

تأليف: د. علي المؤيد



الفلسفة رائد

السياسية الشيعية
مهدي الحائري اليزدي

رائد الفلسفة السياسية الشيعية
مهدي الحائري اليزدي

اسم المؤلف: د.علي المؤيد

عنوان الكتاب: رائد الفلسفة السياسية الشيعية

مهدي الحائري اليزدي

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9922-6351-2-5

© جميع الحقوق محفوظة

لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب ، أو أي جزء منه ، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات ، أو نقله بأي شكل من الأشكال من دون إذن خطي مسبق من المؤلف .

Reproduction of this book, or any part thereof, or storage in the scope of the retrieval of the information, or copying in any form without prior written permission of the author, is not permitted

رائد الفلسفة السياسية الشيعية مهدي الحائري اليزدي

د. علي المؤيد



نكهة الكتاب

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

صدق الله العلي العظيم
سورة البقرة ، آية ٢٦٩

الإهداء

إلى أحرار الشيعة و أصحاب العقول النيرة
وفي مقدمتهم .. جامع الحكمتين مهدي الحائري اليزدي

المقدمة

في إطار اهتمامات الفقه الشيعي عادة ما تدرج الأبحاث السياسية بكل محتوياتها واهتماماتها في إطار الفقه والكلام وليس في إطار الفلسفة السياسية ، فمحور اهتمام هذا الفقه هو الالتزام بالنص وما يترتب عليه من اجتهادات فقهية .

ويكون علم الكلام هو منطلق الفكر السياسي الشيعي في تثبيت إمامة وزعامة المعصوم دينيًا ودنيويًا ، أما مباحث نيابة المعصوم في زمن الغيبة وما يترتب على ذلك من صلاحيات قيادية لنوابه العامون أي الفقهاء فُتُبِحَتْ في أبواب الفقه ، كما أن الفكر السياسي الشيعي يبحث كيفية التعامل مع السلطات الزمنية والعرفية في أبواب الفقه كذلك .

وفي هذا السياق تأتي إسهامات (مهدي الحائري اليزدي) ليكسر الدائرة بحلقاتها الثلاث ، الكلامية والفقهية والفكرية ، وليدق دعامة أساسية لمعالجة سياسية فلسفية إسلامية كمحاولة منه لإعادة النظر بالمحددات التي أطرت الفكر السياسي الشيعي وقولبته في نسق محدد .

و(الحائري اليزدي) الذي لقب بأنه "جامع الحكمتين" والذي محور اهتماماته هو إعادة الاعتبار والقيمة للفلسفة بشكل عام والسياسية بشكل خاص عبر منهجية توفق ما بين الفلسفة الإسلامية والغربية متوجة بطرح نظرية أسماها "الوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين" أو "نظرية التفويض" ، هذه النظرية ستجعل في متناول الباحثين وأصحاب الشأن دراسة الفكر السياسي الشيعي من زاوية جديدة ومعالجات جديدة ولنقل عنها جريئة وأصيلة .

(الحائري) الفيلسوف والفقيه المجتهد هو ابن بيئة حوزوية شيعية رصينة ، إذ هو نجل مؤسس الحوزة العلمية في قم المرجع الشيخ (عبد الكريم الحائري اليزدي) ، وشقيق الفقيه المجتهد الشيخ (مرتضى الحائري اليزدي) ، وتلميذ المرجع الأعلى السيد (محمد حسين البروجردي) ، كما أنه عاصر العديد من الشخصيات العلمية والمراجع الدينية المرموقة في حياته بين تلمذ وزمالة .

كما أنه ابن بيئة أكاديمية فلسفية ، إذ أتيح له أن يكون أستاذًا في جامعة طهران ،

وطالبًا في الجامعات الأمريكية والكندية، وأستاذًا في جامعات إيرانية وأمريكية وبريطانية مرموقة.

وفي إطار التلاحق بين البيئة الحوزوية والأكاديمية الفقهية والفلسفية الإسلامية والغربية مرورًا بأدواته التحليلية الفكرية والعلمية والفلسفية، استطاع (الحائري اليزدي) أن يقدم لنا العديد من الإسهامات التي نطلق عليها بالإبداعات الفكرية والفلسفية.

أهمية الدراسة

تأتي هذه الأطروحة لإلقاء الضوء مع المعالجة العلمية والتحليلية على موضوع الإسهامات الفكرية والسياسية لـ (مهدي الحائري اليزدي) لمجموعة اعتبارات منها أن هذا الموضوع غير مبحوث فيه في إطار الدراسات والأبحاث الأكاديمية (وربما حتى غير الأكاديمية) العربية، لذلك نحاول أن نقدم دراسة علمية وأكاديمية في صرح علمي شامخ هو (الجامعة الإسلامية في لبنان).

أما الاعتبار الثاني فهو أن أغلب كتابات (الحائري اليزدي) هي باللغة الفارسية، ما عدا القليل، مما دفعنا إلى الاهتمام به سعيًا لتقديمه إلى القارئ العربي والإسلامي. أما الاعتبار الثالث والأخير فهو الجرأة الاجتهادية والمكنة العلمية لـ (مهدي الحائري اليزدي) التي توجها بـ (نظرية الوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين)، والتي لم يصل إليها إلا عبر المنهج العلمي الذي يبدأ بالوصف وينتهي بالاستنتاج والتحليل.

فرضية الدراسة

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها: أن نظرية (الحائري) تمكنت من فتح نافذتين: الأولى نافذة واسعة باتجاه نظريات فلسفية وفقهية شيعية معاصرة، والثانية: نافذة أمام نظريات معاصرة وفق رؤية إسلامية عصرية إزاء التنظيرات السياسية الغربية. لغرض التحقق من الفرضية أعلاه وصولاً إلى الاستنتاجات اعتمدت الدراسة على أكثر من منهج علمي، فحيث اقتضى وصف الفكرة والظاهرة لجأنا إلى المنهج الوصفي، وحيث اقتضى المقارنة ما بين المدارس والأفكار والرؤى اعتمدنا المنهج

المقارن، ثم ارتكزنا على المنهج التحليلي، وذلك بالقدر الذي يُسهم في تحليل الأفكار والآراء المطروحة في أثناء الأطروحة.

صعوبة الدراسة

لربما لا يكون من حق أي باحث التذرع والتحجج بوجود صعوبات أمام البحث العلمي في هذا الوقت من حيث التكنولوجيا وشبكات الإنترنت التي جعلت العالم قرية صغيرة، ولكن من واجبه أيضًا أن ينوه بشكل موضوعي إلى تلك الصعوبات، خاصة أنها واقعية، فقد واجهنا صعوبات عديدة أثناء كتابتنا لهذه الأطروحة، منها أن كتابات (الحائري) هي باللغة الفارسية، ولا توجد في المكتبة العربية والإسلامية أي ترجمة لمؤلفاته باستثناء واحدة أو اثنتين، هذا إلى جانب أن الحائري يكتب بصياغات لغوية واصطلاحية عالية المستوى والجودة، والتي تستدعي مني كباحث مزيدًا من التدقيق والمقارنة بين ما هو اصطلاح عربي واصطلاح فارسي، كما بين الاصطلاحات الفارسية، وكذلك فإن الحائري حينما يكتب ينقل آراء الآخرين من مجتهدين أو علماء أو فلاسفة من دون هوامش تذكر في الغالب، والذي يستدعي من الباحث مزيدًا من التتبع الجدي في إطار الأمانة العلمية للحصول على المصادر الأصلية التي حوت الآراء المذكورة لدى الحائري، وفي نفس السياق فإن أسلوب الحائري الغالب في الكتابة هو طرح الاستنتاجات المكثفة من دون الشرح التفصيلي لها، والذي ألقى عليّ جهدًا إضافيًا للرجوع إلى مصادر أخرى لتقديم فهم جيد دقيق وموضوعي وأمين لأفكار الحائري.

ولما كان الحائري لا يحظى بالدعم السياسي الرسمي، وذلك بسبب نقده الحاد للنظام السياسي في إيران، فإننا واجهنا مشاكل جمة في الحصول على مؤلفاته، مما تطلب منا القيام بزيارات شخصية إلى مدن إيرانية ثلاث: مشهد، وقم، وطهران، ولمكتبات عديدة.

ومما لا شك فيه أن هذه الصعوبات منحنتني مزيدًا من العزم والإرادة والكبح العلمي لإنجاز دراستي بالطريقة التي تليق بمكانة الحائري أولاً، والمنهجية العلمية ثانيًا.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في أن الحائري يحاول من خلال منهجه المحايد وعبر اعتماد وسيلة الفلسفة التطبيقية ونظرية (الوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين) أن يوجد لنا نافذة لغرض التطوير في الفكر السياسي الشيعي عبر الفلسفة السياسية. ونشتق من هذه الإشكالية مجموعة تساؤلات منها: ما هي طبيعة الفكر السياسي الشيعي؟ وما هي اتجاهات الفكر السياسي الشيعي؟ وما هي تقسيمات المدارس الفقهية - السياسية الشيعية؟ ثم أين هي مكانة الفلسفة السياسية في الفكر السياسي الشيعي وما هي طبيعة معالجاته؟ ثم ما هي الإسهامات الفكرية - الفلسفية والفقهية للحائري اليزدي؟ وأين يمكن أن نضع الحائري وفي أي اتجاه ومدرسة؟ وإلى أي حد تسهم نظرية الحائري في تقديم معالجات واقعية في الفكر السياسي الشيعي المعاصر بما يواكب حركة الحداثة الحاصلة في المدارس الغربية مع الاحتفاظ بالثوابت الإسلامية؟

هيكلية الدراسة

انظمت الدراسة في أربعة فصول فضلاً عن المقدمة والخاتمة

خصص الفصل الأول والمعنون "مهدي الحائري اليزدي: البيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية" لدراسة البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية لمهدي الحائري وفي أربعة مباحث، كرس المبحث الأول لدراسة البيئة الاجتماعية لمهدي الحائري، والمبحث الثاني لبيئته الفكرية، وفي حين خصص المبحث الثالث لدراسة بيئة السياسية، أما المبحث الرابع فخصص لمؤلفاته وآثاره العلمية.

أما الفصل الثاني والمعنون "الإسهامات الفكرية لمهدي الحائري اليزدي" فقد جاء في أربعة مباحث، خصص المبحث الأول لدراسة أسس الفلسفة عنده، بينما عالجت في المبحث الثاني أسس الفلسفة الإسلامية بشكل مفصل، أما المبحث الثالث فقد خصص لتسليط الضوء على أسس الفلسفة الغربية لدى مهدي الحائري اليزدي، أما المبحث الرابع فقد خصص لإبداعاته الفلسفية.

في حين خصص الفصل الثالث للتطرق إلى الإسهامات الفكرية السياسية

لمهدي الحائري اليزدي، وفي ثلاثة مباحث، ومن أجل الدخول في الرؤية الفكرية والفلسفية للحائري اليزدي تمت معالجة المفاهيم والتعريفات في المبحث الأول، في حين خصص المبحث الثاني للتعرف على الفكر السياسي لمهدي الحائري اليزدي، فاتحين المجال للمبحث الثالث لدراسة وتحليل النظرية السياسية (التفويض والوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين) لمهدي الحائري.

وأخيراً جاء الفصل الرابع والمعنون "الفقه السياسي المعاصر عند مهدي الحائري اليزدي" في مبحثين، فقد خصص المبحث الأول للتعرف على معالم المدرسة الفقهية - السياسية العراقية القديمة والمعاصرة، ممهدين للمبحث الثاني للتعرف على معالم المدرسة الفقهية - السياسية الإيرانية القديمة والمعاصرة، كفصل لتحليل الآراء المنضوية ضمن هذه المدرسة، مع طرح آراء وانتقادات الحائري اليزدي منها.

ثم توجت الأطروحة بالخاتمة والاستنتاجات

إن هذا الجهد لا نحسبه جهداً متكاملأً أو مثاليأً، فالكمال للباري (عز وجل)، ولكن نحسب أنه في إطار السعي البشري العلمي الهادف للخوض في مضمار العلم والمعرفة، وأن يقدم الباحث موضوعاً للدراسة فيه من سمة الأصالة والابتكار ولكن في إطار القاعدة القرآنية ((وفوق كل ذي علم عليم))، وحتماً أن هذه الأطروحة ستزداد غنى وثراء بالملاحظات العلمية المعتبرة للأساتذة المناقشين الذين ستحظى الدراسة وكتبها بهم.

الفصل الأول

**البيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية
لمهدي الحائري اليزدي**

الفصل الأول

البيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية لمهدي الحائري اليزدي

إن للنشأة ومكان العيش والاجتماع أثرًا كبيرًا في تحديد شخصية الإنسان بشكل عام والفلاسفة والفقهاء والمفكرين بشكل خاص ، مثلما أن للعوامل الثقافية وأساليبها وعناصرها أثرًا عظيمًا في تحديد معالم الهوية الثقافية من حيث الآراء والمواقف والاتجاهات .

أما البيئة السياسية وطبيعة المفردات والمصطلحات والجدالات والتزاحم السياسي وأبعاد النشاطات السياسية فكلها تعمل على صوغ وعي سياسي يحدد الشخصية وميولها .

في هذا الفصل سنتطرق لآثار البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية لمهدي الحائري وأثرها في تكوين شخصيته وآرائه اللاحقة وهويته .

المبحث الأول

البيئة الاجتماعية لمهدي الحائري اليزدي

المطلب الأول: البيئة الاجتماعية قبل ١٩٢٥م

ولد د. مهدي حائري يزدي عام (١٩٢٣م) المصادف (١٣٠٢ هـش / ١٣٤١ هـق) في مدينة قم الإيرانية^(١)

والده المرجع الشيعي الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم.

أخوه الشيخ مرتضى الحائري اليزدي من كبار فقهاء الحوزة العلمية في قم، وكان له ثلاث شقيقات توفين في صغره.

والده الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم ولد الشيخ عبد الكريم الحائري في قرية «مهرجرد» من توابع محافظة يزد الإيرانية بتاريخ ١٨٥٩م / ١٢٧٦ هـق^(٢).

قضى طفولته في كنف والده المسمى «محمد جعفر» وكان رجلاً مزارعاً ومعروفاً بسيرته الحسنة كما هي سيرة والدته التي أولته اهتماماً كبيراً وعناية فائقة.

١. حبيب لاجوردي: خاطرات مهدي حائري يزدي، جلد نهم تأريخ شفاهي إيران، دانشگاه هاروارد، ص. ٢٤١-٣٢٥، مركز مطالعات خاورميانه، أمريكا، ١٣٨٠ هـ، نوار شماره ١، تأريخ مصاحبة ٨ بهمن ١٣٧٦ هـ / ٢٨ جانويه ١٩٨٩م، مصاحبه كننده: ضياء صدقي، ص ٨. بالعربي: حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، المجلد التاسع للتأريخ الشفهي في إيران، جامعة هارفارد، ص. ٢٤١-٣٢٥، مركز دراسات الشرق الأوسط، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٣٨٠ هـ / ٢٠٠٢م، الشريط رقم ١، تأريخ اللقاء ٨ بهمن ١٣٧٦ هـ / ٢٨ يناير ١٩٨٩م، من قام باللقاء: ضياء صدقي، ص ٨.

٢. سعيد عباس زاده وجمعي از پژوهشگران حوزه علميه قم: كلشن ابرار خلاصه اي از زندكي اسوه هاي علم وعمل، انتشارات نورالسجاد، قم، بهار ١٣٨٦ هـ، ج ٢، ص ٢٥٠. بالعربية: سعيد عباس زاده ومجموعة من الباحثين في حوزة قم العلمية، بوستان الأبرار المختصر في حياة نماذج العلم والعمل، منشورات نور السجاد، قم، ربيع ١٣٨٦ هـ / ٢٠٠٧م، ج ٢ ص ٢٥٠.

لم تكن قرية «مهرجرد» تمتلك أي مقومات علمية من مدارس أو مكاتب دراسية محلية ليتسنى لعبد الكريم الحائري دخولها وتلقي دراساته الأولية، ولولا التفاتة أحد أقربائه العلماء لكان مصيره كباقي أطفال القرية في الاستمرار بمهنة والده الزراعية. فقد زار أحد أقرباء والده ويسمى «محمد جعفر» والمعروف بـ «مير أبو جعفر» قريتهم وكان من علماء الدين المحليين في إحدى مدن المحافظة تعرف بأردكان فاكشف في عبد الكريم الصغير ذي السنوات الست علامات النبوغ والموهبة والذكاء، فطالب والديه بأن يوافقوا على استضافته من قبله في مدينته أردكان وإدخاله مدارس المدينة ليتلقى العلوم اللازمة، وهو الأمر الذي حصل بالفعل.^(١)

بقي عبد الكريم في استضافة مير أبو جعفر لسنتين عديدة في مدينة أردكان وتلقى فيها مبادئ العلوم العربية والإسلامية قبل أن يتوقف عن الدراسة لبرهة من الزمن بسبب وفاة والده واضطراره للرجوع إلى القرية لرعاية والدته لمدة من الزمن، ثم عاد ليستقر في مدينة يزد مركز المحافظة، وانضم إلى حوزتها العلمية، لبدأ رحلته مع العلوم الدينية بشكل رسمي وجاد.

في أواخر القرن الثالث عشر الهجري كانت مدينة «يزد» الإيرانية من المدن المتقدمة في الدراسات الدينية، وكان فيها خمس حوزات علمية كبيرة تُدار من قبل كبار خريجي حوزة النجف الأشرف في العراق ومن قبل تلامذة مراجعها الكبار ومنهم الشيخ (مرتضى الأنصاري)^(٢) والميرزا (الشيرازي)^(٣) تجسيدا للقب المدينة

١. سعيد عباس زاده وجمعي از بزو هشكران حوزة علميه قم: مرجع سابق: ص ٢٥٠.

٢. الشيخ مرتضى الأنصاري (١٨ ذي الحجة ١٢١٤ هـ - ١٨ جمادى الآخرة ١٢٨١ هـ): مرتضى بن محمد بن مرتضى الأنصاري الدزفولي التستري ثم النجفي، ينتهي نسبه إلى الصحابي جابر بن عبدالله الأنصاري. من كبار علماء الشيعة في القرن الثالث عشر، وقد تصدى لمرجعية الطائفة واشتهر بالشيخ الأعظم ولقب بخاتم الفقهاء والمجتهدين. يعتبر كتاباه الرسائل والمكاسب من الكتب الأساسية في الدراسة الحوزوية، والفقهاء الذين أتوا بعده من تلامذته قاموا بتطوير منهجه وآثاره عبر إضافة شروح وتعليقات عليها. توفي في النجف الأشرف ودفن في الحرم العلوي. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٣. السيد محمد حسن الحسيني الشيرازي (١٥ جمادى الأولى ١٢٣٠ هـ - ١٣١٢ هـ): المشهور بالميرزا الشيرازي والمجدد الشيرازي والميرزا الكبير، من أشهر مراجع تقليد الشيعة في القرن الرابع

«بدار العبادة يزد»^(١).

استقر الشيخ عبد الكريم الحائري في أكبر حوزات يزد «مدرسة محمد تقي خان» ودرس فيها حتى سن الثامنة عشرة من عمره، ثم انتقل بصحبة والدته إلى العراق ليدرس في مدنه المقدسة الأربع: (سامراء والكاظمية والنجف الأشرف وكربلاء) على يد كبار مراجع الشيعة^(٢).

ومن كبار المراجع الذين تتلمذ على أيديهم الحائري: الشيخ الملا (محمد كاظم الخراساني)^(٣) والميرزا (محمد تقي الشيرازي)^(٤) الذي كان يبجله ويشير إليه ويعترف بفضله ومكانته حتى أنه أرجع

عشر، تسلم زعامة مرجعية الشيعة بعد وفاة استاذة الشيخ مرتضى الأنصاري سنة ١٢٨١ هـ حتى نهاية حياته لمدة ٣٠ سنة، كما لقب بصاحب التنباك أيضًا لإصداره فتوى في تحريم التنباك وذلك لمقابلة الاستعمار البريطاني في ثورة التنباك الإيرانية. توفي في سامراء عن عمر ناهز ٨٢ سنة ونقل جثمانه ليوارى الثرى في الحرم العلوي في النجف الأشرف. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

١. يزد: تقع مدينة يزد في قلب إيران وفي مركز محافظة يزد، على مسافة ٢٧٠ كم جنوب شرقي مدينة إصفهان الشهيرة وتجاور محافظتي فارس وكرمان التاريخية. تأريخ تأسيس المدينة ٤٢١ م بنيت على يد الملك الساساني خسرو وتسميتها (يزدان غرد) تعني المدينة المقدسة أو المباركة، وكانت تعتبر العاصمة الثانية للدولة الصفوية. بعد دخول الإسلام إلى إيران سميت بدار العبادة وقيل إن من سماها بذلك هو ملكشاه السلجوقي. نوبان مهر الزمان: نام مكان های جغرافیایی در بستر زمان، انتشارات ما، تهران، ١٣٧٦ هـ، ص ٢٠٨. بالعربية: نوبان مهر الزمان: أسماء الأماكن الجغرافية في التاريخ، منشورات ما، طهران، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٩٧ م، ص ٢٠٨.

٢. سعيد عباس زاده: مرجع سابق، ص ٢٥٢.

٣. الملا محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ هـ - ١٣٢٩ هـ/ ١٨٣٩ م - ١٩١١ م): فقيه أصولي ومرجع تقليد للشيعة وزعيم ديني سياسي في عهد الحركة الدستورية الإيرانية. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٤. الميرزا محمد تقي الشيرازي (١٢٥٦ هـ - ١٣٣٨ هـ): الشهير بالميرزا الثاني أو الميرزا الصغير والملقب أيضًا بالحائري الشيرازي، دعم ثورة العشرين في العراق ضد الاستعمار البريطاني وأصدر فتوى الجهاد، أصبح مرجعًا مطلقًا للطائفة الشيعية عقب وفاة السيد المرجع محمد كاظم البزدي. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

احتياجاته إليه فلفت ذلك إليه الأنظار وأحله مكانة سامية في النفوس.^(١) وفي أوائل سنة (١٣٣٣ هـ ق) سافر إلى إيران لزيارة مشهد الرضا في خراسان، وتلقى دعوة من بعض وجوه مدينة آراك للإقامة عندهم، فهبط «سلطان آباد» المسماة اليوم بـ «آراك»^(٢)، وكان هناك بعض أهل العلم، فعُني بتدريسهم وتنمية مواهبهم، فكان أن ازداد عددهم، وبلغ نحو ثلاثمائة طالب علم، وأقبل الطلاب عليه، وأصبحت المدينة مركزاً ثقافياً وعلمياً على بساطتها، ولما توفي مراجع الشيعة في تلك الآونة كالسيد (محمد كاظم اليزدي)^(٣)، والشيخ الميرزا (محمد تقي الشيرازي)، اتجه إليه عدد من المقلدين، وحاز ثقة العامة، فضلاً عن الخاصة لما أسلفناه من تأييد الميرزا (الشيرازي) له^(٤).

وفي رجب سنة (١٣٤٠ هـ ق/ ١٩١٤ م) انتقل الشيخ عبد الكريم الحائري إلى مدينة قم^(٥) بدعوة بعض رجال العلم فيها رغبة في إحياء أمرها الغابر وإعادة مجدها

١. الشيخ آغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر في القرن الرابع عشر، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٩م، ج ١٥، ص ١١٥٨.

٢. ينقل أحد تلامذة الحائري وهو المرجع الآراكي بأن لأستاذة هجرتين إلى مدينة آراك: الأولى عام ١٣١٦ هـ. ق وأقام بها ٨ سنوات ثم أثناء الحركة الدستورية في إيران عاد مرة أخرى خفية إلى العراق في سنة ١٣٢٤ هـ. ق ولزم استاذة الخراساني في النجف الأشرف لمدة وجيزة ثم هاجر إلى كربلاء وأقام بها ثمان سنوات ثم عاد إلى آراك في هجرته الثانية المذكورة. الشيخ عبد الكريم الحائري: درر الفوائد، تعليق: أية الله العظمى الشيخ الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٥، بلا تاريخ، ج ١، ص ٢٠ و ص ٢١.

٣. السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٢٤٧ هـ - ١٣٣٧ هـ): من كبار فقهاء الشيعة وصاحب كتاب (العروة الوثقى) الشهير وتصدى لمرجعية الشيعة بعد وفاة الميرزا الشيرازي، كان من أشد معارضي النهضة الدستورية (المشروطة) الإيرانية، وبعد هجوم إيطاليا على ليبيا والإنجليز على العراق وروسيا على إيران، أصدر اليزدي حكماً بوجوب قيام المسلمين بالدفاع عن أنفسهم وأوطانهم. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٤. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٥٨ و ص ١١٥٩.

٥. مدينة قم: من أهم المدن الدينية في إيران، كما أنها أحد أهم مراكز الشيعة في العالم، ازدهرت منذ سنة ٨٣-٩٣ للهجرة وقد شهدت عمراناً بعد قدوم الأشعرين العرب المهاجرين من الكوفة إليها وكانوا مبالين لمذهب أهل البيت فعرفت المدينة باحتضانها للعقيدة الشيعية. دنت فيها فاطمة المعصومة بنت الإمام الكاظم سابع الأئمة الشيعة، ورد في مدح المدينة العشرات من روايات أئمة

السابق، فأسس فيها الحوزة العلمية، وأعلن عزمه على جعلها مركزاً علمياً يكون له شأن كبير في خدمة الإسلام.^(١)

لم يكتف عبد الكريم الحائري بالتأسيس، بل ذهب أبعد من ذلك في مؤسسة الحوزة العلمية وتطورها بشكل عصري وفق أنظمة وضعها هو وأشرف على تنفيذها بدقة متناهية منها^(٢):

- سن نظام دراسي سنوي.
- إجراء امتحانات سنوية.
- وضع أنظمة قبول للطلبة والإشراف على حسن تعليمهم.
- سن نظام مالي من الحقوق الشرعية والهبات العامة وتوزيعها على الطلبة.
- بناء مستشفى خاصة لطلاب العلوم الدينية.
- إعادة صيانة وتوسعة المدارس الدينية.
- تكريم الطلبة المتفوقين مادياً ومعنوياً.
- إعادة النظر في المناهج التدريسية.
- اقتراح التقسيم التخصصي للفقهاء^(٣).
- الاختصار في مباحث أصول الفقه وعرض القضايا ذات البعد العملي في الاجتهاد فقط^(٤).

أهل البيت، تواجد فيها عدد كبير من رواة وعلماء الشيعة في عهد حضور الأئمة وبعد غيبة الإمام الثاني عشر. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

١. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٥٩.

٢. المرجع نفسه: ج ١٥، ص ١١٥٩ وص ١١٦٤ و ص ١١٦٥.

٣. ينقل مرتضى مطهري هذا الاقتراح عن الحائري بالقول: (كان المرحوم يقول: ما من ضرورة تدعو أن يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل، بل الأفضل أن يقسم الفقه إلى أقسام تخصصية. أي أن مجموعة من العلماء بعد أن يتفقهوا في دورة فقهية عامة، يعينون لأنفسهم جانباً معيناً يختصون فيه، ويقلدهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده. كأن يتخصص بعض بالعبادات، وبعض آخر يتخصص بالمعاملات وآخرون في السياسات، وبعض بالأحكام الفقهية. فلو حصل هذا لأمكن تحقيق أعمق، كل في مجال اختصاصه). مرتضى مطهري: الإجهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات - دار الرسول الأكرم، بيروت، بلا تاريخ، ص ٣٢.

٤. موقع الاجتهاد نت: في ذكرى مؤسس حوزة قم المقدسة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، ٢٠١٧م.

انعكست إصلاحات الحائري الأب على الحوزة العلمية في قم بصورة إيجابية، وزاد عدد الطلاب والعلماء في أوائل هجرته إليها على الألف، قام بتنظيم أمورهم بكياسة وكفاءة عالية حتى سمت مكانته في نفوس الشعب الإيراني وغطت شهرته علماء إيران على الإطلاق، وصارت له حوزة علمية يعتد بها، وثبتت بذلك له وسادة الزعامة، وأناط به أهل الحل والعقد ثقتهم، وأجمعوا على تقديمه وتعظيمه^(١).

من الناحية الاجتماعية أيضًا سعى عبد الكريم الحائري إلى ترسيخ مبدأ خدمة علماء الدين للناس من خلال الوقوف معهم في مصاعب الحياة ومواقفها القاسية، فيروي عن ذلك صاحب أعيان الشيعة: (نزلنا في داره سنة (١٣٥٣) في قم، وجاء سيل إلى قم قبيل ورودنا إليها، فأُتلف دُورًا كثيرة تُقدر بثلاثة آلاف دار، فأرسل البرقيات إلى كافة جهات إيران بطلب الإعانات فجاءه من الشاه من طهران عشرة آلاف تومان أحضرها الرسول ونحن على الغداء، فلم يمسه، وقال له ادفعها للتاجر الفلاني، وتوارد عليه الإعانات من كافة الجهات، وانتخب لجنة تألفت من حاكم البلد وجماعة من وجهائها تجتمع كل ليلة برئاسة للنظر في كيفية توزيعها)^(٢).

كذلك كان شديد الاهتمام بشفافية موارد صرف الأموال الشرعية، (فلم يكن ليكنز الأموال الطائلة من الحقوق الشرعية عنده، أو تحت يديه، بل ائتمن بعض أصحاب المتاجر من الصلحاء، فكانت تُحول إليه وتجتمع عنده ويصدر هو الأوامر بتوزيعها على مستحقيها وسائر المشاريع المخصصة لها)^(٣).

على الصعيد السياسي تشير الشواهد والقرائن الكثيرة إلى أن الشيخ الحائري الأب لم يكن ميالاً للخوض في المعترك السياسي رغم أن حياته تزامنت مع كبريات الأحداث السياسية في إيران والعراق وعلى الصعيد العالمي (الحرب العالمية الأولى).

حدثت الحركة الدستورية في إيران^(٤)، وكان الشيخ عبد الكريم الحائري آنذاك

١. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٦٠.

٢. السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تحقيق السيد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ١٢، ص ٤٦.

٣. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٥٩ وص ١١٦٠.

٤. الحركة الدستورية في إيران المعروفة أيضًا بثورة المشروطة (١٩٠٥ - ١٩١١ م): ثورة مطالبة بإقامة برلمان وتغيير النظام الملكي المطلق إلى نظام مقيد بالدستور في إيران. للمزيد راجع: د. حسن

مقيماً في النجف الأشرف ، والمدينة كانت ساحة صراع حامية بين أنصار المشروطة بقيادة أستاذه ملا (كاظم الخراساني) ومعارض المشروطة بقيادة السيد (محمد كاظم الطباطبائي اليزدي) ، ولكنه تجنباً للدخول في الصراع الحاصل توجه بعد فترة وجيزة من تواجده في النجف الأشرف صوب كربلاء ، وبقي قرابة الثمان سنين هناك مشغولاً بالتدريس ورعاية للحيادية وعدم الدخول في الصراع المذكور ، عمد إلى تدريس كتاب للشيخ (الخراساني) وكتاب للسيد (اليزدي)^(١).

أما في إيران فإنه لم يتخذ موقفاً واضحاً بالسلب أو الإيجاب من الدولة القاجارية^(٢) ، ولكن عرف عنه انعدام تواصله مع الملوك رغم رغبة السلطة في التقرب منه ، ففي بداية تأسيسه للحوزة العلمية في قم قصده (أحمد شاه) آخر ملوك القاجار إلى قم مع حاشيته للتعرف عليه وتهنئته في نجاحه ومساعدته حول تأسيس الحوزة^(٣). كما أرسل له مبلغاً كبيراً لمساعدة متضرري السيول في قم ، كما ورد ذكره ، لكنه لم يبد اهتماماً بإدامة هذا التواصل .

أما الحادثة الكبيرة التي ساعدت كثيراً على دعم شخصيته وبناء كيانه وإبرازه إلى الوجود كزعيم روحي له وزنه ومقامه فهي ورود زعماء الدين ومراجع التقليد في النجف الأشرف يوم ذاك عليه وبقاؤهم عنده في قم ، وذلك أن الحكومة العراقية قد نفت عدداً كبيراً منهم إلى إيران^(٤) ، فأمر الحائري رجال العلم باستقبالهم على

كريم الجاف : موسوعة تاريخ إيران السياسي ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ٢٠٠٨م ، ج ٣ ص. ص ٣٠٣-٣٥٨.

١ . موقع الاجتهاد نت : في ذكرى مؤسس حوزة قم المقدسة الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي ، ٢٠١٧م .

٢ . الدولة القاجارية (١٢٠٠-١٣٤٣هـ/ ١٧٨٥-١٩٢٤م) : القاجار سلالة من الشاهات حكمت إيران وكانت عاصمتهم طهران وهم أسرة تنحدر أصولها إلى إحدى قبائل القزلباش البدوية من التركمان . للمزيد راجع : د. حسن كريم الجاف : موسوعة تاريخ إيران السياسي ، مرجع سابق ، ج ٣ ص. ص ١٧٧-١٨٦ .

٣ . الشيخ آغا بزرك الطهراني : مرجع سابق ، ج ١٥ ، ص ١١٦٠ .

٤ . أصدرت حكومة عبدالمحسن السعدون في العراق عام ١٩٢٣ م أوامر بإلقاء القبض وتسفير عدد من مراجع وعلماء الشيعة إلى إيران على أثر فتاواهم بتحريم إجراء أو المشاركة في الانتخابات ، وفي بيانها الرسمي دمت الحكومة العراقية المجتهدين واصفة إياهم بالدخلاء الذين لا علاقة لهم بالقضية العربية ولا تهمهم مصالح الشعب الحقيقية ، كما اتهمتهم بالإخلال في سير الانتخابات وتضليل

مسافة من قم، وجاء (أحمد شاه) إليها لزيارة المراجع، وأصبحت دار الحائري مهبط الأمراء، وعلية القوم، والأشراف والأعيان^(١).

بقاء كبار مراجع النجف الأشرف في ضيافة الحائري لأكثر من عام أثر في نشر اسمه في مختلف البلاد الإيرانية والأوساط العالية الرسمية والشعبية، كما أن ضيوفه قد تولوا التدريس بدعوة منه خلال مكوئهم في قم، مما ساعد على تكريس مكانة قم الفتية علمياً ودينياً.

ثم جاءت الحقبة «البهلوية»^(٢) بمصاعبها الجديدة وتحدياتها الجسام التي كانت تحتاج الكثير من الحكمة للإبقاء على المنجز الكبير المتحقق من قبل الحائري الأب. وعن صعود (رضا خان البهلوي) ينقل د. مهدي الحائري في مذكراته نقلاً عن أخيه الشيخ (مرتضى الحائري) الرواية التاريخية الهامة التالية: كان رضا خان (رئيس وزراء الوقت) يميل إلى إعلان سقوط ملكية القاجار وتأسيس الحكم الجمهوري على أنقاض الحكم السابق لكنه جوبه باعتراض العلماء، فقرر أن يزور قم ويحظى بزيارة مراجع الدين الكبار فيها لاستمزاز آرائهم حول الملكية والجمهورية، فقرر أن يلتقي بهم في دار والدي الشيخ عبد الكريم الحائري، والأخير طلب من المراجع أن يجلسوا ويتناقشوا في الأمر ويوحدوا أجوبتهم قبل وصول (رضا خان)، فتوصل العلماء الثلاثة: الميرزا (حسين النائيني) و(السيد أبو الحسن الأصفهاني)^(٣) و(الحائري) إلى

الرأي العام وعرقلة وصول الشعب إلى السلطة. وفي ١ تموز ١٩٢٣ م قامت مديرية شرطة كربلاء بتفسير المجتهدين الذين يحملون الجنسية الإيرانية وكانوا تسعة أشخاص هم: السيد أبو الحسن الأصفهاني، والشيخ حسين النائيني، والشيخ جواد الجواهري وعلي الشهرستاني وعبد الحسين الشيرازي وأحمد الخراساني ومهدي الخراساني وحسن الطباطبائي وعبد الحسين الطباطبائي، وكان يصحبهم خمسة وعشرون رجلاً من أتباعهم. د. علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، المكتبة الحيدرية، بلا مكان، ١٤٢٥هـ، ج٦، ص. ص. ٢٠١-٢٣٠.

١. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج١٥، ص ١١٦٠ وص ١١٦١.

٢. الدولة البهلوية (١٩٢٥-١٩٧٩م): دولة تأسست في إيران على أنقاض الدولة القاجارية عندما قام مؤسسها رضا بهلوي بالانقلاب ضد آخر ملوك القاجار أحمد شاه وتوج كشاه على إيران واستمر حكمه إلى ١٩٤١م حتى تنحيه لصالح نجله محمد رضا الذي أسقط عام ١٩٧٩م بثورة شعبية قادها السيد روح الله الخميني الذي أسس الجمهورية الإسلامية في إيران. للمزيد راجع: د. حسن كريم الجاف: موسوعة تاريخ إيران السياسي، مرجع سابق، ج٤ ص ٤١.

٣. السيد أبو الحسن الأصفهاني (١٢٨٤هـ-١٣٦٥هـ): فقيه إمامي، انحصرت فيه المرجعية الدينية وكانت له مواقف سياسية مميزة أبان الحركة الدستورية في إيران. المرجع: موقع ويكي شيعية

ما مفاده بأن يسألوا (رضا خان): هل تريد أن تقود البلاد بالديكتاتورية والانفراد؟ فإن كانت تلك نيتك فنحن ضدها إن كانت على شاكلة الجمهورية أو الملكية، وإن لم تكن كذلك فنرضى بالملكية التي تكون أنت فيها فقط «صورة على جدار» بمعنى أن تكون ملكاً مقيداً، وتكون الأمور ومسائل الملك بيد الناس وممثلهم، ونحن نرضى بذلك^(١).

لم يكمل الحائري الابن مصير ما حصل مع (رضا خان) وإجابته بالسلب أو الإيجاب لشروط المراجع الثلاثة في إقامة الملكية المقيدة، ولكن ما هو مهم أن هذا الحدث السياسي الخطير قد حصل في منزل الحائري، والرواية تكشف عن منهجه السياسي في العمق بضرورة أن تكون السلطة مقيدة بآراء الناس واختياراتهم، وأن تُدار من قبل ممثليهم، وهي ذات نظرية فقهاء المشروطة، ومنهم منظرها الفقهي الأول الميرزا (حسين النائيني)^(٢) الحاضر في الاجتماع.

بحسب (عبد الهادي الحائري): تؤكد الوثائق الأمنية الإنجليزية^(٣) ترقبها آنذاك لمصير المحادثات المذكورة وأهميتها في مستقبل إيران السياسي.

وتكمل البيانات الصادرة من الاجتماع المرجعي الثلاثي مع رئيس الوزراء (رضا خان) الصورة كاملة عندما تشير بوضوح إلى رأي العلماء السليبي تجاه النظام الجمهوري ومطالبتهم باستمرار النظام الملكي، فقد كان نص البيان الموجز: (بسم الله الرحمن الرحيم المقامات العالية: حجج الإسلام وطبقات الأعيان والتجار

الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

١. حبيب لاجوردي: مرجع سابق، ص ٤.

٢. محمد حسين النائيني (١٢٧٦هـ - ١٣٥٥هـ): فقيه إمامي، أصولي، من مراجع تقليد الشيعة في القرن الرابع عشر الهجري. كان أحد أعضاء هيئة العلماء التي تألفت لتوجيه الحركة الدستورية في إيران تحت إشراف الآخوند الخراساني وكان يتولى كتابة البرقيات والبيانات التي تصدر بإسم الآخوند، عارض مع السيد أبي الحسن الأصفهاني ترشيح فيصل الأول لحكم العراق من قبل الإنجليز والانتداب الإنجليزي للعراق. له مؤلفات كثيرة أهمها في الفقه السياسي: تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب إقامة النظام الدستوري. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٣. عبد الهادي حائري: تشيع ومشروطيت در إيران ونقش ایرانیان مقيم عراق، نشر سبهر، تهران، ١٣٦٠هـ، ص ١٨٨. بالعربية: عبد الهادي الحائري، التشيع والمشروطة في إيران ودور الإيرانيين المقيمين في العراق، منشورات سبهر، طهران، ١٣٦٠هـ/ ١٩٨١م، ص ١٨٨.

والأصناف وقاطبة شعب إيران، دامت تأييداتهم؛ لأن تأسيس الجمهورية قوبلت بتصريحات غير مرضية ولا تتناسب مع مقتضيات المملكة، لهذا وخلال تشرف جناب الأشرف السيد رئيس الوزراء دامت شوكته لتوديعنا في دار الإيمان قم، تم نقض هذا العنوان وإلغاء تلك التصريحات، وتم إعلان ذلك لجميع أنحاء البلاد، وتم استجابة ذلك إن شاء الله تعالى، العموم يدركون مديات هذه النعمة، وأن يشكروا بآتم وجه هذه العناية. الأحقر أبو الحسن الأصفهاني، الأحقر محمد حسين غروي نائيني، الأحقر عبد الكريم حائري^(١).

ويمكن تقسيم مراحل حياة رضا خان/ شاه إلى مرحلتين في تعامله مع المؤسسة الدينية:

المرحلة الأولى (رضا خان): والتي سبقت اعتلاءه العرش وبعدها بقليل، وهي المرحلة التي كان يبدي فيها أعلى درجات الاحترام والتقدير لعلماء الدين والشعائر الدينية، وسبق أن استمزج آراءهم حول شكل النظام (ملكي أو جمهوري)، ونزل عند رغبتهم في إبقاء النظام الملكي خلافاً لرغبته السياسية، فعقب صدور بيان المراجع الثلاثة في ممانعتهم من قيام النظام الجمهوري أصدر (رضا خان) بياناً مطولاً أبدى فيه التزامه الكامل برأي المرجعية، وجاء فيه: (أنا وجميع أفراد القوى المسلحة منذ اليوم الأول قد وضعنا مهمة الحفاظ وصيانة هبة الإسلام نصب أعيننا، ومن أهم واجباتنا، وكنا دوماً بصدد تقدم وتعالى الإسلام يوماً بعد يوم، وكذلك رعاية وصيانة واحترام مكانة العلماء التامة؛ لذا لدى تشرفنا إلى السيدة المعصومة وتوديعنا للسادة حجج الإسلام وعلماء الأعلام قد تبادلنا معهم الأفكار، واتفقنا على توجيه الناس بإيقاف التداول حول الجمهورية، وجمع الهممة في رفع موانع الصلاح، وبذل الجهد في ما يخدم تقدم المملكة، وأن يتعااضد الجميع معي ويساعدني في استحكام أسس الدين واستقلال البلاد والحكومة الوطنية. رئيس الوزراء وقائد القوات المسلحة - رضا^(٢)).

من جهة أخرى كان لـ(رضا خان) دور كبير في عودة مراجع النجف المبعدين منها

١. عبد الهادي الحائري: التشيع والمشروطة في إيران ودور الإيرانيين المقيمين في العراق، مرجع سابق، ص ١٨٩.

٢. المرجع نفسه: ص ١٨٩.

إليها فقد تواصل مع الحكومة العراقية في ذلك ، وكلف أحد قياداته العسكرية بمرافقة مراجع الدين إلى العراق ، وأعاد بذلك هبة ومكانة المرجعية التي خُدشت من قبل الحكومة الملكية العراقية ، من جانبه أيضًا قام المرجع (النائني) بإرسال كتاب شكر إلى (رضا خان) ، قُدم له في طهران مع صورة للإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ، وأيضًا سيف منسوب لأبي الفضل العباس (عليه السلام) ، مما دعم مكانة ونفوذ (رضا خان) في إيران^(١).

وبقي دعم المرجعية في العراق مستمرًا لـ (رضا خان) وبقوة ، فقد صدر بيان قاطع منهم في تكفير معارضي حكومته ، جاء في مقتطفات منه^(٢) : (يجب أن لا يخفى على كافة المسلمين بأن كل من ينهض بالضد من الحكومة الإيرانية سيكون مثل الذي نهض بالضد من رسول الله في يومي بدر وحنين ، وكل من خالف هذا الأمر سيكون من جملة الكفار الذين أرادوا لهذا الدين المبين الحذف والاضمحلال ، وبناءً على الأحكام والأدلة القرآنية تكفيرهم سيكون واجبًا)^(٣).

ولاقى (رضا خان) في هذه المرحلة بعد اعتلائه العرش دعمًا واسنادًا كبيرين من مراجع وعلماء الشيعة في العراق بالأخص بخلاف صمت الشيخ عبد الكريم الحائري وحوزة قم اتجاه رضا خان سلبيًا أو إيجابيًا ، ويعزى ذلك إلى عدة أسباب أهمها :
- ميول رضا خان باتجاه مراجع النجف وعد نفوذهم الأكبر والأقوى في الساحة الإيرانية .

١ . عبد الهادي الحائري : التشيع والمشروطة في إيران ودور الإيرانيين المقيمين في العراق ، مرجع سابق ، ص . ص ١٩٠ - ١٩٢ .

٢ . المرجع نفسه : ص ١٩٣ .

٣ . يشكك ناقل البيان عبد الهادي الحائري في إمكانية ثبوت أو نفي البيان الصادر من المرجعين السيد أبي الحسن الأصفهاني والميرزا النائيني في جميع ما ورد فيه ، وكان يثبت قطعية الدعم الصادر منهم لرضا خان وعدم صدور أي بيان منهم في نفي البيان المذكور . المرجع نفسه : ص ٢٠٨ .

- تعاطف مرجعية النجف مع حكومة رضا خان بناءً على قدرته في إدارة الدولة والتزامه العلني والصريح تجاه الدين والمرجعية.
- تأكيد رضا خان على التزامه بنود دستور المشروطة وخاصة المادة الثانية من متمم القانون الأساسي الذي ينص على إشراف خمسة من علماء الدين الكبار على قوانين البرلمان وحسن تنفيذها^(١)
- ابتعاد مرجعية النجف عن مواجهة السلطات في العراق وإيران عقب فشل ثورة المشروطة في إيران ونفي علماء الدين من العراق على إثر معارضتهم لإجراءات الحكومة وتدخلات الإنجليز في شؤون العراق.
- ميول رضا خان إلى إبعاد النفوذ الديني إلى خارج إيران وخشيته من مراكز النفوذ الدينية داخلياً خوفاً من عرقلة المؤسسة الدينية مسار علمنة البلاد وتحديث أنظمتها الحكم فيها بعد توليه العرش سعياً منه لهدم التقاليد السابقة التي كان لرجال الدين فيها دور كبير منذ الدولة الصفوية، فرضا خان كان رافضاً منذ البداية لأي شركاء محتملين في الحكم.
- حادثة تأسيس الحوزة في قم وتشتت الحوزات الدينية الأخرى في إيران.
- منهج الشيخ عبد الكريم الحائري في التآني السياسي والذي سبق ذكره في حوادث المشروطة وما بقي عليه بعدها.
- إرادة عبد الكريم الحائري في إبعاد حوزة قم من العمل السياسي خشية متغيراتها وانعكاساتها على مشروعه الديني الفتحي.
- المرحلة الثانية (رضا شاه): أعلن رضا خان إقرار النظام الملكي بقيادته، وتلقب برضا شاه بهلوي عام (١٩٢٥م) ليقود الدولة الإيرانية ضمن سلسلة متغيرات حادة فرضها في نظامه الجديد كانت أولى أولوياتها تحديث وعلمنة الأنظمة السياسية والمجتمعية ضمن مقاييس غربية في رؤيتها تجاه الدين، الأمر الذي جعل السلطة في مواجهة مباشرة مع الحوزات العلمية والمؤسسة الدينية بخلاف سياساته الدينية السابقة.

المطلب الثاني: البيئة الاجتماعية بعد عام ١٩٢٥م

- بعد اعتلائه للعرش لجأ رضا شاه إلى قسمين من الإجراءات التي استهدفت المؤسسة الدينية، إحداهما بطريقة مباشرة ومنها^(١):
- إجبار علماء الدين على الالتحاق بالخدمة العسكرية أسوة بعموم الناس .
 - ربط محاكم الشرع بالدولة مباشرة وتقليص صلاحياتها .
 - عدم تنفيذ بنود قوانين المشروطة التي تخص مكانة العلماء الدستورية .
 - إجبار طلبة العلوم الدينية على اجتياز الامتحانات الحكومية لإصدار رخص ارتداء العمامات وخلعها بالإجبار بخلاف ذلك .
 - تقليص الدور السياسي للنواب الممعيين في البرلمان الإيراني عبر تقليص عددهم من (٢٤) نائباً إلى (٦) فقط .
 - غلق المكاتب الدراسية المجتمعية التي كانت تدار من قبل علماء الدين وربط جميع المدارس بالدولة .
 - احتكار التحكم بغالبية الأوقاف الدينية .
 - سياسة المضايقات أدت إلى تقلص عدد المتممين إلى الحوزات خلال (١٦) عاماً من (٥٩٨٤) طالباً إلى (٧٨٥) فقط .
- أما الإجراءات غير المباشرة التي اعتبرت معادية للدين فأهمها^(٢):
- منع الاعتصامات أو ما كان يطلق عليه بالتحصن إيرانياً في الأماكن الدينية المقدسة .
 - منع الاحتفالات العامة بمناسبة عيد الأضحى .
 - منع ممارسة الشعائر وإقامة المواكب الحسينية في شهر محرم .
 - فتح أبواب المساجد الأثرية أمام السواح الأجانب من غير المسلمين .

١ . محمد عثمان حسين بروعيد الرسول حسني فر: بررسي نقش سياسي روحانيت در دوره رضا شاه، فصل نامه علوم اجتماعي، تهران، سال ٢٦، شماره ٧٨، بايز ١٣٩٦ هـ، ص. ٥٦-٦٠ . بالعربية: محمد عثمان حسين بروعيد الرسول حسني فر: دراسة الدور السياسي لعلماء الدين في حقبة رضا شاه، مجلة العلوم الاجتماعية الفصليّة، طهران، سنة ٢٦، عدد ٧٨، خريف ١٣٩٦ هـ/٢٠١٧م، ص. ٥٦-٦٠ .

٢ . محمد عثمان حسين بروعيد الرسول حسني فر: دراسة الدور السياسي لعلماء الدين في حقبة رضا شاه، مرجع سابق، ص ٥٧ وص ٦٣ وص ٦٥ وص ٦٧ .

- إيقاف منح سمات السفر إلى الحج أو العتبات المقدسة في العراق .
- رفع تماثيله الملكية في غالبية ميادين المدن الرئيسية .
- منع ارتداء الحجاب الإسلامي وخلع حجاب النساء المتمردات في الشوارع من قبل السلطة .
- فرض الضرائب الكبيرة على التجار الموالين لعلماء الدين .
- قتل المعارضين على سياساته في أحد المساجد المجاور لحرم الإمام الرضا ثامن أئمة الشيعة في مدينة مشهد بخراسان .
- ولعلّ التساؤل الذي يطرح أمامنا؟ هو ما هي أسباب هذا الانقلاب في مواقف وسياسات رضا شاه رغم دعم مرجعية النجف له؟ والإجابة تتمثل بما يلي:
- جنوحه إلى الاستبداد المطلق .
- نجاحاته الكبيرة في توحيد الأراضي الإيرانية وتأسيس دولة مركزية مقتدرة .
- آماله الكبيرة في تحديث وعلمنة إيران على وجه السرعة .
- دعم النخب المتعلمة له .
- التدخلات والضغط الأجنبي .
- تقليد رضا شاه لسياسات آتاتورك العلمانية في تركيا .
- عدم توازن القوى بين السلطة والمؤسسة الدينية بخلاف القرون الماضية .
- صمت المرجعية في النجف الأشرف تجاه سياسات الشاه .
- صمت المرجع الحائري وحوزة قم .
- وعند التحليل والملاحظة للنقاط أعلاه رغم أهميتها جميعاً نرى أن البارز منها هو صمت المرجعية ، والذي يحتاج إلى التعليل وبيان الأسباب ، والتي نعتقد أنها:
- انعدام خيارات المرجعية في النجف الأشرف مع وجودها في العراق ومنعها من العمل السياسي وعدم إمكانيتها التواجد في إيران في ظل السياسات البهلوية القاسية .
- تراجع مكانة العلماء السياسية عقب فشل الحركة الدستورية في إيران وعدم تحقيق أهداف ثورة العشرين في العراق كما كان مرجعاً منها .
- انعدام إمكانية المؤسسة الدينية في تحشيد الجماهير بالضد من السلطة وقبضتها الحديدية .
- الخشية من تصاعد السياسات البهلوية المعارضة للمؤسسة الدينية ونزوعها للحرب المفتوحة .

- حادثة حوزة قم وقلة عدد طلاب الدراسات الدينية، وعدم وجود إمكان للتحويل عليها في المواجهة المباشرة.

- منهج النائيني والحائري في رفض التدخل في العمل السياسي مع أو ضد السلطة.

ولعلَّ التساؤل وحده الذي يُثار هنا إزاء سياسات رضا شاه: ما هو المنهج الذي اعتمده المرجع الحائري الأب؟ وللإجابة نستشهد بالتحليل الذي قدمه «الطهراني»: (وقد برهن الحائري على بطولة ورجولة وشجاعة وصبر وجلد وثبات وعزيمة جبارة، فقد لاقى في طريق العمل من الصعاب والمتاعب ما يكفي لتراجع أكبر الرجال قلباً، وأقواهم شكيمة، وأوسعهم صدرًا، حيث كان لانتهاك حكم القاجاريين وتولي البهلوي تأثير بارز في تقليص جهوده والحد من نشاطه، إذ رافقت ذلك أحداث ووقائع جسام، وكانت سيرة البهلوي واضحة في عزمه الأكيد وتصميمه على القضاء على الدين ومحو كل أثر لرجاله وشعائره ورسومه، فقد سجن العلماء الكبار، ونفى عددًا منهم، ودس السم لآخرين، وفعل الأفاعيل من هذا القبيل، وفي هذه الظروف كان الحائري يعمل على توسيع دائرة الحوزة العلمية في قم، ونشر الدعوة، ودعم هيكل الدين)^(١).

ويضيف الطهراني: (وكان يستعمل منتهى الكياسة والحزم، فلا يحرك ساكنًا، ولا يعلن سخطًا؛ لأنه كان واثقًا بأنه هو المقصود، وأن تلك التحرشات تستهدف شخصه، فقد كانوا يستفزون به بين الآونة والأخرى رجاء أن ينبس ببنت شفة ليتمكن من نفسه، لكنه كان يقظًا لذلك وغير غافل عنه، وكانت هناك حوزات علمية صغيرة في خراسان وطهران وتبريز وأصفهان وغيرها من بلاد إيران تمكن الحاكمون من تفريق شملها والقضاء عليها، وبقي همهم منصرفًا للقضاء على حوزة قم، إلا أن حنكة الحائري وإخوانه وصبرهم على المكاره وتحملهم للصعاب قد حال دون ذلك)^(٢).

وبعد أن يقدم الطهراني صورة واضحة للظروف التي كان يمر بها الحائري وحوزات إيران يشرح أسباب عدم تحرك الأخير سياسيًا بالقول: (كان يعرف باطن أحوال المجتمع، ويرى بنظره الثاقب ما هو مصداق قول سيد الشهداء الحسين بن

١. الشيخ آغا بزرك الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٦١.

٢. المرجع نفسه: ج ١٥، ص ١١٦٢.

علي (عليهما السلام): الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما دارت معايشهم فإذا محصوا بالبلاء قل الديانون، لقد كان يعلم جيداً أن السلطة كانت تستمد قوتها من الأجانب الذين لا هم لهم إلا القضاء على الدين الإسلامي ومحو تعاليمه وقبر دستوره المقدس القرآن، لقد كان الحائري يعرف خفايا الأمور وأسرارها الدقيقة وأن المخطط الذي يرسمه أسياد ذلك الطاغية مطبق لا محالة، وكان يرى نفسه واحداً من المراجع الذين لم يتوقف المأجور عن سجن بعضهم وسم الآخر وخنقهم في المنافي والحبوس، ولوقام بالثورة في وجهه لما اختلف مصيره عن زملائه، ولصار إلى ما صاروا إليه، ولم تجده الاستنكارات وصرخات الشعب، كما لم تجد من سبقه، ولذلك رأى أن صبره وسكوته أفضل ما داموا قد تركوه إلى حال سبيله، وأنفع وأبقى للعمل الذي وقف نفسه له، وللكيان العلمي الذي بدأ يرسخ ويقرب من الكمال، وكان عمله عين الصواب^(١).

اضطررنا للاقتباس المطول من كلام الطهراني لبيان عمق ما كان يذهب له الحائري ومراجع وعلماء تلك الفترة التي بقيت تحمل في طياتها الكثير من الأسرار والألغاز والخفايا غير المدروسة تاريخياً والمتناقضة أحياناً رغم سوداوية الأحداث وفداحتها. نذهب إلى أن موقف الحائري والمراجع الآخرين بعيداً عن سياسات التقية المتبعة تاريخياً تجاه السلطات وحرص المؤسسة الدينية على الحفاظ على ما تبقى من الحوزات وطلابها تكمن في:

- سلسلة الإخفاقات السياسية التي واجهتها المؤسسة الدينية في حراكها السياسي.

- عدم ثقة المؤسسة بالدعم الشعبي.

- اعتماد المؤسسة بقوة الهجمة الأجنبية والداخلية بالصد منها مع عدم القدرة على المواجهة المباشرة.

- منهجية الحائري والفقيهية والسياسية في الابتعاد الأقصى من العمل السياسي.

وكل ذلك وما سيأتي تباعاً سيؤثر في اعتقادنا على منهجية الحائري الابن الذي عايش فترات طفولته ما حدث، وشاهد عن قرب ردود أفعال والده وغيرهم من العلماء اتجاهها.

١. المرجع نفسه: ج ١٥، ص ١١٦٣ وص ١١٦٤.

من جهة أخرى يقدم الدكتور مهدي حائري بنفسه تحليلًا سياسيًا لأحداث فترة رضا خان تبدو مغايرة بعض الشيء عن كلمات علماء ذلك الوقت وتتوافق مع منهجه ونظريته السياسية، كما سيأتي شرحها في الفصل القادم.

ففي الرد على التساؤل المطروح عن أسباب رفض المراجع الثلاثة للنظام الجمهوري وإصرارهم على استمرار النظام الملكي يجيب الحائري: (في اعتقادي الشخصي ترجيح الملكية على الجمهورية كان نابغًا من وجود الجارة الشمالية لنا روسيا، وكانت روسيا قد أقامت نظامًا جمهوريًا أعلنت عنه، وهؤلاء العلماء كانوا يخشون الجمهورية خوفًا من اندفاع إيران نحو السوفيت واستنساخ ذلك النظام في إيران، ومؤدى ذلك في محاربة الدين ومحاربة الله وأمثال ذلك، من جهة أخرى النظام الملكي كان نظامًا متجذرًا في إيران، وهؤلاء العلماء قد اعتادوا عليه، واعتادوا التعامل معه ومع الشاه، والشاه كان يتعامل معهم، كذلك هذا التيار التقليدي القديم الذي كان فيه الشاه دومًا له علاقة مباشرة مع العلماء يعود إلى حقبة بعيدة من أيام الدولة الصفوية وما بعدها، في حقبة الصفوية كانت علاقة المؤسسة الدينية قوية جدًا مع البلاط، وفي حقبة القاجار كانت كذلك هي العلاقة أو أشد، واستمرت العلاقات في حقبة البهلوية، ومن هذه الحيشة اعتاد العلماء والمراجع على النظام الملكي، وعندما يعتاد الإنسان على نظام ما سيميل إلى الحفاظ عليه بالقدر المستطاع)^(١).

وعن علاقة والده برضا شاه يذكر الحائري أنها كانت حسنة جدًا في بدايات حكم البهلوي رضا (خاصة أنه لم يكن في أوج قوته، ولم تصل حكومته بعد إلى الديكتاتورية، ومن هنا كان يحسب لوالدي حسابًا خاصًا)^(٢).

ويضيف: (رضا شاه: كان يكن وذا كبيرًا اتجاه والدي الشيخ عبد الكريم الحائري، وكان يعتقد أنه مستثنى عن سائر العلماء، وكان يظهر له هذا الود)^(٣).

أما عن ردود أفعال الحائري من سياسات رضا شاه اتجاه الدين والمؤسسة

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، الشريط رقم ٥، ص ٢.

٢. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، الشريط رقم ١، ص ٢.

٣. المرجع نفسه: الشريط رقم ٢، ص ٥.

الدينية فيذكر في مذكراته: (والدي أرسل من قم تلغرافاً شديداً إلى رضا شاه، وذكر فيه أن الأمور التي تحصل معارضة للمذهب وتخالف مصالح إيران نفسها)^(١) وعن رد الشاه يضيف: (أذكر جيداً أن رضا خان لم يجب والدي بنفسه، بل أجابه رئيس الوزراء (فروغي) ثلاث أو أربع أو خمس صفحات كانت إجابة (فروغي) في تلغرافه أذكر من مقتطفاتها إشارات (فروغي) بأن ما حصل هو عقب رجوع الشاه من تركيا، ووقعت إرادته الملكية الشية بذلك، وما استغربت منه أنه انتقد بحرية إرادة الملك، ويّين مخالفته لإرادة الشاه ومعرفته بأنها لم تكن في مصلحة المذهب)^(٢).

يمكن القول إن ما أورده الحائري الابن قد يسلط الضوء على زوايا أخرى من علاقة الشاه بوالده، فيبدو أن الشاه كان راضياً عن عدم تدخل الشيخ الحائري بالسياسة وانشغاله التام بالأمور الدينية دون غيرها.

ومن جهة أخرى لم يرتب أثراً على اعتراض الشيخ، واكتفى بتكليف رئيس وزرائه في الإجابة، أما لنيته الابتعاد عن الجدل المباشر مع الشيخ احتراماً له أو إصراراً منه على رؤيته والاكتفاء برد فروغي الذي أبدى هو الآخر عدم موافقته على سياسات الشاه المذهبية في محاولة لاحتواء غضب الحائري ليس إلا.

توفي الشيخ عبد الكريم الحائري ليلة السبت ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٧م) في قم تاركاً خلفه فراغاً مرجعياً كبيراً في حوزة قم لمدة (١٠) سنوات^(٣).

الجدير بالذكر أن أهم تلامذة الحائري قد أصبحوا فيما بعد كبار مراجع حوزة قم والشيعة وأهمهم: آية الله العظمى روح الله الخميني^(٤) آية الله العظمى

١. المرجع نفسه: الشريط رقم ٣، ص ٩.

٢. المرجع نفسه: الشريط رقم ٣، ص ٩.

٣. الشيخ آغا بزرگ الطهراني: مرجع سابق، ج ١٥، ص ١١٦٥.

٤. السيد روح الله الموسوي الخميني (٢٤ أيلول ١٩٠٢م/ ١٢٨١هـ. ش/ ٢٠ جمادي الآخرة ١٣٢٠ هـ - ٤ حزيران ١٩٨٩م/ ١٣٦٨هـ. ش/ ٢٩ شوال ١٤٠٩ هـ): اشتهر بلقب الإمام الخميني، يعتبر واحداً من كبار مراجع التقليد في القرن الرابع عشر والخامس عشر الهجري، انتصرت الثورة الإسلامية في إيران تحت قيادته عام ١٩٧٩م، وتم تأسيس نظام الجمهورية الإسلامية في إيران بتوصية منه

السيد محمد رضا الكلبيكاني^(١) آية الله العظمى محمد علي الآراكي^(٢) آية الله العظمى شهاب الدين المرعشي النجفي^{(٣)(٤)}.

يشرح مهدي حائري في مذكراته مسيرته العلمية كاملة، ونحن هنا نستند إليها كما ورد على لسانه^(٥):

- أكملت دراستي الابتدائية والمتوسطة في مدارس قم.

- بعد إكمال دراستي المتوسطة بدأت بالدراسات الدينية في حوزة قم، ودرست الآداب العربية وعلم المنطق ودروس السطوح العالية والخارج على يد كبار علماء قم منهم: آية الله البروجردي وآية الله حجت كوه كمرى التبريزي^(٦).

وبتصويت شعبي، من أهم كتبه في الفكر السياسي (الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه). المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

١. السيد محمد رضا الكلبيكاني (٨ ذي القعدة ١٣١٦هـ - ٢٤ جمادى الآخرة ١٤١٤هـ): من مراجع تقليد الشيعة بعد وفاة آية الله البروجردى، أخذ إجازة اجتهداه من الشيخ عبد الكريم الحائري كما كان من فريق استفتاءاته، له ٤٠ مؤلفاً وكان من الناحية السياسية محايداً وممتنعاً عن النشاطات السياسية وإن كان معارضاً لإجراءات الشاه، كان مؤيداً للثورة الإسلامية وداعماً لها، صلى على جنازة الإمام الخميني وشارك في تشييعه هو قائد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. الشيخ محمد علي الآراكي (٢٤ جمادى الآخرة ١٣١٢هـ - ٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٥هـ): من مراجع تقليد الشيعة ووصلت إليه المرجعية بعد وفاة الإمام الخميني، كان من داعمي انتفاضة الإمام الخميني وثورته الإسلامية وبعد رحيل الأخير دعم وأيد قيادة السيد علي الخامنئي. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٣. السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (٢٠ صفر ١٣١٥هـ - ٧ صفر ١٤١١هـ): من مراجع تقليد الشيعة وتصدى للمرجعية بعد رحيل السيد البروجردى، من أبرز خدماته الثقافية تأسيس المكتبة العامة المسماة بإسمه والتي تعتبر ثالث المكتبات في العالم الإسلامي من حيث عدد المخطوطات والكتب القيمة، كان من داعمي ثورة الإمام الخميني طوال مسيرتها. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٤. سعيد عباس زاده ومجموعة من الباحثين في حوزة قم العلمية، بوستان الأبرار المختصر في حياة نماذج العلم والعمل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥١.

٥. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري الزيدي، مرجع سابق، شريط رقم ١، ص. ص. ٥-١٢.

٦. السيد محمد الحجة الكوه كمرى (١٨٩٢م - ١٩٥٢م): فقيه واصولي ومحدث ومجتهد ومرجع ديني شيعي، تولى مسؤولية إدارة الحوزة العلمية في قم عقب وفاة استاذة الشيخ عبد الكريم الحائري،

- أثناء دراساتي الحوزوية كنت أسافر إلى طهران لإكمال دراستي الجامعية، وعقب (١٥) عامًا من الدراسات الحوزوية رأيت أنني اكتفيت منها، وانتقلت إلى طهران بالكامل رغم أن الطريق كان معبدًا لي للتصدي في أمور الحوزة والمرجعية.
- حصلت على درجة الاجتهاد الحوزوية من قبل آية الله البروجردي، وتم معادلتها في جامعة طهران بشهادة دكتوراه في العلوم الإسلامية.
- تتلمذت على يد السيد الخميني لأكثر من عشر سنوات في الفلسفة الإسلامية فرع العرفان الإسلامي
- مارست مهنة التدريس في فرع (الإلهيات) بجامعة طهران منذ عام (١٣٣٤ هـ).
- توليت إدارة مدرسة سبهاالار، وهي من مدارس طهران الدينية القديمة، وكان من شروط تولي إدارتها بحسب وثيقة وقفها أن يكون المتولي ماهرًا في المعقول (الفلسفة)، وناظرًا في المنقول (علوم الحديث والفقه).
- كُلفت من قبل السيد البروجردي في الانضمام إلى اللجنة العليا في وزارة الثقافة في زمن رئاسة د. محمد مصدق للحكومة الإيرانية، وكان قد اشترط البروجردي على الحكومة وجود مجتهد جامع للشرائط في تلك اللجنة.
- عقب أحداث ٢٨ مرداد/ أغسطس وسقوط حكومة مصدق كُلفت من قبل السيد البروجردي بتولي شؤون الشيعة بالنيابة عنه في الولايات المتحدة الأمريكية.
- سافرت إلى واشنطن، ودخلت منذ السنة الأولى إلى جامعة «جورج تاون» في مرحلة البكلوريوس فرع الفلسفة الغربية.
- بعد إكمال دراستي في البكلوريوس سافرت إلى ولاية ميشغان الأمريكية ودرست الماجستير في جامعة هاربور.
- ثم سافرت إلى كندا، وأقمت هناك لمدة (٩) سنوات، وأكملت دراستي في مرحلة الدكتوراه فرع الفلسفة الغربية بجامعة تورنتو الكندية.
- رجعت إلى واشنطن بطلب من جامعة جورج تاون، وبدأت التدريس الجامعي فيها إلى عام (١٩٨٠ م).

عارض بشدة سياسات رضا شاه البهلوي وخاصة قانون منع الحجاب الإسلامي، صلى على جثمانه السيد البروجردي ودفن في مدينة قم. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

- حصلت على درجة الأستاذية من جامعة (yale) في مدينة نيويورك الأمريكية، وأقامت عدة مؤتمرات علمية فيها.
- في عام (١٩٨٣م) سافرت إلى لندن، وأقامت في بريطانيا لمدة سنة واحدة، وقمت بالتدريس في جامعة أكسفورد بشكل متقطع.

المبحث الثاني

البيئة الفكرية لمهدي الحائري اليزدي

المطلب الأول: أثر المرجع السيد حسين البروجردي^(١):

يمثل السيد حسين البروجردي الأستاذ الأكبر والأكثر تأثيراً في حياة مهدي حائري اليزدي، حيث أكمل الأخير دراساته الحوزوية في كنف البروجردي، وحصل منه على إجازة الاجتهاد ودرجتها، وكُلف من قبله في عدة مهام سياسية ودينية، وإن اختلف التلميذ عن أستاذه في التنظير السياسي كما سيأتي ذكره، سنشير في هذا المحور إلى أهم محطات حياة البروجردي، وخاصة تلك التي لها علاقة مباشرة بالحائري أو بفكره السياسي ومنهجه العلمي.

يصف الحائري أستاذه بالقول: (المرحوم البروجردي كان رجلاً مدبراً متقياً ونزيهاً، مرجعيته ورئاسته المذهبية في إيران كانت مكسباً حقيقياً للإسلام)^(٢). تزامنت حياة البروجردي وزعامته الدينية مع أحداث ومتغيرات سياسية كبيرة في إيران، كان أهمها سقوط حكومة رضا شاه ونفيه إلى خارج البلاد^(٣)، وتنصيب نجله محمد رضا بهلوي على العرش بدلاً عنه.

١. السيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م - ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م): من مراجع الشيعة في القرن الرابع عشر. تسنم موقع الزعامة للحوزة العلمية في قم والمرجعية الدينية للشيعة في العالم لما يقارب ١٧ سنة. المرجع: موقع ويكي شيعة الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. حبيب لاجوردی: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ١، ص ١٩.

٣. خلال الحرب العالمية الثانية أعلنت حكومة رضا شاه سياسة الحياد من العمليات العسكرية ولكنه كان قد تقارب مع ألمانيا قبل نشوب الحرب وتقرب منها أكثر خلال غزوها للإتحاد السوفيتي عام ١٩٤١م، مما أثار قوات الحلفاء واحتلال القوات البريطانية - السوفيتية المتحالفة للأراضي الإيرانية، مما أجبر رضا شاه على الاستقالة والتنازل عن العرش لنجله الشاب محمد رضا بهلوي، ثم تم نفي رضا شاه وعدد من أسرته إلى جنوب أفريقيا. سيد جلال الدين مدني: مجسمه برفي مروري بر سقوط وتبعيد رضا شاه، ماهنامه اندیشه وتاریخ سیاسی ایران معاصر، سال دوم، شماره ١٢، شهریور ١٣٨٢هـ، ص ٥٧. بالعربية: سيد جلال الدين المدني: تمثال الثلج دراسة عن سقوط وإبعاد رضا شاه، مجلة الفكر والتاريخ السياسي المعاصر في إيران الشهرية، السنة الثانية، العدد ١٢، شهریور ١٣٨٢هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٥٧.

يمكن تقسيم حياة السيد حسين البروجردى الدينية والسياسية إلى مرحلتين رئيسيتين :

المرحلة الأولى : وهي مرحلة نشوئه العلمي التي قضى شطراً مهماً منها في النجف الأشرف بين أعوام (١٣٢٠هـ / ١٩٠١م) إلى (١٣٢٨هـ / ١٩١٠م)، وحصل فيها على درجة الاجتهاد من أساتذته الأخوند الخراساني ، والسيد كاظم اليزدي ، وشيخ الشريعة الأصفهاني ، ليعود منها إلى مدينته بروجرد ليتزعم فيها مرجعاً دينياً لمدة تجاوزت ثلاثة عقود من الزمن ، طالت شهرته منها إلى جميع أنحاء إيران ، ثم انتقل إلى قم لزعامة الحوزة ومرجعية الشيعة فيها عام (١٣٦٤هـ - ١٩٤٤م) حتى وفاته عام (١٩٦١م)^(١).

ينتمي السيد البروجردى إلى القومية «اللورية»^(٢) من حيث الولادة والسكنى ، وقد احتفى به أهالي المدينة وأبناء القبائل اللورية بشكل كبير مرجعاً وزعيمًا روحياً لهم حتى لقب من قبلهم «بالإمام الحسين»^(٣) ، وهو الأمر الذي جعل السلطات الإيرانية حذرة في التعامل معه احتواءً للقبائل واحتراماً لمكانته العلمية والاجتماعية في أوساطهم .

وهو الأمر الذي يشير له تلميذه الحائري في تعريف علاقات أستاذه مع رضا شاه في هذه المرحلة بالتحديد بالقول : (في زمن رضا شاه بهلوي كان الشاه حذراً جداً من السيد البروجردى بسبب شعبيته الكبيرة بين اللور ، وكان يبدي له احتراماً كبيراً حتى قبل انتقاله من بروجرد إلى قم ، حيث كان انزعاج البروجردى يتحول إلى تدمير سياسي واجتماعي في تلك النواحي)^(٤).

١ . الشيخ آغا بزرك الطهراني : مرجع سابق ، ج ١٤ ، ص ٦٠٦ .

٢ . اللر : قبائل كردية شيعية الانتماء موزعة بين العراق وإيران ، في العراق يعرفون بالكورد القيلية وفي إيران باللور ولهم إقليمهم الخاص في أقصى جنوب كردستان إيران يسمى "لورستان" ومدينة بروجرد من مدنها . محمد سعيد الطريحي : الشيعة الأكراد الكورد القيلية ، دار نينوى ، دمشق ، ٢٠١٣م ، ص ١٢ .

٣ . خاطرات آيت الله ابوالقاسم خزعلي : روزنامه فردا ، ٣١ تير ، ١٣٩٤هـ بالعربية : مذكرات آية الله أبوالقاسم الخزعلي : صحيفة فردا ، ٣١ تير ، ١٣٩٤هـ / ٢٠١٦م .

٤ . حبيب لاجوردى : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ٣ ، ص ١ .

أما عن بداية العلاقة فيشير إلى نشوب خلاف أقرب إلى سوء فهم بين رضا شاه والبروجردى كان سببه زيارة الأخير إلى النجف^(١) وحضوره بعض اجتماعات المرجعين الميرزا النائيني والسيد أبي الحسن الأصفهاني، والتي تم فيها توجيه انتقادات لسياسات رضا شاه اتجاه المؤسسة الدينية، وقد تم نقل مضامين الاجتماعات إلى رضا شاه من قبل بعض جواسيس السفارة الإيرانية في العراق، مما جعل الشاه يصدر قراراً باعتقال البروجردى في الحدود الإيرانية أثناء رجوعه إليها ونفيه إلى مشهد لمدة من الزمن، ثم زال الخلاف بين الطرفين بتكريم الشاه للسيد البروجردى في طهران والأمر بإرجاعه إلى بروجرد^(٢).

لا توجد وثائق وروايات تاريخية واضحة أو تفصيلية عن علاقات رضا شاه بالسيد البروجردى طوال مدة حكمه، ولكن عرف عن الأخير اهتمامه الكبير في الشأن الديني المحلي وابتعاده عن السياسة، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره طبيعياً لعدة أسباب، أهمها:

- مرجعية البروجردى المحلية والمحدودة تزامنت مع تزعم الشيخ عبد الكريم الحائري لحوزة قم والمرجعية في إيران، مما يجعل الثقل السياسي متوجهاً للأخير أكثر من غيره.

- ابتعاد الحائري عن السياسة والمواجهة المباشرة للسلطة، ورسمه منهجاً حوزوياً عاماً التزم به أغلب الفقهاء والمراجع المحليين في إيران احتراماً لمكانة الحائري العلمية والاجتماعية.

- تواجد عدد من أثقال المرجعية الكبيرة في النجف الأشرف من أساتذة البروجردى قد ألفت بظلالها عليه وعلى عمله السياسي.

- نظرية البروجردى في الفصل بين كيان المرجعية والسلطة السياسية كما سيأتي ذكره.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي انتقل فيها السيد حسين البروجردى إلى قم بدعوة علمائها لتزعم الحوزة العلمية فيها خلفاً لمؤسسها الحائري.

١. إشارة الحائري هي إلى زيارة البروجردى إلى النجف الأشرف عام ١٣٤٤ هـ عند عودته من الحج والتي أقام فيها لمدة ٨ أشهر ليعود في عام ١٣٤٥ هـ إلى إيران وتم نفيه من الحدود إلى مشهد قرابة عام. الشيخ آغابزرگ الطهراني: مرجع سابق، ج ١٤، ص ٦٠٦.

٢. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٣، ص ٢.

وعن ذلك يروي مهدي حائري: بعد وفاة والدي الشيخ عبد الكريم الحائري حدث فراغ مرجعي كبير في حوزة قم، وعزم عدد من علمائها على مفاتحة السيد البروجردى للانتقال إليها، قبل عام من موافقته ذهب بنفسه إلى بروجرد لإقناعه بذلك، فلم يوافق، ثم حدث أن أصابته وعكة صحية مفاجئة نُقل على إثرها إلى طهران لإجراء عملية جراحية في إحدى مستشفياتها تسمى «فيروز آبادي»، وزاره في حينها «محمد رضا شاه بهلوي»، وزرته في مشفاه كذلك، ونقلت له رسالة أخرى من علماء قم^(١)، وبذلت جهداً كبيراً لإقناعه، فوافق على ذلك، وانتقل إلى حوزة قم لترعمها^(٢).

تزامن انتقال البروجردى إلى قم مع احتلال إيران من قبل القوات البريطانية-السوفيتية عام ١٩٤١م، وسقوط رضا شاه، واعتلاء نجله على العرش من جهة، ووفاة مرجع الشيعة الأول السيد أبي الحسن الأصفهاني في النجف الأشرف من جهة أخرى، وبذلك انتقلت الزعامة الشيعية من العراق إلى إيران عقب مدة طويلة من انحصارها في النجف الأشرف^(٣).

واجه البروجردى دينياً وسياسياً عدداً من التحديات المصيرية التي رافقت تسنمه لزعامة الشيعة أهمها:

أ- التنافس الداخلي في المؤسسة الدينية الشيعية بين زعامة البروجردى الدينية في قم والسيد أبي القاسم الكاشاني:

يعتبر السيد أبو القاسم الكاشاني^(٤) أحد أبرز القيادات الدينية والسياسية في تاريخ إيران المعاصر وخاصة في ظل حكومة محمد رضا بهلوي.

١. منهم: السيد الخميني، الشيخ مرتضى الحائري، سيد محمد تقي الخوانساري، محمد حجة كوه كمرى. المرجع نفسه: الشريط رقم ٣، ص ٢.

٢. المرجع نفسه: الشريط رقم ٣، ص ٣.

٣. علي رهنما: نيروهاي مذهبي بر بستر حركت نهضت ملي، انتشارات كام نو، تهران، ٢، ١٣٨٧هـ، ص. ص ١٧-١٨. بالعربي: علي رهنما: القوى الدينية وحركة النهضة الوطنية، منشورات كام نو، طهران، ٢، ١٣٨٧هـ/ ٢٠٠٩م، ص. ص ١٧-١٨.

٤. السيد أبو القاسم الكاشاني (١٢٦٤ش/ ١٨٧٧م- ١٣٤٠ش/ ١٩٦٢م): مرجع شيعي وزعيم سياسي إيراني. هونجل آية الله مصطفى الكاشاني، أحد المشاركين في ثورة العشرين العراقية. قارع السيد أبو القاسم الاستعمار البريطاني منذ شبابه في العراق وطورد من قبله قبل هجرته إلى إيران. تتلمذ في النجف الأشرف على يد كبار مراجعها من أمثال الأخوند الخراساني والشيخ حسين الخليلي والسيد أبي الحسن الأصفهاني والشيخ ضياء الدين العراقي الذين منحاه درجة الاجتهاد في شبابه. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

لم يُعرف عن الكاشاني نشاط سياسي كبير في الحركة الدستورية الإيرانية عدا اعتباره مستشاراً للأخوند الخراساني، ولكنه عُدد من النواب الذين صوتوا لصالح رضا خان في مجلس «مؤسسان» الإيراني الذي أعلن فيه سقوط الدولة القاجارية وتأسيس الدولة البهلوية بقيادة رضا شاه، وكما أسلفنا فإن رضا خان كان يحظى بقبول مرجعي عام آنذاك^(١).

بدأت شهرته السياسية عقب مطاردة البريطانيين له أثناء احتلالهم للبلاد، وكذلك نفيه من قبل سلطات الشاه إلى لبنان، ثم رجوعه إلى إيران عام ١٩٥٠م، والتي تم فيها استقباله من قبل مئات الآلاف من الشباب الإيرانيين.

تحالف الكاشاني مع رئيس الوزراء الإيراني د. محمد مصدق^(٢) إنجاحاً لمشروعه الوطني في تأميم صناعة النفط الإيرانية، وهو الأمر الذي تم بنجاح، ولكن الاختلاف السياسي فرق بين الشخصيتين في نهاية المطاف، وسقطت حكومة مصدق خلال عملية استخبارية - أجنبية.

تزامن صعود الكاشاني السياسي مع تزعم السيد البروجردى لحوزة قم، وكان الكاشاني يطمح بشكل كبير في جمع الزعامتين الدينية والسياسية معاً استناداً لمكانته العلمية المرموقة وتاريخه الجهادي الطويل ضد الاستعمار وشعبيته السياسية الكاسحة، وهو الأمر الذي كان يتعارض مع منهج البروجردى السياسي المرن وتفوقه العلمي في نظر كبار علماء الحوزة^(٣).

١. احسان فاتح زاده: آيت الله كاشاني از مجلس مؤسسان تا كودتاي ٢٨ مرداد، مجله تاريخ، شماره ١٦٦، مرداد ١٣٨٤هـ، ص ٤٠. بالعربية: احسان فاتح زاده: آية الله كاشاني من مجلس المؤسسين حتى انقلاب ٢٨ مرداد، مجلة التاريخ، العدد ١٦٦، مرداد ١٣٨٤هـ/ ٢٠٠٦م، ص ٤٠.

٢. محمد مصدق (١٨٨٢م-١٩٦٧م): محامي، مفكر، أديب وبرلماني إيراني، أسس حزب الجبهة الوطنية عام ١٩٤٤م وأصبح رئيساً لوزراء إيران مرتين أعوام ١٩٥١م و١٩٥٣م. يعتبر تأميم صناعة النفط الإيرانية أبرز محطات حياته السياسية. تمت إزاحته عن الحكم في ١٩ أغسطس ١٩٥٣م من قبل المخابرات البريطانية وبمساعدة من المخابرات الأمريكية في عملية أمنية معقدة عرفت بعملية «أجاكس». تم اعتقاله وحكم بالإعدام ثم تم تخفيض الحكم إلى الحبس الانفرادي وأبقى فيما بعد تحت الإقامة الجبرية في مقر إقامته شمالي إيران حتى وفاته. هومايون كاتوزيان: مصدق والصراع على السلطة في إيران، ترجمة: الطيب الحصني، دار جداول، بيروت، ٢٠١٤م، ص ١١-١٢ و صص ١٤-١٥ و ص ١٨.

٣. علي رهنما: القوى الدينية وحركة النهضة الوطنية، مرجع سابق، ص ١٨-١٩.

عن علاقات أستاذه البروجردى مع الكاشاني يقول الحائري: (علاقاتهم لم تكن حسنة، وكان يشوبها البرود؛ لأن السيد الكاشاني كان يتصور أن السيد البروجردى ينافسه في الساحة، ولكن لم يكن هناك منافسة، فالبروجردى كان مرجعاً تقليدياً وذلك زعيماً سياسياً دينياً، ولم يكن له جبهة مرجعية وتقليد، ولا يجوز القياس بين البروجردى والكاشاني)^(١).

وعن إحدى انعكاسات هذه العلاقة يروي الحائري: (أن السيد البروجردى قد حملني رسالة إلى رئيس الوزراء الدكتور مصدق يطلب منه فيها إرجاع المتولي السابق لمرد السيد المعصومة، وكان رجلاً يسمى «مصباح التولية»، وكان يزيه السيد البروجردى عن غيره من المتولين، وهذا الرجل المتولي كان قد عزله مصدق على إثر وشاية من السيد الكاشاني، والأخير كان قد نصب أحد أقرب أصدقائه لتولية المقام، وكان يدعى السيد «مشكاة»، وهذا الأخير لم يكن رجلاً سيئاً، ولكن بسبب بساطته قد أحدث بعض الإشكاليات مع السيد البروجردى، وكانت الأمور قد تعقدت في ظل توليته، طلب مني السيد البروجردى أن أشرح لمصدق أن المتولي السابق أحق بالمنصب، وكان في زمنه قد فرض بيئة هادئة، ولا يوجد أي سبب لإحداث هذا الضجيج غير المبرر، ذهبت لمصدق وشرحت له الأمر فرد علي: أنت تعلم أن الأمر لم يكن بيدي وأن فلان، أي: السيد الكاشاني هو من دفع بذلك، وأنه يكثر من هذه التدخلات في الأمور، وحقيقة يفتعل لنا المصاعب في كثير من المسائل، ليقترح جناب السيد البروجردى علينا سبيلاً في حل الموضوع دون أن ندخل مع السيد الكاشاني بإشكاليات)^(٢).

النص أعلاه برغم بساطة الموقف يعكس لنا صورة التنافس الداخلي بين السيدين البروجردى والكاشاني، وهو الأمر الذي قد أحدث انقساماً وشرخاً في صفوف أتباع الرجلين، ومنهم مهدي حائري، الذي سيأتي تفصيل انحيازه السياسي لدكتور مصدق في سياق البحث قريباً.

ب- بدء حراك منظمات وأحزاب الإسلام السياسي في إيران:

مع سقوط رضا شاه وحداثة التجربة السياسية لنجله محمد رضا فضلاً عن احتلال

١. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٢، ص ٣.

٢. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، الشريط رقم ١، ص ١٤.

إيران من قبل قوات الحلفاء وتدخلاتهم في الساحة السياسية الإيرانية، بدأت أوساط البلاد تشهد تأسيس العديد من المنظمات والأحزاب السياسية الإسلامية التي كانت تهدف إلى إقامة الحكم الإسلامي أو تنفيذ الأحكام الإسلامية، فضلاً عن مجابهتها للسياسات الاستعمارية.

وتعد منظمة «فدائيان إسلام» إحدى أهم هذه المنظمات في تأريخ إيران المعاصر، وكان لها دور كبير في عديد من الأحداث السياسية الداخلية وحتى الإسلامية إقليمياً.

المطلب الثاني: الخلاف الفقهي وبدء حراك الإسلام السياسي في إيران

تأسست منظمة «فدائيان إسلام» عام (١٩٤٥م) من قبل المعمم الشاب «السيد مجتبي مير لوحى» الشهير والملقب بـ «نواب الصفوي» (١٩٢٤-١٩٥٦م) وكان من طلبة العلوم الدينية في النجف الأشرف لمدة قصيرة لم تتجاوز الأربع سنوات تتلمذ فيها على أيدي عدد من أساتذة حوزتها، أهمهم العلامة الأميني^(١)، ثم إنتقل إلى إيران على أثر متابعته لأبناء إنتشار مؤلفات الكاتب القومي الإيراني «أحمد كسروي»^(٢)، التي هاجم فيها الإسلام والتشيع بقوة، مما أثار حفيظة المؤسسة الدينية في العراق وإيران.

وكان صفوي قد استحصل فتوى تنص على وجوب قتل «كسروي» بتهمة الارتداد عن الإسلام من بعض علماء النجف يقال إنه الأميني، وكانت نيته من الرجوع إلى إيران تنفيذ عملية القتل، شارك الصفوي في طهران بعدد من ندوات كسروي، وحاول محاورته للتأكد من عقائده، ثم نفذ هو ورفاقه عملية اغتيال الكسروي الأولى التي نجا منها الأخير ثم الثانية التي أدت لمقتله ومرافقه على الفور في حادثة اشتهرت في تاريخ إيران المعاصر، تم اعتقال رفاق الصفوي من قبل السلطات، ثم تم الإفراج عنهم بضغط من علماء الدين وعدد من نواب البرلمان الإيراني المرتبطين

١. الشيخ عبد الحسين الأميني التبريزي النجفي (١٣٢٠هـ-١٣٩٠هـ): يلقب بالعلامة الأميني، هاجر إلى النجف الأشرف ومُنح من مراجعها درجة الاجتهاد وهو صاحب الموسوعة المعروفة بـ (الغدير في الكتاب والسنة والأدب). المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. سيد أحمد حكيم آبادي (١٩٨٠م-١٩٤٦م): لقب نفسه فيما بعد بـ «كسروي». مؤرخ، أديب، قانوني، ومحقق إيراني. ولد في أسرة متدينة بتبريز، اشتغل بالدراسات الدينية واعتمر العمامة الشيعية وشارك في الحركة الدستورية الإيرانية، ثم تخلى عن عمامته ليكون من أبرز دعاة العلمانية في إيران ومن منظري الحركات القومية الإيرانية. لديه أكثر من ٧٠ مؤلفاً انتقد في عدد منها بشدة الإسلام والتشيع والتصوف والأدب الإيراني. تم اغتياله أثناء عملية إستجوابه في إحدى محاكم إيران بتهمة الارتداد من قبل قيادات منظمة فدائيان اسلام الإيرانية. بي بي سي فارسي: زندگینامه أحمد كسروي، ٢٥ اسفند ١٣٩٠ - ١٥ مارس ٢٠١٢. بالعربية: بي بي سي الفارسية، حياة أحمد كسروي، ٢٥ اسفند ١٣٩٠ هـ/ ١٥ مارس ٢٠١٢م.

بالحوزة، ل يتم الاحتفاء بهم بقوة في الأوساط الدينية والمجتمعية، وكانت بداية شهرة الصفوي ومنظمته الفتية التي تشكلت منذ ذلك التاريخ^(١).

تكمّن أهمية منظمة «فدائيان إسلام» وشخصية مجتبي نواب الصفوي في أنهما اعتبرتا امتداداً لأفكار وتنظيرات أحد أهم قادة أحداث الحركة الدستورية في إيران الشيخ فضل الله النوري^(٢) منظر «المشروطة المشروعة» الداعية لإقامة الحكم الملكي الإسلامي المقيد بقوانين الشريعة الإسلامية والسلف الأهم للثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م بقيادة السيد الخميني^(٣).

شارك العديد من بقايا قيادات فدائيان إسلام في الثورة الإسلامية، وكانت شخصية مجتبي نواب صفوي ملهمة لكبار قادة الثورة أيضاً^(٤).

بالإمكان تتبع أفكار المنظمة من خلال كتابها الرئيس «راهنماي حقايق» (دليل

١. سيد حسين خوش نيت: سيد مجتبي نواب صفوي انديشه ها، مبارزات وشهادات أو، انتشارات منشور برادري، تهران، ١٣٦٠هـ، ص.ص. ١٦-٢٥. بالعربية: سيد حسين خوش نيت: أفكار السيد مجتبي نواب الصفوي، نضاله وإستشهاده، منشورات وثيقة الأخوة، طهران، ١٣٦٠هـ/١٩٨٢م، ص.ص. ١٦-٢٥.

٢. الشيخ فضل الله النوري (١٢٥٩هـ-١٣٢٤هـ): من الشخصيات الدينية والسياسية الشهيرة في إيران، أعدم بتاريخ ١٩٠٩م بتهمة معارضته للحركة الدستورية ودعوته للحكومة الشرعية المشروطة. كان يعرض إسقاط الملكية وفرض القوانين الوضعية في الدولة وكان يدعو إلى اعتماد قوانين الشريعة الإسلامية في إدارة الدولة حصراً. رشيد الخيون: المشروطة والمستبدة، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت، ٢٠٠٦م، ص.ص. ١١٩-١٢٦.

٣. فريدون ايل بيكي: فدائيان اسلام، بلا، ص ٩٥، ص ٩٦.

٤. قائد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي الخامنئي في مذكراته تحت باب رائد الجهاد: (عشت منذ صباي فترة هامة من فترات الصحوة الإسلامية في إيران، امتدت من انطلاق حركة نواب صفوي وتواصلت عبر نهضة الامام الخميني والثورة الاسلامية وإقامة الدولة الإسلامية المباركة. كان المرحوم الشهيد نواب صفوي الشرارة الأولى التي أضاءت أمامي طريق الإسلام بمعناه الحركي الشامل). محمد علي آذرشب: إن مع الصبر نصراً مذكرات السيد علي الخامنئي بالعربية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٩م، ص ٦٥. كذلك الرئيس الإيراني السابق الشيخ رفسنجاني في مذكراته: (كانت لدينا مشاعر أقوى تجاه فدائي الإسلام، كنت قريباً من أنصارهم، وكنت أتحمس للاشتراك في جلساتهم وجمعياتهم العمومية... أن تأثيرهم فينا كان أقوى، بما كان يميز عملهم الشجاعة والشفافية، ومواجهة الرصاص بأصوات التكبير). الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني: حياتي، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٤١ وص ٤٢.

(الحقائق) الذي وصف بأنه مانيفست أو المنهاج الفكري الرئيسي للمنظمة، وأهمها: ^(١)
- الإيمان بحقائق الإسلام والاعتقاد بصحتها وأنها طريق الخلاص والسعادة الحقيقية.

- ضرورة تربية الأفراد والمجتمع وفقاً لتعاليم الإسلام.
- العمل بالقوانين والأحكام الإسلامية التنفيذية بالأخص.
- نقد الحركة الدستورية في إيران والدعوة لإعادة قراءتها وتبجيل علماء عصرها ممن أراد إقرار وتنفيذ الأحكام الإسلامية، وعلى رأسهم الشيخ فضل الله النوري.
- ضرورة تأمين النفط وثروات البلاد والحث على الصناعة المحلية ونبذ ثقافة الغرب ومظاهرها.

- ضرورة ارتداء الحجاب وحشمة النساء وفصلهم عن الذكور في المدارس ومؤسسات الدولة.

- تحذير الشاه من تجاوز القوانين واعتبار عدم عمله بالأحكام الإسلامية مخالفة قانونية تسقط شرعيته القانونية والدينية.

- ضرورة تفكيك الدروس العامة غير الدينية من الفقه في الحوزة، والاهتمام الأكبر بالعلوم القرآنية والتأريخ الحديث، وكل ما شأنه تقوية إيمان طلاب العلوم الدينية.

- ضرورة تهذيب الشعائر الحسينية والإشراف على أصحاب المنابر ومبلغي الشعائر الدينية.

- تحذير الحوزة من مدعي العلم والمنحرفين وضرورة طردهم من الحوزات.
- معاتبة المراجع والعلماء على عدم معارضتهم للسلطة في إنتشار المنكرات من السفور والخمر وصلات القمار ودور السينما والثقافات الدخيلة.
- مهاجمة كبار مراجع قم على عدم دخولهم في السياسية وعدم دعمهم للشخصيات الدينية المتصدية سياسياً.

إن النقطة الأخيرة أعلاه تعتبر الأهم في مسار بحثنا عمّا وصفناه بأنه من التحديات التي واجهت مرجعية السيد البروجردى وحاشيته، ومنهم مهدي حائري، حيث أن «فدائيان إسلام» التي تحالفت بعد واقعة اغتيال كسروي مع السيد الكاشاني سياسياً

١. السيد مجتبی نواب صفوي: راهنمای حقایق، بلا، ص ۱-۳۷ وص ۱۱۸ وص ۱۳۴ وص ۱۷۵.

ودينياً بدأوا بمعارضة ومهاجمة مرجعية قم بشدة وحدة كبيرين خرجوا فيها عن جميع سياقات وأعراف الشيعة في التعامل مع مراجعهم حتى ذلك الوقت.

وجد السيد أبو القاسم الكاشاني ضالته في السيد مجتبی نواب صفوي الشاب الذي أعلن من جانبه دعمه الكامل والتام لمرجعية الكاشاني السياسية وزعامته الروحية على شباب وأنصار المنظمة والذين تكفلوا له ب^(١):

- التحشيد الشعبي الديني والسياسي لإيصال الكاشاني للسلطة.
- كسب الطلبة الشباب في حوزة قم للانضمام إلى المنظمة وحرّاك الكاشاني.
- اغتيال خصوم الكاشاني السياسيين^(٢).
- إحداث التوازن بين الكاشاني والبروجرد في المنافسة على الزعامة.
- الضغط على السلطات في تمرير خطط ومشاريع الكاشاني السياسية.

في المقابل كان الكاشاني يمثل لنواب صفوي الغطاء الأكبر لجميع نشاطاته المسلحة ونضاله الديني، وكان قد أخذ منه الوعد في إقرار وتنفيذ الحكم الإسلامي في حال وصوله إلى السلطة أو نجاح تحالفه مع مصدق في الاستيلاء على مقاليد الحكم في البلاد، وهو الأمر الذي تسبب في افتراقهم فيما بعد بسبب اختلاف أولويات الكاشاني السياسية عن أولويات نواب صفوي الدينية^(٣).

إن مجموعة أفكار وسلوك وأدبيات وخطاب منظمة «فدائيان إسلام» كانت تمثل

١. علي رهنما: القوى الدينية وحركة النهضة الوطنية، مرجع سابق، ص. ص. ٢٩٠-٣٠، ص ٣٩، ص ٥١، ص. ص. ٥٧-٥٨، ص ٧٩.

٢. نفذت منظمة فدائيان إسلام عددا من الاغتيالات بحق كبار رموز السلطة في إيران خلال الأعوام العشرة من نشاطاتهم بقيادة نواب صفوي أهمها: ١- اغتيال رئيس الوزراء الإيراني عبد الحسين هجير عام ١٩٤٩م أثناء مشاركته مناسبة دينية في أحد مساجد طهران، في الاعتراض على فوز قائمته في الانتخابات وخسارة قائمة كاشاني - مصدق واعتبار الانتخابات مزورة ومدعومة استعماريا. اغتيال هجير أجبر السلطات على إعادة الانتخابات وهو الأمر الذي أدى إلى فوز تحالف كاشاني برلمانيا. ٢- اغتيال رئيس الوزراء حاج علي رزم آرا عام ١٩٥١م أثناء مشاركته في مراسم فاتحة أحد علماء طهران، أعقب اغتيال رزم آرا توقيع الشاه على قانون تأميم الصناعة النفطية في إيران وتنصيب محمد مصدق حليف الكاشاني رئيسا للوزراء. ٣- اغتيال د. عبد الحميد زكنه رئيس كلية الحقوق في جامعة طهران، كان من وزراء حكومة رزم آرا وتبنت المنظمة مسؤولية اغتياله. ٤- محاولة اغتيال وإصابة النائب المقرب من مصدق د. حسين فاطمي عام ١٩٥٢م. ٥- محاولة اغتيال رئيس الوزراء الإيراني حسين علاء عام ١٩٥٥م. علي رهنما: مرجع سابق، ص ١١٧، ص ٢١٢.

٣. فريدون ايل بيكي: مرجع سابق، ص ١١٧ وص ١٣٣ وص ١٣٤.

بالضبط النقيض الفكري والعملية للسيد البروجردى وحاشيته التي لم تكن تعتقد أو ترتضى أو تتقبل هكذا نشاط سياسي - ديني ثوري ومسلح ومواز ومنافس لخط المرجعية وزعامة الحوزة .

كان السيد البروجردى يعتقد ويعمل بشكل مطابق لخط المرجعية الدينية السابقة له والمتمثلة في الشيخ عبد الكريم الحائري مع فارق الظرف الزمني والسياسي الأكثر مرونة وحرية من زمن سلفه .

يلخص مهدي الحائري منهج أستاذه السياسي في النقاط التالية^(١) :

- السيد البروجردى كان إنساناً مدبراً وعقلانياً ، وتديره لم يكن من جنس الشيطنة أو التحايل

- كان يتعامل مع الشاه أو رئيس الوزراء أو الوزراء بأسلوب مشرف

- كان يرى نفسه محققاً في التحكم بالأمر الدينية والمذهبية ، ولم يتراجع عن هذا الحق في إصدار أوامره للسلطة في الالتزام بما يراه مشمولاً في حدود الدين .

- لم يكن يتدخل في المسائل غير الدينية ، بل كان داعماً لبرامج الهيئات الحاكمة .

- كانت علاقته بالسلطة قائمة على معادلة عدم القطيعة الكلية وعدم الاتصال الدائم .

- لم تكن علاقته بالسلطة علاقة خصمية ، ولا علاقة الراعي والرعية .

- السيد البروجردى كان يؤمن بالعلاقات العامة والعلنية مع الشاه أو أي رئيس وزراء ، ولم يكن يؤمن بالعلاقات الخاصة أو السرية .

- كان واقعياً في منهجه السياسي ، وكان يقول : الشاه موجود الحكومة موجودة ، ليس أمامنا إلا أن نتعامل معهم أو نجلس في بيوتنا .

- كان يخشى من نفوذ الشيوعيين والبهاثيين ، وكان يعمل بالضد منهم ، ويطالب الدولة بتحديد نشاطاتهم ، ولكنه لم يكن من أهل الشعارات الرنانة في نشاطاته السياسية من هذا النوع ، وكان يفضل أن يُسَرَّ الأمور بعيداً عن المظاهر والتصعيد الإعلامي .

١ . حبيب لاجوردى : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ١ ص ١٩ ، شريط رقم ٢ ص ١٠٦ ، شريط رقم ٣ ص ٤ و ص ٢١ و ص ٢٢ .

- لم يندفع مع الأحزاب والمنظمات والحكومات ، وكان يتأنى في تقييم الأحداث السياسية .

- كانت نظريته السياسية قائمة على ضرورة التعامل مع السلطة ، وكان يسعى إلى أن يزكي عددًا من مرشحي انتخابات البرلمان ليكونوا ممثلين عنه في كل دورة .
- كان السيد البروجردي يعتمد على أفراد يثق بهم في التواصل مع السلطة ، منهم السيد الخميني الذي أرسل معه رسائل لمحمد رضا شاه ، وكذلك أنا مع رئيس الوزراء د . مصدق ، وكذلك أحد النواب كان يُدعى السناتور قائم الملك رفيع .
- لم يكن السيد البروجردي يتدخل في التفاصيل السياسية وكان يتذمر ممن يطالبه بذلك .

يمكن تلخيص النقاط المذكورة من الحائري وعباراته الداعمة لمنهج أستاذه البروجردي بالنقاط المختصرة التالية :

- اعتقاد البروجردي بفصل الحوزة وعلماء الدين عن السياسة .
- التأنى السياسي وعدم الاندفاع مع أي جهة أو اتجاه سياسي .
- القيام بالواجبات الدينية وعدم التنازل عن حدود صلاحيات الفقيه في حفظ العقائد والشعائر الدينية

- إقامة العلاقات الحسنة مع السلطة بعيدًا عن الاندفاع معها أو التصعيد ضدها
بنية استقرار وحفظ النظام العام وعدم التدخل في تفاصيل عمل الحكومات .
يمكن بوضوح إدراك عمق الاختلاف الفكري والمنهجي بين قطبي المؤسسة الدينية في إيران آنذاك بين منهجية البروجردي المرنة والمتأنية ومنهجية الكاشاني السياسية المندفعة من جهة ، ومنهجية «فدائيان إسلام» الثورية والمسلحة من جهة أخرى .

إن عمق هذا الاختلاف قد أدى إلى شبه قطيعة بين طرفي الحراك الاجتماعي والسياسي في الساحة الإيرانية وصولاً إلى الاشتباك الجسدي بين قيادات منظمة «فدائيان إسلام» أنصار السيد البروجردي في قم وطرده المنظمة نهائيًا من المدينة بسبب تهجمها على المرجعية ، وتأسيس الحوزة ، وافتعال الأزمات السياسية ، واللجوء إلى العنف السياسي ، والإخلال في برامج الحوزة الدراسية ، والضغط على

الناس ماليًا واقتصاديًا بذريعة جمع التبرعات لصالح العمل السياسي الإسلامي، وغيرها من موارد الاشتباك السلوكي والفكري والمنهجي^(١).

إن الصراع لم يقتصر في الساحة الداخلية، بل امتد للخارج فبعيدًا عن المواقف السياسية - الداخلية أيضًا كانت منهجية الطرفين مختلفة في التحرك نحو الفضاء الإسلامي العام خارج البلاد.

دعم السيد المرجع البروجردي «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» الذي تأسس عام (١٩٤٧م) على يد عدد من علماء المسلمين في القاهرة، وأناب عنه الشيخ (محمد تقي القمي) ممثلًا عن حوزة قم في الدار، وأبدى رغبة كبيرة في توثيق المراسلات مع علماء ومشايخ الأزهر، ومنهم الشيخ (محمد شلتوت) الذي أصدر فتوى بجواز التعبد بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية شرعًا كسائر مذاهب أهل سنة على إثر مراسلاته مع البروجردي، من جهة أخرى رفض البروجردي أي تسييس لعمل الدار أو المراسلات البينية أو أي تدخل حكومي من الشاه أو غيره في ذلك، حفاظًا على استمرارية المساعي الدينية الإسلامية الوحدوية بعيدًا عن المصالح، أو الخلافات السياسية بين الدول^(٢).

من جهته شارك السيد مجتبی نواب صفوي عام (١٩٥٤م) في مؤتمر القدس الإسلامي، ثم نزل القاهرة، وشارك في أحد مؤتمرات تنظيم «الإخوان المسلمين» في جامعة القاهرة، وألقى كلمة في جمع منهم بحضور مراقبهم العام مصطفى السباعي مخاطبًا إياهم (من أراد أن يكون جعفريًا حقيقيًا فلي انضم إلى صفوف إخوان المسلمين)^(٣).

ثم سافر صفوي إلى بغداد، والتقى بقيادات إخوان فرع العراق، وألقى فيهم

١. رسول جعفریان: جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران سال های ۱۳۲۰-۱۳۵۷، مركز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ هـ، ص.ص. ۱۸۹-۱۹۴. بالعربية: رسول جعفریان: التيارات والمنظمات السياسية في إيران سنوات ۱۳۲۰-۱۳۵۷ هـ، مركز وثائق الثورة الإسلامية، طهران، ۱۳۸۳ هـ/ ۲۰۰۵م، ص.ص. ۱۸۹-۱۹۴.

٢. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٣. رشيد الخيون: خلية الإخوان المسلمين لإنقاذ صفوي من الإعدام، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دراسة من كتاب ۱۲۴، إيران والإخوان (٣) الشيعة القطييون، نيسان ۲۰۱۷م، ص ۱۳.

خطبة حماسية تحثهم على العمل الإسلامي السياسي الثوري، جاء فيها (الله أكبر الله أكبر أهذه هي بغداد؟ أين مضمار الخيول وصليل السيوف؟ تحيا مصر لكن بالقرآن)^(١) وكذلك خاطبهم في حفل لهم أقيم في جامع الإمام أبي حنيفة حيث محلة الأعظمية ببغداد قائلاً: (ليعلم رئيس الوزراء- العراقي- فاضل الجمالي وساداته الذين وظفوه بأني سوف أحطم رؤوس أعداء الله من حكام المسلمين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، سوف تسمعون أخباري عما قريب، سوف تهز أخباري بغداد عندما أقتل الشاه وأتباعه)^(٢).

عاد نواب صفوي إلى طهران، ودبر عملية اغتيال لرئيس الوزراء الإيراني حسين علاء عام (١٩٥٥م)، أصيب فيها الأخير بجروح، وألقي القبض عليه وعلى مجموعة من رفاقه، وحكموا بالإعدام، تشير مذكرات قادة الإخوان في بغداد عن محاولات التنظيم وبذلهم الجهود والخطط لتهريب صفوي من السجن، أو توسط عدد من علماء النجف وأعضاء في الحكومة العراقية لمفاتحة السلطات الإيرانية وإيقاف تنفيذ الحكم بحق صفوي، ولكنها باءت بالفشل جميعاً^(٣).

من جانبه لم يتدخل السيد البروجردي ولا حتى كبار تلامذته ومنهم السيد الخميني^(٤) في ملف إعدام نواب صفوي، وتم تنفيذ الحكم بحقه قبل مواعده المقرر بـ (١٠) أيام في عام (١٩٥٦م) رمياً بالرصاص^(٥).

من الواضح أن الاختلاف المنهجي في الأمور الداخلية الإيرانية سينعكس لا محالة على المنهج الخارجي للطرفين أيضاً، فرفض السيد البروجردي لتدخل الحوزة السياسية التفصيلي والمنهج الثوري- المسلح داخلياً سيكون ذاته في رفض التدخل في الشؤون الداخلية للدولة الإسلامية الأخرى بخلاف منهج نواب صفوي

١. المرجع نفسه: ص ١٨.

٢. المرجع نفسه: ص ١٩.

٣. رشيد الخيون: مرجع سابق، ص ٢٠.

٤. تشير زوجة الإمام الخميني في مذكراتها إلى طلب الأخير من السيد البروجردي أن يتدخل في مسألة نواب صفوي، لكنه رفض ذلك. رسول جعفریان: جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران، مرجع سابق، ص ١٩٤.

٥. فريدون ايل بيكي: مرجع سابق، ص ٢٣٢.

الثوري العابر للحدود والدول ورفع شعار «الإسلام يجب أن يحكم» و«الموت لمن لا يحكم بما أنزل الله».

إن إصرار السيد البروجردي على عدم الدخول في التفاصيل السياسية والاهتمام بالجانب الديني والزعامة الفقهية والاجتماعية كان له أثر واضح في منهجية الحائري الشاب، حيث سئى ذلك في نظيراته الفلسفية والفقهية السياسيتين اللاتي دعت إلى عدم جواز توغل الفقهاء في السياسة كرجال دين، ومعارضته الشديدة لنظرية ولاية الفقيه السياسية المطلقة والتحرك السياسي الديني.

المبحث الثالث

البيئة السياسية لمهدي الحائري اليزدي

يؤكد د. مهدي حائري في مذكراته عدم رغبته الدائمة في الانضمام إلى أي حزب أو مجموعة سياسية طوال حياته، ولكنه في سياق مذكراته يشير إلى ميوله السياسية ومواقفه من الشخصيات والأحداث السياسية في إيران، ما يمكننا من تحليل اتجاهاته السياسية العامة، فضلاً عن نشاطاته السياسية المتقطعة.

المطلب الأول: النشاط السياسي وموقفه من ثورة مصدق

ومن أجل تتبع ذلك وتبسيط الضوء على حياته السياسية نلجأ إلى تقسيمها إلى مرحلتين رئيسيتين، قبل وبعد الثورة الإسلامية في إيران:

المرحلة الأولى: هي المرحلة التي تلت إكمال الحائري دراساته الدينية في حوزة قم وحصوله على درجة الاجتهاد من قبل أستاذه البروجردي، وهي التي تزامنت مع رئاسة الدكتور محمد مصدق للحكومة الإيرانية.

أ: الحائري ومصدق: في هذه المرحلة يشير الحائري إلى علاقاته الحسنة مع رئيس الحكومة بالقول: (علاقاتي مع الدكتور مصدق كانت حسنة، وكنت محط محبته الدائمة اتجاهي).^(١)

ويضيف: (في زمن المرحوم مصدق حصلت خلافات بين الحكومة والسيد البروجردي حول البرامج الشرعية في وزارة الثقافة، وتم ترشيحي من المرحوم البروجردي لتسبم منصب «المجتهد الجامع للشرائط» في وزارة الثقافة، وحصلت موافقة الحكومة على ذلك، وأصبحت «مجتهد اللجنة العليا الثقافية»، بمعنى آخر رئيس اللجنة العليا الثقافية، وكانت اللجنة تضم مجموعة من أتباع مصدق وحزبه «الجبهة الوطنية في إيران».)^(٢)

وعن موقفه اتجاه حزب مصدق وشخصه يذكر: (كنت أميل كثيرًا للجبهة

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ١ ص ٨.

٢. المرجع نفسه: شريط رقم ١ ص ٨.

الوطنية وخاصة شخص المرحوم الدكتور مصدق الذي كنت ولا أزال أعتقد به وأحترمه^(١).

وعن تقييمه لمسيرة مصدق السياسية يقول الحائري: (أعتقد أن أهم أسباب انكسار مصدق تتلخص في مصداقيته وسلامة مسيرته، وكذلك نزاهته الشخصية، رأيي الشخصي والذي لم أكسبه من أحد حتى من الدكتور مصدق نفسه، هو أن سبب انكسار الأخير نابع من صحة عمله وسلوكه وأخلاقه السياسي، سلوك المبدئية السياسية، أنا أحترم (مصدق) لمبدئية منهجه السياسي، قوله كان واحدًا عندما كان مسجونًا، وعندما كان رئيسًا للوزراء في نيابته البرلمانية، أو عندما كان يجلس، أو كان ينهض، كان دائمًا يذكر بأن الشاه في الملكية الدستورية يجب أن يمارس مهام العرش لا مهام الحكم، قال هذا في المحكمة، وفي السجن، وفي مجلس النواب، وفي رئاسة الوزراء، وكنت موقفًا كوضوح الشمس في رابعة النهار أن مصدق لم يكن يحلم برئاسة الجمهورية، ولا أن يسقط الشاه ليصبح شاهًا، أو رئيسًا للجمهورية، كان رجلًا ديمقراطيًا، وكانت نيته الحقيقية تكمن في استبدال الديكتاتورية بالديمقراطية)^(٢).

من ثانيا حديث الحائري في وصف شخصية ومسيرة مصدق السياسية يمكن تلخيص ميول الحائري السياسية آنذاك في النقاط التالية:

- تأييده لنظام الملكية الدستورية وفق رؤية مصدق في حينه: أن يمارس الشاه مهام العرش لا مهام الحكم، وهي ذات رؤية والده ومراجع النجف الأشرف في لقاءهم مع رضا خان أثناء مناقشات اختيار النظام السياسي الملكي أو الجمهوري. كما أن الحائري لا يعارض رؤية المراجع الثلاثة في تفضيل الملكية الدستورية على النظام الجمهوري، وكذلك وجود الشاه الرمزي، أو بحسب النائيني «صورة على جدار» كعرف تاريخي، رغم أنه لم يمل لشخص الشاه، وكان يراه شخصا ضعيفا، ولم يكن يحمل حساسية من سقوط الملكية في حين توفر بدائل وطنية أفضل.

١. المرجع نفسه: شريط رقم ١، ص ١٢.

٢. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ١، ص ١٢.

- تأييد الحائري للنظام الديمقراطي في قبال الأنظمة الديكتاتورية .
- تأييد الحائري لتولي الشخصيات الوطنية -الديمقراطية -المبدئية للحكم دون غيرها وميول الحائري للاتجاهات الوطنية .
- إشارة الحائري للصفات المطلوبة في الحاكم : المصدقية ، والنزاهة ، والمبدئية السياسية ، وسلامة النوايا والمسيرة ، والاستقامة ، وثبات القول ، والوطنية .
- إن مجموع إشارات الحائري السياسية منسجمة تمامًا مع تنظيره السياسي الفلسفي ، كما سيأتي تفصيله .

من جهة أخرى كان الحائري معجبًا بأسلوب تعامل مصدق مع أستاذه البروجردي ، ويقول في ذلك : (مصدق كان يبدي احترامًا كبيرًا للسيد البروجردي ، وبواسطة صلاحياته أصدر قانونًا خاصًا بالسيد البروجردي ، كان مفاده : إغلاق أي صحيفة تهين مراجع التقليد ، ومن دون محاكمة ، وهو الأمر الذي أثار استياء السيد الكاشاني ، مصدق كان منحازًا للبروجردي ، وكان هذا الأمر من أسباب الخلاف مع الكاشاني الذي كان يرى في البروجردي منافسًا له)^(١) .

إن اعتزاز الحائري بأطر العلاقة بين مصدق وبروجردي فيها إشارات واضحة لميوله السياسية الوطنية من جهة ، وعدم تعارض هذه الميول مع المؤسسة الدينية من جهة أخرى .

ب : الترشح لانتخابات مجلس النواب : يروي الحائري في مذكراته عن تفاصيل ترشحه في انتخابات مجلس النواب الإيراني في حقبة حكومة مصدق بالقول : (ترشحت عام ١٣٣٢ هـ لانتخابات الدورة (١٧) من البرلمان الإيراني في مدينتي يزد بضغط من أهالي المدينة الذين أبدوا مشاعر جياشة اتجاهي وفي دعمي للفوز بكرسي النيابة عنهم ، كنت معروفًا في المدينة ، ولم أكن منحازًا لجهة سياسية ، ولكن جاء اثنان من سياسيي المدينة وأخرجوني في إصرارهم أن يرشحوا معي في قائمة واحدة ، في الجهة الثانية كان منافسي الأقرب إلى الدكتور مصدق ، وأيضًا كانوا يحترموني ويجلون مكاتي ، زاروني في البيت ، وطلبوا مني أن أنسحب من قائمتي ، وأنضم لهم ، رفضت ذلك أخلاقيًا ، وقلت إن ذلك سيعني أمام الناس أنني حريص على الترشح والفوز ، والحال ليس ذلك ، زرت في تلك الفترة الدكتور

١ . حبيب لاجوردي : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ٢ ، ص ٣ .

مصدق، وتحدثت معه حول الانتخابات، فأبدى محبة كبيرة اتجاهي، وقال إنني حقيقة مخلص لكم، وبودي أن تكونوا في البرلمان وتقدموا الكثير، لكن اعزلوا من معكم في القائمة، وهؤلاء سيؤثرون علينا سلباً، أجبته بما أجبته به منافسي سابقاً، وهو لم يرد عليّ، ثم جرت الانتخابات في ظل مdahمة عسكرية من القوات الملكية للمدينة، قُتل فيها عدد من الناس، وخسرت أنا الانتخابات^(١).

يشير الحائري بوضوح إلى عدم رغبته في العمل السياسي رغم قبوله الترشح تحت ضغط أهالي مدينته يزد، وكذلك سلوكه السياسي الأخلاقي في عدم التخلي عن زملائه في قائمته رغم ميوله للاستقلال السياسي بالدرجة الأساسية وقربه من مصدق والقائمة المنافسة له.

لم يبد الحائري أي انزعاج من خسارة الانتخابات، ولم يغير موقفه اتجاه مصدق رغم دعم الأخير لمنافسي الحائري انتخابياً، وهي أمور تشير إلى زهد الحائري السياسي، وكذلك سلوكه المبدئي المغاير لأدوات التمكين السياسي المعمول بها آنذاك وفي غالب الأحيان.

ج: الحائري وصديق قطب زاده^(٢): يشير الحائري في مذكراته إلى رغبته في الخروج من إيران والابتعاد عنها في أعقاب سقوط حكومة مصدق بسبب أوضاع البلاد غير المستقرة ومحاولته تجنب الأحداث والنزاعات القائمة في إيران آنذاك.

(٣)

١. المرجع نفسه: الشريط رقم ١، ص ١٦.

٢. صادق قطب زاده (١٩٣٦م-١٩٨٢م): سياسي إيراني، ولد في طهران، سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإكمال دراسته الجامعية في جامعة جورج تاون في واشنطن، التحق بالإمام الخميني في باريس وكان من أقرب مستشاريه في مجالي السياسة والإعلام، عاد معه إلى طهران وأصبح من أعضاء مجلس قيادة الثورة ثم رئيساً لمؤسسة الإذاعة والتلفزيون الإيراني، ثم وزيراً للخارجية إيران. رشح في انتخابات رئاسة الجمهورية عام ١٩٨٠م وخسرهما، اعتزل العمل السياسي لبرهة من الزمن ثم اعتقل من قبل النظام بتهمة محاولة قلب النظام والتخطيط لاغتيال الخميني، نشرت اعترافات متلفزة له حول التهم المنسوبة له، ثم حُكم عليه بالإعدام ونفذ في حقه الحكم عام ١٩٨٢م. كروول جروم (carole Jerome): مرد درآينه (the man in the mirror)، ترجمة: ب. إيراندوست، بلا، ١٩٨٧م، ص ٤٠ وص ٤١، ص ٧٥ وص ١١٦ وص ١٢٤ وص ١٨٥ وص ٢٢٩ وص ٢٣٢.

٣. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ١ ص ٩.

ويُظن أن هذه الرغبة تولدت لدى الحائري بسبب ميوله الكبيرة اتجاه مصدق والظرف النفسي الصعب الذي مر به هو وغيره من أنصار مشروع مصدق الوطني . ومن المحتمل أن الحائري كان يخشى أن يطاله ضرر جراء شهرته في دعمه لحراك وخط مصدق السياسي ، وهو الأمر الذي لم يشر له شخصياً .

تزامنت رغبة الحائري مع تكليف السيد البروجردي له في الذهاب إلى الولايات المتحدة الأمريكية ممثلاً دينياً عن مرجعية حوزة قم ، وهو الأمر الذي فسح له المجال في الابتعاد عن إيران واستثمار تواجده في أمريكا لإكمال دراساته الجامعية .

بحسب الحائري فإنه أسس في واشنطن «المجمع الإسلامي لطلبة أمريكا وكندا» ، وكان الهدف منه توفير المناخ المناسب للإجابة عن التساؤلات الدينية لطلاب الجامعات هناك .

قام الحائري باستئجار مكتب للمجمع في أمريكا ، ووظف الطالب «صادق قطب زاده» سكرتيراً له بتوصية من السيد البروجردي عبر رسالة خطية .

يعزو الحائري سبب توصية السيد البروجردي بحق قطب زاده إلى علاقة والد الأخير بالمرجع ، وذلك أن والد قطب زاده كان من تجار الخشب الموالين للسيد البروجردي ، وبذلك كان يحظى باحترام المرجع الذي وصى من جهته العناية بصديق قطب زاده .

ويضيف الحائري أنه أسس داراً في مكتب المجمع لغرض طباعة بعض الكتيبات المذهبية والأخلاقية ، إلا أنه شعر باستغلال قطب زاده للمكتب والدار لأغراض أخرى لم تناسب الحائري ومكانته بحسبه .

إذ كانت لقطب زاده علاقات غير واضحة لكنها واسعة لم ترق للحائري دون تقديم تفصيل صريح عن تلك العلاقات ، وعلى أثر ذلك قام الحائري بإغلاق المكتب وإعفائه عن الوظيفة .

ويضيف : (رحم الله قطب زاده لم يكن يستحق القتل ، ولكنه لم يكن محل وثاقتي أيضاً آنذاك)^(١) .

١ . حبيب لاجوردي : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ١ ، ص . ص ١٦ -

بحسب السيرة التاريخية لصادق قطب زادة فإنه كان من الطلاب الجامعيين السياسيين والمعارضين لنظام الشاه في أمريكا، وتم طرده منها على أثر تهجمه على السفير الإيراني في واشنطن^(١)، وبذلك من المحتمل أنه استغل مكتب الحائري لنشاطاته السياسية الطلابية والتواصل مع معارضي الشاه، وهو الأمر الذي لم يرق للحائري، وما يقوي الظن بهذا الاتجاه هو تحاشي الحائري دخوله في التفاصيل وعدم ذكره لأي نشاط سياسي له في الولايات المتحدة آنذاك رغم تواصل العديد من الطلاب المعارضين مع مكتبه الديني وعدم تفاعله معهم.

د: الحائري والسيد أبو القاسم الكاشاني: كما أسلفنا فإن العلاقات بين الكاشاني والبروجردى كانت تشوبها البرود والخلافات الظاهرة والمخفية، وكان ذلك نابعا من اختلاف الطرفين في المنهجية الدينية والسياسية والفكرية من جهة، ومن إشكالية شعور الكاشاني بمنافسة البروجردى لمكانته الجماهيرية من جهة أخرى.

ومن الطبيعي أن تتسرب هذه الإشكاليات على حاشية الطرفين وأتباعهما، ومنهم التلميذ المقرب والموثوق من البروجردى د. مهدي حائري.

لم يخف الحائري عدم قناعته بمنهج الكاشاني، بل أبدى نقده الصريح لذلك، ويروي في مذكراته حادثتين عن علاقته به، نورد هنا لأهمية مضامينها وإشاراتها لمنهج الحائري السياسي والفكري:

١- بعد أحداث سقوط مصدق واعتقال ثلثة من أعضاء حزبه تم اعتقال أحد أصدقاء الحائري المنتمي للجهة الوطنية، ويشرح الحائري ذلك بالقول: (اعتقل آية الله الزنجاني وهو من تلامذة المرحوم والدي، وكان من أصدقائي المقربين، وكان عضواً في الجهة الوطنية، بذلت الكثير من المساعي للإفراج عنه، ومنها أنني زرت السيد الكاشاني وقلت له: إن هذا الرجل محترم، وعليكم أن تخرجوه من السجن، وفي نهاية المطاف هوزميلكم في الزي، ومعكم في ذات القاطرة ومن هذا الكلام، ثم في يوم من الأيام اتصلت بالسيد الكاشاني من منزلي هاتفياً حول الموضوع نفسه، السيد الكاشاني انزعج أثناء الاتصال وقال لي: أين كنت أنت عندما كان مصدق يرشق منزلي حجراً؟ لماذا لم يخرج صوت لك في حينها؟ الآن بدأت بالعمل والنشاط عندما اعتقلوا هذا السيد الزنجاني؟ أنا أيضاً انزعجت في الاتصال

وتهجمت على الكاشاني وقلت له: سيدنا لا تخطئ، أنا أرى نفسي أعلم وأفضل منك، وإذا كنت تشك في ذلك هيا مجلساً بحضور فضلاء القوم للتباحث كي يتبين هل أنا أعلم منك أم أنت؟ أنت بماذا تتحكم؟ أجبني بتعبير غير مناسب لا أحذ نقله، استحييت من إدامة الحديث معه، وأغلقت الهاتف، وقطعت علاقتي به^(١). ثم يضيف: (بعد مرور سنين نزل في داري أحد سادة يزد من أبناء مدينتي، فزاره السيد الكاشاني في منزلي، لم أحدثه بحرارة، ولكنه كان في ضيافتي أثناء خروجه من الدار، تعاملت معه باحترام، وشايعته إلى الباب، كان رجلاً كبيراً في السن، وكان لزاماً احترامه في طريق الخروج، قال لي: أقسم بكل مقدسات العالم أن الحق معي وليس مع الدكتور مصدق، قلت له: أقسم بكل مقدسات العالم أن الحق مع الدكتور مصدق وليس معك).

من الرواية أعلاه نستشف عمق الخلافات المنهجية بين الحائري والكاشاني ومنها:

١ - انحياز الحائري التام لجناح مصدق المتخاصم مع كاشاني، والاعتقاد بأحقية منهجه واعتقاد الحائري بأعلميته وأفضليته على الكاشاني، وهو تلميذ البروجردى الذي كان يراه الكاشاني منافساً له، هذا إلى جانب انزعاج الكاشاني الشديد من عدم انحياز تلامذة البروجردى له، وانحيازهم لمصدق.

٢ - يروي الحائري أنه أقدم على زيارة الكاشاني أثناء مرضه بنية تصفية القلوب ورفع الضغائن، فرآه محاطاً بعدد من أتباعه، وكانوا منشغلين بمدحه وتمجيد مواقفه السياسية، فيكمل بالقول: جلست صامتاً في ذلك المجلس، فانزعج أحدهم ويدعى السيد «مكي»، فتوجه لي، وقال: ما رأيك أنت يا جناب الحائري؟ فأجبت: نحن نرتع في غير مرتعكم، ولذا لا أفهم من كلامك شيئاً؟ فتهجم الرجل عليّ قائلاً: من صمتكم أنتم جماعة «التنوي»، أصبحت الأمة في ذل، قلت له: أو من غباوة ثلة رجال الصدفة، ممن يخيل لهم أنهم رجال، ولا يدركون أن رجولتهم أو اشتهار رجولتهم كانت بأثر رجولة غيرهم وليس لياقاتهم ومقاماتهم، ولولا بعض الأحداث السياسية لتبين فراغهم تماماً، فأجاني منزعاً: وهل تعتقد أن خلف عمامة الكاشاني مكتوب (صنع في بريطانيا؟) قلت

١. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٢، ص ٧ وص ٨.

له: لا تدخل السيد آية الله الكاشاني في موضوعك، إنه رجل محترم ومقدس، والجميع يبدون له الإخلاص والاحترام، أنتم من شوهتم مسيرته، إن الحراك الوطني في إيران لو شُبه بكرسي قوامه من ثلاثة أرجل فالسيد الكاشاني أحد هذه الأرجل التي قمتم أنتم بتخريبه^(١).

الحوار الساخن أعلاه شاهد آخر على عمق الفجوة بين أتباع الكاشاني والبروجردى، وكذلك أنصار المصدق والكاشاني بعد انفصالهم عن بعضهم. ما يلفت الانتباه أن الرجل الآخر وصف الحائري بجماعة التنوير الصامته، وهو وصف يتحمل عدة دلالات منها: الإشارة إلى منهج الحائري في الجمع بين دراستي العلوم الدينية والعلوم الجامعية، وهو الأمر الذي لم يكن سائداً آنذاك، أو الإشارة إلى علماء الدين الذين يناصرون القوى الوطنية غير الإسلامية، كجماعة مصدق في قبال علماء الدين السياسيين كالكاشاني، أو توجيه النقد لعلماء الدين ممن يفصلون بين المؤسسة الدينية والنشاط السياسي.

مهما تكن الدلالات المقصودة في الحديث فإن الفجوة واضحة، والاختلاف المنهجي أوضح.

هـ: الحائري والسيد الخميني قبل الثورة: يصف الحائري علاقته بالسيد الخميني قبل الثورة الإسلامية من خلال خمس نقاط رئيسية أوردها في مذكراته، نوردها كما وردت عن لسانه^(٢):

١ - من ناحية الصداقة والعلاقة فتجاوز الـ (٢٠) عاماً وبشكل متصل ليل نهار، وكنا نساfer أحياناً معاً.

٢ - من ناحية القرابة فالسيد مصطفى النجل الأكبر للسيد الخميني هو صهر أخي الشيخ مرتضى الحائري، تزوج من بنته وأنجب منها السيد حسين الخميني، والسيدة مريم الخميني.

٣ - من ناحية والدي الشيخ عبد الكريم الحائري كان أستاذ السيد الخميني الأبرز في الفقه عندما كان في آراك، أو عندما انتقل إلى قم، وأسس الحوزة العلمية فيها،

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٢، ص ٨ وص ٩.

٢. المرجع نفسه: شريط رقم ٢ ص ١٠ وشريط رقم ٣، ص ٢٠ وشريط رقم ٤، ص ٢ وص ٣ وص ٧ وص ٨.

كان السيد الخميني من تلامذة والدي لسنوات طويلة، وملازماً له في مرحلتي أراك وقم.

٤ - من الناحية العلمية تتلمذت على يده في الفلسفة لأكثر من عشر سنوات، كان مشهوراً بدروسه العرفانية، وقد بذل فيها جهوداً كبيرة نظرية وعملية، من الناحية النظرية كان شاخصاً ومتخصصاً في العرفان، كان يدرس فلسفة صدر المتألهين الشيرازي فيما يخص العرفان، وكان يترك فلسفة المشاء المحضة في تعليماتها الأرسطية أو شروح ابن سينا والفارابي، بل كان يتذمر من الفلسفة المحضة، ولم يكن متخصصاً فيها، كان يعتقد بالفلسفة التي فيها جنبه عرفانية - ذوقية.

كان السيد رضا الصدر شقيق السيد موسى الصدر زميلي في تلك الدروس، والتحق لها في أواخرها الشيخ مرتضى مطهري والشيخ حسين علي منتظري، وهؤلاء كانوا من تلامذة صهري زوج شقيقتي «المحقق الداماد».

(أتذكر أنني كنت في أمريكا مشغولاً بكتابة أطروحتي في الدكتوراه، فطراً عليّ في البحث موضوع في العرفان من كتاب الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي، كلما قرأت العبارات لم أفهمها، وكلما فكرت لم أجد أحداً في إيران أو خارجها غير السيد الخميني يتمكن من حل هذه العبارة لي، استنسخت تلك الصفحة من كتاب الفتوحات وأرفقتها مع رسالة لي وأرسلتها للسيد الخميني في النجف، وطلبت منه مساعدتي في حل المسألة، أرسل لي رسالة أحتفظ بها كانت فيها نبذة صداقة عالية، وكان مما كتب فيها أنه: أنا سعيد جداً أن بعد كل هذه السنوات ومن مسافة بعيدة قد ذكرك الشيخ الكبير محي الدين العربي بي، أما أنا فحتى المسائل العادية لم أدركها بسهولة الآن فضلاً عن هذه المسائل العقلية والعرفانية العميقة. ولم يجنبي عن سؤاله وكان ذلك عام ١٩٦٥م)^(١).

٥ - من ناحية مرجعية السيد البروجردي كان السيد الخميني معنا من العلماء الداعمين لانتقاله إلى قم وتزعمه الحوزة العلمية، كان ملازماً للسيد البروجردي في بدايات انتقاله إلى قم، وكان يوفر له كل احتياجاته ليضمن بقاءه فيها، كان مقرباً منه جداً، وبسبب ذكائه وفراسسته وخبرته المتقدمة على باقي علماء قم في المسائل

الاجتماعية والسياسية آنذاك كان يلقب بـ «وزير خارجية» السيد البروجردى، وقد كلفه الأخير أكثر من مرة أن يزور الشاه وينقل له بعض الرسائل.

ذكر السيد الخميني لي شخصيًا تفاصيل إحدى زيارته للشاه وكان معجبًا به آنذاك بالقول: (ذهبت إلى لقاء الشاه بتكليف من السيد البروجردى، وقلت له: جلالة الملك والدك الملك الفقيد-رضا شاه- قد أمر بربط مجموعة من هذه الفرق الضالة-البهائية- في الإسطنبول، تنهد الشاه الشاب وقال السيد خميني لا تقارنوا هذا الوقت بسابقه، في ذلك الوقت جميع الوزراء ورجال المملكة كانوا يأترون بكلام أبي، ولم يكن لديهم الشجاعة في تخطي أوامرهم، الآن حتى وزير البلاط لا يستمع لأوامري، كيف أفعل ما تطلبون؟ وأنا رأيت أن هذا الشاب يصدق القول وأقنعني بكلامه)^(١).

من مجموع ما ورد عن لسان مهدي حائري يمكن القول إن علاقاته بالسيد الخميني قبل الثورة كانت حسنة وطيبة ويسودها الود وال صداقة.

فمن جهة يجلب الحائري السيد الخميني كأستاذ تتلمذ على أيديه في العرفان أكثر من عشر سنوات، ومن جهة يرى فيه تلميذًا مخلصًا لوالده ولحوزة قم، وكذلك زميلًا قريبًا له في جهاز مرجعية السيد البروجردى لسنوات طويلة.

أما عن اختلاف وجهات النظر بينه وبين السيد الخميني قبل الثورة الإسلامية فيشير إلى نقطة وحيدة في مذكراته وهي موضوع العلاقة بمصدق.

يصف الحائري موقف السيد الخميني من الدكتور مصدق بالقول: (لم يكن لديه علاقة بمصدق، أي: لم يكن معتقدًا بمنهجه، بل كان يُخطئ منهجه السياسي، ولم يكن مقتنعًا بدعم الكاشاني له)^(٢) ويضيف: (من الأول كان اختلاف السيد الخميني معي مرتبطًا بمسألة مصدق)^(٣).

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٢، ص ١٠. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني تؤيد هذا اللقاء في موقعها الرسمي وتؤرخه في عام ١٣٢٩ هـ/ ١٩٥٠ م وتشير إلى الحائري كأحد ناقلي رواية اللقاء دون نفي ما ورد عنه وتضيف تفاصيل أخرى عن اللقاء أهمها: موافقة الشاه على طلب السيد البروجردى في إطلاق سراح مجموعة دينية اعتقلت على أثر اشتباكاتهما مع مجموعات بهائية.

٢. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص ٢.

٣. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ٢.

لم يقدم الحائري أي تفاصيل عن اختلافه مع السيد الخميني في تلك المرحلة غير العبارة الموجزة التي أشار فيها إلى «مسألة مصدق».

ورغم أن السيد الخميني كان يشترك مع الحائري في الاختلاف مع شخص الكاشاني، لكن الاشتراك هذا هو بحد ذاته اختلاف منهجي.

السيد الخميني كان يختلف مع الكاشاني لدعم الأخير لمصدق، وكان الحائري المنحاز لمصدق يختلف مع الكاشاني لخلافه مع البروجردى من جهة، وعدم دعمه الكامل والمستمر لمصدق.

وقوفاً عند «مسألة مصدق» يجب القول إن العبارة تحمل في طياتها دلالات دقيقة في مدى عمق الفجوة المنهجية فكرياً وسياسياً بين الحائري والخميني.

حيث إن موقف الحائري من مصدق متطابق تماماً مع تنظيره السياسي في ضرورة «احتراف المتصدي للعمل السياسي» و«شرعيته الشعبية» وابتعاد علماء الدين عن التدخل في الأمور السياسية، كما سيأتي تفصيله، وهو مفارق في مبادئ ومصاديقه مع الفكر السياسي للسيد الخميني.

من جهة أخرى «مصدق» نفسه محط خلاف كبير كشخصية سياسية، حيث كان الحائري يعتقد به وبمنهجه وبنواياه وبأحقية على الكاشاني كمجتهد وعالم دين كما أسلفنا.

والسيد الخميني كان يعتقد بكفر مصدق^(١) ونواياه الشريرة اتجاه الإسلام وعلماء الدين وببطلان مسيرته وأفكاره ومنهجه، وهو الأمر الذي عبر عنه في خطابه الجماهيرية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

١. إمام خميني: صحيفه إمام، مركز تنظيم ونشر آثار إمام خميني، تهران، ١٣٧٨ هـ، ج ١٥، سخراني ١٣٦٠/٣/٢٥. ملاحظة: هناك رواية تاريخية ينقلها أحد الباحثين الإيرانيين عن أحد مقربي السيد الخميني يؤكد فيها تراجع السيد الخميني عن تكفير مصدق في أواخر عمره بعد أن وردت إليه شهادات عن بعض علماء أصفهان تدل على التزام مصدق بالشعائر الدينية ومنها دفع الأموال الشرعية وإقامة الصلوات. د. محسن بهشتي سرشت: زمانه وزندكي إمام خميني، بجوهشكده إمام خميني وانقلاب إسلامي، تهران، ١٣٩١ هـ، ج ١، ص ١٣٩. بالعربية: د. محسن بهشتي سرشت: عصر وحياة الإمام الخميني، مركز دراسات الإمام الخميني والثورة الإسلامية، طهران، ١٣٩١ هـ/٢٠١٣ م، ج ١، ص ١٣٩.

من جهة أخرى يشير الحائري إلى انحياز السيد الخميني في تلك الفترة سياسيًا إلى منهج السيد محمد البهبهاني^(١) رغم علاقاته الوثيقة بالكاشاني^(٢).

وفي ذلك يروي: (كان السيد الخميني ملازمًا للسيد البهبهاني، ويعتقد بعقله السياسي جدًا، وكان يعتقد أن البهبهاني في عقليته السياسية لا يقاس بالكاشاني من حيث الرجاحة، كان داعمًا للبهبهاني أكثر بكثير من توجهه لأفكار الكاشاني السياسية من حيث الخط السياسي، كان في خط البهبهاني السياسي، أي: ذلك الخط الذي كان له علاقة مع البلاط والحكومة، آراء السيد الخميني العامة كانت ضمن ذلك الخط)^(٣).

في المقطع أعلاه يشير الحائري إلى انحياز السيد الخميني إلى منهج المرجعية في حوزة قم في دعمهم العام للشاه آنذاك في قبال ما كان يعبر عنه بخطر الشيوعيين، وكذلك اشتعار البهبهاني في كونه الوسيط بين البلاط وعلماء الشيعة ومراجعها في النجف الأشرف وقم.

إن انحياز السيد الخميني للبهبهاني كان لعدة أسباب طبيعية أهمها: إشكال الحوزة على الكاشاني في جنوحه المبالغ به نحو المواقف السياسية أكثر من نشاطه وجنوحه نحو النشاط الديني^(٤).

١. السيد محمد البهبهاني (١٢٥٣هـ - ١٣٤٢هـ): نجل السيد عبدالله البهبهاني من القيادات الدينية لحركة المشروطة في إيران، درس في النجف الأشرف عند عدد من العلماء أهمهم الأخوند الخراساني، ثم انتقل إلى طهران ليكون عالمها الأول. عرف بعلاقاته الوثيقة مع بلاط رضا شاه ومحمد رضا بهلوي قبل أن يختلف معه عام ١٣٣٧هـ بسبب جملة من السياسات التي أقدم عليها الشاه. توفي في طهران وأعلن يوم وفاته عطلة رسمية في إيران، نقل جثمانه إلى النجف الأشرف ودفن في الحرم العلوي. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. يروي الحائري أن منزل والد زوجة السيد الخميني "السيد محمد ثقفى الطهراني" كان مجاوراً لمنزل الكاشاني في طهران وكان له صداقة وزيارات متبادلة وأسفار مختلفة مع الكاشاني خاصة في فصل الصيف عندما كان يقيم السيد الخميني شهراً في طهران. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري البزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ١.

٣. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص ١.

٤. إمام خميني: صحيفه امام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦٨. ورد في المصدر عن لسان السيد الخميني: (في زمن الكاشاني، كتبت له وقلت له أيضاً، يجب الانتباه للأمور الدينية. لم يتمكن أو لم يرد، إنه بدلاً من تقوية الأمور الدينية غلب الأمور السياسية عليها. هو أصبح سياسياً، أصبح رئيساً للبرلمان، أنا قلت: يجب أن يعمل للدين لا أن يصبح سياسياً).

وهو الأمر الذي لم يؤاخذ به على البههاني رغم تواصله مع البلاط ، حيث كان التواصل تحت عنوان عالم طهران الديني ووسيط المرجعية لا غير .

- الموقف المعارض للبههاني اتجاه أتباع الديانة البهائية والحزب الشيوعي الإيراني ، وهو الموقف العام للحوزة .

- موقف البههاني المعارض لمصدق خاصة في أواخر أيام حكومته إلى حد اتهام البههاني بتواطئه في سقوط حكومة مصدق لصالح الشاه والقوى الخارجية^(١) .

يمكن القول بلحاظ العلاقة الروحية والمنهجية بين الحائري ومصدق : لم يكن البههاني محبباً منهجياً من قبل الأخير ، وهذا الأمر يضاف إلى نقاط اختلافه مع السيد الخميني .

يشير الحائري في مذكراته إلى ذلك من خلال شرحه للقاءه بالسيد البههاني يوم (٢٨) مرداد المصادف (١٩٥٣م) ، الذي تم إسقاط حكومة مصدق فيه ، وطلب البههاني منه زيارة قم ولقاء السيد البروجردى وشرح المخاطر السياسية الجارية في البلاد ، يقول في ذلك الحائري : (صباح يوم (٢٨) مرداد ذهبت إلى منزل السيد البههاني بدعوة منه ، وطلب مني أن أذهب إلى قم ، وأنقل رسالته إلى السيد البروجردى ، قال لي : قل للسيد البروجردى أن المملكة على مشارف السقوط ، والكلام يجري عن احتمال قيام النظام الجمهوري ، سافر الشاه إلى خارج إيران ، واليوم أو غداً ستسقط البلاد في الهرج والمرج ، ولا يبقى اسم من الدين ، ولا اسم منكم ، ولا من المرجعية ، ولا من أصل الدين ، والمملكة ستصبح شيوعية ، وينتهي الأمر ، وعليكم أن تدبروا شيئاً .

قلت للبههاني : ماذا يدبر؟ قال : ليصدر السيد حكماً خطياً يوعي الناس فيه ، ويدعوهم للقيام ضد الشيوعية ومنعهم من الاستيلاء على البلاد)^(٢) .

يضيف الحائري رده على البههاني بالقول : (قلت له حسناً سأذهب وأنقل رسالتكم له ، ولكن أتساءل : لو أن السيد البروجردى بعد أن استمع لرسالتكم قال لي ما هو رأيك؟ هل تجيزون لي أن أبدي رأيي؟

١ . المرجع : موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت .

٢ . حبيب لاجوردي : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ٢ ، ص ٤ .

قال: وما هو رأيك؟

قلت: أنا لا أرى بتأتا أن بذهاب الشاه إيران ستصبح شيوعية أكثر ما يمكن أن يحدث هو أن يصبح النظام في إيران جمهوريًا والجمهورية لا تعني الشيوعية، رضا شاه نفسه كان يسعى يومًا لإقامة الجمهورية.

من جهة أخرى هناك مسائل تمنع إيران من الناحية الداخلية ومن الناحية الخارجية أن تكون لقمة سائغة للشيوعية، نعم ممكن أن يتغير شكل النظام من الملكية للجمهورية، ولكن لا أعتقد للشيوعية.

ثم هناك من يقول: إن الشاه آخر مقرات الاستعمار البريطاني رحل من إيران، هل ترضون أن يقال عن السيد البروجردى فيما بعد أن آخر مقرات الاستعمار البريطاني في قم قد أصدر حكمًا؟ هذا أمر سيئ جدًا، ولا داعي له بتأتا، ولا قيمة له أساسًا^(١).

الحوار أعلاه يشير إلى اختلاف وجهة نظر الحائري مع الجناح التقليدي للحوزة في تقييمهم السياسي للبلاد والمخاطر المحيطة بها.

الخوف من سقوط الملكية وقيام النظام الجمهوري واعتبار الجمهورية مرادفة للشيوعية، وأن الشيوعية ستهدم أركان الدين والمرجعية كلها مخاوف رافقت الخط التقليدي للحوزة منذ زمن رضا خان وما بعده، وهو الأمر الذي يراه الحائري مبالغًا به.

من جهة أخرى نرى أن الحائري ليس متحسّسًا من سقوط الشاه، ولا من قيام النظام الجمهوري لو تم بالفعل، حيث مبانيه قائمة على ضرورة إرجاع الحكم إلى آراء الناس، وهم من يحددون شكل النظام والقائمين عليه، كما سيأتي تفصيله. أي أن الحائري لا يعول في حفظ الدين من مخاطر المتغيرات السياسية على شكل الأنظمة أو الحكام، بل على إرادة الناس وتقديرهم للموقف.

إشارة الحائري إلى رضا خان أيضًا تبطن هذا المعنى، أي: أن رضا خان فعل ما فعل، كان ملكًا أو رئيسًا للجمهورية التي كان يبحث عنها، إذن علينا عدم التعويل على شكل النظام، ولا تهويل متغيرات الحكم، بل التأني السياس، وتقدير الظروف، والتعويل على حكمة المرجعية في الحفاظ على موقعها وسمعتها.

١. حبيب لاجوردى: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٢، ص ٤ وص ٥.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة الممتدة لما قبل الثورة الإسلامية في إيران وما بعدها

لم يُعرف عن الحائري أي نشاط سياسي داعم أو رافض للثورة الإسلامية في إيران خاصة أنه قضى شطراً كبيراً من سنوات ما قبل الثورة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان منشغلاً هناك بإكمال دراساته الجامعية والتدريس وإقامة الندوات العلمية، كما أسلفنا سابقاً في سيرته الجامعية.

المطلب الثاني: وفاة المرجع البروجردي وأحداث (١٥) خرداد

عن فترة ما قبل الثورة الإسلامية وأحداثها يشير الحائري بشكل مقتضب لبعض المواقف والرؤى التي يمكن أن تدلنا على رؤيته العامة:

أ- وفاة السيد البروجردي: توفي السيد البروجردي عام (١٩٦١م)، وعن ذلك التأريخ يروي الحائري: (بعد أن توفي السيد البروجردي كان معمولاً أن يرسل الشاه تلغرافاً لعدد من العلماء لتقديم التعازي، وعن هذا الطريق كان يعرف رويداً رويداً من هم في عداد مرشحي المرجعية بعد أن راسل السيد الحكيم^(١) أرسل تلغرافاً لعلماء قم، ومنهم شريعتمداري^(٢)، والكلبايكاني، والنجفي المرعشي، ولكن لم يرسل السيد الخميني، وأنا شعرت أن ذلك سيزعجه بالتأكيد^(٣)).

ويعرج الحائري على الموضوع بالقول: (أنا في ذلك الوقت - ولم يحدث شيء بعد- شعرت أنه سيحدث شيء من وراء هذا الأمر - عدم مراسلة السيد الخميني من قبل الشاه -، والحق كان على الشاه أن يتعامل مع الجميع بشكل واحد، إن الأمر قد تطور، واستمر، وهذه الفجوة اتسعت يوماً بعد يوم^(٤)).

ويضيف: (كنت أشعر أن هناك أيادي خفية تريد الإيقاع بين الطرفين، لا أعرفها، ولكن كنت أشعر بها)^(٥).

١. السيد محسن الحكيم (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م - ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م): من أبرز مراجع تقليد الشيعة في النجف الأشرف في القرن الرابع عشر الهجري. أحد أهم قيادات الثورة العراقية بالضد من الاحتلال البريطاني أعوام ١٩١٤-١٩٢٠م. أصبح مرجعاً أعلى وزعيماً للشيعة في العالم بعد رحيل السيد حسين البروجردي، تصدى للمد الشيوعي في العراق وأصدر عام ١٩٦٠م فتواه الشهيرة بكفر والحاد الشيوعية. أهم آثاره العلمية هي مستسك العروة الوثقى وله الكثير من الأبناء أشهرهم سياسياً: السيد محمد مهدي الحكيم، السيد محمد باقر الحكيم، السيد عبدالعزيز الحكيم. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. محمد كاظم شريعتمداري (١٩٠٥م/ ١٩٨٦م): من مراجع تقليد الشيعة ومؤسس دار التبليغ الإسلامي ومن مؤسسي الحزب الجمهوري للجماهير المسلمة في إيران. اعتبر من أهم مراجع إيران بعد وفاة السيد البروجردي وحدثت بينه وبين السيد الخميني خلافات سياسية بعد الثورة الإسلامية. ويكايديا.

٣. حبيب لاجوري: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ٥.

٤. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص ٥.

٥. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص ٥.

وعن أسباب مراسلة الشاه للسيد الحكيم ابتداءً يقول الحائري : (بعد وفاة السيد البروجردي كان هناك شخوص في قم يُعدون من الأساتذة الدرجة الأولى في الحوزة العلمية، وكذلك شخوص في ذات المستوى في النجف الأشرف، ولكن من حيث المجموع شخوص النجف بعد آية الله البروجردي كان لهم شهرة في الأعلمية والتقوى والصلاح للمرجعية أكثر من شخوص قم، للمثال بعد السيد البروجردي في النجف الأشرف كان السيد الحكيم والسيد عبد الهادي الشيرازي وهؤلاء شهرتهم كانت أكثر من علماء قم وكانوا متقدمين عليهم، وعلى أثر هذه الشهرة انتقلت مرجعية التقليد من قم إلى النجف بوجود السيد الحكيم^(١) وأمثاله، بعد وفاة السيد الحكيم عاد جزء من المرجعية إلى قم، وتوزعت بينها وبين النجف بوجود السيد الخوئي الذي لا يقارن أيضًا بمراجع قم^(٢)).

من النقاط أعلاه نستشف أن تحليل الحائري العام لأحداث معارضة السيد الخميني للشاه متوجه نحو تخطئة الشاه في تعامله مع السيد الخميني وسوء تشخيصه لمكانته العلمية من جهة، وإلى وجود أياد خافية تحركت لتعميق الفجوة بين الطرفين من جهة أخرى.

وإن يبدو التحليل بأنه أقرب إلى شخضنة النزاع وتسطيحه، ولكن زاوية الحائري في رؤيته تشير إلى تحميل الشاه خطأ تجاهله لأتقال الحوزة ومحركاتها، وعدم التفاته المطلوب للمتغيرات المنهجية الطارئة على الحوزة بعد رحيل البروجردي. أما فكرة الأيادي الخفية التي ي طرحها الحائري فهي نابعة من تجربة الحوزة وتجاربه الشخصية السياسية في أحداث مصدق والتدخلات الأجنبية التي أدت إلى

١. يذكر: هناك رأي تبناه عدد من مؤرخي وقادة الثورة الإسلامية في إيران مفاده: أن انتقال المرجعية من قم إلى النجف كانت بتخطيط من شاه إيران لإبعاد الزعامة الدينية الضاغطة على حكمه. وهو الأمر الذي يرد بشهادة الحائري في مذكراته وكذلك وقائع أخرى منها: أن الشاه لم يرسل النجف فقط بل راسل عددا مهما من علماء قم أيضًا ما عدى السيد الخميني، وأن آليات انتقال المرجعية تاريخيا لم تكن بيد السلطات، بل لها نظام مستقل نابع من داخل الحوزة نفسها. ومن جهة أخرى لو كان بإمكان الشاه أن يعين مراجعا للدين لتمكن من تعيين أحدهم في إيران أو في العراق، يدعم مواقفه السياسية في مواجهة المراجع الآخرين. لكن الوقائع التاريخية تشير إلى وجود توتر عام بين المؤسسة الدينية الشيعية في إيران والعراق مع سياسات الشاه، خاصة بعد وفاة السيد البروجردى والأحداث التي تلت وفاته. للرأي الأول أنظر: الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني: حياتي، مرجع سابق، ص ٤٨.

٢. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٣، ص ١٧.

إسقاط حكومة الأخير والتي كانت سبباً في تصاعد نزعات الاستبداد لدى السلطة الحاكمة وسياساتها المتقاطعة مع رؤية علماء الدين .

ب - أحداث (١٥ خرداد ١٣٤٢ هـ/ ٥ و ٦ يوليو ١٩٦٣ م): وهي الأحداث التي تلت إعلان الشاه ثورته البيضاء^(١) الإصلاحية وردود أفعال الحوزة بالضد منها، وفي مقدمتها الخطاب العاشورائي للسيد الخميني الذي قارن فيه بين الخليفة الأموي يزيد بن معاوية وبين الشاه محمد رضا بهلوي .

إن خطاب السيد الخميني وتأييد الجماهير الفقيرة لخطابه جعل السلطة تقدم على اعتقاله بعد يومين في الساعة الثالثة صباحاً، ونقله إلى أحد سجون طهران، وعقب انتشار خبر الاعتقال خرجت الجماهير المعترضة إلى الشوارع في عدة محافظات ومدن، منها: طهران وقم ومشهد وشيراز، وهاجمت فيها مراكز الشرطة، ومكاتب المخابرات الإيرانية «سافاك»، وبعض المباني الحكومية .

أعلنت الحكومة الإيرانية الأحكام العرفية، وفرضت حظراً مسائياً للتجوال، وواجهت المتظاهرين في اليوم الثاني بإطلاق الرصاص الحي، مما تسبب في مقتل وجرح أعداد كبيرة منهم .

انقسمت السلطة الإيرانية حول مصير السيد الخميني آنذاك إلى فريقين، أحدها متشدد اقترح على الشاه إعدامه، والآخر المتحفظ الذي طالب بإطلاق سراحه^(٢) .

١ . الثورة البيضاء: أو ما يطلق عليه في الفارسية "انقلاب سفيد" عبارة عن برنامج إصلاح مكون من ٦ نقاط يدعو إلى إصلاح الأراضي وتأميم الغابات وبيع الشركات المملوكة للدولة للقطاع الخاص وإجراء التغييرات الانتخابية التي تمنح المرأة حق الاقتراع وتقاسم الأرباح في مجال الصناعة وشن حملة لمكافحة الأمية . اعتبرت المواد المذكورة اتجاهات خطيرة تهدف إلى تغريب إيران وأثارت حفيظة المؤسسة الدينية ومنها السيد الخميني الذي أصدر بياناً شديداً للهجة في ٢٢ يناير ١٩٦٣ م بالضد منها . أحمد أشرف ومحمد سالار كسراني: از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی، بجهوشنامه متین، تهران، شماره ٢٢، بهار ١٣٨٣ هـ، ص. ص. ١٠٩-١٤٢ . بالعربية: أحمد أشرف ومحمد سالار كسراني: من الثورة البيضاء إلى الثورة الإسلامية، مجلة متین للدراسات، طهران، عدد ٢٢، ربيع ١٣٨٣ هـ/ ٢٠٠٥، ص. ص. ١٠٩-١٤٢ .

٢ . تشير الوثائق التاريخية إلى أن الحكومة الإيرانية عقدت اجتماعاً في مجلس الأمن القومي لمناقشة مصير السيد الخميني واختلفت الآراء حول ذلك وكان تقييم رئيس السافاك في حينه "حسن باكروان" هو أن الإفراج عن الخميني لو تم ولم تحدث أي خروقات أمنية خلال ٤٨ ساعة فالأمور ترجع إلى نصابها وهو كان من الذين فاوض السيد الخميني في سجنه لتقريب وجهات النظر بينه وبين الشاه . تأكيداً لهذا الوثائق، تشير ابنة باكروان إلى دور أبيها في منع إعدام السيد الخميني والإفراج عنه اعتقاداً منه بأن الإعدام سيزيد الوضع الأمني تفاقمًا وستكون إيران محرقة دولياً بذلك . أنظر:

مال الشاه بحسب المصادر إلى الجناح المتحفظ بعد أن كان مقتنعاً في بدايات الأمر بضرورة المحاكمة العسكرية لمتسببي الاحتجاجات، بمعنى إعدامهم، وطالب المدعي العام الإيراني أن يتباحث مع المرجع السيد محمد كاظم شريعتمداري عن ذلك لإيجاد حلول مقنعة، وخلال لقاء جمع المدعي العام الإيراني بشريعتمداري اقترح على الأخير استثمار الأصل الرابع من الدستور الإيراني والمعروف «بأصل تراز»، وهو الأصل الذي يمنح مراجع الدين حصانة متساوية مع القانون لإنقاذ السيد الخميني من الإعدام، من خلال إعلانه مرجعاً دينياً، وهو الأمر الذي وافق عليه شريعتمداري اعتقاداً منه باجتهاد السيد الخميني، وإن لم يعلن عن ذلك سابقاً، أصدر شريعتمداري وعلماء آخرون بياناً مشتركاً في ذلك، وأفرجت السلطات عن السيد الخميني فوراً^(١).

عن أحداث تلك الفترة يشير الدكتور مهدي حائري إلى عدد من الاجتماعات العلمية والسياسية في منزله بطهران لمناقشة حل موضوع السيد الخميني مع السلطة بالقول: (في أحداث (١٥) خرداد تم اعتقال السيد الخميني، ونُقل من قم إلى أحد السجون في طهران، علماء إيران اجتمعوا في طهران، منهم السيد شريعتمداري من قم، والسيد الميلاني من مشهد، وآخرون، المرحوم آخوند ملا علي الهمداني كان من علماء همدان المؤثرين، وكان من تلامذة والدي قد جاء إلى طهران ونزل في منزلنا، كانت أفواج الناس ورجال الدولة، ومنهم رئيس سافاك «باكروان» يزورونه تلك الأيام في منزلنا لمناقشة ذلك الموضوع)^(٢).

وعن موقفه الشخصي من الأحداث يشير الحائري: (لم أكن أشارك في تلك الاجتماعات رغم إصرار السيد الهمداني عليّ في المشاركة وإبداء الرأي؛ لأنني

محمد رضا جيت سازيان: جرا حكومت بهلوي إمام را بس از دستگیری آزاد کرد؟ مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران. وكفت وكوبا أمينه باكروان: بدرم خميني را از اعدام نجات داد، سايت ایرانیان انكلستان، يكشنبه ٢٩ تير ١٣٩٣ هـ - ٢٠ جولاي ٢٠١٤ م. بالعربية: محمد رضا جيت سازيان: لماذا أفرجت الحكومة الهلوية عن الإمام بعد اعتقاله؟ مؤسسة دراسات تاريخ إيران المعاصر. ولقاء مع أمينه باكروان: والذي أنقذ الخميني من الإعدام، إيرانيون بريطاني، الأحد ٢٩ تير ١٣٩٣ هـ / ٢٠ جولاي ٢٠١٤ م.

١. فرهنك قويمي: كفت وكوبا حسن شريعتمداري، راديو فردا، ٢٢ بهمن ١٣٩٧ هـ. بالعربية: فرهنك قويمي: لقاء صحفي مع حسن شريعتمداري، إذاعة فردا (غدا)، ٢٢ بهمن ١٣٩٧ هـ / ٢٠١٩ م.

٢. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٥، ص ٦.

كنت معتقداً منذ البداية أن الثورة أو التيار الذي كان يتحرك آنذاك كان تياراً يتحرك من دون مقاصد واضحة؛ ولذا لم أشارك بتاتاً في أي من تلك الاجتماعات، كان المرحوم أخي يشارك بدلاً عني، وكنت أجلس مرات باعتباري صاحب البيت في زاوية منه، لكي أقوم بواجب الضيافة لبعض المحترمين، ولكن لم أكن أشارك في الحديث، حتى في اللقاءات وإعادات الزيارات كان أخي يذهب مع السيد ملا علي الهمداني بدلاً عني^(١).

إن طبيعة الحائري غير السياسية، وتجاربه السابقة في الحركات المعارضة للشاه، ومصير تلك الحركات، تجعل موقفه من أحداث (١٥) خرداد مفهوماً. خاصة أن أحداث (١٥) خرداد كانت الشرارة الرئيسية في انطلاق الثورة، ولم تكن ملامحها واضحة بعد، علماً أن أحد مبررات الإفراج عن السيد الخميني كانت عدم علمه بالمظاهرات المؤيدة له بعد اعتقاله، وعدم إمكانية تحميله مسؤولية الخروقات التي جرت قانونياً بحسب السلطة، وكان اتهامه الوحيد ينحصر في خطابه بالضد من الشاه.

في سياق أحداث (١٥) خرداد يروي الحائري عن تكليفه من قبل مراجع إيران بنقل رسالة منهم إلى رئيس الوزراء آنذاك «أسد الله علم» تتضمن جملة من المطالب السياسية الهامة، وفي ذلك يقول ونحن نختصر مقاطع من حديثه الطويل: (اتصل بي السيد شريعتمداري وطلب مني الحضور في منزله عاجلاً عندما ذهبت لمنزل السيد شريعتمداري في طهران، لم يكن هناك إلا هو والسيد الميلاني، وهؤلاء كانوا من كبار مراجع إيران آنذاك، تحدثوا معي بالتفصيل، وطلبوا أن أقابل رئيس الوزراء «علم» وأنقل له رسالتهم ومطالبهم السياسية، قلت لهم: أنا أتعمد تحاشي العمل السياسي، والآن أيضاً لا أريد الدخول في ذلك، وأساساً أنا لا أعرف رئيس الوزراء، ولم ألتق به سابقاً، فعلى أي أساس أذهب له؟ أجابوني السادة المراجع: نحن سنهيأ لك ظروف الزيارة، وكلما فكرنا لم نجد شخصاً غيرك نرسله، ونرى في ذلك صلاحاً، وعليك أن تقبل ذلك، أنا رأيت أنه من غير المناسب أن أرفض طلب السادة المراجع بعد إصرارهم، خاصة أنني كنت غير مشارك لنشاطاتهم، لا

مع ولا ضد، وفكرت إن لم الب طلبهم في هذه الجزئية سيقود ذلك إلى انزعاجهم حتمًا^(١).

وعن أحداث لقائه برئيس الوزراء ومطالب الدين يذكر الحائري: (التقيت برئيس الوزراء، وقلت له في نافلة الحديث: أنا شخصيًا ليس لدي مطلب خاص، ولكنني أنقل لكم رسالة السادة المراجع، وسأقرأها عليك كما كتبها، لكي لا تكون من عندياتي فيها شيء، أخرجت ورقة المطالب من جيبتي، وقرأت عليه جملة من مطالب السادة المراجع، ومنها:

- ضرورة إجراء انتخابات حرة ونزيهة.
- الإفراج عن جميع معتقلي الرأي من العلماء ووعاظ المنابر.
- الإفراج عن جميع معتقلي أحداث (١٥) خرداد.
- إزالة الحواجز الأمنية من أمام بيوتات المراجع.
- منح وعاظ المنابر الحرية للحديث عن الانتخابات في منازل المراجع أو المساجد من دون أي قيود، وأن يُمنحوا الحرية في دعم أو نقد مرشحي الانتخابات.
- عدم ممانعة الحكومة من قيامنا بدعوة الناس إلى تجمعات جماهيرية في منازلنا أو المساجد.

- ضمان إطلاق الحريات الإعلامية والاجتماعية^(٢).

وأما عن رد رئيس الوزراء فيروي الحائري عدة نقاط، أهمها^(٣):

- لا نمانع من قيام السادة المراجع بدعوة الناس إلى اجتماعات لإلقاء خطبهم شريطة إبلاغنا بالموعد مسبقاً منعاً من حدوث أي إشكاليات.

- أرجو إبلاغ تحياتي إلى السادة المراجع، وانقلوا لهم عن لساني: (أقسم بجميع مقدسات العالم أن أسد الله علم مسلم، ومعتقد بالذهب، وبالله، وبالإسلام، لكن ما يطلبونه مني حول الحريات لا أوافق عليه؛ لأن إعطاء هكذا حريات سيعني أننا سوف لا نكون في السلطة لنجري الانتخابات، كيف يمكن لنا إعطاء هكذا حريات؟).

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٥، ص. ٦-٨.

٢. المرجع نفسه: شريط رقم ٥، ص. ٨-٩.

٣. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٥، ص. ١٠-١١.

لم يكمل الحائري ما جرى، ولكن في ذكرياته أعلاه إشارات واضحة إلى تحاشيه العمل السياسي، والابتعاد عن دخول النشاطات السياسية في جميع الاتجاهات، سواء أكانت من قبل التيار التقليدي في الحوزة أم التيار الثوري النامي في ذلك الوقت. من جهة أخرى تكلفه من قبل مراجع إيران لهذه المهمة هي دليل على وثاقته عندهم، وحياديته، ومصادقته في نقل الرسائل السياسية ورودها.

ج- نقد سياسات الشاه الطفولية: يشير الحائري إلى انزعاجه من جملة تصرفات الشاه في أواخر سنين حكمه، ويعزو ذلك إلى وجود أياد خفية دفعت به إلى القيام بـ (سلسلة سياسات غير معقولة أمور طفولية وغبية، مثل تغيير التاريخ، واحتفالات (٢٥٠٠) عام من الملكية في إيران، ومراسيم تتويج السنين الـ (٢٥٠٠)، وعام احتفالات الفن في شیراز^(١)،

و...^(٢) وعن تقييمه لتلك النشاطات يقول: (كانت سياسات هابطة وطفولية في بيئة إسلامية، هكذا سياسات سيئة جدا، بل كانت فضيحة من العيار الثقيل، علما أنها لم تكن مؤثرة بتاتا لا في تطور الثقافة، ولا الحضارة، ولا اقتصاد البلاد، ولا توصف إلا بالسياسات الحمقاء)^(٣).

نقد الحائري العنيف لسياسات الشاه ووصفها بالطفولية والحمقاء والسيئة، نابعة من التزامه الشديد بالخط الديني الأصيل في الحوزة.

الحائري لا يوافق على خرق السلطات للقيم الدينية المجتمعية، وكذلك لا يرى

١. احتفالات ٢٥٠٠ عام من الملكية في إيران: في عام ١٩٧٢م أقدم الشاه وباقتراح من بعض النخب الإيرانية على حملات قومية مركزة قوامها تعريف الشعب الإيراني بتاريخه الملكي والحضاري العريق، وتنمية الحس القومي والشعور الوطني فيه من خلال سلسلة من الاحتفالات والمؤتمرات الدولية والمبادرات الداخلية باهضة الثمن. كان الهدف منها تعزيز مكانة الشاه شعبيا وتسويقه خارجيا. الاحتفالات المذكورة أثارَت حفيظة المؤسسة الدينية، طلاب الجامعات، الشرائع الفقيرة ومعارضى الشاه بجميع أصنافهم. حسن زنديه وعلي قناتى: مخالفت هاي داخلي بابركزاري جشتهاي ٢٥٠٠ ساله شاهنشاهي، جرا وجكونه؟، فصلنامه علمي سخن تاريخ، تهران، سال يازدهم، شماره ٢٥، بهار وتابستان ١٣٩٦هـ، ص. ص. ١٣٩-١٦٣. بالعربية: حسن زندية وعلي قناتى: الاعتراضات الداخلية على إحتفالات ٢٥٠٠ سنة الملكية لماذا وكيف؟، مجلة حديث التاريخ العلمية - فصلية، طهران، سنة ١١، عدد ٢٥، ربيع وصيف ١٣٩٦هـ/ ٢٠١٨م، ص. ص. ١٣٩-١٦٣.

٢. حبيب لا جوردی: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ٦.

٣. حبيب لا جوردی: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ٦.

مبررات ثقافية أو حضارية أو اقتصادية لتلك السياسات لكي يتعامل معها بمرونة أو تفهم .
من جهة أخرى كثير من إشارات الحائري في مذكراته مما أوردناها سلفاً تدل
بوضوح كبير على عدم اعتقاد الحائري بضرورة الملكية كما كانت ترى الحوزة ، أو
ميوله لشخص الشاه ، بل كان ناقداً لداعمي الشاه من الحوزة ممن كانوا يرونه سداً
منيعاً بوجه الشيوعية ، وكان يرى ذلك مبالغاً غير مبررة .

وكذلك يمكن تلمس رؤية الحائري في ضعف الشاه من خلال إشارات لوجود
إياد خفية كانت تدفع بالشاه للقيام بتلك الأمور الطفولية وتلاعب به .

د- الحائري سفير السيد الخميني في واشنطن : كما ورد في مذكرات الحائري
فإنه تحاشى الدخول في العمل السياسي طوال سنين حياته وخاصة عقب سقوط
حكومة مصدق ؛ ولذا لم نجد له أي نشاطات داعمة أو معارضة صريحة له لأحداث
الثورة الإسلامية في إيران أو غيرها .

في عام ١٩٧٩م مع انتصار الثورة الإسلامية كان الحائري لا يزال مقيماً في
الولايات المتحدة ومنشغلاً بالتدريس الأكاديمي في جامعة جورج تاون بواشنطن .
يشير الحائري إلى تواصل وزارة الخارجية الإيرانية بعد الثورة معه واستلامه رسالة
خطية من وزير خارجية إيران «كريم سنجابي» ورد فيها أن الوزارة قد تواصلت مع
السيد الخميني حول مصير سفارة إيران في واشنطن ، وجاء جواب السيد الخميني
خطياً بالتالي : (أنا أحب جناب الحائري خاصة مع معلوماته الكثيرة لو كان في إيران
الآن كان يساعدنا في علاقة الحوزة بالجامعات ، ولكن بما أنه في أمريكا من الأفضل
أن يتدخل في الأمور ويتحمل مسؤولية إدارة سفارة إيران في أمريكا)^(١) .

وعن رد الحائري على رسالة السيد الخميني ووزير الخارجية يقول : (بناءً على
صداقتي السابقة مع السيد الخميني وأنه قد طلب مني شيئاً بعد كل هذه السنين قبلت
المسؤولية اعتبرتها قضية صداقة خاصة ، من جهة أخرى قلت لنفسني : حسناً إذا كان
بالإمكان أن أعمل شيئاً لإيران فتلك وظيفة أخلاقية عليّ تحمل مسؤوليتها)^(٢) .

١ . المرجع نفسه : شريط رقم ٤ ، ص ٩ .

٢ . حبيب لاجوردي : مذكرات مهدي الحائري اليزدي ، مرجع سابق ، شريط رقم ٤ ، ص ٩ .

وعن ظروف السفارة وكيفية إدارتها يوضح الحائري التالي^(١):

- كانت سيارة السفير السابق تأتي كل يوم الساعة (١٠) صباحاً إلى جامعة جورج تاون في «كندا اينستيتوت» وتقلني إلى السفارة، واستمر هذا الأمر لمدة أسبوعين .
 - كان عدد من موظفي السفارة السابقة لا يزالون يعملون فيها منهم امرأة أمريكية .
 - قمت بالبحث في أوراق السفارة، فوجدت سندا مالياً من قنصلتنا في نيويورك تشير إلى وجود أموال إيرانية تقدر بسبعة ملايين وثمانمائة وخمسين ألف دولار، تم نقلها في أحداث اقتحام القنصيلة إلى حساب شخصي لأحد الثوار في أمريكا، وكانت الوثائق تشير إلى وجود أرباح يومية تقدر بخمسة أو ستة آلاف دولار .
 - كان تقديري أن نقل الأموال العامة إلى حساب شخصي، ومن دون التنسيق مع السفارة أو وزارة الخارجية قضية غير شرعية؛ ولذا قمت بإرسال جميع الوثائق والسندات المالية إلى السيد الخميني عبر وزارة الخارجية، وأرفقت معها رسالة خاطبت فيها السيد الخميني، وشرحت له الموضوع، وطلبت منه أن أتواصل معه مباشرة لا عبر الوزارة خدمة للإسلام وللوطن، وقلت فيها: أريد التواصل المباشر معكم لكي يشعر أتباعكم هنا بأنني أتواصل بصورة مباشرة كي يستمعوا لأوامري وأتمكن من القيام بمهامي .

- اتصلت بالوزارة وتساءلت عن وصول الوثائق والرسالة إلى السيد الخميني فأجابوني بأنهم أرسلوها في بريد خاص لقم؛ لأن السيد الخميني كان لا يزال فيها .
 - بعد مرور أسبوعين أو ثلاثة لم تصلني الإجابة، فقررت أن أمتنع من الذهاب إلى السفارة، وأوقف الإهانات الموجهة لي من قبل بعض صغار السن ممن كانوا يرتادون السفارة ويصدرون فيها الأوامر .

يضيف الحائري في مذكراته حول أحداث ما بعد انقطاعه من السفارة بأنه زار إيران، وذهب إلى قم، وقد زاره بعد كل تلك السنوات من الفراق السيد الخميني في منزل والده، ويورد تفصيلاً للقائه بالقول: (في ذلك اللقاء كان المرحوم أخي حاضراً وكذلك السيد حسين - حفيد السيد الخميني - والسيد أحمد - نجل السيد الخميني - ، قلت للسيد الخميني: سيدنا لو كنت قد عرضتنا على أسواق الحراج لتلقيت إزاءنا أموالاً أكثر مما قمت به ببيعنا لأولئك الشباب الثوريين، قال: ما

الأمر؟ قلت: قد أرسلت لكم بريدا عما كشفته من هدر في بيت مال المسلمين، وقدمت لكم تقريراً في ذلك، ولكنكم لم تهتموا بالأمر، وأساساً لم ترسلوا حتى شتيمة فضلاً عن إجابة قال: لم يصلني شيء^(١).

يضيف الحائري بأنه قد استنسخ الوثائق مرة أخرى ليلاً، وسلمها السيد الخميني في زيارة خاصة باليد، ولكن أيضاً لم تصله أي إجابة، فترك الأمر نهائياً. المقطع أعلاه فيه إشارات هامة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- اعتزاز الحائري بعلاقته القديمة بالسيد الخميني وقبوله مسؤولية السفارة بناء على تلك العلاقة الخاصة، وهو الأمر الذي يدل على عدم وجود أي حساسية بين الطرفين، بل وجود علاقة متبادلة ووثيقة.

- تقييم السيد الخميني لعلمية الحائري الحوزوية والجامعية وتمنياته في استثمار تلك العلمية في ربط المؤسستين ببعضهما.

- وثوق السيد الخميني بالحائري في إدارة سفارة إيران في واشنطن دون القوى الشبابية الثورية المتواجدة هناك تدل على اعتزازه بشخصية الحائري، وثقته بحيادية الرجل، وعدم وجود مؤشرات أمنية أو سياسية عليه من جهة، وعدم تحسس السيد الخميني من عدم مشاركته في أحداث الثورة وتفهم ذلك من جهة أخرى.

- يمكن تعليل عدم إجابة السيد الخميني عن رسائل الحائري أو معالجة الموقف بصورة عاجلة إلى حداثة انتصار الثورة، وتراكم الأزمات الداخلية، وعدم وجود جهاز خارجي متابع وموثوق للقيام بالأمر.

- انزعاج الحائري من الخروقات المالية في السفارة، وإلحاحه على المتابعة، تدل على نزاهة الرجل وحرصه الديني والوطني.

هـ - الحائري يدعو السيد الخميني إلى العمل بدستور المشروطة: يروي الحائري في مذكراته عن لقاء آخر جمعه بالسيد الخميني أثناء تأسيس مجلس الخبراء الإيراني، اقترح فيه الحائري إيقاف انتخابات الخبراء، والعمل بدستور المشروطة مع بعض التغييرات الجزئية.

وفي ذلك يقول: (قلت للسيد الخميني: في رأيي أنتم لستم بحاجة إلى مجلس الخبراء، ولا مجلس كتابة الدستور، قال: كيف؟ قلت في كتب الأصول، أي:

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ١١.

أصول الفقه، هناك قاعدة تسمى «قاعدة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين»، وتعني وجود مجموعة مترابطة تعمل بقانون واحد، فإذا وقع الشك، أو حدث خلل في جزء من المجموعة، تبقى المجموعة فاعلة، وتعمل بقانونها، ولا تتوقف بسبب ذلك الجزء، القانون الأساسي للمشروطة كذلك، هو مجموعة من المواد المترابطة مع بعضها البعض، وخلال الثورة وقع إحدى موادها المرتبط بالنظام الملكي، وتوقف عن العمل، هل صحيح ما أقوله؟ إذن ما ذنب باقي مواد الدستور؟ أنا أعتقد أنكم بناء على هذه القاعدة من يوم غد أصدرُوا أوامركم بإجراء الانتخابات العامة، لكي ينتخب الناس وكلاءهم الوطنيين الحقيقيين، ويتم افتتاح المجلس الوطني - البرلمان -، ويبدأ الوكلاء بالعمل، وينتهي الضجيج، فلا حاجة لمجلس الخبراء، ولا مجلس كتابة الدستور^(١). وعن رد السيد الخميني يروي الحائري: (لم يتكلم بشيء لدقائق، ثم رجع لي قائلاً: قسماً بروحك العزيزة هذا أفضل كلام سمعته منذ رجعت من باريس إلى طهران)^(٢).

ثم يعبر الحائري عن فرحته الكبيرة من قول السيد الخميني ذلك اليوم، ويقول: (خرجت من المكان وأنا أفكر كيف أنجزت هذا العمل الكبير في لقاء واحد وتمكنت من إنجاز عمل أساسي للبلاد؟ ولكن فيما بعد رأيت عدم وجود أي رد فعل، وعدم الاعتناء باقتراحي، وفهمت أن الأمور سائرة باتجاه ولاية الفقيه)^(٣). إن ما ورد عن لسان الحائري يشير إلى منهجه السياسي بشكل أوضح، يمكن الإشارة له من خلال التالي:

- لجوء الحائري إلى محاورة السيد الخميني بلغة الفقه وقواعده الأصولية بغرض الإقناع خطوة تؤكد مهاراته الاجتهادية وفراسته السياسية في تقديم أفكاره ومنهجه السياسي.

- يبدو جلياً من حوار الحائري أنه لا زال متمسكاً بضرورة تطبيق دستور المشروطة الذي وافق عليه مراجع التقليد سابقاً كحل جامع لكل القوى الوطنية الإسلامية والعلمانية.

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص ١٥.

٢. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص ١٥.

٣. المرجع نفسه: شريط رقم ٤، ص. ص ١٥-١٦.

- إشارات الحائري أيضاً واضحة في رؤيته اتجاه ضرورة إجراء انتخابات حرة يختار فيه الناس وكلاءهم الحقيقيين الوطنيين بحسب مبادئه الفقهية والفلسفية وتنظيراته السياسية في موضوعه «الوكالة الشخصية المشاعة للمالكين».

و- مبادرة الوساطة لإطلاق سراح رهائن السفارة الأمريكية في طهران: نشبت أزمة دبلوماسية كبيرة بين إيران والولايات المتحدة الأمريكية في بدايات الثورة الإسلامية، عُرفت «بأزمة الرهائن»، والتي اقتحم فيها مجموعة من الطلاب الإسلاميين الثوريين في إيران السفارة الأمريكية بطهران دعماً للثورة واتهاماً للسفارة بالتجسس، تم فيها احتجاز (٥٢) موظفاً ودبلوماسياً أمريكياً كرهائن لمدة (٤٤٤) يوماً من (٤ نوفمبر ١٩٧٩م حتى ٢٠ يناير ١٩٨١م).

يشير الحائري في مذكراته إلى قيامه بمبادرة لإطلاق سراح الرهائن إبان وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية نقلها باختصار لأهميتها^(١):

(كنت أعمل في مؤسسة «الكندي» في واشنطن، وجاءني أحد المقربين من شقيق الرئيس الأمريكي السابق جان كندي سناتور ولاية ماساشوست إدوارد كندي المعروف بـ «تد كندي»، وتكلم معي عن أوضاع إيران، وقدمت له تصوراً كلياً، ثم بعد مدة تابعت السناتور كندي من خلال التلفاز والصحافة، وفي إحدى خطبه الانتخابية عرج على ملف إيران، وتحدث بنقاط إيجابية عن مصالح الشعب الإيراني، مما حفزني على القيام بمبادرة تكون إيجابية ولصالح وطني إيران وشعبي الإيراني قلت، لنفسني لو تمكنت من إطلاق سراح الرهائن الأمريكيين دعماً لكندي سنحقق هدفين بذلك: سنساعد في فوز كندي، وسنحظى بدعمه للقضية الإيرانية، مما سينعكس إيجابياً على مسائل الشرق الأوسط، وسينهي التأثير السلبي للكيان الصهيوني على مسائل إيران والمنطقة.

قلت لنفسني: ليس من المصلحة أن أفاتح كندي قبل أن أستحصل موافقة السيد الخميني في ذلك.

لذا اتصلت بأحد تلامذة والدي في يزد، هو آية الله الصدوقي، وكان إمام جمعة يزد، وطلبت منه أن يسافر فوراً إلى قم، ويلتقي بالسيد الخميني، ويشرح له مبادرتي.

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري البزدي، مرجع سابق، شريط رقم ٤، ص. ص. ١٧-

ذهب الشيخ الصدوقي إلى قم، وتحدث مع السيد الخميني، وكانت إجابته: كلا، قولوا لفلان أن لا يتدخل في هذا الأمر، فهو لا يعرف الأمريكيان جيدا. أنا أيضاً تركت الأمر، ولكن الشيخ الصدوقي قد نقل المبادرة في التلفاز الإيراني، وأشيع في حينها أنني التقيت بكندي، وهو قد أرسل برسالة للسيد الخميني من خلالي، ولكنها جميعاً إشاعات غير صحيحة).

مبادرة الحائري مهمة جداً ليس من حيث النتائج، بل من حيث النباهة السياسية للرجل في اقتناص الفرص المناسبة واستثمارها لصالح القضايا الوطنية وسرعة الحركة والإقدام فيها، وكذلك رؤيته السياسية في إمكانية اختراق المؤسسة السياسية الأمريكية وجلب دعمها لقضايا إيران والمنطقة.

ز- القطيعة السياسية والاجتماعية مع السيد الخميني: إن اختلاف وجهات النظر السياسية والفكرية قادت الطرفين في نهاية المطاف إلى قطيعة سياسية واجتماعية يشير لبداياتها الحائري بالقول: (في السنة الثانية من الثورة الإسلامية عندما عُدت من الولايات المتحدة إلى طهران لم يسمحوا لي بالعودة إلى واشنطن بأمر من قائد الثورة -السيد الخميني- ولا أعلم السبب، هل كان يخشى أو يقلق أن أربك حراكه هناك؟ لا أعلم، على أي حال جعلوني حبيس الدار، ولم يسمحوا لي بالخروج من طهران إلى مدة ثلاث سنوات، ثم وصلتنى دعوة من جامعة أكسفورد للتدريس فيها، وبادرت للسفر إلى لندن بدون أي ضجيج، ويبدو أنهم لم يكونوا قد وضعوا منعاً على اسمي في المطار أو نسوني)^(١).

انقطع الحائري عن النشاط السياسي عقب القطيعة مع السيد الخميني، وعاش سنين حياته الأخيرة منزوياً في بيته، منقطعاً عن الناس، مشغولاً بالكتابة والتأليف. توفي مهدي الحائري اليزدي في طهران عام (١٣٧٨ هـ/ ٢٠٠٠ م) عن عمر ناهز الـ (٧٧) عاماً.

أرسل قائد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي خامنئي بريقة تعزية إلى ابن شقيقته علي محقق الداماد، ورد فيها:

(جناب حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيد علي محقق الداماد دام بقاءه، أتقدم بالعزاء لرحيل الفيلسوف والعالم المحقق خالكم الجليل المرحوم جناب

١. حبيب لاجوردي: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، شريط رقم، ص ١١.

الدكتور الحاج مهدي الحائري اليزدي ، لجنابكم وبيت مؤسس الحوزة العلمية في قم جناب آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري وأحفاد ذلك الراحل وجميع متعلقيه ، وأسأل الله المغفرة والرحمة الإلهية له ، والصبر والتوفيق لأسرة الراحل^(١).

١ . الموقع الرسمي لقائد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي خامنئي بتاريخ ١٧/٤/١٣٧٨ هـ. ش/ ٢٠٠٠ م.

المبحث الرابع

المؤلفات والآثار العلمية لمهدي الحائري اليزدي

لتسليط الضوء على الإسهامات الفكرية والسياسية لمهدي الحائري اليزدي لا بُدَّ من تتبع وتناول مؤلفاته وآثاره العلمية لاستحصاء أفكاره وإسهاماته في مجالات عدة عمل عليها وبذل جهوداً كبيرة فيها لسنوات طوال من التعليم والتدريس والتحقيق والتأليف، أهمها الفقه والفلسفة والسياسة.

من خلال تفحص تلك الآثار العلمية يتضح لنا أن الرجل صب جلَّ اهتماماته الفكرية في مجال الفلسفة وتفرعاتها، منطلقاً من إيمانه بأهميتها في عملية التفكير وتنظيم الفكر والتأمل الحر المفضي لإبداعات وإسهامات وإضافات بشرية نوعية تساعد على تكوين بنى فكرية صلبة لإقامة نظريات علمية في جميع المجالات والحقول باعتبار الفلسفة أم العلوم جمعاء.

المطلب الأول: الفقه والأدب والتقارير (محاضر الدروس)

- الفقه

يعد كتاب «الحجة في الفقه» (١٣٧٥هـ/١٩٥٥م) الأهم من مؤلفات مهدي الحائري اليزدي في مجال علم أصول الفقه^(١)، ومضمونه بحسبه عبارة عن (تقارير)^(٢) وتحصيلات من الدراسات العالية

١. علم أصول الفقه: علم يبحث في قواعد استنباط أحكام التشريع الإسلامي من أدلتها. يقصد بالقواعد: قضية كلية تطبق على جزئياتها لمعرفة أحكام الجزئيات. ويقصد بالحكم: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان. ويقصد من الدليل: ما يستنبط منه الحكم. أما موضوع أصول الفقه: فهو أدلة أحكام التشريع الإسلامي. وفائدته هي تحصيل القدرة على استنباط أحكام التشريع الإسلامي من أدلتها. د. عبد الهادي الفضلي: مبادئ أصول الفقه، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٧م، ص. ٩-٢١.

٢. التقرير الحوزوي: جرت العادة في الحوزات الشيعية في مرحلة البحث الخارج (البحوث المتقدمة والتخصصية في الحوزة) أن يلقي أستاذ البحث دروسه في مادتي الفقه والأصول، حتى إذا ما انتهت الدورة الفقهية أو الأصولية أو بعض بحوثهما، انبرى بعض الطلبة المستوعبين لتلك البحوث لجمع

لأعظم^(١) فقهاء عصره، آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي نور الله مضجعه لأقل خدمة العلم مهدي الحائري اليزدي)، وهو ما مرقوم على غلاف الكتاب في مجلده الأول في مباحث الألفاظ^(٢).

الكتاب من تأليفات الحائري في شبابه^(٣)، وهي مجموعة تقاريره لدروس وبحوث اثنين من أساتذته في حوزة قم العلمية، هما آية الله الخوانساري، وآية الله البروجردي.

تم تنقيح الكتاب بتاريخ (١٤١٩ هـ/ ١٩٨٨ م) وكان المؤمل أن يُطبع في أربعة مجلدات، نشر المجلد الأول منه في (٢٧٧) صفحة، ولم يتم طباعة الأجزاء الأخرى إلى الآن^(٤).

يذهب القائمون على دار نشر كتاب «الحكمة والحكومة»^(٥) للحائري اليزدي في مقدمتهم للكتاب عند تسليط الضوء على مؤلفات الحائري العديدة في تعريفهم

تلك المادة وتبويبها وتفصيلها وإخراجها بصورة كتاب، وهذه العملية تسمى في العرف الحوزوي بالتقرير أو التقارير. الشيخ عامر الجابري: فن التقرير في الحوزات العلمية، موقع كتابات في الميزان الإلكتروني، ١٠/٨/٢٠١٣، www.kitabat.info.

١. الأعظم: عناوين وتوصيفات حوزية تستخدم في الغالب من قبل التلامذة اتجاه أساتذتهم وخاصة أولئك الأساسيين منهم، للتعبير عن مدى تأثير التلميذ واستفادته العلمية وتقديره العالي اتجاه أستاذه، ولاسيما إذا كان مرجعاً أعلى لعصره كما هو السيد البروجردي. الباحث

٢. مهدي الحائري اليزدي: الحجة في الفقه، مؤسسة الرسالة، إصفهان، ١٣٧٨ هـ.

٣. ورد في نهاية كتاب الحجة في الفقه عبارة الحائري: (قد وقع الفراغ من تسويد هذه الصحائف بمن الله وتوفيقه في سنة ١٣٧٥ الهجرية القمرية) في إشارة إلى تاريخ انتهاء التأليف وكون الحائري من مواليد ١٣٤١ هـ. ق/ ١٩٢٣ م يكون عمره عند انتهاء تأليفه للكتاب ٣٢-٣٤ سنة بحسب اختلاف السنين الهجرية والميلادية.

٤. مهدي حائري يزدي: علم كلي، مقدمه سيد مصطفى محقق داماد، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ایران، تهران، چاپ ششم، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٢٦ از مقدمه. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مقدمة السيد مصطفى محقق داماد، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ط ٦، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٢٦ من مقدمة الكتاب.

٥. كتاب الحكمة والحكومة تم نشره إلكترونياً من دون أي معلومات للنشر بسبب منع انتشاره وطباعته من قبل السلطات الإيرانية بحسب مقدمة الدار. مهدي الحائري اليزدي: حكمت وحكومت، كتاب الكتروني، ناشر م. ك، ١٧ تير ١٣٩٥ هـ، زندگینامه مختصر نویسنده، صفحات ع و غ. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، كتاب إلكتروني، الناشر م. ك، ١٧ تير ١٣٩٥ هـ، سيرة حياة المؤلف، صفحات ع و غ.

لكتاب الحجة في الفقه إلى عده من أبرز مؤلفات الشيعة في علم الأصول، الذي لا يقل شأنًا من كتابي «الرسائل» و«المكاسب» للشيخ الأعظم الأنصاري، معبرين عن مباحثه المستوفية في «الوضع» بعد مبحث «موضوع العلم» أوضح دليل على شمولية الكتاب مقارنة بالآثار الأصولية الأخرى^(١).

أما عن دوافع تأليف هذا الكتاب وجذوره، فيقول الحائري في مقدمة كتابه: (إني لما حضرت مجلس بحث الأستاذ الأعظم سيد الفقهاء والمجتهدين من المتقدمين والمتأخرين أفضل أهل عصره معقولًا ومنقولًا صاحب الزعامة الكبرى والنيابة العظمى رئيس الملا ومحبي الشريعة السيد العلامة الطباطبائي البروجردي (أدام الله ظلّه) على رؤوس أهل العلم والدين، أحببت أن أباهي الطلاب والمشتغلين بتزيين هذه الصحائف بما استفدته من دقائق علومه وجوامع كلماته، فوفقنا الله تعالى بمنه وجوده لتحقيق هذه المنية، فأخذت في تقرير كلامه الشريف حسبما أدى إليه فهمي القاصر مستعينا بالله)^(٢).

عبارات الحائري بحق البروجردي تنم عن مدى تأثره العلمي بأستاذه كما مر ذكره في سيرته العلمية والعملية في الفصل الأول أيضًا.

ويأتي هذا التأثير منسجمًا مع انسجام علم الأصول والفلسفة مع بعضهم، حيث يعبر عنه الحائري بأنه «فن التفكير الحر»، ويشير إلى أن كتاباته الأصولية تتجاوز كتاباته الفلسفية كميًا، حيث بدأ بحضور الدروس الأصولية منذ كان في السادسة عشر من عمره، وحضر جميع دروس أستاذه البروجردي، ولم يترك جملة واحدة من تلك الدروس إلا وقد كتبها باللغة العربية وبشكل يومي، وكان هناك من يستنسخها منه أحيانًا، أبرزهم السيد روح الله الخميني^(٣).

يضيف الحائري أن جامعة طهران قد اقترحت عليه ترجمة تلك التقارير إلى الفارسية لطبعها على نفقة الجامعة، مضافًا إلى أجور الترجمة والتأليف، ولكنه

١. المرجع نفسه: سيرة حياة المؤلف، صفحات ع و غ.

٢. مهدي الحائري اليزدي: الحجة في الفقه، مرجع سابق، ص ٣ وص ٢٧٣.

٣. مهدي حائري يزدي: جستارهاي فلسفي مجموعه مقالات، به اهتمام عبدالله نصري، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ایران، تهران، ١٣٨٤هـ. ش، ص ٣٥٥ وص ٣٥٦ وص ٣٦٠ وص ٣٦١. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية مجموعة المقالات، بإهتمام عبدالله النصري، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ١٣٨٤هـ. ش، ص ٣٥٥ وص ٣٥٦ وص ٣٦٠ وص ٣٦١.

رفض ذلك معتقداً بأن تلك الدروس تفقد معانيها الحقيقية عند ترجمتها من العربية^(١).

يشير الحائري في إحدى مقابلاته إلى أن تلك التقارير تقع في أجزاء عديدة جاهزة للطباعة، ولم يُطبع منها إلا القليل^(٢)، ومن الغريب أن الكم الأصولي المكتوب الذي تحدث عنه الحائري في حياته لم ير النور بخلاف مؤلفاته الفلسفية الكثيرة التي تصدرت إسهاماته الفكرية عملياً.

- الأدب

لمهدي الحائري يزدي مؤلف أدبي يقيم تحت عنوان «الطفل الأندلسي»، وهو عبارة عن رواية ألفها وله من العمر خمسة عشر عاماً، وتم تجديد طباعتها أكثر من ثلاثين مرة في إيران لاحتوائها على معاني وطنية سامية^(٣).

- التقارير

١ - سفر النفس: بالفارسية «سفر نفس» عبارة عن مجموعة تقارير لدروس الحائري التي ألقاها بدايات الثورة الإسلامية عام (١٩٧٩م) في منتدى الحكمة والفلسفة في إيران^(٤).

في سفر النفس يناقش الحائري مسألة النفس ودلائل إثبات وجودها وعلاقتها بالجسد وكيونتها العقلية وضرورتها وبقائها من خلال استعراض آراء كبار فلاسفة

١. مهدي حائري يزدي: جستارهای فلسفی مجموعه مقالات، به اهتمام عبدالله نصري، مرجع سابق، ص ٣٦١.

٢. المرجع نفسه: ص ٣٦١.

٣. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، بزرگداشت استاد مهدي حائري يزدي، دوشنبه ٣ دي ١٣٩٧ هـ، سخنرانی آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد. بالعربي: مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، مؤتمر الإحتفاء بذكرى الأستاذ مهدي الحائري يزدي، الإثنين ٣ دي ١٣٩٧ هـ، كلمة آية الله الدكتور السيد مصطفی محقق داماد.

٤. مهدي حائري يزدي: سفر نفس، به كوشش د. عبدالله نصري، انتشارات نقش جهان، تهران، ١٣٨٠ هـ. ش، ص ٩. بالعربي: مهدي الحائري يزدي: سفر النفس، بجهود د. عبدالله النصري، منشورات نقش جهان، طهران، ١٣٨٠ هـ. ش، ص ٩.

العالم الإسلامي وإجراء المقارنة بين آرائهم وآراء فلاسفة الغرب مقارنة تطبيقية وفقاً لمنهجية العلمية لاكتشاف أوجه الشبه والاختلاف بينهما^(١).

٢ - ميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة: بالفارسية «متافيزيك يا ما بعد الطبيعة» عبارة عن مجموعة من مقالات الحائري المنشورة في مجلة «أنديشه هاي نو در علوم إنساني»^(٢) الإيرانية والتي تمت إعادة طباعتها في كتاب مستقل تحت العنوان نفسه. (٣)

يبحث الحائري في هذا الكتاب مواضيع ما بعد الطبيعة الفلسفية، ويشير إلى خطأ الفهم الغربي في ولادة هذا المفهوم على شكل الصدفة أو اعتباره إشارة إلى البعد الزمني والتاريخي، يؤكد الحائري أن تقسيم العلوم إلى حسية طبيعية وعقلية ما بعد الطبيعة لم يكن تقسيماً جزافياً، بل له أصل علمي رصين، والبعدية في ما بعد الطبيعة بعدية تعليمية، من حيث تقدم المعرفة الحسية على المعرفة العقلية^(٤).

٣ - البحوث الفلسفية: بالفارسية «جستارهاي فلسفي» عبارة عن مجموعة كبيرة من مقالات الحائري في المجلات العلمية والتخصصية الفلسفية وكذلك محاضراته في الجامعات والكليات والندوات التي شارك فيها داخل إيران أو خارجها، تم إعدادها ونشرها بجهود واهتمام أحد تلامذته^(٥).

٤ - شرح حركة الأسفار: بالفارسية «شرح حرکت أسفار» عبارة عن تقارير لدروس الحائري الأسبوعية في موضوع حركة الأسفار التي ألقاها بين تاريخي ٢٤/١/١٣٦٣ هـش و ١٧/١٠/١٣٦٣ هـش/ ١٩٨٤ م) في منتدى الحكمة والفلسفة

١. المرجع نفسه: ص ٩ و ص ١٠.

٢. بالعربي: مجلة الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية.

٣. مهدي الحائري اليزدي: ميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ٥.

٤. المرجع نفسه: ص ٣.

٥. مهدي حائري يزدي: جستارهاي فلسفي مجموعه مقالات، به اهتمام عبد الله نصري، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ایران، تهران، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ١. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية مجموعة المقالات، باهتمام عبد الله النصري، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ١.

في إيران، وهي دورة كاملة لأبحاث المجلد الثالث لكتاب صدر المتألهين الشيرازي «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»^(١) من الفصل العاشر إلى السادس والعشرين^(٢).

٥ - شرح أصول الكافي كتاب العقل والجهل: بالفارسية «شرح أصول كافي كتاب العقل والجهل»، عبارة عن تقارير لدروس الحائري الأسبوعية المنزلية لعدد من تلامذته بين تاريخي (١٣٦١ هـ / ٢ / ٣١ هـ و ١٣٦٣ هـ / ١١ / ٢١ هـ) ضمن سلسلة من دروسه الأخرى التي طبعت في كتب عديدة تم ذكرها سابقاً^(٣).

يقدم الحائري في هذا الكتاب شرحاً وافياً للفصل الأول من كتاب أصول الكافي^(٤)، وهو فصل العقل والجهل مستنداً إلى شروحات^(٥) صدر المتألهين

١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: موسوعة فلسفية إسلامية بقلم صدر الدين الشيرازي الشهير بصدر المتألهين وملاصدرا (٩٨٠ هـ / ١٥٧٢ م - ١٥٥٠ هـ / ١٦٤٥ م) وتعد من نتاجات المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة الغزلة والإعداد الروحي والسلوك العرفاني، الأسفار جمع سفر والسفر هو الحركة عن الموطن أو الموقف متوجهاً إلى المقصد بطي المراحل وقطع المنازل في إشارة إلى الأسفار الأربعة للسالكين من العرفاء والأولياء وهي: ١. السفر من الخلق إلى الحق ٢. السفر بالحق في الحق ٣. السفر من الحق إلى الخلق بالحق ٤. السفر بالحق في الخلق. صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ج ١، ص ١٨.

٢. مهدي حائري يزدي: شرح حركات أسفار، تقرير برويز بويان، انتشارات حكمت، تهران، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ١٥. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: شرح حركة الأسفار، تقارير برويز بويان، منشورات الحكمة، طهران، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ١٥.

٣. مهدي حائري يزدي: شرح أصول كافي كتاب العقل والجهل، تقرير برويز بويان، انتشارات حكمت، تهران، ١٣٩١ هـ. ش، ص ١١. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي كتاب العقل والجهل، تقارير برويز بويان، منشورات الحكمة، طهران، ١٣٩١ هـ. ش، ص ١١.

٤. أصول الكافي: أحد أهم كتب الحديث الشيعية وأحد الكتب الأربعة المعتمدة لدى الشيعة الإثنى عشرية ويعد عندهم من أصح الكتب وأكثرها اعتباراً، مؤلفه محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي (توفي سنة ٣٢٩ هـ / ٩٣٩ م) والمشهور بثقة الإسلام من كبار فقهاء ومحدثي الشيعة الإمامية. يقع الكافي في جزئين: الأول يبدأ بكتاب العقل والجهل والثاني بالإيمان والكفر. محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥ م، ص ٩. والمرجع السابق: ص ٩ و ص ١٠.

٥. كتب على الأصول الكافي أكثر من ١٠ شروحات أهمها راجع: محمد صالح المازندراني: شرح أصول الكافي، تعليقات: أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨ م. ومحمد باقر المجلسي: مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤،

الشيرازي، ومحمد باقر المجلسي^(١) في تعليقاته على تلك الشروحات نقداً أو تحليلاً^(٢). يشير الحائري في مقدمة دروسه إلى أهمية الكافي، معبراً عنه بالكتاب الشريف والمصدر الأصيل والأكثر شهرة بين الكتب الأربعة الروائية الشيعية، ثم يعرج على أسلوبه في التدريس من حيث قراءة الرواية أولاً، ثم ترجمتها وشرح ألفاظها ثانياً، ومن ثم تفسيرها وفقاً لأسلوب الشرح الإجمالي للرواية ضمن دائرة متنها وشرحها التفصيلي والتوسع في تفسيرها من خلال الإشارة إلى تعليقات وشروحات ملا صدرا، أو المجلسي، أو ما يضيفه هو، ثم الانتقال إلى الروايات الأخرى^(٣).

٦ - الفلسفة التحليلية ونظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية: بالفارسية «فلسفه تحليلی ونظریه شناخت در فلسفه اسلامی» عبارة عن تقارير لدروس الحائري التي ألقاها على تلامذته في سنين (١٣٦٠ هـش / ١٩٨١ م و ١٣٦٤ هـش / ١٩٨٥ م) في موضوع الفلسفة التحليلية^(٤).

يستعرض الحائري في كتابه هذا تعاريف ومزايا وماهية الفلسفة التحليلية والنظريات التي تحوم حولها، ويورد إشارات وملاحظات وانتقاداته على فلاسفة الغرب في هذا الحقل، كما يستعرض في الكتاب نقاط قوة وضعف الفلاسفة الإسلاميين.

١٣٧٩ هـ. ش. وصدر الدين الشيرازي: شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، تهران، ١٣٦٦ هـ. ش. ومهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي كتاب العقل والجهل، مرجع سابق، ص ١٥.

١. محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ هـ / ١٦٢٧ م - ١١١١ هـ / ١٦٩٩ م): المعروف بالعلامة المجلسي والمجلسي الثاني من فقهاء الشيعة ومحدثهم المعروفين، صاحب المصنفات الكثيرة وأشهرها موسوعة بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الألقهار والتي تعد أكبر دائرة معارف روائية شيعية. تصدى لمنصب القضاء ومشخة الإسلام في زمن كل من شاه سلطان سليمان وشاه حسين الصفوي. موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العلمي لأهل البيت.

٢. مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي كتاب العقل والجهل، مرجع سابق، ص ١٥ وص ١٦.

٣. المرجع نفسه: ص ١٥ وص ١٦.

٤. مهدي حائري يزدي: فلسفه تحليلی ونظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقارير عبدالله نصري، نشر علم، تهران، ١٣٨٥ هـ. ش، ص ١٥. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: الفلسفة التحليلية ونظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، تقارير عبدالله النصري، منشورات العلم، طهران، ١٣٨٥ هـ. ش، ص ١٥.

المطلب الثاني: المؤلفات الفلسفية

تحتل الفلسفة لدى الحائري مكانة مرموقة من حيث طبيعة دراساته الدينية والأكاديمية من جهة، ولاعتقاده بأنها تمثل أم جميع العلوم من جهة أخرى: (الفلسفة أساس وعماد جميع الظواهر الإنسانية، إنها عماد الاقتصاد، السياسة، والعدل الاجتماعي، بل إنها أساس جميع الأمور، إذا لم تكن لكم فلسفة فلن يكون لكم مجتمع، وإذا لم يجرِ ابتناء أي فكر على الفلسفة سواء أكان اقتصادياً أم سياسياً أم تجارياً أو أي شيء آخر حتى الرياضيات فمن المستحيل أن يدوم ذلك الفكر، ولذا فأی نظام لم يتكئ على فلسفة فسيحكم عليه بالفناء)^(١).

من هذا المنطلق نجد أن غالبية مؤلفات الحائري تقع في حقل الفلسفة، ومنها يتفرع وينفذ إلى العلوم الأخرى.

المؤلفات الفلسفية للحائري مع شرح موجز لأهم مباحثها:

١ - العلم الكلي: كتاب العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة يعد أول مؤلفات الحائري الفلسفية التي نشرها عام (١٣٣٥ هـ / ١٩٥٦ م) في إيران باللغة الفارسية، وطُبعت من قبل كلية الإلهيات في طهران في حينها، وتم تجديد طباعة الكتاب مؤخراً من قبل مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية ضمن مجموعة آثار الحائري العلمية^(٢).

يعتقد (مصطفى محقق الداماد)^(٣) أن العلم الكلي يُعدّ الأفضل في موضوعاته

١. مهدي حائري يزدي: ميتافيزيكيا ما بعد الطبيعة، نشر نهضت زنان إيران، تهران، ١٣٦٠ هـ، ص ٢٨. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: ميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة، نشر حركة نساء إيران، طهران، ١٣٦٠ هـ، ص ٢٨.

٢. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٠.

٣. د. السيد مصطفى المحقق الداماد (١٩٤٥ م): نجل السيد محمد المحقق الداماد وسبط المرجع الشيخ عبد الكريم الحائري، لُقبت أسرته بالداماد وتعني في الفارسية الصهر، لارتباط والده بكرمية مؤسس الحوزة العلمية في قم. درس الحكمة والفلسفة لدى كبار أساتذتها منهم: الشهيد الشيخ مرتضى مطهري والشيخ جواد الأملي وخاله الشيخ مهدي الحائري اليزدي وحصل على درجة الاجتهاد في الفقه من كبار علماء قم. أكمل دراساته الجامعية الأولية والماجستير في جامعة طهران في كلية القانون والفلسفة الإسلامية، كما حصل على الدكتوراه من جامعة لوون البلجيكية. أستاذ القانون في جامعة بهشتي طهران ورئيس قسم الدراسات الإسلامية في المجمع العلمي الإيراني للعلوم. انديشوران: بنك معلومات محقق وباحثي ومفكري إيران.

المجموعة المختصة في الفلسفة الإسلامية التقليدية، حيث يعتبر في العديد من مراكز وكليات الفلسفة من المصادر والمقررات الدراسية في الفلسفة الإسلامية^(١).

يشير أحد أساتذة الفلسفة إلى أهمية كتاب العلم الكلي: (لو سأني أحد طلاب الفلسفة بأي كتاب أبدأ دراستي؟ سأقول له كتاب العلم الكلي لمهدي الحائري اليزدي؛ لأنه سلس ودقيق وكتب بلغة عصرية)^(٢).

يتضمن العلم الكلي مواضيع: أصالة الوجود والوجود الذهني، اتحاد العاقل والمعقول، الحدوث والقدم، الوحدة والكثرة، وغيرها من مبادئ الفلسفة الإسلامية.

٢ - بحوث العقل النظري: بالفارسية «كاوش هاي عقل نظري» يُعدّ الكتاب الثاني للحائري، وطبع للمرة الأولى من قبل جامعة طهران عام (١٣٤٧ هـ / ١٩٦٨ م)، وتم إعادة طباعته لعدة مرات أخرى، كان آخرها عام (١٣٩٤ هـ / ٢٠١٥ م) ضمن مجموعة آثاره العلمية الجزء الثاني.

أهمية كتاب العقل النظري نابعة من كونه محاولة جادة للحائري في إعادة الفلسفة الإسلامية إلى واجهة العلوم العقلية المعاصرة في العالم، وتسليط الضوء على مكامن قوتها، وإضافاتها النوعية الأصيلة، التي غابت أو تم تغييبها قسراً بفعل تطور الفلسفة الغربية وغلبتها الأكاديمية العالمية من جهة، وإهمال الفلسفة الإسلامية في بيئتها الجغرافية لقلة متخصصيها وابتعاد النخبة المتأثرة بالغرب عنها، من جهة أخرى^(٣).

١. مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، مؤتمر الاحتفاء بذكرى الأستاذ مهدي الحائري اليزدي، الإثنين ٣ دي ١٣٩٧ هـ، كلمة آية الله الدكتور السيد مصطفى محقق داماد.

٢. مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، مؤتمر الاحتفاء بذكرى الأستاذ مهدي الحائري اليزدي، الإثنين ٣ دي ١٣٩٧ هـ، كلمة الأستاذ عبدالحسين خسروپناه رئيس المؤسسة.

٣. مهدي حائري يزدي: كاوش هاي عقل نظري، مقدمه سيد مصطفى محقق داماد، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ایران، تهران، چاپ پنجم، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ١ و ص ٢. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ط ٥، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ١ و ص ٢.

يعتقد الحائري أن هذا الإهمال والابتعاد أو الدعوات لتقزيم دور الفلسفة الإسلامية واقتصار دراستها في حقول تأريخ الفلسفة كتراث علمي قديم، دعوات نابعة من جهل النخب بمميزات ونقاط قوة وحيوية الفلسفة الإسلامية وظلامتها العلمية^(١).

الحائري لا يدعو في العقل النظري إلى مقاطعة فلسفة الغرب، بل إلى مواكبتها والبحث عن المشتركات بينها وبين الفلسفة الإسلامية من جهة، وتسليط الضوء على مميزات الأخيرة من جهة أخرى، لإيجاد تكاملية فلسفية عالمية.

يضم كتاب العقل النظري فضلاً عن مباحث الفلسفة الإسلامية فصلاً كاملاً عن الفلسفة التطبيقية في موضوع «إثبات وجود الخالق» بالاستعانة والمقارنة بين الأدلة والمناهج الغربية والإسلامية ومشتركاتهما واختلافاتهما^(٢).

٣ - التصور والتصديق: بالفارسية «آگاهى وگواهى» عبارة عن ترجمة وشرح نقدي قام بهما الحائري لرسالة التصور والتصديق لصدر المتألهين الشيرازي^(٣)، وتم طباعة الترجمة والشرح عام (١٣٦١هـ/ ١٩٨٢م) في (١٤٨) صفحة، وأعيد نشر الكتاب لمرات عديدة.

تعد رسالة التصور والتصديق للشيرازي من أهم آثاره العلمية الفلسفية التي يقسم فيها العلم إلى قسمين، التصور والتصديق، ويعتبر الحائري ذلك من أسس المنهجية المعرفية للفلسفة والعلوم الإسلامية، ويجب قبول هذه الثنائية بأسلوب موضوعي قبل التوغل في أي من العلوم والبحث في مسائلها، ويضيف أن هذا التقسيم موزد قبول الفلسفة الغربية التحليلية أيضاً^(٤).

١. المرجع نفسه: ص ٤.

٢. أنظر: المرجع نفسه: ص ٢٩٧.

٣. محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م - ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م): الملقب ب صدر الدين والمعروف في لسان العامة بـ ملا صدرا وعند أبناء مدرسته بـ صدر المتألهين، من كبار فلاسفة وحكماء وعرفاء إيران والعالم الإسلامي، أسس مدرسة فلسفية جديدة تبتني على الجمع بين المدارس المشائية والإشراقية الفلسفية، له أكثر من ٤٠ مؤلفاً ورسالة في عدد من العلوم والمسائل تدور في فلك الحكمة والعرفان وأهم مؤلفاته: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة وشرح أصول الكافي. مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ص. ص ٥-١٧.

٤. مهدي حائري يزدي: آگاهى وگواهى، مؤسسة پژوهشي حکمت وفلسفه ایران، تهران، چاپ

يضيف الحائري في مقدمته أن هدفه من ترجمة رسالة صدر المتألهين متأية من كونها تجيب عن العديد من التساؤلات التي تربط بعلاقة العلم والمعلوم وغيرها من المسائل الفلسفية^(١).

٤ - هرم الوجود: بالفارسية «هرم هستي» عبارة عن سلسلة دروس الحائري التي ألفت عام (١٣٥٩ هـش / ١٩٨٠ م) في منتدى الحكمة والفلسفة في إيران وعنوان الكتاب الفرعي هو «بحوث تحليلية لمبادئ معرفة الوجود التطبيقية»، وهي أيضًا جزء من رسالته في مرحلة الدكتوراه بجامعة تورنتو الكندية، وتتضمن نظريته الفلسفية المعنونة بـ «وحدة الوجود المنطقية» في قبال نظرية وحدة الوجود العرفانية المتنبأة من قبل الشيخ (محيي الدين ابن عربي)^(٢).

يصرح الحائري في مقدمة كتاب (هرم الوجود) أن جميع نظرياته بُنيت على نظرية (وحدة الوجود) المنطقية: (نظريتنا هذه في معرفة الوجود التوحيدي التي بينها بشكل هرمي للوجود تعد المبنى والأساس لجميع نظرياتنا وآرائنا في مباحث معرفة الكون والاجتماع والإنسان وحقوق الإنسان والسياسة ومباحث النفس).^(٣)

٥ - بحوث العقل العملي: بالفارسية «كاوش هاي عقل عملي» عبارة عن سلسلة دروس الحائري في باب فلسفة الأخلاق التي ألقاها عام (١٣٦٠ هـش / ١٩٨١ م) في منتدى الحكمة والفلسفة في إيران ونشرت بعد عام من ذلك^(٤).

ششم، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٦. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: التصور والتصديق، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ٦، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٦.

١. المرجع نفسه: ص ٨.

٢. محمد بن علي بن محمد الطائي الأندلسي الشهير بمحيي الدين بن عربي (١١٦٥-١٢٤٠ م): أحد أشهر المتصوفة في العالم ولقب من قبل أتباعه بالشيخ الأكبر وتنسب له الطريقة الأكبرية الصوفية. شاعر وفيلسوف عربي تزيد مؤلفاته على ٨٠٠ لم يبق منها سوى ١٠٠ أهمها الفتوحات المكية وفصوص الحكم. أهم نظرياته: الإنسان الكامل ووحدة الوجود العرفانية.

٣. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، دار الروضة، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ١٢.

٤. مهدي حائري يزدي: كاوش هاي عقل عملي فلسفه اخلاق، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه إيران، تهران، چاپ سوم، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٥. بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي فلسفة الأخلاق، مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، ٣، ١٣٩٤ هـ. ش، ص ٥.

يميز الحائري في بحوث العقل العملي بين فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق، ويعتبر معيار التمايز بينهما هو تمايز العلم من الفلسفة^(١).

فيرى الحائري أن «معرفة الأخلاق المثلى» تقع ضمن دائرة فلسفة الأخلاق، أما معرفة الأحكام والمعايير والقواعد الأساسية للأخلاق فتقع في دائرة علم الأخلاق، ولتوضيح ذلك يشير الحائري إلى أن علم الأخلاق يبحث عما يمكن توصيفه بالعمل الصالح أو العمل الطالح، أما فلسفة الأخلاق فتبحث عن تعريف الصلاح نفسه وتبينه وتحليله وكيفية إثباته ضمن قياسات منطقية ومعانيه الحقيقية وتمايزاته عما هو غير صالح أخلاقياً، أو عندما تبحث عن الحرية والمسؤولية معانيهما فالأمر مرتبط بفلسفة الأخلاق وليس علم الأخلاق^(٢).

يعتقد الحائري أن من يريد التوغل في موضوع الأخلاق يجب أن يبين منهجه أولاً، هل هو يبحث في فلسفة الأخلاق أو علمها؟ لأن كلا منهما له نظامه ومنهجيته الخاصة^(٣).

يورد الحائري في كتابه آراء فلاسفة الغرب في فلسفة الأخلاق، ويجري مقارنة بين آرائهم وآراء فلاسفة الإسلام بتعدد مذاهبهم ومشاربهم ليجد المشتركات والاختلافات فيما بينهما، ويضيف ملاحظاته النقدية أو ما يتفق فيه مع غيره، ليخرج بمحصلة وأفكار جديدة ضمن منهجيته^(٤) التحليلية والتطبيقية التي يلتزم بها في أغلب مؤلفاته.

٦ - العلم الحضوري: بالفارسية «علم حضوري» أو أصول معرفة المعرفة في الفلسفة الإسلامية في عنوانه الفرعي عبارة عن رسالة الحائري لنيله درجة الدكتوراه

١. مهدي حائري يزدي: كاوش هاي عقل عملي فلسفه اخلاق، مرجع سابق، ص ١.

٢. المرجع نفسه: ص ١ وص ٢.

٣. المرجع نفسه: ص ٢ وص ٣.

٤. سنورد تفاصيل منهجية الحائري الفلسفية في المباحث القادمة.

في جامعة تورنتو الكندية عام (١٩٧٩م)، وقد استغرق في كتابتها تسع سنوات، وناقشها ودافع عنها أمام كبار أساتذة الفلسفة الغربية^{(١)(٢)}.

يذكر مترجم الكتاب إلى اللغة الفارسية مرتضى بويان في مقدمته نقلاً عن والده بأن الحائري ذكر له تفاصيل مناقشة رسالته، وكان يعتربه حالة من البكاء عندما استذكر كيف تفاعل الأساتذة مع ما طرحه، وكيف تمكن من إقناعهم بوجود العلم الحضوري^(٣).

طُبِعَ الكتاب عدة مرات أولها عام (١٩٨٢م) من قبل مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، ثم أعيدت طباعته عقب تعديلات ومراجعات من الحائري ومقدمة الدكتور (حسين النصر)^(٤)، وطبع في جامعة نيويورك باللغة الإنجليزية، ثم أعيدت ترجمته وطباعته عام (١٣٩١هـ/٢٠١٢م) في إيران.

١. الأساتذة الذين ناقشوا رسالة الحائري كما مدرجة أسماؤهم في كتاب العلم الحضوري، كل من: بروفيسور فرانكا (w.frankena)، بروفيسور ساوان (d.savan)، بروفيسور إشميتز (k.schmitz)، بروفيسور استيونس (j.stevenson)، بروفيسور لانج (t.lang)، بروفيسور فرودر (r.fairweather). مهدي حائري يزدي: علم حضوري أصول معرفة شناسي در فلسفه اسلامي، ترجمه: مرتضى بويان، نشر علم، تهران، ١٣٩٥هـ. ش، بيشكفتار مترجم بالعربي: مهدي الحائري اليزدي: العلم الحضوري أصول معرفة المعرفة في الفلسفة الإسلامية، المترجم: مرتضى بويان، نشر العلم، طهران، ١٣٩٥هـ. ش، مقدمة المترجم ص ١.

٢. المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص ١.

٣. مهدي الحائري اليزدي: العلم الحضوري أصول معرفة المعرفة في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص ١.

٤. السيد حسين النصر (١٩٣٣م): فيلسوف وكاتب ومفكر إيراني، أستاذ في الدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن الأمريكية. حائز على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٩٥٦م وتم نشر رسالته (آراء المفكرين المسلمين حول الطبيعة) من قبل الجامعة نفسها عام ١٩٦٤م. مؤسس الأكاديمية الملكية للفلسفة والحكمة في إيران عام ١٩٧٢م. تم تعيينه عام ١٩٧٨م مديراً للمكتب ملكة إيران الخاص، يعمل في الوقت الراهن بروفيسوراً في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن. تم اختياره كأحد أهم ١٠٠ فيلسوف عالمي معاصر من قبل المؤسسة الدولية للفلسفة. للمزيد أنظر: حسين دهباشي: حكمت وسياسة كفتكوبا دكتور سيد حسين نصر، سازمان اسناد و کتابخانه ملي جمهوری اسلامي ايران، تهران، ١٣٩٣هـ. ش. بالعربي: حسين دهباشي: الحكمة والسياسة الحوار مع دكتور السيد حسين النصر، مؤسسة الوثائق والمكتبة الوطنية للجمهورية الإسلامية في إيران، طهران، ١٣٩٣هـ. ش.

أشاد (حسين النصر) في مقدمته بعلمية مؤلف العلم الحضوري وأهمية الكتاب: (الكتاب ليس مؤلفاً عادياً في الفلسفة الإسلامية ل يتم إضافته إلى سلسلة من الآثار الموجودة باللغات الأوروبية في هذا الموضوع، بل إنه أحد أول الآثار الإنجليزية المرتبطة بالسنن الحية للفلسفة الإسلامية بأساليبها الكلاسيكية، هذا الكتاب يوضح الفلسفة الإسلامية التقليدية بلغة اليوم، وكُتِبَ على يد شخصية ليست أستاذه في فلسفة ابن سينا والسهروردي وملا صدرا، بل هي لمفكر فهيم وعارف بفلسفة راسل فتجنشتاين وكانط وجيمس أيضاً)^(١).

يؤكد نصر أهمية كتاب العلم الحضوري في مقارنة الفلسفة الإسلامية بالغربية والبحث فيه عن نقاط الاشتراك والافتراق، ثم يعده من أهم مصادر ومنافذ الغرب للتعرف على العرفان والتصوف الإسلامي^(٢).

٧ - التعليقات على تحفة الحكيم: إن هذا الكتاب هو عبارة عن تعليقات الحائري اليزدي على كتاب (تحفة الحكيم) لمحمد حسين الأصفهاني الغروي^(٣) في الفلسفة، كتبه في أواخر حياته، حيث كانت وطأة المرض عليه شديدة، وكان مرض (باركينسون) قد أخذ منه مأخذاً، وكان مجبراً على استخدام الأدوية لإيقاف رجفة يده أثناء الكتابة، وسلم مسودات هذا الكتاب إلى ابن شقيقته من أجل المراجعة والتصحيح والطباعة مُدرّكاً قرب أجله^(٤).

١. مهدي الحائري اليزدي: العلم الحضوري أصول معرفة المعرفة في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩.

٢. المرجع نفسه: ص ٩.

٣. محمد حسين الأصفهاني الغروي (١٢٩٦ هـ. ق-١٣٦١ هـ. ق): المعروف بالكباني، من فقهاء الشيعة الإمامية وفلاسفتهم في القرن الرابع عشر، بدأ دراسته بمدينة الكاظمية ببغداد ثم انتقل إلى النجف الأشرف ودرس فيها على يد كبار علمائها ثم اتجه للتدريس بعد وفاة الأخوند الخراساني وتخرج على يديه كثير من العلماء. له مؤلفات كثيرة منها: نهاية الدراية في شرح الكفاية وبحوث في الأصول والأنوار القدسية. موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العلمي لأهل البيت.

٤. مهدي الحائري اليزدي: التعليقات على تحفة الحكيم للفتية المتأله آية الله الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مقدمة الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد، منشورات مركز العلوم الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ هـ. ش، ص ٥٦.

٨ - الحكمة والحكومة : بالفارسية « حكمت وحكومت » يعتبر الكتاب الأكثر شهرة للحائري في مجال الفلسفة والفلسفة السياسية والفقه السياسي الشيعي ، وهو الكتاب الأخير له أيضًا ، طبع لأول مرة في لندن عام (١٩٩٦م) من قبل منشورات «شادي» الإيرانية ، ثم أعيد تداوله إلكترونياً من قبل موقع «موج آزادي» أي موج الحرية التابع للحركة الخضراء المعارضة من دون ذكر اسم الناشر وتحت عنوان مختصر بسبب منع السلطات الإيرانية طباعة الكتاب في داخل إيران رسمياً.^(١) الجدير بالذكر أن الكتاب ورغم منعه من الانتشار الرسمي في إيران لاقي تفاعلاً كبيراً في أوساط النخبة الإيرانية الأكاديمية والحوزوية ، حيث نشرت مجلة الحكومة الإسلامية الفصلية التابعة لأمانة سر مجلس خبراء القيادة الإيرانية خمسة مقالات لعلماء بارزين في حوزة قم نقداً ورداً^(٢) على كتاب الحكمة والحكومة ، كما نشرت المجلة ذاتها مقالين لمهدي الحائري اليزدي تضمنت ردوده على منتقديه ، معلناً في المقالة الأخيرة اكتفاءه بالردود المنشورة منعاً للإطالة والجدال وحفاظاً على علمية النقاش بحسب وصفه^(٣).

كما أن السلطات سمحت لعدد من المؤلفين نشر كتبهم في نقد الحكمة والحكومة رغم عدم انتشار الكتاب رسمياً في البلاد ، وسيتم التطرق لهم في الفصل الأخير من الرسالة .

يُعد كتاب الحكمة والحكومة من قلائل الكتب المختصة في الفلسفة السياسية في إطار الفكر السياسي الشيعي والإسلامي ، وهو مزيج من الفلسفة وعلم السياسة والفقه السياسي بحسب آراء الحائري اليزدي ، ويتضمن نظريته السياسية «وكالة المالكيين الشخصية المشاعة» التي تعتبر إحدى النظريات السياسية الشيعية التسعة حول الدولة ، وسيتم شرحها بالتفصيل في الفصل التالي^(٤).

يمكن أن نوعز أسباب منع نشر كتاب الحكمة والحكومة في إيران إلى نظرية

١ . مهدي حائري يزدي : حكمت وحكومت ، نشر م. ك. ، بلا ، ١٣٩٥ هـ. ش. ، بيشكفتار صبح . بالعربي : مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، م. ك. ، بلا ، ١٣٩٥ هـ. ش. ، مقدمة الناشر صبح .

٢ . سنورد الردود عقب شرح نظريات الحائري في الأبحاث القادمة .

٣ . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ٥٧ وخ .

٤ . محسن كديور : نظريته هاي دولت در فقه شيعه ، نشر ني ، تهران ، جاب دوم ، ١٣٧٧ هـ. ش. ، ص ١٧٥ . بالعربي : محسن كديفر : نظريات الدولة في فقه الشيعة ، منشورات ني ، طهران ، ط ٢ ، ١٣٧٧ هـ. ش. ، ص ١٧٥ .

الحائري السياسية الفريدة، وآرائه الجادة والناقدة لنظرية ولاية الفقيه المتبعة في إيران عقب انتصار الثورة الإسلامية فيها، ويمكن اعتبار المنع قراراً سياسياً أو أمنياً بحثاً، حيث أن جميع مؤلفات الحائري العلمية الأخرى تم نشرها رسمياً، ولم يُمنع هو من التدريس أو المشاركة في الندوات والمحافل العلمية طوال حياته من جهة، وكذلك لم تمنع السلطات انتشار الردود على كتابه من قبل النخبة رغم تضمينها اقتباسات تفصيلية من الكتاب ونظرية وآراء الحائري السياسية والدينية من جهة أخرى.

في ختام هذا الفصل نجد أن للبيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية الأثر الكبير في قبوله وصياغة الأنساق المفاهيمية والرؤى الفكرية والفلسفية لمهدي الحائري اليزدي والتي مهدت لطرحه وإسهاماته الفكرية الفلسفية والتي سنحاول أن نعرض عليها في الفصل المقبل.

الفصل الثاني

الإسهامات الفكرية - الفلسفية لمهدي الحائري اليزدي

الفصل الثاني

الإسهامات الفكرية - الفلسفة لمهدي الحائري اليزدي

إن للحائري إسهامات فكرية وفلسفية كان قد طرحها عند المعالجات التي تناولها وليؤسس له منهجاً خاصاً مستقلاً دون أن يكون متميلاً لاتجاه فلسفي غير المنهج الذي اعتمده .

وحتى نتعرف على محاور إسهاماته الفكرية الفلسفية كان لا بُدَّ من التطرق إلى أسس الفلسفة عند مهدي الحائري ، ثم الذهاب لرؤيته الفلسفية وتمايزاتها ، ثم التعرّيج على أسس الفلسفة الإسلامية وخصائصها ، ثم أسس الفلسفة الغربية بأنواعها ، لينتهي الفصل بالتطرق لإسهامات الحائري للتقريب بين الفلسفة الغربية والإسلامية .

المبحث الأول

أسس الفلسفة عند مهدي الحائري اليزدي

بالرجوع إلى مؤلفات الحائري اليزدي نرى بوضوح غلبة البحوث الفلسفية فيها، فالرجل فيلسوف وأكاديمي ومختص في الفلسفتين الإسلامية والغربية، وصاحب رأي واجتهاد فيهما، حتى لقب بجامع الحكمتين في الأوساط العلمية الإيرانية^(١). من هنا نرى أن جُلَّ إسهاماته الفكرية تقع في مجال الفلسفة وتفرعاتها، وينفذ منها إلى باقي العلوم والحقول العلمية.

من هذا المنطلق سنسير مع منهجيته العلمية في التعريف بإسهاماته الفكرية من خلال الإشارة إلى رؤيته للفلسفة وإسهاماته في الفلسفة الإسلامية، ومن ثم الغربية، وأخيراً التطبيقية والمقارنة بين الفلسفتين.

وهنا نود الإشارة إلى أننا سوف لا نتوغل في البحوث الفلسفية التخصصية وتفرعاتها بقدر اهتمامنا بالخطوط العريضة والرئيسية لإسهامات الرجل الفكرية وخاصة تلك التي تمهد لفلسفته ونظريته السياسية التي تهم موضوع البحث.

المطلب الأول: الفلسفة: التعرف والأهمية والنشأة والخصائص

١ - تعريف الفلسفة: يذهب «ياسين خليل»^(٢) إلى أن تعريف كل علم من العلوم يتحدد في الموضوع والمنهج والهدف، أما في الفلسفة فنجد تعريفات عدة وكثيرة يمكن تصنيفها إلى^(٣):

١. مؤسسة دراسات الحكمة والفلسفة الإيرانية، مؤتمر الاحتفاء بذكرى الأستاذ مهدي الحائري اليزدي، الإثنين ٣ دي ١٣٩٧هـ، كلمة الدكتور غلامحسين إبراهيمي ديناني. ومهدي الحائري اليزدي: التعليقات على تحفة الحكيم، مرجع سابق، مقدمة الدكتور مصطفى محقق الداماد ص ٣٣.

٢. ياسين خليل: فيلسوف عراقي ولد في ٢٩ تموز ١٩٣٤م في بغداد. تخرج عام ١٩٥٧م من جامعة بغداد/ قسم الفلسفة وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة مونستر الألمانية/ قسم الفلسفة عام ١٩٦١م عن أطروحته (مبادئ عامة في التحليل البنوي للغة). أصبح أستاذاً للفلسفة بجامعة بغداد وألف مايقارب الخمسين عنواناً من مؤلفات وأبحاث في اختصاصه. د. ياسين خليل: الفيلسوف والتفلسف، دراسة وتحقيق: أ. د. حسن مجيد العبيدي، دار ومكتبة البصائر، بيروت، ٢٠١٠م، ص. ص. ١٥ - ٢٦.

٣. المرجع نفسه: ص ٤١.

أ - تعريفات فردية تتصل بفكر الفيلسوف .

ب - تعريفات مذهبية تتعلق بمذهب فلسفي معين .

ج - تعريفات أكاديمية دراسية تتعلق بكتب طلاب الفلسفة .

ثم يضيف أن كل فيلسوف يعرف الفلسفة من وجهة نظر معينة، على سبيل المثال الفيلسوف أرسطو يقول فيها: إنها البحث في العلل الأولى^(١)، في حين نجد فيلسوفاً آخر يصطبغ تعريفه للفلسفة بمظاهر نظرية المعرفة، فيقول: إنها البحث في المفاهيم الأساسية والمبادئ في الفكر الإنساني وصولاً إلى فهم أفضل للعالم الخارجي، فالفلسفة هنا تبحث في طبيعة هذه المفاهيم وصلتها بغيرها، فعندئذ تصبح الفلسفة وكأنها نظرية معرفة^(٢)، وهناك أيضاً بعض التعريفات التي اصطبغت بالمنطق، فمنهم من يعرف الفلسفة أنها التحليل المنطقي للغة العلم^(٣)، أو أنها منطق العلوم، وقد يصطبغ تعريف الفلسفة بالأخلاق، فعندئذ تكون الفلسفة هي البحث عن القيم والسلوك الإنساني القويم من أجل التمييز بين الخير والشر وغيرها من المفاهيم الأخلاقية^(٤).

يستعين الحائري للاقتراب من تعريف الفلسفة بعدة طرق، منها: علم المنطق وتقسيماته الأربعة لعلل البرهان اللمي (العلة الفاعلية، العلة المادية، العلة الصورية،

١ . في الميتافيزيقيا هناك البحث عن العلة الأولى للأشياء بمعنى البحث في الموجود بما هو موجود وهذا هو حد الفلسفة عند أرسطو . فالفلسفة تبحث في الثابت في حين يكون بحث العلم في المتغير . والثابت عند أرسطو هو الجوهر . أ . د . حسن مجيد العبيدي : تحقيق كتاب د . ياسين خليل : الفيلسوف والتفلسف ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

٢ . التحديد الإصطلاحي للفلسفة وكأنها نظرية معرفة بدء مع الفلسفة الحديثة، إذ تحول البحث الفلسفي مع الفلسفة الحديثة من الميتافيزيقيا إلى الإنسان وكيف يعرف وماذا يعرف وبأي وسيلة يعرف وماهي حدود معرفته . أ . د . حسن مجيد العبيدي : تحقيق كتاب د . ياسين خليل : الفيلسوف والتفلسف ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

٣ . هذا التحديد لمعنى الفلسفة يرتبط في الفلسفة المعاصرة بالمدرسة التحليلية والوضعية المنطقية . المرجع نفسه : ص ٤٢ .

٤ . أ . د . حسن مجيد العبيدي : تحقيق كتاب د . ياسين خليل : الفيلسوف والتفلسف ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

العلة الغائية^(١) مشيراً إلى أن الفلسفة ليس لها تعريف محدد، ولا شرح جامع ومانع، ولذا يجب أن تتبع تعاريفها المتعددة ونخرج بمحصلة كلية^(٢).

يشير الحائري إلى عدة تعاريف وعللها قبل أن يستخلص تعريفه للفلسفة، منها: تعريف ابن سينا للفلسفة في قسمها النظري ومن حيث عِلَّتُها الغائية في قوله: (هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل)^(٣)، وكذلك: (إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه)^(٤).

وكذلك تعريف صدر المتألهين الشيرازي: (أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، وغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالمًا عقليًا مشابهًا للعالم العيني لا في المادة، بل في صورته وهياته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه إلى ربه حيث قال «رب أرنا الأشياء كما هي»، وللخيل (عليه السلام) أيضًا حين سأل ((رب هب لي حكماً))^(٥) والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم تصورها أيضًا^(٦)).

١. العلة الفاعلية: الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركة وقد يعبر عنها "ما منه الوجود". العلة المادية: المادة التي يحتاج إليها الشيء ليتكون ويتحقق بالفعل بسبب قبوله للصورة وقد يعبر عنها "ما فيه الوجود". العلة الصورية: أو الصورة أي الذي يحصل به الشيء بالفعل، فإنه ما لم تقتزن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء ولم يتحقق وقد يعبر عنها "ما به الوجود". العلة الغائية: أو الغاية، أي التي لأجلها وجد الشيء وتكون وقد يعبر عنها "ما له الوجود". الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦م، ص. ص. ٣٢١ - ٣٢٤.

٢. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٣.

١. الشيخ الرئيس ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده آملّي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ. ق، ص ١١.

٤. الشيخ الرئيس ابن سينا: الشفاء المنطق، تصدير الدكتور طه حسين باشا ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور وتحقيق الأساتذة: الأب قناتّي، محمود الخضيرى، فؤاد الإهوانى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ٢٠١٢م، ص ١٢.

٥. القرآن الكريم: سورة الشعراء، آية ٨٣.

٦. صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع سابق، ص ٢٠ و ص ٢١.

يلحق الحائري على التعاريف المذكورة بأنها تشير إلى العلل المادية والصورية للحكمة معاً ويستخلص منها التعريف العام التالي: (استكمال النفس لجناحي العلم والعمل وكذلك انتقاش واستكمال النفس بصورة الوجود ونظامه وحقائقه)^(١) مُصنِّفاً أن فائدة الفلسفة في الأساس تكمن في أنها «مقسمة» للعلوم ولا تنفك عن نتائج وفوائد العلوم المتوقعة والمتفرعة منها، ولذا يجب أيضاً البحث عن تعريف الفلسفة في نتائجها وفوائدها كذلك^(٢).

أما الفائدة الرئيسية من الفلسفة فهي «إدراك الحقائق» والتي تتم من خلال بحث الفيلسوف عنها، وتعتبر أفضل الأهداف الموكولة للعلوم البشرية وإدراك الحقائق، هي خلاصة ومشارك كل تعريف الفلسفة^(٣).

يُضيف الحائري أن إدراك حقائق الأشياء لا تتم بالمطلق، ولا يوجد فيلسوف يدعي مطلق الإدراك أو إدراك حقائق كل شيء، بل إنه أمر نسبي يعود إلى الطاقة البشرية وقدراتها البحثية نحو اكتشاف وإدراك الحقائق والفلسفة هي مساعي «التخلق بأخلاق الله» من حيث أن الله حكيم ومدرك وعالم بحقائق الأشياء على ما هي عليها، والفيلسوف يريد أن يشابه الله في علمه، ولكن على قدر الطاقة والوسع الإنساني ضمن هدف سام هو الوصول إلى الكمال التام^(٤).

من جملة التعاريف المذكورة نرى أن الحائري يعرف الفلسفة تعريفاً حرّاً وواسعاً منطقيّاً ومعرفيّاً وأخلاقيّاً، ولا يُحدد نفسه باتجاه أو مذهب واحد مع تأكيده أنها البحث الجاد لإدراك الحقائق.

يعضد ذلك عبد الجبار الرفاعي بالقول: (الفلسفة تفكير عقلي نقدي حريّ تحرّك خارج الأطر والأوعية والأسوار، وأية محاولة لتعليقه في أوعية جاهزة تسجنه وتنتهك حريته)^(٥).

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩٧.

٢. المرجع نفسه: ص ٩٧.

٣. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٣.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩٦. ومهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي، مرجع سابق، ص ١٣ وص ١٤.

٥. د. عبد الجبار الرفاعي: الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التوزيع للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٨م، ص ٣٠ وص ٣١.

٢- أهمية الفلسفة: تحتل الفلسفة كما ذكرنا سابقاً مكانةً مرموقة لدى الحائري، حيث يجعلها أم العلوم^(١)، وأساس وعماد جميع الظواهر الإنسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، كما ينتقد الاتجاهات المنكرة، أو المنتقدة، أو المنتقصة، من مكانة الفلسفة^(٢) بالقول: «إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة في كل مراتبها وصورها وماهيتها هي «إدراك الحقائق» إذن لا يبقى سبيل متصور لإنكارها؛ لأن إنكار الفلسفة سيحصل منه إنكار للإدراك والحقيقة معاً، والحال هو أن الإدراك والحقيقة غير قابلين للإنكار، كما هو حال التعقل أيضاً؛ لأنه يمثل الخلية المركزية

١. يوضح ذلك عادل البكري قائلاً: الفلسفة هي دراسة الوجود بواسطة العقل دراسة لا تعتمد على إيمان مسبق. إذا تقدمت الفلسفة عند شعب من الشعوب فهي تدل على نضوج عقلي؛ لأنها تدعو إلى التفكير في كل ما يتعلق بالحياة فهي معرفة الحياة، وحيثما حلت الفلسفة حل التفكير العلمي الصحيح عند الإنسان وحل التخطيط والتدبير، فالفلسفة معرفة الحقيقة أو التحري عن الحقيقة ولا بُدّ وإنها ستؤدي إلى العلم. إذن وصول الإنسان إلى الحقيقة هو بحد ذاته علم وأن العلوم هي مجموعة حقائق ولذلك قيل إن الفلسفة هي محاولة الوصول إلى العلم وليست العلم نفسه، أي أنها ممهدة لكل علم، بل هي "علم العلوم". د. عادل البكري: الفلسفة لكل الناس، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٥م، ص ١٢ وص ١٣ وص ١٦ وص ١٧.

٢. يشير البكري إلى أن الفلسفة حتى في أحسن عصورها كانت مسرحاً للتناقض والجدل بين المفكرين، ولا عجب في ذلك فإن العقل البشري الذي هو أرقى آلة في الوجود لا يمكن أن يتوقف عن التفكير ضمن حد معين أو يسلم بقضية ما دون نقاش أو تمحيص، لذلك مرت الفلسفة بأزمات فكرية شديدة حتى في عصرها الذهبي عندما انتقد أرسطو أستاذه أفلاطون انتقاداً لا ذعاً. كما أن أحد الأسباب التي أضعفت الفلسفة وجعلتها في حالة توقف وجمود في أعين البعض هو ذلك التقدم العلمي وتطور النظريات العلمية في كافة المجالات والتي انفصلت عن الفلسفة وأصبحت توضح الحقائق بعيداً عنها. غير أن السبب الأكبر في توقف الفلسفة ومنع تقدمها هو الأسلوب المعقد والغامض الذي كان يلجأ إليه الفلاسفة في كتبهم وختقمهم للفلسفة بمصطلحات غامضة وعبارات مضللة جعلت الكثير من المثقفين يعزفون عن قراءة كتبها ويتحاشونها فهي لاتعني لديهم أكثر من كلام لا طائل تحته. المرجع نفسه: ص. ص ٢٣ - ٢٥.

البشرية والفصل المميز بينها وبين سائر الحيوانات^(١) والتعقل لا يمكن تعطيله^(٢). يعتقد الحائري اليزدي أن «الحقيقة» و«الوجود» يمثلان نطاقاً لعمل الفلسفة، وأن البشر بأي قدر وفي أي من العلوم بحاجة إلى إدراك الحقائق، لذا هم بذات القدر بحاجة إلى الفلسفة؛ لأنها الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقائق^(٣). يرى الحائري أن الفلسفة وجميع تفرعاتها تنبع من وجود الإنسان؛ لذا أصالتها واعتبارها قائمة على أصالة واعتبار الوجود الإنساني، وأن هدف جميع العلوم الإنسانية هي كمال الإنسان ووجوده المتفوق^(٤). يكمل الحائري شرحه بالقول: أن علم المنطق^(٥) يعرف الإنسان على أنه «حيوان ناطق» والنطق لا يعني الأصوات التي يصدرها من لسانه ويسمعوها بأذنيه لأنه لا يفقد إنسانيته عند الصمت والنطق لا يعتبر الفصل المميز بينه وبين سائر الحيوانات لأن الكلام بالنسبة للإنسان أمر عرضي وليس فصلاً جوهرياً مميزاً له النطق المقصود هو نفس الإنسان الناطقة والمدركة لأنها من ذاتيات الإنسان ومن جوهره وبها يدرك نفسه ويدرك ما حوله وهذا الإدراك للذات ولما سوى الذات هي حقيقة الفلسفة

١. يعتقد علي عزت بيجوفيتش أن الفصل المميز والحاسم بين الإنسان وسائر الحيوانات ليس شيئاً جسيماً ولا عقلياً، إنه فوق كل شيء أمر رוחي يكشف عن نفسه في وجود ضمير ديني أو أخلاقي أو فني. ويمكن القول إن هذا الجانب وإن لم ينف التميز العقلي للإنسان عن سائر الحيوانات ولكنه يضيف معياراً أكثر خصوصية له وهو ما يتم إشباعه في الفلسفة الإسلامية بحثاً وتحرياً واكتشافاً. علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، تقديم: عبد الوهاب المسيري، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة عشرة، ٢٠١٨م، ص ٧٦.

٢. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ٢.

٣. المرجع نفسه: ص ٢ وص ٣.

٤. المرجع نفسه: ص ٩.

٥. علم المنطق: الأداة التي يستعين بها الإنسان على العصمة من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما أن النحو والصرف لا يعلمان الإنسان النطق وإنما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الإنسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير. وعرفوا علم المنطق أيضاً بأنه: آلة قانونية تصمم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، مرجع سابق، ص ١١ وص ١٢.

وجوهر أهميتها ولذا يصح القول أن الفلسفة هي حقيقة الإنسان وحقيقة الإنسان ليست شيئاً غير الفلسفة^(١).

يضيف الحائري أن كل إنسان من حيث ذاته يعتبر في مرتبة كماله الأول فيلسوفاً والفلسفة ليست شيئاً يكسبه الإنسان من خارج ذاته بل هي عين حقيقة وجوده وكمال الأول وأي إنكار للفلسفة هي إنكار لذات المنكر نفسه ومن ينكر الفلسفة ينكر نفسه أولاً ثم ينكر نكرانه ثانياً لأن نفي النفي يستلزم الإثبات^(٢).

يكرر الحائري اليزدي القول بأن الفلسفة ليست إلا إدراك الحقائق بأي وسيلة ميسرة للإنسان والإدراك ليس إلا حقيقة الخلية الرئيسية والمركزية للوجود الإنساني ولذا لا يمكن إنكار أو استحقر هذا العلم بأي شكل من الأشكال ولا يمكن تصور علم أكثر أصالة وشمولاً من الفلسفة بين علوم البشر^(٣).

يشير الحائري اليزدي إلى أن الإنسان مهما كان بدائياً يبقى يحتفظ بخصائصه الذاتية (النطق والإدراك) وينطلق منهما لطرح الأسئلة والبحث عن مبادئ وعلل وعلاقات الحقائق بالظواهر مستمراً بالجهد والاستنباط والتفكير لإيجاد الأجوبة واستحصاها النتائج ومن هنا يبدأ بعملية التفلسف ويسمى في هذه الحالة متفلسفاً باحثاً عن حاجاته الذاتية^(٤) إذن الفلسفة علم وجود أي حقيقة ومنها حقيقة الإنسان ومن يترك الفلسفة يتخلى عن الإنسانية^(٥).

يؤكد الحائري أن أهمية الفلسفة تأتي أيضاً من أنها (علم معرفة الوجود وهو أفضل العلوم الإنسانية ولا يعني هذا التفضيل تعظيماً أو تكريماً للفلسفة ولا للفيلسوف وإنما الأفضل هنا بمعنى الأشمل ومفهوم الوجود بذاته يتمتع بذلك)^(٦).

يشير الحائري إلى أن هناك (علاقة معرفة اتحادية ولا بُدَّ أن تتحقق بين العالم

١. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق: ص ١٠ وص ١١.

٢. المرجع نفسه: ص ١١ وص ١٢.

٣. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٨٥.

٤. المرجع نفسه: ص ١٨٦ وص ١٨٧.

٥. مسعود رضوي: سياست كروي وسياست اندیشی مهدي حائري يزدي، نشر علم، تهران، ١٣٨٧ هـ. ش، ص ٨٢. بالعربي: مسعود الرضوي: العمل السياسي والفكر السياسي لمهدي الحائري اليزدي، منشورات العلم، طهران، ١٣٨٧ هـ. ش/ ٢٠٠٨ م، ص ٨٢.

٦. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٨.

الباطني والعالم الخارجي للفيلسوف وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة للعالم وبين أعماق الوجود وظواهره في أية درجة ومنزلة كانت حتى نستطيع عن هذا الطريق معرفة ذواتنا والواقعيات التي حولنا^(١) ثم يضيف أن ذلك لا يتحقق إلا بمفهوم مطلق الوجود الذي هو (المفهوم الوحيد الذي يقبل الانطباق والاتحاد المنطقي مع كل شيء من الأشياء سواء أكان من الظواهر أم من الأعماق وسواء أكان ذهنًا أم خارجًا طبيعة أم ما بعد الطبيعة واجبًا أم ممكنًا فيعرفنا على ما في الوجود من حقائق وروائع)^(٢).

وبذلك يريد القول إن جميع العلوم مهما كان نوعها فهي لا بُدَّ أن تبحث في إطار الوجود ومظاهرها ولا تخرج عن العلم الكلي أو ما بعد الطبيعة عن المحسوسات أو المعقولات هادفة الوصول إلى الحقائق وكنه الأشياء فبذلك لا بُدَّ أن ترتبط بالفلسفة كليًا أو جزئيًا وهذا هو سر أهمية الفلسفة وضرورتها الإنسانية^(٣).

الحائري بتعريفه للفلسفة وتأكيد أهميتها وضرورتها ودورها في الحياة العقلية والعملية للإنسان بل اعتبارها جزءًا أصيلًا من الإنسان يبحث عن مصالحة بين فلاسفة الشرق والغرب بين الإسلاميين منهم والماديين بين تيارات الإفراط والتفريط وصولًا إلى نقطة مشتركة تجمع الجميع وهي الفلسفة بعنوانها الإنساني والعقلاني والشامل لمطلق الوجود.

١. المرجع نفسه: ص ٨.

٢. المرجع نفسه: ص ٨.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ١٩٠ وص ١٩٣.

٣ - نشأة الفلسفة : لا يحدد الحائري تاريخاً لنشوء الفلسفة ولا يعين مؤسسيها كأفراد أو دول أو جماعات^(١) بل يشير إلى تلازم الفلسفة مع الوجود الإنساني منذ ظهوره الأول تماشيًا مع رؤية أفلاطون وأرسطو^{(٢)(٣)}.

يشير الحائري إلى أن حب الاستطلاع البشري وشوقها للوصول إلى الحقيقة جعلتها تلازم الفلسفة معتقداً أن كلمة الفلسفة المشتقة أساساً من اليونانية فيلوس - صديق - وسوفيا - الحكمة - بمعنى صديق الحكمة فيها دلالة واضحة على عمق هذا التلازم والإدراك المتجذر^(٤).

ثم يشيد بفلاسفة اليونان في اختيار التسمية بالقول : (إن الفيلسوف يعلم بأن الحكمة لله ، وحري بالإنسان أن يسعى في سبيل المعرفة والحقيقة بجد وجهد وهو قادر ببحثه عن الحقيقة وعشقه للمعرفة أن يكون صديقاً للحكمة)^(٥) ثم يضيف أن الإنسان مهما سعى وارتقى في بحثه عن الحقيقة سبى دهشته تزداد مع ارتقائه فيتواضع أمام الحقيقة ليقول إنه محب وصديق للحكمة ، وهذا شأن كبار العلماء والعظماء كسقراط وأنشتاين^(٦).

يعتقد عبد الجبار الرفاعي (أن التاريخ الصحيح للوعي الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل على الأرض ؛ لأن هذا الكائن منذ تجربته الأولى في الحياة

١ . هناك نظريات عديدة حول تاريخ نشوء الفلسفة ومؤسسيها ، حيث يشير البعض إلى أن بداياتها تعود في الهند إلى الفيدا (العلوم) ١٥٠٠ سنة قبل المسيح والبعض الآخر يرجع البدايات الحقيقية إلى اليونان في مراحل قبل السقراطية وما تلاها التي تعرف بالمرحلة الكلاسيكية التي تتحدد بوجود كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو . للتفصيل أنظر : بيتر كونزمان ، فرانز - بيتر بوركارد : أطلس الفلسفة ، ترجمة د . جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، ط ١٥ ، بيروت ، ٢٠١١م ، ص . ص ١٥ - ٢٩ .

٢ . لقد سبق لكل من أفلاطون وأرسطو أن طرحا السؤال حول أصل الفلسفة وكانت إجابتهما تتمثل في "الدهشة" ، لأنها أتاحت للإنسان قديماً كما حديثاً أن يتفلسف والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل وحتى يتحاشى الإنسان الجهل بدأ بالتفلسف ، والإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكل بساطة ، بل هو يتعجب ويسأل عن السبب : لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثر من وراء الظواهر؟ لماذا نعيش؟ . بيتر كونزمان ، فرانز - بيتر بوركارد : أطلس الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١١ .

٣ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ و ص ١٨٩ .

٤ . المرجع نفسه : ص ١٩٠ .

٥ . المرجع نفسه : ص ١٩٠ .

٦ . المرجع نفسه : ص ١٩١ .

واستثمار الطبيعة ما انفك يثير السؤال تلو السؤال عن مبدئه ومصيره وحقيقته وحقيقة العالم المحيط به ، وعلى هذا لا تتصف بالصواب أية محاولة تسعى لحذف دور البشرية بمجموعها في بناء الفكر الفلسفي وربطه ببيئة ومحيط خاص مثلما فعل معظم مؤرخي الفلسفة حين اختصروا الحياة العقلية للإنسان بالفلسفة اليونانية فيما تجاهلوا ما سواها وبكلمة أخرى جرى تزوير لتأريخ الفلسفة^(١).

٤ - خصائص الفلسفة : يعتقد الحائري أن أهم سمات وخصائص الفلسفة هما الحرية والحياد ، حيث إن الفلسفة توصف بأنها علم حر من أي فرضيات مسبقة وأي أصل موضوعي غير المفهوم الكلي للوجود الذي هو بديهي التصور وغير اكتسابي وليس بحاجة إلى تعليم وتعلم ، كما أنها أي الفلسفة تعتبر أم العلوم جميعا^(٢).

هنا لا يشير الحائري إلى الفلسفة من حيث الاختصاص العلمي بقدر إشارته إلى اعتقاده بأن الفلسفة جزء أصيل من الإنسان من حيث إدراكه وتفكيره وتأملاته وأسئلته وبحثه عن الحقيقة والتي تتيح له حرية الطرح والبحث والارتقاء ، وهذه الحرية تشمل الإنسان البدائي وحقه في التعقل والتساؤل وصولاً إلى الفيلسوف الحكيم المتبحر في هذا العلم .

إذن الفلسفة ليست إلا التعقل والتأمل والتحرر من أي فرضيات مسبقة ، أو قوالب فكرية جاهزة ، أو أجوبة قاطعة ، إنها أساس وأداة وسبيل الإنسانية التواقفة للبحث عن الحقائق وإدراكها ، وكذلك إشباع حاجياتها الذهنية والحياتية ، كأنها بجملة واحدة أداة لإشباع الفضول الإنساني حول الوجود ووسيلة لإيجاد حلول لحياته العملية .

من جهة أخرى يؤكد الحائري وجوب حياد الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة ؛ لأن الحياد من خصائص وسمات الفلسفة ضمن موضوعها البديهي عن الوجود^(٣).

ينصح الحائري الفلاسفة بأن يتحرروا من كل سوابقهم الذهنية ، وأن يتخذوا سبيل الحياد رغم صعوبته قبل التوغل في الفلسفة ، وأن يسعوا إلى تقليص دائرة الميول والتوجهات القبلية والتوجه نحو الحقيقة كما هي وبحرية فكرية تامة^(٤).

١ . د . عبد الجبار الرفاعي : تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية ، دار المدى ، بغداد ، ٢٠٠٥م ، ص ١٥٣ .

٢ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٥٥ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٣٩٤ .

٤ . المرجع نفسه : ص ٣٩٤ .

٥ - موضوع الفلسفة : يشير الحائري إلى أن لكل من العلوم موضوعها الخاص التي تهدف إلى نفيه أو إثباته فكما أن موضوع علم الحساب هو الأعداد فموضوع ومسائل الفلسفة تنحصر في ثنائية الوجود والموجود، وهذه الثنائية على قدر من العموم بحيث يمكنها أن تضم وتنطبق على سائر المفاهيم الأخرى، مثل الواجب والممكن، المجرد والمادي، الجوهر والعرض، وفي النهاية بكل ما يعد ضمن حقائق العالم^(١).

يعضد الحائري رأيه بالقول : إن اختلاف الفلسفة عن باقي العلوم يكمن في أن العلوم تختص وتبحث عن مواضيع محددة في حال أن الفلسفة تبحث عن الوجود والموجود معاً ليكون لها الشمولية والرئاسة والأفضلية على باقي العلوم؛ لأنها الوحيدة التي تؤكد على ثبوت وقائع موضوعات العلوم وتحققها، وكذلك بداياتها ومبادئها العقلية، إذن الفلسفة هي الشرارة العقلانية الأولى التي تحت العلماء على البحث والتحقيق، وهي المعيار الأخير لثبوت الوقائع والحقائق والنتائج منطقياً^(٢).

ما يريد أن يصل إليه الحائري هو أن الفلسفة هي شرارة البداية ووسيلة المسير وغاية الوصول من خلال شمولها للوجود والموجود بفعل العقل الإنساني وتلازمه معها، فهي تنبع منه، ويستعين بها، ويحقق غاياته من خلالها.

الفلسفة لدى الحائري بالنسبة للإنسان عبارة عن اتحاد وتخدام ومصاحبة أبدية لا ينفك أحدهم عن الآخر في أي مفصل من مفاصل الحياة^(٣).

١. مهدي الحائري اليزدي : العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٤.

٢. مهدي الحائري اليزدي : العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٥.

٣. يذهب عبد الجبار الرفاعي إلى أن الفلسفة : (تهشم أسوار العقل المغلق، فستأنف النظر في البدايات، وتفكك اليقينيات، وتعيد صياغة الإشكاليات. الفلسفة لا تكف عن توليد الأسئلة، لأنها في جوع أبدي للأسئلة. يعمل العقل الفلسفي على حذف الأخطاء المتراكمة في تفسير الحقيقة، وتصويب فهم الوجود، وابتكار رؤية عقلية للعالم، وصياغة معنى للكينونة يكتشف حقيقة الكائن البشري، ورتبته الوجودية. إنها تسعى لإشباع شغف العقل بالمعنى، حيث يفتقد المعنى). د. عبد الجبار الرفاعي : الدين والظلم الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠١٨م، ص ١١٣.

٦ - تقسيمات الفلسفة: يشير الحائري إلى منهجيته في تقسيمات الفلسفة من خلال اتباع الفلسفة الإسلامية^(١) المستقلة، أو تلك التي اتبعت الفلسفة الكلاسيكية^(٢) في تقسيم العقل النظري الفلسفي إلى ثلاثة أقسام رئيسية، هي: العلم الأعلى، العلم الأوسط، العلم الأدنى؛ لأنها في نظره الأسلوب الأكثر أصالة وتنظيمًا من التقسيمات والأساليب الأخرى^(٣).

ثم يضيف أن تعبيره عن هذا التقسيم بأنه الأفضل نابع من كون التقسيمات الغربية الواردة في كتبهم ومقالاتهم تشمل مغالطات عديدة في الخلط بين الفلسفة والفلسفة الكلية، حيث يمكن مشاهدة وتبع ذلك في نقودهم وإشكالياتهم على مابعد الطبيعة والمسائل العقلية والمجردة التي نسبوها للفلسفة نفسها وحصرها في مابعد الطبيعة والميتافيزيقيا التي يصطلح عليها بالعلم الأعلى، وهذه مغالطة واضحة بين القسم والمقسم، وهو الأمر الذي لا نراه في الفلسفة الإسلامية^(٤).

يعتمد الحائري تقسيمات ابن سينا للفلسفة في قوله: (إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه، والأشياء الموجودة إما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية)^(٥) وبذلك تنقسم الفلسفة إلى قسمين كليين هما: الفلسفة النظرية، والفلسفة العملية، أو العقل النظري، والعقل العملي^(٦).

١. للتفصيل في تقسيمات الفلسفة الإسلامية للفلسفة راجع: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م، ص. ص. ٧٧ - ١١٩.

٢. الفلسفة الكلاسيكية: هي الفلسفة اليونانية القديمة التي تتحدد بوجود كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين تربطهم جميعا العلاقة بين الأستاذ والتلميذ، أما مركز هذه الفلسفة فقد كان في أثينا. بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٩.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩١.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩٢.

٥. الشيخ الرئيس ابن سينا: الشفاء المنطق، مرجع سابق، ص ١٢.

٦. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩٢.

ثم يتم تقسيم أي من الفريقين إلى تفرعات ثلاث رئيسية، الفلسفة النظرية من حيث غايتها في تكميل النفس وأن تعلم فقط تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: الفلسفة الكلية - العلم الأعلى - علم الرياضيات - العلم الأوسط - علم الطبيعيات - العلم الأدنى - والفلسفة العملية التي غايتها أيضًا تكميل النفس ولكن لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل، تنقسم كذلك إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: فلسفة الأخلاق وتديير المنزل - الاقتصاد - والفلسفة السياسية^(١) ويضاف إلى ذلك أن الفلسفة كما الإنسان لها أصلان: الأصل الأول الوجود العقلي والفكري، والأصل الثاني الوجود الجسمي والحركي، والأصلان تتمثلان في الفلسفتين النظرية والعملية^(٢).

يشير ابن سينا إلى غايات وتفرعات التقسيمين النظرية والعملية بالقول: (النظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل، فالنظرية أولى أن تنسب إلى الرأي، فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي، والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه، والقسم الثالث هو العلم الإلهي، وإذ الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه، وأما الفلسفة العملية: فإما أن تتعلق بتعاليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة، وتعرف بتديير المدينة، وتسمى علم السياسة، وإما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصة، وتعرف بتديير المنزل، وإما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه، ويسمى علم الأخلاق، والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق، والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير^(٣)).

يلاحظ الحائري أن بعض قصارى النظر بحسب وصفه يشكّلون على هذا التقسيم معتقدين بأن تدرجات الفلسفة الخاصة بمعرفة العلم الأعلى والعلم الأوسط والعلم الأدنى نتاج تخیلات وآمال الفلاسفة وليس له علل أصولية أو علمية، وبالتالي علينا أن نستبدلها بتقسيمات أكثر رصانة وعلمية ثم يجب أن هذا التصور ليس صحيحاً،

١. المرجع نفسه: ص ٩٣.

٢. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٧.

٣. الشيخ الرئيس ابن سينا: الشفاء المنطق، مرجع سابق، ص ١٢ و ص ١٤.

ولم يتكئ على مبادئ علمية أو أحكام منطقية، حيث إن الفلسفة الإسلامية ترى أن تمايز العلوم وعلويتها أو دنوها مرتبط بتمايز وتوسع أو ضيق موضوعات تلك العلوم، وليس دعاوى تفاضلها العبثي^(١).

من جهة أخرى من الطبيعي أن تكون المعرفة التي موضوعها أكثر شمولاً وتجرداً واتساعاً توصف بأنها المعرفة الأفضل والعلم الأعلى والكلي والمطلق وأن توصف المعارف الأخرى التي تنطبق على أشياء عينية أضيق وأقل تجرداً وأصغر بيئة بالأوسط والأدنى^(٢).

يضيف الحائري إلى أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة علم المنطق كركن رابع^(٣) تم ابتكاره وتدوينه كمقدمة تمهيد لعلم الفلسفة^(٤).

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٩٣.

٢. المرجع نفسه: ص ٩٣ و ص ٩٤.

٣. ينقل ذلك عن الفارابي في كتابه "الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية" في اعتبار المنطق جزءاً أساسياً من الفلسفة. مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٢. كذلك يشير الفيلسوف الإيراني غلام حسين ديناني إلى أن (الفكر الفلسفي يظل حياً من خلال طرح الأسئلة الأساسية، ولا وجود للفلسفة مع عدم وجود الأسئلة الأساسية. فالفلسفة تبدأ بالسؤال وتستمر مع استمرار السؤال. والعارفون بالعلوم العقلية يعلمون أن المنطق يعد من معدات الفكر ويقع ضمن دائرة العلوم الآلية، ويدور حول ثلاثة مطالب وهي: مطلب "ما" أي السؤال عن جوهر الشيء ومطلب "هل" أي السؤال عن وجود الشيء ومطلب "لم" أي السؤال عن علة الشيء والمطالب الثلاث تشكل محاور المسائل المنطقية). د. غلام حسين إبراهيم ديناني: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تعريب: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١م، ج ١، ص ١٥.

٤. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ١٦.

المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالعلوم وعلم الكلام والدين

يتميز الحائري بين الفلسفة والعلوم الأخرى، كما يوضح علاقتها بالدين وعلم الكلام من خلال النقاط التالية:

١ - الفلسفة والعلوم: يؤكد الحائري ضرورة تشخيص التمايز والعلاقة بين العلوم وبين الفلسفة، معتبراً الأخيرة أم العلوم من حيث الشمولية واتساع المفاهيم، ولتأكيد وتفكيك هذا الأمر يبحث في أجزاء العلوم معبراً عنها بالأجزاء الجوهرية التي تشكل جميع العلوم والفنون الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى بانتفاء أي واحدة منها، لا يمكن إطلاق تسمية العلوم عليها، وهي ثلاثية: مواضيع العلوم، ومبادئ العلوم، ومسائل العلوم، مشيراً إلى أن هذه الأجزاء تبحث في الفلسفة بالتفصيل في قسم العقل النظري^(١).

أ - مواضيع العلوم: يشير الحائري إلى أن لكل علم موضوعاً خاصاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه كما يشرح ذلك ابن سينا في قوله: (لكل واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن أحواله وعن أحوالها، وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتية له، ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة، ووجه التناسب أن يتشارك في ما هو ذاتي، كالخط، والسطح، والجسم، إذا جعلت موضوعات للهندسة فإنها تتشارك في الجنس، أعني الكم المتصل، أو كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جُعِلت جميعاً موضوعات علم الطب، فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم)^(٢).

ومواضيع العلوم تنقسم بحسب شرح الحائري إلى قسمين: قسم يسمى «البسيط» ويصبح الشيء فيه بشكل مطلق ومن دون أي قيد أو شرط موضوعاً لإحدى العلوم كما هو حال العدد في علم الحساب، وقسم يسمى «المركب»، وهو أن يكون

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٥١.

٢. الشيخ الرئيس ابن سينا: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، شرح المحقق نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد الرازي، نشر البلاغة، قم، ط ٢، ١٤٣٥ هـ. ق، ج ١، ص ٢٩٨.

الشيء مركباً وله قيود في كونه موضوعاً لعلم من العلوم، كالجسم في علم الطب، الذي يُبحث فيه متغيرات الصحة والمرض معاً^(١).

يذكر الحائري أن هناك قاعدة أساسية في الفلسفة الإسلامية تشير إلى أن وجه التمايز بين العلوم قائم على تمايز مواضيعها عن بعضها البعض، وهذه القاعدة من مسلمات المنطق وهي في قبال آراء بعض علماء فن الاجتهاد ممن يذهب إلى أن وجه التمايز كامن في أغراض العلوم وأهدافها وليس مواضيعها، يجيب الحائري عن هذا الاختلاف بالقول: إن جعل الأغراض وجهاً للتمايز بين العلوم أمر مرفوض في التحقيق الفلسفي؛ لأننا قبل أن نقسم أغراض العلوم من بعضها ونجري فرزها علينا أن ندرك بأن الماهية والمواضيع مستقلة عينية، وهي التي تجلب أغراضنا الذهنية صوبها، وليس العكس، وهذه القاعدة العقلية لا تشمل أغراضنا العلمية فقط، بل تشمل جميع حالاتنا وصفاتنا الذهنية^(٢).

من جهة أخرى أيضاً يشكل الحائري على اعتبار الأساليب والمناهج وجهاً للتمايز بين العلوم من منظار الفلسفة الإسلامية، حيث الأخيرة لا تُعد الأساليب الحسية أو العقلية أصلاً أساسياً لتعيين العلوم، بل مواضيع العلوم هي الأصل في تعيينها وتمايزها، ويأتي كلام الحائري هذا ردّاً على من يريد إخراج الفلسفة من زمرة العلوم بدعوى أنها مجموعة قياسات عقلية وغير معتمدة علمياً^(٣).

يرد الحائري على المشككين بعلمية الفلسفة بالقول: (الفلسفة الكلية تبحث مسائلها من جميع السبل الممكنة وتجعلها مستدلة، فكما أن القياسات العقلية تعتبر طريقاً ممكننا لذلك فإن السبيل الحسي والتجارب الحسية في البحث عن عوارض وظواهر الطبيعة الشاملة لكثير من مسائل ما بعد الطبيعة أيضاً سبيل ممكن لتحقيق أهدافها؛ لأن هذا الفرع من الفلسفة - الكلية - يبحث عن الوجود المطلق، والوجود المطلق مفهوماً ينطبق بنسبة متساوية على جميع الموجودات الحسية والمادية، والعقل المجرد والمحض بشكل سواء، إذاً علم الفلسفة ينظر إلى جميع الظواهر

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٥٢ وص ٥٣.

٢. المرجع نفسه: ص ٥٣ وص ٥٤.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٥٧.

الطبيعية والحقائق المادية والعقلية بنظرة متساوية، ويبحث فيهم من حيثهم موجودات ويعدون من جملة مسائل الفلسفة^(١).

ب - مبادئ العلوم: مبادئ العلوم الركن الأساسي الثاني من أجزاء العلوم والتصورات والتصديقات التي تستخدم في أي علم من العلوم، وفي الواقع مسائل العلوم تعتبر نتائج وبنى مركزة على هذه الأعمدة والمبادئ^(٢).

المبادئ التصورية تعتبر حدودًا وتعريف مستنتجة من مواضيع العلوم، مثلاً عندما نعرف موضوع الجسم الطبيعي نقول الجسم الطبيعي جوهر يتقبل الأبعاد الثلاثة لنفسه.

المبادئ التصديقية تعتبر في العلوم قضايا تتكفل بإثبات أو نفي مسائل ونتائج العلوم، أو بعبارة أخرى تعتبر مقدمات مشكلة للدلائل والقياسات المنطقية في العلوم، هذه القضايا تنقسم إلى البديهيات أو الضروريات واجبة القبول، والنظريات التي يجب أن تبحث لتصبح محط تصديق واعتراف وقبول، وهي على شكلين: الأصول الموضوعية، والأصول المصادرة^(٣).

ج مسائل العلوم: وهي الركن الثالث والأساسي من أجزاء العلوم، وتسمى بالمطالب أيضًا، يمكن تعريف مسائل العلوم بالقول: إنها قضايا كانت محط شك وسؤال ونقد، تم بحثها وفحصها وتجربتها من أجل نفيها أو إثباتها، ومن ثم انتقلت من مرحلة التصور إلى مرحلة الجزم والتصديق والتحقق، وعندما تصل إلى هذه المرحلة تخرج من دائرة التساؤل والتشكيك^(٤).

من هنا يقال إن العلم هو الذي تجاوز مرحلتَي التصور والتصديق، أو المسألة والرأي، وبخلافه يبقى الفكر في مرحلة الجنين والسؤال ولا يتجاوز التصور والاحتمال، وهذا التعريف هو الذي جعل فلاسفة الإسلام يرادفون بين العلم والفلسفة، ويصفون فلسفة ما بعد الطبيعة بالعلم الأعلى، وما دونها بالأوسط، والأدنى، أي الرياضيات والطبيعات، وهذا بخلاف جُلِّ مفكري الغرب ممن عزلوا

١. المرجع نفسه: ص ٥٨.

٢. المرجع نفسه: ص ٥٨.

٣. المرجع نفسه: ص ٦٤.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٦٤ و ص ٦٥.

الفلسفة كلياً من أسرة العلوم ليجعلوها مستقلة بسبب تخليهم عن قاعدة تمايز العلوم بمواضيعها المنطقية، وبهذا التمرد جعلوا النتائج الحسية المتعلقة بالظواهر الطبيعية هي المختصة بالعلوم فقط بحسب تحليل الحائري^(١).

يلخص الحائري أجزاء العلوم بثلاثية صدر المتألهين الشيرازي نقلاً عن تعليقاته على إلهيات الشفاء لابن سينا: (فالمبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات عليها البرهان)^(٢).

أما عن اختلاف الفلسفة عن العلم فيعتقد الحائري أنه نابع من اختلاف القضايا بين البسيطة والمركبة منها، فالقضايا البسيطة هي تلك القضايا التي تحدث عن أصل وجود الموضوع كما نقول: الإنسان موجود، الملائكة موجودة، وهذا الوجود غير ناظر للزمان والمكان والطبيعة، وما بعد الطبيعة للموضوع، بل إنه يقول لنا حصراً إن الإنسان موجود بمعزل عن أين؟ وكيف؟ في حال أن القضايا المركبة تحدثنا عن صفات وعوارض واختصاصات الموضوع؛ لأنها تجعل أصل وجود الموضوع في مقدمة بحثها، كما نقول: الله عالم الإنسان أشرف المخلوقات، وإذن في القضايا البسيطة تحدث عن الوجود، وفي القضايا المركبة عن الوجود^(٣).

يضيف الحائري أن نتاج تبيان الفرق بين الوجود والموجود هو الذي يبين لنا الفرق بين الفلسفة والعلم، الفلسفة معرفة تبحث دوماً عن أصل الوجود وحقائق الأشياء، وبمعنى أعم عن مطلق الوجود، أما العلم أو العلوم فتبحث دوماً عن العلاقات والمناسبات التركيبية لهذا الوجود، ولا تبحث عن أصل حقائق العالم؛ لذا الفلسفة تبحث في الوجود والعلم في الموجود، وأي اختلاف بينهما هو الاختلاف بين الفلسفة والعلم^(٤).

١. المرجع نفسه: ص ٦٦.

٢. المرجع نفسه: ص ٧٠.

٣. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢ وص ٣.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٥ ومهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٢٥.

٢ - الفلسفة والدين^(١): يعتقد الحائري أن الفلسفة لا تتقاطع مع الإسلام^(٢)؛ لأنها

١. إن التفكير في العلاقة بين العقل والدين عملية قديمة قدم الإنسان، إذ تعود إلى ماضي الفكر البشري. وأن السبب الأول لظهور الفرق والنحل الفقهية والكلامية المتنوعة في تاريخ الفكر الإسلامي، إنما يعود إلى تشخيص حدود كل منهما وطبيعة العلاقة بينهما. أن إشكالية العقل والدين لا تزال اليوم أيضاً من أهم قضايا فلسفة الدين، حيث تدور معظم التحديات والاختلافات بين فلاسفة الدين المؤمنين وفلاسفة الدين الملحدين حول هذا المحور وجوانبه وأبعاده المختلفة. للتفصيل راجع: محمد جعفرى: العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ص. ١٥ - ١٦.

٢. ما يعتقد به الحائري من عدم تقاطع الفلسفة مع الإسلام نابع من تعريفه للفلسفة كعلم باحث عن حقائق الأشياء من جهة والحث الإسلامي على التعقل والتفكير والتأمل والابتعاد عن التدين الأعمى التقليدي الهش من جهة أخرى. وهذا الرأي فيه جدال قديم حديث في العالم الإسلامي وهناك من يعتقد بأن الفلسفة متعارضة مع الدين ومنعزلة عنه ومخالفة له منهم: أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ) في كتابه تهافت الفلاسفة الذي هاجم فيه الفلاسفة وحكم بكفرهم بدعوى أنهم: (رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين... بل خلعوا بالكلية ربة الدين، بفنون من الظنون... وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقرات وأفلاطون... في وصف عقولهم وحسن أصولهم... انتدبت لتحرير هذا الكتاب، رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات...). يعتقد محقق تهافت الفلاسفة د. سليمان دنيا أن مسلك الغزالي قائم في معظمه على التشكيك والنقد ولكن التشكيك عمل علمي له قيمته فإن (وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول للمشاكل، بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل) بحسبه، وأن عمل الغزالي (محاولة عقلية لإثبات صور العقل في ميدان الإلهيات، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده). مضيفاً أن عمل الغزالي (إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع). الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٦م، ص. ٢٣ - ٢٤ و صص ٧٣ - ٧٥. كما يهاجم سيد قطب إبراهيم الشاذلي (١٩٠٦م - ١٩٦٦م) أحد أبرز منظري حركة الإخوان المسلمون الفلسفة كذلك بالقول: (هناك جفوة أصيلة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإيمانية الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة المفتعلة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية... فقد بدت الفلسفة الإسلامية - كما سميت - نشأناً كاملاً في لحن العقيدة المتناسق... إن عملية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية والتصور الإسلامي كانت تتم عن سذاجة كبيرة، وجهل بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد وأساس منهجي واحد. مما يخالف النظرة الإسلامية ومنابعها الأصلية. فالفلسفة الإغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير واستمدت جذورها من هذه الوثنية ومن هذه الأساطير... فمن السذاجة والعبث كان محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على أساس "التوحيد" المطلق العميق التجريد... ولكن المشتغلين بالفلسفة والجدل من المسلمين، فهموا خطأ تحت تأثير ما نقل إليهم من الشروح المتأخرة المتأثرة بالمسيحية أن "الحكماء" وهم فلاسفة الإغريق لا يمكن أن يكونوا وثنيين، ولا يمكن أن يجحدوا عن التوحيد! ومن ثم التزموا عملية توفيق متعسفة بين كلام "الحكماء" وبين العقيدة الإسلامية. ومن هذه المحاولة كان ما يسمى "الفلسفة الإسلامية").

تعتبر من جهتها العلم الباحث عن حقائق الأشياء، والفلاسفة ليس لهم دعوى إلا البحث عن الحقائق، الإسلام من جهته دين حقيقي وفطري يتطابق مع حقائق عالم الوجود، ومن هنا لا يختلف الاثنان إلا في المنهجية والتفسير^(١)، بل يعتقد الحائري أن الفلسفة تمكنت من حل الإشكاليات الناتجة من البحوث والجدالات الجاهلة التي روجت تحت عنوان علم الكلام^(٢) من قبل بعض المتكلمين بحسب وصفه، من قبيل: هل أن كلام الله قديم أم حادث؟ أو أن الله كيف يتكلم؟ كما أن الفلاسفة الإسلاميين تمكنوا من حل الكثير من التساؤلات الفكرية للمجتمع الإسلامي في قرونه الأولى من قبيل: ماهية الوحي، وكيفية نزوله، أوصاف الله، ومسألة العدل وحرية إرادة الإنسان، العلاقة بين الله والإنسان^(٣).

يشير الحائري إلى خطورة تفسير مبادئ الدين بالتشبيه والاستعارة والتهرب من الإدراك الفلسفي لهن مُعبّرًا عن ذلك بالجهل والتخلف، داعيًا إلى الإجابة عن المسائل الدينية الدقيقة بشكل حقيقي وعميق، ويضيف أن الفلسفة ترى من واجبها الإجابة عن جميع التساؤلات التي تطرح عن الله، وعلاقته بالإنسان، وعن أصل الوجود، وعلاقات العالم بوجود الله، وغيرها من الإشكاليات، وذلك لا يتم إلا عن

سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، بلا، ص. ص. ١١ - ١٣.

١. عبد الله نصري: در جست وجوی حکمت، سیری در زندگی، آثار وانديشه های فلسفی مهدی حائری یزدی، انتشارات نیلوفر، تهران، ١٣٩٣ هـ. ش، ص ١٢٠. بالعربي: عبد الله النصري: بحثا عن الحكمة، مروراً على حياة وآثار وأفكار مهدي الحائري اليزدي الفلسفية، منشورات نیلوفر، طهران، ١٣٩٣ هـ. ش، ص ١٢٠.

٢. علم الكلام: الكلام لغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع، وأول استعمال لهذه اللفظة بغير معناها اللغوي الصرف كان للدلالة على صفة من صفاته تعالى هي صفة النطق وقد جاء القرآن الكريم على ذكر كلام الله في أكثر من موضع، فأخذ الكثيرون قوله على معناه الحرفي وقصدوا به المشاهدة بالكلام ثم أصبح علما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام وأصبح يشابه علم اللاهوت عند النصارى، والمشتغلون بهذا العلم هم المتكلمون كفتة مستقلة تستعمل العقل لفهم النص والدفاع عن العقيدة. حنا الفاخوري و خليل الجسر: تأريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣ م، ج ١، ص ١٧٠.

٣. عبد الله النصري: بحثا عن الحكمة، مرجع سابق: ص. ص. ١٢٠ - ١٢١.

طريق الفيلسوف الإلهي الإسلامي الحقيقي وليس المتشبهين بالفلاسفة^(١).

أ - التوحيد : ينطلق الحائري لتبيان العلاقة بين الدين والفلسفة من مسألة التوحيد معرّفًا إياه بأنه ليس بمعنى أن الله واحد وليس اثنين ، بل إن التوحيد يعني أن عالم الوجود كله واحد ، وأساسًا الوجود ليس إلا التوحيد والوحدة والحقيقة الواحدة التي ندركها ببركة فلسفة الإسلام الإلهية ، والتي لم توحد الدين والفلسفة فقط ، بل الدين ، والفلسفة ، والسياسة ، والمجتمع ، والفرد ، أيضًا ضمن منظومة التوحيد^(٢).

يوضح الحائري معنى المنظومة التوحيدية بالقول : إنها تعني أن الله معي ومعك ، كما ورد في القرآن الكريم ((وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ))^(٣) ، ولا يوجد في المجتمع الإنساني فرد وحيد ، بل كل فرد هو مظهر من مظاهر الله ، ولا يوجد غير المظهر والظهور . إن وجودنا قائم على معرفة هذه المسألة بأن كمالنا الأول هو أصل وجودنا ، وكمالنا الثاني هو كسب العلم من قبلنا ، وإدراك التوحيد ليس من نوع الكمال الثانوي ، بل مرتبط بأصل وجودنا ، نحن يجب أن نشخص بأن علاقتنا مع الله من أي نوع؟ وهذه العلاقة بناء على فلسفة الإسلام علاقة توحيدية واتحادية كل «أنا» تقال في العالم هي كذبة كبيرة ، فلا يوجد في العالم إلا مظاهر تظهر بشكل ضعيف من مصدرها اللامتناهي الوجودي^(٤).

ب - الإيمان : يرى الحائري أن الإيمان عبارة عن ثنائية الإدراك العقلي والشهود القلب^(٥) ، حيث إن العقل عبارة عن صرف التصور والتصديق العقلاني ، وما أن يصل

١ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .

٢ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .

٣ . القرآن الكريم : سورة ق ، آية ١٦ .

٤ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٤٨ - ٥٠ .

٥ . إن المنهج الذي يشير له الحائري هو المنهج الفلسفي - العرفاني الإسلامي الذي يمزج بين الإدراك العقلي والإدراك القلب^(٥) معاً لحقائق الوجود . يمكن توضيح هذا المنهج من خلال توضيح القبانجي بالقول : (إن الحضور القلب^(٥) أشد وأقوى من الحضور في الذهن ، لأن الحضور في القلب إنما هو نفس الشيء المدرك والحضور في الذهن إنما هو لصورته . . إن الإدراك كما يقول الفلاسفة عبارة عن حضور الشيء لدى الشخص المدرك ، فالإدراك هو الحضور ، فإذا كان إدراكاً قلبياً فالإدراك الحاصل هو من العلم الحضور^(٥) وإذا كان إدراكاً ذهنياً فهو من العلم الحضور^(٥) ، وهو انعكاس

التصديق إلى مرحلة الشهود والإقرار والرؤية القلبية حتى يتولد معنى الإيمان، إذن الإيمان في الحقيقة يعتبر شكلاً متكاملًا من العقل والفلسفة، ولا ينفك عنهما بتاتاً^(١).

بحسب الحائري ما أن نؤمن بالتوحيد بالشكل الذي يحقق لنا ويوصلنا بحقيقة الله حتى نرى أن وجودنا كله يصبح نوعاً من الوجود الإلهي، وأنذاك سنكون مؤمنين بحقيقة التوحيد، ونذكر تلك الحقيقة^(٢).

ج - معرفة الوجود التوحيدي: معرفة الوجود التوحيدي بحسب الحائري تعني معرفة الحقيقة والبحث عنها وفي طبيعتها، بمعنى أننا نشخص العالم بإله العالم، وبما موجود في عالم الوجود من مظاهر ومكامن، ونعرف أن جميع عالم الوجود عبارة عن وجود واحد وحقيقي، وأن لا فروقات ولا كثرة فيه، بل الكثرة أمر عرضي وخيالي ليس إلا، وما نراه من كثرة أشبه بحول العين من الواقع^(٣).

يضيف الحائري أن إدراك التوحيد بهذا المعنى سيحل جميع مشاكلنا التي نعاني منها في المجتمعات الإنسانية، وهي ما أن ترجع وتبني أسسها وفقاً لوحدة الوجود ولا تفصل نفسها من الإله الواحد حتى تحل جميع مشاكلها الذهنية والنفسية والروحية؛ لأن الأزمة الأعمق في سائر المجتمعات هي أزمة معرفة الوجود^(٤).

يشير الحائري إلى أن مبادئ علم الاجتماع الذي يعتقد به ويدعو له قائم على معرفة الوجود التوحيدي^(٥).

٣ - الفلسفة وعلم الكلام: يؤكد الحائري ضرورة التعامل مع العقائد الدينية من منظار الأدلة والبراهين^(٦)، وليس التقليد الأعمى للأباء والأمهات، معتقداً أن الأصول

صورة الشيء في الذهن للاحقيقته). أحمد القبانجي: الله والإنسان إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢١ - ٢٢.

١. المرجع نفسه: ص ٤٨.

٢. المرجع نفسه: ص ٤٨ - ٤٩.

٣. أحمد القبانجي: الله والإنسان إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان، مرجع سابق، ص ٥٢.

٤. المرجع نفسه: ص ٥٢.

٥. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٥٢.

٦. يفصل في ذلك السيد محمد باقر السيستاني بالقول: (الدين في الحقيقة ليس إلا رؤية كونية تشرح أبعاد هذه الحياة، وثبتت حقائق كبرى ثلاثة فيها هي: وجود الله سبحانه وتعالى، ورسالته إلى

العقدية ما لم يتم الإجابة عن مسائنها المستعصبة بالأدلة العقلية حتى تنعكس سلباً على أذهان من لم يتعرفوا على أصولها وحلول مسائلها العويصة، وبالتالي سيقودهم ذلك في أية فرصة إلى مخالفة تلك الأصول عملياً والتناقض معها حياتياً، ويضيف أن خطورة سطحية العقائد وتقليدها الأعمى أعمق بكثير من المخاطر الجسدية والمادية؛ لأنها من سنخ المخاطر الروحية والنفسية التي لا علاج لها ولا وقاية منها إلا بخلق المناعة لها من آفات الشبهات بدواء الأدلة والبراهين المحكمة العقلية^(١). يلتزم الحائري بتقسيم الدين إلى قسمي الأصول والفروع، معنونا إياهما بالعمل الجوانحي والعمل الجوارحي، الأولى تمثل المسائل العقائدية التي لا تلزم صاحبها التكليف لكونها خارجة عن دائرة الإرغام والإكراه، كما ورد في القرآن الكريم في قوله ((لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ))^(٢)، والثانية تمثل الأوامر والنواهي الدينية التي تلزم صاحبها التكليف لكونها تأتي بعد التعقل والقناعة العقدية^(٣).

يشدد الحائري على ضرورة الاقتناع بأصول الدين عن طريق التعقل والاستدلال بعيداً عن أي مؤثرات سلبية، مشيراً إلى عدم جواز أو إمكانية إكراه الناس بأي عقيدة حتى من قبل الأنبياء أنفسهم^(٤)، منتقداً الذين يشددون على تقديم التربة على

الإنسان، وبقاء الإنسان بعد هذه الحياة سعيداً أو شقيّاً حسب أعماله وسلوكياته فيها. وهذه الحقائق مما ينبغي على كل إنسان فهمها والبت في شأنها، فإن البحث عنها ليس ترفاً فكرياً. . بل البحث عن هذه الحقائق بحث في صلب حياة الإنسان. . إن لزوم تثبت الإنسان في أمر الدين أو بتعبير آخر حول هذه الحقائق الكبرى يعتمد على إدراكات عقلية بديهية هي بنية الحياة الإنسانية في كل تصرفاتها، وأن التساهل في ذلك ليس خروجاً عن قواعد العلم فحسب، بل هو خروج عن قواعد العقل الواضحة. . عند ملاحظة نصوص القرآن الكريم نرى بوضوح أنه ينطلق في قاعدته الأساسية لإقناع الناس من الإذعان بالعقل بنوعيه النظري والعملي. . أن ما يتداول في بعض الأوساط من أن منطق الدين هو الاعتماد على دلالة المعاجز والخوارق ليس صحيحاً، بل جل اعتماد الدين خصوصاً الإسلام على تحفيز العقل والتفكير في مضمون الدين وإثارة روح التأمل والتفكير لدى الإنسان). محمد باقر السيستاني: حقيقة الدين، منهج التثبت في الدين، بلا، بغداد، ط ٣، ٢٠١٨م، ج ١ ص ١١ وص ١٤ وص ١٥ وص ١٧.

١. مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي، مرجع سابق، ص ١٣.

٢. القرآن الكريم: سورة البقرة، آية ٢٥٦.

٣. مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي، مرجع سابق، ص ١٣ وص ١٤.

٤. يشير الحائري إلى عدد كبير من الآيات القرآنية التي تؤكد عدم جواز إكراه الناس عقدياً منها: قوله سبحانه: ((لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)) سورة البقرة، آية ٢٥٦، و((ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم

التعليم، منطلقاً من أن أي عمل لا يسبقه وعي ومعرفة فأساسه باطل ولا قيمة له عملياً وعقلياً، وأساساً القبح والحسن مرتبطان بهذا الوعي لا غير^(١).

يميز الحائري بين علمي الكلام والفلسفة بالقول: (العقل عند المتكلمين يقابله الشرع، بمعنى أن العقل لوحده يمكنه إدراك حسن العدل أو قبح الظلم، وهذه الأمور ليست اكتسابية، ولا هي بحاجة إلى تعلم ودراسة؛ لأنها من أساسيات العلوم، ويمكن للعقل أن يدركها بلا وساطة أو أفكار مسبقة وهذا الأمر يقابله الشرع الذي يعني تشخيص الجيد والسيئ من خلال بيان الشارع المقدس، أما العقل لدى الفلاسفة فيعني البرهان والأدلة العقلية التي تقودنا إلى اليقين)^(٢).

يعتقد الحائري أن من واجب أي مسلم أن يبحث في أصول عقائده منذ بلوغه أو قبل ذلك، وأن يتقبل تلك الأصول عن طريق الأدلة وليس عن طريق التقليد أو الدين أو الإيمان البحت؛ لأنها ستكون حاضرة أمامه بعد الوعي والاستدلال^(٣)، ثم يضيف: الإنسان يجب أن يتحقق من أن الحق مع من؟ وأي دين أحق بالاتباع لكي يختاره عن قناعة ووعي؛ لأن على الجميع القبول بأصول الدين، وفي كل حين عن طريق العقل، ثم الانشغال بفروع الدين^(٤).

يعبر الحائري عن التدين غير المتكئ على التعقل بالتدين الأعمى الذي يتحقق في بيئة ما ضمن ظروف معينة وينعدم في بيئة أخرى وظروف متغيرة بفعل بناءاته الهشة

جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)) سورة يونس، آية ٩٩، و((وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)) سورة الكهف، آية ٢٩، و((فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)) سورة الغاشية، آيات ٢١ - ٢٢.

١. المرجع نفسه: ص ١٥.

٢. مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي، مرجع سابق، ص ٢٤.

٣. يقول في ذلك المظفر: (نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير، ووهب لنا العقلي، أمرنا أن نفكر في خلقه وننظر بالتأمل في آثار صنعه... وقد ذم المقلدين لآبائهم بقوله تعالى ((قَالُوا بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَفْبَاهُ عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً)) سورة البقرة آية ١٧٠. كما ذم من يتبع ظنونه ورجحه بالغيب فقال: ((إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)) سورة النجم آية ٢٨. وفي الحقيقة إن الذي نعتقد أنه عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون... ولا يصح عندها تقليد الغير في ذلك، مهما تكن لذلك الغير منزلة وأثر). الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، بلا، بلا، ص ١٧.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٥٣.

مستدلاً بصعوبة أبحاث العقيدة التي تشمل معرفة الله والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ويتفرع منها الآف الأسئلة الشائكة^(١).

يستشهد الحائري بسيرته قائلاً: (والذي لم يتدخل بتاتاً، كنت أواجه أسئلة عديدة في شبابي، ولم أكن أعلم بعد هل أنا مسلم أو غير مسلم؟، وكنت أقول لنفسني: لنفترض أن في هذا العالم ليس هناك من سيستجوبني عن عقيدتي، ولكن أليس عليّ في النهاية أن أعرف ربي؟ كيف سأعرف العدل الإلهي؟ من أي طريق؟ من هنا ارتأيت ضرورة مراجعة كتب أهل الفكر في المعتقدات، أي: الكتب الكلامية التي تبحث في أصول العقيدة، بدأت بعلم الكلام، ثم رأيت أن معظم حديث هؤلاء عبارة عن جدالات وليس براهين، شخصياً أعتقد أن تسمية الكلام أيضاً قد جاءت عن المكالمات الجدلية، وهدفها إسكات الخصوم بأي وسيلة ممكنة، ولا تنظر إلى إثبات الوقائع أساساً، وهذا كان يخالف هدفي، ومن هنا بدأت بقراءة الفلسفة التي تمثل حقاً علماً حراً من أي مسبقات ذهنية غير المفهوم الكلي للوجود)^(٢).

١. المرجع نفسه: ص ٣٥٤.

٢. المرجع نفسه: ص ٣٥٥.

المبحث الثاني

أُسُس الفلسفة الإسلامية عند مهدي الحائري اليزدي

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإسلامية ونشأتها

١ - مصطلح الفلسفة الإسلامية: يشير الحائري إلى أن مصطلح الإسلامي في الفلسفة الإسلامية تعتبر صفة لها، بمعنى أن الفلسفة الإسلامية من نوع الصفة والموصوف لا التركيب الإضافي، وهذا التوصيف لا يعني ولا يدل على أن الفلسفة الإسلامية تأخذ محتواها من الدين الإسلامي، أي: القرآن والسنة، بل إسلاميتها تعتبر معياراً تاريخياً لها، أي: إنها فلسفة تم تدوينها في الحقبة الإسلامية ولا اختصاص لها بالإسلام ولم تستحصل منه معارفها^(١)، وهذا يخالف الفلسفة المسيحية التي ليست كذلك، حيث إنها أخذت شطراً من معارفها من الإنجيل، والشرط الآخر من ميراث الفلسفة اليونانية، واستخدمت الأخيرة لتأييد وتبيان المسيحية^(٢).

يعتقد الحائري أن الفلسفة الإسلامية فلسفة جاءت من اليونان^(٣) وتألفت في البلدان

١. يعضد ملكيان ذلك قائلاً: (. . . إذا كان المقصود، الفلسفة التي يستعان في مجال نفي أو إثبات مقولاتها، أو أقله في بعضها، بالقرآن الكريم والروايات، فينبغي القول إن مثل هذه الفلسفة، ليست بفلسفة حسب التعريف، لأن المراد من الفلسفة هو العلم الذي يستند إلى البرهان فقط وتكون عملية غربلة الآراء والنظريات فيها على هذا الأساس كما هو الحال في الرياضيات والمنطق، وإذا كان المقصود من الفلسفة هو الفلسفة التي تستخدم للدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية للمسلمين، فأقل شيء يمكن قوله هنا أن مثل هذه الفلسفة هو علم الكلام الإسلامي لا شيء آخر). مصطفى ملكيان: مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٣م، ص ٢٩٢.

٢. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٨٦.

٣. إن موضوع تأثير الفلسفة اليونانية على فلاسفة المسلمين موضوع تاريخي وجدلي كتب عنه الكثير ويمكن تلخيصه في أربعة اتجاهات: ١ - الاتجاه الغربي المتشدد: وهو الاتجاه الذي يرى أن المسلمين لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان وتطبيق قواعدهم الفلسفية على الدين الإسلامي وبشكل مشوه بعيداً عن أي إبداع أو ابتكار. ٢ - الاتجاه الغربي المعتدل: يرى هذا الاتجاه أن الفلاسفة المسلمين قد تلقوا الفلسفة الغربية وعملوا على تهذيبها وإكمال نواقصها والإبداع فيها بما يناسب العقيدة الإسلامية. ٣ - الاتجاه الإسلامي

الإسلامية، وهي من حيث جذورها تعتبر فلسفة هيلينية^(١) ويمكن القول إن الفلسفة الإسلامية تعتبر وارثة تلك الفلسفة التي تم ترجمتها وتفسيرها والتوسع فيها بلغات البلدان الإسلامية من خلال الفلاسفة المسلمين، كالفارابي^(٢)، وابن رشد^(٣)، وابن سينا،

المتشدد: يعتقد هذا الاتجاه أن العلوم الفلسفية دخيلة على العرب (آراء الجاحظ وابن خلدون والشهرستاني) ومحط تقليد المسلمين غير العرب للفلسفة اليونانية وبترجم ناقصة ومحرقة وغير نقية. ٤ - الاتجاه الإسلامي المعتدل: وهو الاتجاه الذي يرفض تصنيف الفلسفة عرقياً ويعتقد أن فلاسفة المسلمين قد أبدعوا فيما وصلهم من اليونان وخلقوا فلسفتهم الخاصة. للتفصيل راجع: مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم محمد حلمي عبدالوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م، ص. ص ٩٠ - ٧٥.

١. الحقبة الهلينية: هي فترة متأخرة من الحضارة الإغريقية التي ازدهرت في الفترة المسماة العصر الكلاسيكي. بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٩.

٢. أبو نصر محمد الفارابي (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م - ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م): فيلسوف إسلامي لقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطوطاليس الملقب بالمعلم الأول، ولد في مدينة فاراب واشتهر باسمها نسبة لها، كان والده قائداً عسكرياً كثير التنقل ولذا تنقل الفارابي بين مدن كثيرة منها حران وبغداد وحلب ودمشق، عاصر ثمان خلفاء عباسيين في ثلاث فترات للخلافة العباسية منها الفترات الذهبية والحضارية وكذلك فترات انحدارها وانحطاطها، كان أوسع الفلاسفة المسلمين طلاعاً على الفلسفة اليونانية، حيث عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها العربية وعرف تأريخ مدارسها وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو. ألف عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح في المنطق والموسيقى والفلسفة والسياسة والفيزياء وعلم النفس أهمها: منطق الفارابي، الجميع بين رأيي الحكيمين، آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسات المدنية، صناعة علم الموسيقى، العلم الطبيعي. قتل عند خروجه من دمشق إلى الساحل الجنوبي في فلسطين على يد عصابة من اللصوص، نقل جثمانه إلى دمشق وصلى عليه سيف الدولة ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير. د. عبدالرحمن البدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م، ج ٢، ص. ص ٩٣ - ٩٦. ومحسن مهاجر نيا: آفاق الفكر السياسي عند الحكيم الفارابي، ترجمة علاء الرضائي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، قم، ٢٠٠٦م، ص ٢٣ وص ٢٤.

٣. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م): فيلسوف وطبيب وفقه وقاضي عربي مسلم أندلسي لقب بالحفيد تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقهين مشهورين في قرطبة على المذهب المالكي، درس علم الفقه والحديث ثم الطب والفلسفة متنقلاً بين المراكش وإشبيلية وقرطبة. اشتهر بمحتته على يد سلطان دولة الموحدين أبي يوسف يعقوب الذي بطش به بتهمة الشرك والكفر وأمر بإحراق كتب الفلسفة. له عدد كبير من المؤلفات في شروح ومصنفات فلسفية وعلمية، شروح ومصنفات طبية، كتب فقهية وكلامية، كتب أدبية ولغوية، لكنه اختص بشرح كل التراث الأرسطي. أهم مؤلفاته: الكليات في الطب، تفسير مابعد الطبيعة، جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات، تهافت التهافت وهورداً على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال. توفي في المراكش ودفن

ومن هنا يجب القول إن إسلامية الفلسفة توصيف تاريخي صرف لها، وليس اختصاصاً حقيقياً متفرعاً من الإسلام^(١).

يضيف الحائري أن التسمية الأصح للفلسفة الإسلامية هي الفلسفة في زمن الإسلام؛ لأن الفلاسفة المسلمين وبشكل مستمر اعتادوا على إدراج الفلسفة اليونانية في كتبهم، وشرح مسائلها، ومن ثم الاستشهاد ببعض الآيات القرآنية على صدقها، وهناك فرق بين الاستشهاد البعدي والاستدلال القبلي الكلامي^(٢).

يتفق (عبد الجبار الرفاعي) مع ما يذهب له الحائري في أن التسمية الأصح للفلسفة الإسلامية هي الفلسفة في زمن الإسلام بالقول: (الفلسفة معرفة كونية، لا بوزية، ولا يهودية، ولا مسيحية، ولا إسلامية، لا مذهبية، ولا قومية، ولا محلية، ولا جغرافية، نعم ولدت في سياقات معرفية وميتافيزيقية مختلفة، تنوعت بتنوع بيئات وعصور الفلاسفة، وعلى هذا يمكن التعبير عنها بوصفها فلسفة مسلمين، أو فلسفة يهود، أو فلسفة مسيحيين، أو فلسفة بوزيين، أو فلسفة غربيين، أو فلسفة شرقيين، أو فلسفة قديمة، أو فلسفة حديثة، أو فلسفة معاصرة)^(٣).

٢ - نشوء الفلسفة الإسلامية: يعتقد الحائري أن علم الكلام الإسلامي سبق الفلسفة الإسلامية، حيث الأخيرة جاءت عقب ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية^(٤)، وقبلها كان المتكلمون يبحثون عن طرق لمطابقة المعتقدات الإسلامية مع

فيها. د. عبد الرحمن البدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج ١، ص. ص. ١٩ - ٢٦.

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٨٦.

٢. المرجع نفسه: ص ٣٨٧.

٣. د. عبد الجبار الرفاعي: الدين والإغتراب الميتافيزيقي، مرجع سابق، ص ٣١.

٤. يلخص أحمد أمين عملية انتقال الفلسفة اليونانية للعرب بالقول: (قام السريان بنشر الفلسفة اليونانية وخاصة مذهب الأفلاطونية الحديثة في العراق وما حوله وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية وهي إحدى اللغات الآرامية التي إنتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها وكان من أهم مراكزها الرها ونصيبين ومدينة حران في الشام. . فكانوا بعد الفتح الإسلامي يدرسون الرياضة والفلسفة على المذهب الأفلاطوني. . وحفظت السريانية بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها وكانت ترجمتهم لكتب الفلسفة اليونانية هي الأساس الذي اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم. ولما فتح المسلمون هذه البلاد في القرن السابع الميلادي أسلم بعض السريانيين ونبغ كثير منهم في العصر الأموي والعباسي. . ولما جاء دور نقل الفلسفة والعلوم إلى العربية في العهد العباسي كان لهؤلاء السريان الفضل الأكبر في الترجمة. . .). أحمد أمين: فجر الإسلام بحث

العقل ، ليكون الدين منسجماً مع العقلانية^(١) وفي هذا السبيل انقسموا إلى فريقين : المعتزلة^(٢) ، والأشاعرة^(٣) ، ومن صراع هؤلاء ولدت الفلسفة الإسلامية^(٤) .

يشير الحائري إلى أن الفلاسفة المسلمين ، أمثال الفارابي ، وابن سينا ، بذلوا جهوداً كبيرة في مطابقة العناصر الإنسانية والعقلانية في الإسلام والقرآن مع النظام الفلسفي ، وهي جهود ضرورية بحاجة إلى الاستمرارية في عصرنا الراهن لحل الكثير من إشكاليات مجتمعنا العلمي ، ولولا ظهور ونشوء الفلسفة الإسلامية التي قضت على مشاكل عصرها بالكامل وتمكنت من إيجاد هذا التحول العقلاني بهمة ووعي

عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ١٠ ، ١٩٦٩م ، ص. ص. ١٣٠ - ١٣٢ .

١ . بحسب ملكيان : إن الغاية القصوى لعمل المتكلم تتمثل في الدفاع عن المعتقدات الدينية ، وبما أن هذه المعتقدات تنقسم إلى قسمين ، أحدهما : ما كان متعلقاً بالواقع والآخر ما كان متعلقاً بالقيم ، فالتكلم يجب أن يدافع عن كلا الطائفتين من المعتقدات . وبما أن النصوص الدينية المقدسة تتضمن الأقسام الثلاثة من القضايا التجريبية والقضايا العقلية والفلسفية والقضايا العقلية والتاريخية ، فإن المتكلم الذي يجد نفسه في مقام الدفاع عنها لا بُدَّ له من الاستفادة من كل هذه المناهج ، وبالإمكان تصور ثلاث مراحل لعمل المتكلم : ١ - فهم وبيان معاني ومفاهيم الكلمات المستعملة في القضايا الدينية مثل الإيمان والغيب والشهود . ٢ - اكتشاف وبيان النظام العقائدي للدين . ٣ - تبیین النظام العقائدي ، بمعنى إثبات معقولية هذا النظام والدفاع عنه في مقابل انتقادات واعتراضات المخالفين . من هنا يقال أن الدفاع العقلاني عن الدين هو إثبات حقانية القضايا الدينية . مصطفى ملكيان : مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة ، مرجع سابق ، ص. ص. ٢٨٨ - ٢٩٠ .

٢ . المعتزلة : من الفرق الإسلامية الكلامية ومدرسة من مدارس الفكر والنظر وأقدمها عند المسلمين ، ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة وقد اختلف المؤرخون في سبب تسميتها فقبل إنها بسبب اعتزالهم قول الأمة ودعواهم أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر وقيل جاءت التسمية بسبب اعتزال مؤسسهام واصل بن عطاء عن أستاذه حسن البصري في قضية مرتكبي الكبائر وتبينهم نظرية منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . قالوا بوجود معرفة الله بالعقل والنظر والاستدلال ودخلوا مع أهل الحديث في نزاع محتدم انتهى بزوال مدرستهم . للمزيد أنظر : حنا الفاخوري و خليل الجسر : تأريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص. ص. ١٤٠ - ١٦٧ .

٣ . الأشاعرة : نسبة إلى إمامهم ومؤسسهام أبي الحسن الأشعري حفيد أبي موسى الأشعري أحد الحكمين بين علي ومعاوية في صفين ، ولد الأشعري عام ٢٦٠هـ / ٨٧٣ - : ي البصرة ، التحق في صباه إلى المعتزلة ثم انشق عنهم وأخذ موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النص ومن أشهر مؤلفاته مقالات الإسلاميين واتبه عدد كبير من علماء السنة . للمزيد أنظر : حنا الفاخوري و خليل الجسر : تأريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص. ص. ١٧٦ - ١٨٨ .

٤ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث فلسفية ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

فلاسفتها لأحرقت المشاجرات غير المتوازنة الكلامية^(١) المجتمعات الإسلامية، ولشملت كل مفاصلها السياسية والاقتصادية^(٢).

يضيف الحائري أن الفلاسفة المسلمين تمكنوا من إنهاء الصراع المعتزلي - الأشعري بشكل منظم، حيث إنهم أدركوا الفلسفة الإسلامية بشكل عميق من حيث فهمهم لقدرات العقل البشرية من جهة، ومن حيث إدراكهم للأصول والمعارف الإسلامية والقرآنية من جهة أخرى، هؤلاء تمكنوا من إحداث التوازن بين العقل والدين، وخلق انسجام عالٍ بينهما للإجابة المنطقية عن إشكاليات المجتمعات الإسلامية وتساؤلاتهم^(٣).

نعتقد أن ما يذهب له الحائري محصور بقراءة تاريخية في بعدها التدريسي والمدرسي العام لطلاب الفلسفة الإسلامية، وغير ناظر لجوانب وزوايا هامة أخرى، كالقراءة التاريخية - السياسية والتأسيسية لنشوء الفلسفة الإسلامية وظروف ولادتها

١. يذهب ملكيان إلى إن الموقف السلبي من المشاجرات الكلامية جاء لثلاثة أسباب: ١ - إن علم الكلام وعد بالدفاع العقلاني عن تعاليم الدين، ولكنه في نظر البعض أنهم لم يستطيعوا ذلك، وفي هذه الصورة فإن عجز هذا العلم يؤدي إلى نتيجة سلبية في الذهنية العامة للمتدينين. ٢ - في موارد التوفيق والنجاح أيضًا فإن علم الكلام كشف عن الكثير من الشبهات والبدع وبذلك سلب من المتدينين الاستقرار الذهني والروحي. ٣ - إن الأنس بعلم الكلام يقود الإنسان تدريجيًا إلى أن يتصور أن وظيفته وتكليفه الديني يتلخصان في التغلب على الخصم في الدين والمذهب ويقود ذلك إلى المهارات المتشعبة والسجلات الفكرية العقيمة. مصطفى ملكيان: مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

٢. المرجع نفسه: ص ٤٠ و ص ٤١.

٣. المرجع نفسه: ص ٤١.

كأداة لحسم الصراعات الأيديولوجية^(١) في العالم الإسلامي خلال القرون الإسلامية الخمسة الأولى بحسب المفكر المغربي (محمد عابد الجابري)^(٢) وتظيراته في رباعية نقد العقل العربي بالتفصيل^(٣).

يشير الجابري إلى أن (الثقافة - أية ثقافة - هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، إن الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى وأحياناً الوحيدة المسجلة على جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية، بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية، أو تريد الحفاظ عليها، ومن هنا تلك العلاقة العضوية بين الصراع الإيديولوجي والصدام الإيستمولوجي^(٤) في الثقافة العربية علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها، أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني، أعني ما يمنح موضوعه تأريخيته)^(٥).

يعتقد الجابري أن ثلاثة نظم معرفية تؤسس وتشكل البنية الداخلية للعقل العربي

١. الإيديولوجيا: مصطلح ابتدعه "دستوت دي تراسي" (destutt de tracy) في القرن الثامن عشر للدلالة على العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار بمعناها العام. أما المعنى المتداول لهذا اللفظ فهو ما يشير إليه التفكير النظري في السياسة والقانون والفلسفة والدين والأخلاق المنتمي إلى البنية الفوقية للمجتمع، وهو تعبير لما تشتمل عليه البنية التحتية من وقائع اجتماعية وظواهر اقتصادية ومادية مختلفة. ولقد أصبح لفظ الإيديولوجيا يشير إلى كل مذهب تستلهمه الحكومات أو الأحزاب وتستمد منه آراءها ومواقفها. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر تونس، ٢٠٠٤م، ص. ٧٠ - ٧١.

٢. محمد عابد الجابري (١٩٣٥م - ٢٠١٠م): مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بالرباط. له أكثر من ثلاثين مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر وأثارت مؤلفاته جدلاً كبيراً بين مؤيديها وناقديها. أهم مؤلفاته رباعية نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي). د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٠، ٢٠٠٩م.

٣. تم نقد أفكار ونظريات محمد عابد الجابري في سلسلته نقد العقل العربي من عدد من المفكرين من أهمها جورج طرايشي في كتابه: نقد نقد العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤. الإيستمولوجيا: لفظ مركب من لفظين يونانيين هما "إيستمي" أي المعرفة والعلم و"لوفوس" أي النظرية والدراسة. فمعناها نظرية العلوم وفلسفة العلوم. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٣.

٥. د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص. ٦ - ٧.

- الإسلامي - منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، هي: (البيان والعرفان والبرهان)^(١)، ونرى أن من المهم تسليط الضوء على هذه القراءة التي ستساعدنا في فهم طبيعة المتغيرات والتراكمات المعرفية الإسلامية من جهة، والمؤثرات السياسية فيها من جهة أخرى.

أ - البيان: يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة «البلاغة»، بل أيضًا في كل ما به يتحقق التبليغ، تبليغ المتكلم مراده إلى السامع، ليس هذا وحسب، بل إن البيان في اصطلاح رواد الدراسات البيانية: اسم جامع ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية «الإفهام» أو «التبليغ»، بل أيضًا لكل ما به تتم عملية «الفهم» و«التلقي» وبكيفية عامة «التبيين»^(٢).

تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع بداية عصر التدوين تطورًا عظيمًا هائلًا، وانتقلت كنظام معرفي من حالة اللاوعي (حالة العفوية اللغوية) - إن صح التعبير - إلى حالة الوعي، حالة التفكير المنظم الخاضع لقوانين، وكرؤية ومفاهيم وطريقة في التفكير تبلور وتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية، لعب «البيان» أدوارًا هامة في علوم اللغة والنحو والفقه وأصولها والكلام^(٣).

أحد المظاهر الأساسية التي تتجلى فيها خصوصية العقل البياني والتي بها يتميز هو: أن عملية التفكير في هذا العقل محكومة دومًا بـ «أصل»، وبعبارة أخرى أن العقل البياني فاعليّة ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقًا من أصل معطى «النص» (الكتاب والسنة)، أو مستفاد من أصل معطى «الإجماع أو القياس». إن التفكير البياني يقوم أساسًا على قياس فرع على أصل، فهو سلسلة من

١. يعتقد الفيلسوف العالمي السيد حسين نصر أن النظم المعرفية الثلاثة في الإسلام هن: الشريعة والطريقة والحقيقة وهي تشابه مع ثلاثية الجابري من حيث العناوين وتختلف معه في المضمون. سيد حسين نصر: كلشن حقيقت، ترجمه: ان شاء الله رحمتي، نشر سوفيا، تهران، جاب دوم، ١٣٨٧ هـ. ش، ص ٣٦. بالعربي: السيد حسين النصر: حديقة الحقيقة، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، منشورات سوفيا، طهران، ط ٢، ١٣٨٧ هـ. ش/ ٢٠٠٨ م، ص ٣٦.

٢. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٩، ٢٠٠٩ م، ص ٩.

٣. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ١٤.

٤. المرجع نفسه: ص ١٤ ص ١٦ ص ٦٣.

عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقررة من قبل القواعد الأصولية التي يضعها البيانون كل في ميدانه لتأسيس مذاهبهم الفقهية والنحوية والكلامية وتوجيه التفكير والإنتاج الفكري داخل كل مذهب تنطلق من ثلاثة أصناف: صنف يؤسس المعرفة البيانية، فهو منطلقها، وصنف يؤسس الاستدلال المنتج لها، وصنف يوجه التفكير حين عملية إنتاجها، كالاستنباط وعملية الاجتهاد الفقهي وقياس الدلالة لدى المتكلمين، وقياس العلة لدى الفقهاء، والإجماع، وغيرها^(١).

ب - العرفان: العرفان في اللغة العربية مصدر «عرف» فهو «المعرفة» بمعنى واحد، وقد ظهرت كلمة «عرفان» عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة «كشف» أو «إلهام» كان منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا، وبين معرفة تحصل بالكشف والعيان، يمكن القول إن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات^(٢).

العرفان كنظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم وأيضاً موقف منه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق^(٣).

العرفان في اللغات الأجنبية يسمى «الغنوص» (gnose)، والكلمة يونانية الأصل (gnosis)، ومعناها المعرفة، وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة، إن العرفان والعرفانية أو الغنوص والغنوصية ظاهرة عامة عرفت لها الأديان السماوية الثلاثة،

١. للتفصيل راجع: المرجع نفسه: ١١٣ - ١٣٥.

٢. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٥١.

٣. المرجع نفسه: ص ٢٥٢.

اليهودية، والمسيحية، والإسلام، كما عرفتها الديانات الوثنية، بل إن من الديانات ما يقوم أساساً على العرفان، كالمانوية^(١) والمندائية^(٢).

يعتقد الجابري أن العرفان الإسلامي متأثر بجميع اتجاهاته بالعرفان الهرمسي^(٣) وأدبياته وطابعه الانتقائي والتلفيقي الذي يأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية ومن مختلف الديانات، وأن الاتجاهات العرفانية الكبرى لا تعدو ثلاثة: أولاً: الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعانة، ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال والشطح خاصة كالحلاج، ثانياً: الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، ويمثله في الإسلام التصوف العقلي، كالفارابي، وابن سينا في فلسفته المشرقية، ثالثاً: الاتجاه الذي يغلب فيه السرد الأسطوري، وهو ما نجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الباطنيين^(٤).

يضيف الجابري أن العرفان الإسلامي قد قام باستبدال اللفظ/ المعنى في الحقل المعرفي البياني بثنائية الظاهر/ الباطن، وتوظيف الأخير على الصعيدين العقدي

١. المانوية: ديانة شرقية تنسب إلى ماني (٢١٥م - ٢٧٦م): كان ماني إيرانياً، أبوه من أهالي همدان وأمه من أسلاف الملوك الأشكانيين، نزع أبوه إلى بابل، التي كانت تعد آنذاك جزءاً من الأراضي الإيرانية، ولد ماني بالقرب من بغداد الحالية وكان على مذهب أبيه حتى شب واطلع على الأديان السائدة مثل الزرادشتية والنصرانية والطرق العرفانية، فارتد عن دين أبيه وسافر إلى الهند واطلع على الأفكار الهندية وأسس دينه الخاص (المانوية) وانتشر دينه في حياته في طيسفون وبابل وميسان والشوش وإرمينيا والهند. البروفسور غلام حسين صديقي: الحركات الدينية في إيران، أطروحة دكتوراه لجامعة سوربون، ترجمة: د. نصير الكعبي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ٢٠١٣م، ص. ٣٤ - ٣٥.

٢. المندائية: ديانة عرفانية ما تزال موجودة في العراق، والكلمة مندايا ومعناها باللغة الآرامية العرفان بمعنى الغنوص. المرجع نفسه: ص ٢٥٤. للتفصيل راجع: رشيد الخيون: الأديان والمذاهب في العراق، منشورات الجمل، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧م، ص. ٢٥ - ٧١.

٣. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

٤. الهرمسية: برزت الهرمسية في العصور القديمة بالتوازي مع المسيحية الأولى والأفلاطونية المحدثة والتسمية أخذت من الإله المصري هرمس، وقد كانت الكتابات المعزوة إلى هذا الإله هي الأكثر غزارة وانتشاراً وتأثيراً في تلك الآونة وتفرعت الهرمسية إلى: ١ - هرمسية عالمية: حصرت اهتمامها بالفلسفة واللاهوت وكانت على قدر من الأصالة الفكرية. ٢ - هرمسية شعبية: كانت أكثر ابتذالاً، وانصب اهتمامها على علوم التنجيم والخيمياء والسحر والطلسمات. وكان أوج ازدهار الهرمسية في القرن الثاني للميلاد. جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص ٧٧.

٥. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

المذهبي والسياسي التنظيمي، وعلى مستويات ثلاث: مستوى تأويل الخطاب، ومستوى إنتاجه، ومستوى التنظيم الجماعي^(١).

ج - البرهان: البرهان في اللغة العربية هو «الحجة الفاصلة بينة»، أما في الاصطلاح المنطقي فالبرهان بالمعنى الضيق للكلمة هو «العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج»، أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما^(٢).

والبرهان هو نظام معرفي احتل موقعاً له في الثقافة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني، وللمقارنة يمكن القول: إذا كان «البيان» يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من «الكشف» الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل تشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين^(٣).

يذهب الجابري في تحليله لنشوء الفلسفة الإسلامية إلى مسار مختلف عن الحائري معتقداً أنها حورت البرهان الفلسفي من مساره المستقل اليوناني نحو تلفيقه مع علم الكلام الإسلامي وتطوير الأخير بعيداً عن معايير فلاسفة اليونان، وذلك أنه يعتقد بأن البيان والعرفان قد تأسسا معاً باعتماد القرآن والحديث أولاً وقبل كل شيء وإن اختلفا فيما بينهما على أولوية الشريعة أو الحقيقة، ولكن الفلسفة والبرهان امتداد لفلسفة خارجة عن إطار الثقافة العربية الإسلامية، وكان لزاماً على فلاسفة الإسلام ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان ترتيباً برهانياً^(٤).

١. المرجع نفسه: ص. ص. ٢٧١ - ٢٧٢.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٨٣.

٣. المرجع نفسه: ص. ص. ٢٨٣ - ٢٨٤.

٤. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٤١٦.

يعتقد الجابري أن الفلاسفة الإسلاميين الأوائل (الكندي والفارابي وابن سينا) كان لا بُدَّ لهم من بناء تصور شامل للعلاقة بين البيان منهجًا ورؤية وبين البرهان منهجًا ورؤية تصورًا شاملًا يتم في إطاره وبالإستناد إليه ترتيب العلاقة بين المنهجين والرؤيتين: بين النحو والمنطق من جهة، وبين الفلسفة والملة من جهة أخرى، ثم يضيف الغزالي إلى لائحة علماء الإسلام ممن تعاطوا مع المنهج الأرسطي اليوناني بما يناسب البيان الإسلامي بالقول: (إن المنهج الأرسطي الذي أراد منه صاحبه أن يكون «تحليلًا»، وأن يكون طريقة برهانية لتحصيل «العلم» من معارف يقينية سابقة إن هذا المنهج الذي سمي «المنطق» قد تحول مع الغزالي إلى مجرد آلية ذهنية شكلية يُراد منها أن تحل محل آلية ذهنية أخرى كانت قد أصبحت عقيمة ومصدرًا لمشاكل عويصة ولآراء متناقضة آلية «قياس» الغائب على الشاهد، وهذا التحول يمثل الجانب «المنهجي» في «طريقة المتأخرين» في علم الكلام^(١).

يذهب الجابري إلى أن الفلسفة لم تكن في الثقافة العربية الإسلامية فيها قراءة لتاريخها الخاص، بل كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية كما تعرف عليها الفلاسفة الإسلاميون، ومن هنا كان لكل منهم رؤية مختلفة عن الرؤية العامة التي شيدها أرسطو، ونجد الرؤية الأرسطية للعالم قد تغير مضمونها واتجاهها، بل ومنطلقاتها كذلك لدى فلاسفة الإسلام^(٢)، الحائري يعبر عن إشكالية الجابري من زاوية مختلفة معتقدًا بأن هذا الاختلاف نابع من إبداعات وابتكارات فلاسفة الإسلام بعيدًا عن التقليد الأعمى لأرسطو أو فلاسفة اليونان، كما سيأتي شرحه.

يذهب الجابري إلى أن فلاسفة الإسلام عمومًا، ومنهم ابن سينا بالأخص، قد لجؤوا إلى التلفيق والجمع والتوفيق بين أربعة عناصر، هي: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية، الفلسفة الإسماعيلية الهرمسية، وكان نتائجها تداخل الموروث الأرسطي المفكك مع الخليط الهرمسي المقوم للعرفانيات الإسلامية مع الموروث البياني الذي كان قد توقف عن النمو بعد أن استنفد كل إمكانياته، وبذلك تداخلت هذه النظم المعرفية بعد أن انحلت، فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل

١. المرجع نفسه: ص ٤١٦ وص ٤٤٥.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ٤٤٧ - ٤٤٨.

وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة العربية الإسلامية، مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس ضرورة ملحة^(١).

من خلال مراجعة إسهامات الحائري الفكرية نجد أن الرجل قد عمل في النظم المعرفية الثلاثة المذكورة بتعمق وابتكار، فهو فقيه مجتهد أصولي (بياني) ومتخصص في العرفان الإسلامي بصنوفه، السينوية المشرقية، أو الإشرافية السهروردية، أو الحكمة المتعالية الجامعة بينهما، كما أنه فيلسوف إسلامي ومتخصص في الفلسفة الغربية حتى لقب بجامع الحكمتين، وله في جميع هذه الحقول مؤلفات وكتابات تخصصية، ولكن الأهم من ذلك نعتقد أن الحائري كان مدركاً للإشكاليات التي طرحها الجابري، وعمل جاهداً على عمليات التفكير وإعادة البناء الفلسفي الإسلامي بما يحافظ على أصالتها وتمكينها من التكامل مع الفلسفات الغربية الأخرى بعيداً عن ثلاثية الانحلال والخلط والتشابك السلبي.

د - الجذور السياسية لنشوء الفلسفة الإسلامية: يعتقد (محمد عابد الجابري) أن النظم المعرفية الثلاثة (البيان والعرفان والبرهان) في الثقافة العربية الإسلامية قد تأثرت في نشوئها ونموها بالدوافع السياسية الإيديولوجية للأنظمة السياسية الحاكمة أو التيارات السياسية المعارضة في زمانها، يربط الجابري بين بداية «عصر التدوين» في سنة (١٤٣ هـ) وإشراف الدولة العباسية على تلك العملية الواسعة التي شملت تدوين الحديث والفقه والتفسير والتأريخ واللغة عند أهل السنة والجماعة المذهب الرسمي للدولة وبموازاته عمليات التدوين الشيعية بإشراف الإمام جعفر الصادق سادس أئمة الشيعة الإمامية وأحد أهم أقطاب المعارضة السياسية بالنوازع الإيديولوجية التي كانت تهدف إلى تأطير وتطوير التراث الإسلامي ضمن رؤية محددة تعيد بناء الموروث العربي الإسلامي بالشكل الذي يجعل الماضي في خدمة الحاضر: حاضر أهل السنة وحاضر الشيعة، وبالتالي مستقبل كل منهما وتشكيل نظامين معرفيين مختلفين يقران نفس العقيدة^(٢).

يعتقد الجابري أن السلطة العباسية قد تدخلت في دعم المعتزلة كأول مدرسة كلامية في الإسلام بالضد من معارضيهم الفرس الذين بدأوا بما يسمى «بمعركة

١. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص. ص. ٤٨١ - ٤٨٢.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ٦٣ - ٦٨.

الكتب» في إحياء تراث الديانتين المجوسية والمانوية المليئتين بالأفكار الغنوصية والفلسفية وتسريبها للمجتمع الإسلامي، وهو الدعم الذي استمر لحين وانتهى في معركة داخلية بين المعتزلة والأشاعرة لصالح الأخيرة، علمًا أن المعتزلة بقيت تمثل إيديولوجية الدولة العباسية في تلك الفترة، كما أن الأشاعرة احتلوا ذلك المقام بعدهم في الدولة نفسها^{(١)(٢)}.

يذهب الجابري إلى أن الكوفة كانت مركزا للهرمسية منذ ما قبل عصر التدوين ذاته، وأن غلاة الشيعة الأوائل قد اطلعوا على نصوص الهرمسية، وهم أول من تهرمس في الإسلام واتخذوها مسارًا فكريًا وفلسفيًا وسياسيًا معارضًا لإيديولوجية السلطة العباسية الحاكمة، وبذلك وجد العباسيون أنفسهم أمام حركة نشطة تعمل في السر والعلن، وتوزع كتبها ورسائلها ومنشوراتها بكميات كبيرة، مما مكنها من فرض نفسها على الساحة الثقافية والطموح إلى السيطرة عليها، مما دفع السلطة إلى دعم حركة الترجمة بقوة، وتم تشييطها في فترة الخليفة العباسي «المأمون» الذي جند إمكانيات دولته من أجلها والتي اتجهت إلى أرسطو^(٣) أساسًا بهدف مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتفرد به الحركات المعارضة للعباسيين، ويضيف أن التوجه نحو أرسطو بالذات كانت جزءًا أساسيًا ورئيسيًا من استراتيجية جديدة لجأ إليها المأمون لمقاومة الأساس المعرفي لإيديولوجيا خصومه السياسيين، وعن أقوى العوامل التي دفعت المأمون إلى الاستنجاد بأرسطو في إطار استراتيجية مقاومة المعارضة يقول الجابري: إنها كانت

١. للتفصيل حول الحراك السني الفكري والسياسي الداخلي بين المعتزلة (أهل العقل) والأشاعرة (أهل الحديث) وعن نشوء المذاهب السنية الرسمية راجع: هاشم معروف الحسني: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار الملاك، بيروت، ط ٣، ٢٠٠١م، ص. ١٤٣ - ١٦٧.

٢. د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص. ١٤٨ - ١٥١.

٣. يعتقد الباحث الإيراني مهدي فدائي مهرباني أن المسلمين العرب بسبب قرب الشريعة لدى أهل السنة من الاعتبارات الإجماعية لدى أرسطو مالوا إليه بشكل أكبر كما نراه في ابن رشد أكبر فلاسفة العرب، في حال أن الشيعة بسبب ميولهم الباطنية مالوا إلى الأفلاطونيين وفلسفتهم المتناسبة مع فلسفة الإشراق والذوق الإيراني. (ويقصد بالذوق الإيراني الفلاسفة من الأصول الفارسية كابن سينا والسهورودي وملا صدرا). مهدي فدائي مهرباني: حكمت، معرفت وسياست در ایران، نشر ني، تهران، ١٣٩٣هـ. ش، ص ٢٧. بالعربي: مهدي فدائي مهرباني: الحكمة، المعرفة والسياسة في إيران، منشورات ني، طهران، ١٣٩٣هـ. ش/ ٢٠١٤م، ص ٢٧.

بهدف تنصيب ما يسميه «بالعقل الكوني» حكمًا في النزاعات الدينية والإيديولوجية، وخاصةً أن الصراع أخذ منحىً مختلفًا عن الصراعات السياسية والعسكرية السابقة نحو صراع معرفي وإيديولوجي^(١).

بعيدًا عن تفاصيل الصراع السياسي المذكور بين العباسيين ومناوئهم (حركات الإحياء المانوية أو الحركات الباطنية وغلاة الشيعة أو فرق الشيعة وفي مقدمتهم الإسماعيليين)، إشارات الجابري السياسية في نشوء الفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي و فرق الكلام والمذاهب الفقهية كلها دلالات على أهمية وتربط تلك العلوم في دراسة الأفكار والنظريات السياسية التي تنطلق من تلك البنى في كافة التوجهات الإسلامية وغيرها.

١. د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق: ص. ١٩٩ - ٢٠٠ و صص ٢٢٤ - ٢٢٥.

المطلب الثاني: خصائص وسمات الفلسفة الإسلامية

بحسب الحائري اليزدي هناك عدد مهم من الخصائص والسمات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمون، منها:

أ - **الأسلوب العقلي المنظم**: يعتقد الحائري أن أفكار الفلاسفة المسلمين قياساً لأفكار فلاسفة الغرب تتمتع بأسلوب أقرب إلى أسلوب العقلي البشري المنظم وأصالة الرأي والفلسفة الإسلامية لمن يتابعها بإنصاف ودقة ومثابرة لها أفضلية في كثير من الجهات على غيرها وتستحق أن تأخذ مكانتها اللائقة في المحافل العلمية العالمية^(١).

ب - **أصالة الفلسفة الإسلامية**: يعتبر الحائري أن الفلسفة الإسلامية فلسفة أصيلة، لم ينته مفعولها بسبب قواعدها المحكمة العقلية التي تساعدها على الاستمرار والعطاء والحياة، وأنها يجب أن تكون في مقام القيادة لا الإلتباع، وفي مقام الاستمرار لا الاندثار، ثم يضيف: أن الفلسفة الإسلامية من الممكن أن تكون متعبة. ولكنها ليست متعبة. ومن الممكن أن تكون صعبة. ولكنها ليست مستعصية^(٢). يرد الحائري على إشكال بعض المعاصرين الذين يتقنون لغة وألفاظ الفلسفة الإسلامية متهمين إياها بالقدم والصعوبة بالقول: إن بحوث العقل النظري للحكماء وفلاسفة المسلمين بحوث منظمة وأصيلة، وهي تتعد كلياً عن التلاعب بالألفاظ والمشاجرات اللفظية التي لا طائل منها؛ لأنها لا تجدد نفسها شكلياً أو لغوياً، بل تبحث عن الإجابات الرصينة للأسئلة المستعصية في علمها الأعلى الكلي وما يرتبط بما بعد الطبيعة^(٣).

ج - **تحديد حدود العلوم وتمايزاتها**: يعتقد الحائري أن واحدة من أهم نقاط أفضلية الفلسفة الإسلامية وانتظامها تكمن في أنها رسمت الحدود بين العلوم وشخصت تمايزاتها من خلال التركيز على تعيين مواضيعها من بعضها البعض، حيث قيمة ونتيجة هذا المنهج المتألق يظهر عقب تشخيص المواضيع من حيث تعيين خصائصها وسماتها وعوارضها الذاتية، وهذا يمنع من تداخل عوارض

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٢.

٢. المرجع نفسه: ص ٥.

٣. المرجع نفسه: ص ١٤ و ص ١٥.

وسمات وخصائص أي علم مع العلوم الأخرى، وبذلك تصبح نتائج كل من العلوم خاصة ومتخصصة^(١).

د - شمولية الفلسفة الإسلامية: يشير الحائري إلى تمايز الفلسفة الإسلامية من الفلسفة الغربية في شمولها لمطلق الوجود في بحوثها المرتبطة بعلم ما بعد الطبيعة، وينتقد الفهم الخاطئ الغربي والمعاصر الإسلامي الذي يتهم ما بعد الطبيعة بأنه علم يبحث حصراً ما هو خارج عن عالم الطبيعة، أو ما هو لا يرى ولا يسمع أو ما يسمى بالغيبيات، يصحح الحائري هذا الفهم بالقول: إن الفلسفة الإسلامية تبحث جميع الموجودات من حيث ارتباطها بالوجود المطلق، وبذلك تكون شاملة لمطلق الوجود من المحسوسات والمعقولات والمجردات معاً، وبأسلوب ومنهجية رصينة تقسم المواضيع وتبحثها في أقسامها أولاً، وتبين علاقات الأقسام ببعضها البعض ثانياً، وهو الأمر الذي يجب فهمه وإدراكه بشكل عميق لإزالة أي شبهات تريد أن تخرج الفلسفة الإسلامية من دائرة العلوم المعتمدة^(٢).

هـ - إبداعات الفلسفة الإسلامية: ينتقد الحائري منتقدي الفلسفة الإسلامية ممن يتهمونها بالتقليد الأعمى للفلسفة اليونانية أو سرقة الأفكار الفلسفية من مصادرها المتعددة بالقول: إن هذا الاتهام الباطل مصدره جهل المنتقدين لمنهجية الفلاسفة المسلمين في مؤلفاتهم، حيث يمتازون عن الغربيين بمنهجيتهم الخاصة التي يمكن اختصارها بمنهجية الطرح والشرح والهدم والتأسيس أو ثنائية الهدم والإعمار الفكري^(٣).

يوضح الحائري منهجية الفلاسفة الإسلاميين بالقول: إن أحد أهم خصائص ومزايا الأسلوب البحثي الإسلامي يكمن في تراكمه وتسلسله من حيث عدم لجوء الفلاسفة إلى طرح أفكار جديدة قبل استعراض جميع الأفكار السابقة لمن سبقهم بها بشكل تام وكامل، ومن ثم شرح وتبرير تلك الأفكار بقوة وكأنهم يؤيدونها بالمطلق، ومن ثم الهجوم الكاسح على مواطن الاختلاف وهدم الفكرة ونقدها

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٨.

٢. المرجع نفسه: ص ١٨٠ - ٢٤.

٣. المرجع نفسه: ص ٣٥.

من خلال عرض الأفكار الجديدة وإعمار الموضوع من جديد، وهو أمر لم يفهمه الكثيرون ممن يتصورون أن الأفكار مستنسخة أو مسروقة أو مكررة^(١).

يضيف الحائري أن منهجية حكماء المسلمين هي منهجية لا تقوم على التقليد الأعمى، بل على النقد وجمع الملاحظات وإيراد الإشكاليات والهجوم على مواطن ضعف الأفكار، ومن ثم الإبداع والابتكار والتطوير لها، ويستشهد في ذلك إلى جهود الشيخ (شهاب الدين السهروردي)^(٢) الذي أحيا مدرسة أتباع أفلاطون بإبداعاته الفلسفية التي قدمت لها الأدلة المبتكرة لتزيل عن نفسها الشبهات، وكذلك جهود ابن سينا في تجديد الفلسفة الأرسطية بالنقد والهدم وإعادة البناء، وهكذا صدر المتألهين الشيرازي الذي جمع بين الفلسفتين المختلفة الإشراق والمشاء لينتج مولوداً جديداً مُعنوناً بالحكمة المتعالية^(٣).

كذلك يشير الحائري إلى عدم فهم الفلسفة الغربية لكثير من مباحث الفلسفة الإسلامية بسبب عدم ارتباطها بالفلسفة اليونانية، ولكونها من ابتكارات فلاسفة الإسلام ممن توغلوا بشكل أعمق من أسلافهم اليونانيين في مباحث معرفة الوجود والمسائل المرتبطة بالعلم، وهما من اختصاصات الفلسفة الإسلامية ومن إبداعاتها^(٤).

١. المرجع نفسه: ص ٣١.

٢. أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي (٥٤٩هـ/ ١١٥٣م - ٥٨٧هـ/ ١١٩١م): الملقب بشهاب الدين وشيخ الإشراق، ولد في قرية سهرورد بالقرب من مدينة زنجان الإيرانية، أكمل دراساته في زنجان وإصفهان وإرتحل منهما إلى الأناضول وسوريا والتقي في طريقه من دمشق إلى حلب بالملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي وكان محبا للمتصوفين والدارسين فدعاه إلى الإقامة في قصره في حلب ثم أودع السجن على أثر وشايات اتهمته بالكفر والزندقة وتوفي بعمر ٣٨ سنة في ظروف غامضة. كتب السهروردي في حياته القصيرة حوالي خمسين عملا بالفارسية والعربية أهمها: التلويحات، المقاومات، المحاورات، حكمة الإشراق الواردات والتقليدات، اللمحات، الاعتقاد بالحكمة. أسس فلسفة الإشراق وابتكرها ليجمع بين فرعي الحكمة التراثية كفلسفة صوفية وعرفانية وبذلك أصبح الحكيم الذي حل محل الفلسفة المشائية في إيران على الأخص. لم يحظ السهروردي بترجمة أعماله إلى اللاتينية في العصر الوسيط وظل مغموراً في الغرب حتى تصدى لدراسه دارسون غربيون قلائل منهم هنري كوربان. سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين السهروردي. ابن سينا. ابن عربي، ترجمة: عمر نور الدين، أفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م، ص. ٨١-١٢٢.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٢٩ وص ٣٠.

٤. عبدالله النصري: بحثا عن الحكمة، مرجع سابق: ص ١٦٥.

و - الدقة في الفلسفة الإسلامية : يؤكد الحائري أن إحدى خصائص الفلسفة الإسلامية تكمن في دقتها في استخدام الألفاظ بعيداً عن التشبيهات والاستعارات ، حيث التساؤلات والإجابات في الفلسفة الإسلامية تتم من زاوية منطقية ويتم تبيانها بألفاظ كـ « ما » و « هل » و « لم » مع الاهتمام الكبير بتعريف المفاهيم وعزل تعاريف الألفاظ وشروح الأسماء من التعاريف الحقيقية .^(١)

- تقييم الفلسفة الإسلامية المعاصرة : يلخص الحائري تقييمه للفلسفة الإسلامية المعاصرة بالنقاط الآتية :

أ - جمود الفلسفة الإسلامية المعاصرة : يبدي الحائري أسفه البالغ لجمود العقل الفلسفي الإسلامي المعاصر^(٢) وتوقفه عن الإبداع والإبتكار اللازم وانحصار فاعليته في شروح مؤلفات الفلاسفة السابقين بعيداً عن تطوير تلك الأفكار والآراء القيمة^(٣) . يعتقد الحائري أن الفلسفة بحاجة إلى إمكانية علمية عالية في عملية الاجتهاد الفلسفي لاستنباط مسائل الفلسفة والإجابة عن تساؤلاتها المستعصية ، وذلك لا يتم إلا بجهد جهيد ومثابرة كبيرة في تحصيل واكتساب هذا العلم خاصة إنه علم حر يصعب فهمه فضلاً عن الابتكار فيه^(٤) .

ثم يضيف أن فلاسفة المسلمين السابقين كانوا يتمتعون بروح الابتكار والإبداع في منهجهم القائم على ثنائية الهدم والإعمار الفكري ، في حال أن فلاسفة المسلمين المعاصرين اكتفوا فقط بجزئية الشرح والتقرير الفلسفي دون النقد والإعمار والتجديد

١ . المرجع نفسه : ص ١٦٥ .

٢ . يتفق مع هذا الرأي الفيلسوف الإيراني وأستاذ جامعة هارفارد الأمريكية د . أحمد مهدوي دامغاني بالقول : (مرت خمسة قرون على وفاة الفيلسوف الإيراني صدر المتألهين الشيرازي "ملاصدرا" ولازال من يأتي بعده شارحاً لأفكاره وفلسفته وفلسفة ابن سينا قبله ، ومنذ ذلك الوقت لم نجد شخصية فلسفية بذلك الوزن . هذا لاينفي وجود حكماء كبار في كل عصر ولكن الموضوع لايزال صعباً) . د . أحمد مهدوي دامغاني : برنامج شوكران (برنامج مختص باللقاء بمفكري إيران المعاصرين) ، القناة الفضائية الرابعة الرسمية في إيران ، الحلقة ٧ ، تأريخ المشاهدة : ٢٠٢٠ / ٠٧ / ٢٠ .

٣ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢ وص ٣٩٨ .

٤ . المرجع نفسه : ص ٣٩٢ . ومهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

اللازم، وهذا الأمر حصل ما بعد صدر المتألهين الشيرازي، وانحدرت الفلسفة شيئاً فشيئاً^(١).

ب - إهمال النخب العلمية المسلمة: يذهب الحائري إلى أن سيطرة ونفوذ أفكار وفلسفة مفكري وفلاسفة الغرب حالياً في المحافل العلمية العالمية قد أثرت على علماء البلدان الإسلامية الباحثين عن التجدد والحدثة، وتزامنت هذه الرغبة مع الحكومات المطلقة المتحكمة بمدارك الناس ومشاعرهم، مما جعل القول بأن الفلسفة الإسلامية أصيلة، ولها أسلوب علمي متميز وفاعل وقادر على مواكبة المدارس الفلسفية في العالم ضرب من الخيال^(٢).

يضيف الحائري أن النخب العلمية في البلدان الإسلامية بشكل عام انقسمت في تقييمها للفلسفة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

- شطر تأثر بالغرب بشكل كامل وذهب إلى ما ذهب له الشطر المتشدد فيها في اندثار الفلسفة الإسلامية خاصة في مواضيع مابعد الطبيعة التي تم إسقاطها من درجة الاعتبار العلمي وصولاً إلى عدها ضمن فنون السحر وتحضير الأرواح وتسخير الجن^{(٣)(٤)}.

- شطر تعامل بمرونة أكبر، ولكنه ساير الفلسفة الغربية في شطرها المرن بالقول إن الفلسفة الإسلامية القديمة كان لها تأريخياً حصّة في الحضارة العالمية ومساهمات في إنضاج الفلسفة اليونانية، ولكن وفقاً لمتغيرات العالم السريعة فقد أصبحت معايير

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٣٥ وص ٣٦.

٢. المرجع نفسه: ص ١.

٣. وهو الرأي الذي يذهب له الفيلسوف العراقي ياسين خليل، إذ يعتقد أن الفلسفات الإسلامية المتمثلة بالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ونصير الدين الطوسي والشيرازي وأضرابهم لم تقدم أي شيء للفلسفة بل هي كانت فلسفات ذات نسق ميتافيزيقي ديني، أو مرددة لأقوال الفلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم، بل الذي يجب أن يبحث بحسب رأيه من نتاج الفلاسفة المسلمين هو النتاج العلمي التجريبي فقط، وماسواه فلاقيمة له. ومثل ذلك القول ينطبق عنده على الفلسفات الوسيطية من مسيحية ويهودية، فضلاً عن الفلسفات المعاصرة ذات الأنساق الميتافيزيقية الكبرى. د. ياسين خليل: الفيلسوف والفلسف، مرجع سابق، ص ١٤.

٤. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٦٧ وص ٣٦٨.

الفلسفة الإسلامية بالية وفاقة للاعتبار، مما يجعل دراستها منحصرة في حقل تأريخ الفلسفة وليس العلوم الحية والقيمة المعاصرة^(١).

- شطر تمسك بالفلسفة الإسلامية، ولكنه لم يستمر في التجديد والنقد والإعمار الفكري، بل وقع تحت تأثير القوة والعطاء العلمي لفلاسفة المسلمين القدماء، ولم يتمكن من تقديم المزيد، إما ضعفًا منه في الابتكار، أو قوة منه في الشرح والتقرير البحث^(٢).

يشيد الحائري بعدد من علماء ومراجع الحوزات العلمية من أساتذته ممن أبدعوا وتفوقوا في علوم المنطق وأصول الفقه والعرفان واهتموا بالفلسفة الإسلامية شرحًا ونقدًا واستخدامًا، ومنهم: السيد الخميني في العرفان والفلسفة، والسيد أحمد الخوانساري، والسيد البروجردي، والميرزا مهدي الآشتياني، في الفلسفة والأصول^(٣).

ج - الفهم الخاطئ للفلسفة الإسلامية عالميًا: يعتقد الحائري أن الغرب والعالم بشكل عام لم يتعرفا على الفلسفة الإسلامية كما هي، بل معرفتهم الضئيلة لها أيضًا مغلوطة وخاطئة في الغالب، وهم لم يتحملوا مسؤولية ذلك لكونها تقع على عاتق النخب العلمية المسلمة أكثر من غيرها، يذهب الحائري إلى أن جذور انعدام المعرفة بالفلسفة الإسلامية أو ضآلتها غريبًا وعالميًا تعود إلى عدة نقاط هامة، منها:

- عجز النخب العلمية المسلمة في فهم فلسفتها أو إهمالها غير المبرر لها، وذلك يعود إلى الفوضى الفكرية العامة التي تعاني منها، حيث لا يمكن تحميل الأجانب مسؤولية عدم اهتمامهم بنظامنا العقلي، أو فوضى أفكارنا عندما لم نهتم بها نحن^(٤).

من ناحية أخرى يبيد الحائري أسفه قائلاً: (لو كنا نحدث العالم عن معقولتنا ومنطقنا ونتاجات عقولنا النظرية والعملية بقدر تواريخ حروبنا وجدالاتنا ومظالمنا

١. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ١ وص ٢.

٢. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٩٢ وص ٣٩٨.

٣. المرجع نفسه: ص ٣٥٦ - ٣٦٢.

٤. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٤.

ومواطن عدالتنا أو غيرها من المواقف لكان العالم يعرف أننا كنا في أسواق العلوم والفنون ذهباً أصبح اليوم يبحث عن الذهب بسبب عجزه وقلة بصيرته^(١).

- الأمر الآخر الذي يذكره الحائري هو مغالطة الغرب والنخب المسلمة المتأثرة به في تقييم الفلسفة الإسلامية من زاوية القفزات العلمية الكبيرة التي حصلت في العلوم الطبيعية، وأقل منها في العلوم الرياضية، حيث يشير الحائري إلى أن هذا القياس يعتبر باطلاً وغير عقلاني، حيث إنه لا يمكن تقييم الثوابت بالمتغيرات ومقارنتها ببعضها البعض، كما لا يمكن مقارنة العلوم التي تقع في طول بعضها بالعلوم التي تقع في عرض بعضها، كما أن منجزات وخصائص ومزايا ومواضيع العلوم تختلف من واحدة إلى أخرى^(٢).

يشير الحائري إلى أن الفلسفة الإسلامية في قسمها النظري وقياساً لموضوعها الخاص تتمتع بتجرد وكمال وثبات أكثر، وحيث موضوعها من أكثر المفاهيم شمولاً ومسائلها وقيمتها مرتبطان بموضوعها العام والثابت الذي هو الوجود لا يمكن قياسها بمحاسبات ومعايير العلوم الطبيعية والرياضية ووقائعها المرتبطة أساساً بالعلم الأعلى، أي: مابعد الطبيعة، ثم يضيف أن هذه النكبة وهذا القياس نابع من الفوضى الفكرية والمسااعي القاتلة للفلسفة الجديدة في حصر المواضيع ودراستها بالمبادئ الحسية والأرقام الرياضية التي لا تقودنا إلا لإسقاط الفلسفة وتعطيلها وإضافة ساعات دراسية لمواد العلوم الرياضية والطبيعية في الواقع على حساب الفلسفة ومواضيعها الأصيلة^(٣).

العامل الثالث للفهم العالمي والغربي الخاطئ للفلسفة الإسلامية بحسب الحائري يكمن في الضربات التي وجهت من المستشرقين إليها وآرائهم الخاطئة فيها التي اشتهرت فيما بعد وأصبحت هي الأساس والبوابة والنافذة الأكبر للتعرف عليها غريباً وغالماً، يشير الحائري إلى أن أمثال المستشرق (هنري كوربان)^(٤) وتلامذته وأتباعه

١. المرجع نفسه: ص ٤ وص ٥.

٢. المرجع نفسه: ص ٥ وص ٦.

٣. المرجع نفسه: ص ٧ وص ٨.

٤. هنري كوربان Henry corbin (١٩٠٣م - ١٩٧٨م): فيلسوف ومستشرق فرنسي صب اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاص على الغنوصية الشيعية فترجم أمهات الكتب في هذا المجال من كتب السهروردي إلى صدر المتألهين الشيرازي مروراً بإبن عربي وحققها وعلق عليها.

كانوا سبباً في شهرة الفلسفة الإسلامية في الغرب ، ولكنهم أسقطوها من الاعتبار العلمي كلياً ، ولم يعرضوها كأسلوب من أساليب التفكير الإنساني ، وكانوا سبباً في تحجيمها وتسطيحها إلى حد فهمها عالمياً بأنها من الفنون الغريبة التراثية كالسحر وتحضير الأرواح الخارجة عن دائرة الفكر الإنساني^(١).

يضيف الحائري أن الغرب لم يعترف بعلمية الفلسفة الإسلامية منذ عصر النهضة ، وما يدرس اليوم في جامعات الغرب هو أقرب إلى تأريخ الفلسفة الإسلامية أو الاستشراق الإسلامي منه إلى الفلسفة الإسلامية الحقيقية ، وذلك عائد إلى تأسيس تلك الفروع الدراسية بواسطة بعض السفارات والوزارات الخارجية الغربية التي قدمت مجموعة معلومات وبحوث المستشرقين لجامعات الغرب بغرض تدريسها للطلبة من العرب والعجم ، إلا أن هؤلاء الطلبة في الحقيقة لا يدرسون الفلسفة الإسلامية ، بل لا يفقهون عنها شيئاً ، وكل ما يحصلون عليه هي مجموعة مواد مغلوطة ألصقت بالفلسفة الإسلامية بواسطة المستشرقين من الذين لم يكونوا مؤهلين علمياً لفهمها وتفهمها ، ولم تكن بحوثهم تحمل مضامين علمية دقيقة ومفيدة ، ويمكن تشبيه قدر اهتمامهم بالفلسفة الإسلامية بقدر اهتماماتهم بالقطعة الفارسية وسجاد كاشان وأصفهان ، وما يحصل في الغرب ليس إقبالاً على الهوية الإسلامية أو التفكير الإسلامي ، بل هو إدبار لا شعوري يضر بسمعة الفلسفة الإسلامية كلياً^(٢).

اعتنق الدين الإسلامي عام ١٩٤٥م ثم سافر إلى إيران وقضى معظم أوقاته بمناظرة علماء الشيعة ومباحثتهم وتبادل وجهات النظر معهم ومنهم العلامة الطباطبائي . للمزيد أنظر : داريوش شايدان : هانري كرين آفاق تفكير معنوي در اسلام إيراني ، ترجمه : باقر برهام ، نشر فروزان روز ، تهران ، جاب ٨ ، ١٣٩٧ هـ . ش . بالعربي : داريوش شايدان : هنري كوربان آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الإيراني ، ترجمه : باقر برهام ، منشورات فروزان روز ، طهران ، ٨ ، ١٣٩٧ هـ . ش .

١ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٦٧ وص ٣٦٨ وص ٣٩٦ وص ٣٩٧ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٣٩٧ .

المبحث الثالث

أسس الفلسفة الغربية عند مهدي الحائري اليزدي

المطلب الأول: الفلسفة الغربية والتطبيقية: التقسيمات والخصائص

١ - مراحل تطور الفلسفة الغربية : بحسب الحائري فإن الفلسفة الغربية تنقسم إلى عدة تقسيمات تاريخية وجغرافية شملت مراحل تطوراتها وتفرعاتها في الغرب، ويستند في ذلك إلى رؤية الجامعات الأمريكية والكندية التي درس فيها^(١) :

أ - الفلسفة الكلاسيكية : الفلسفة التي انطلقت بشكل رئيسي من مجموعة تنظيرات فلاسفة اليونان وعلى وجه التحديد أفلاطون وأرسطو، ومن تبعهما بعد ذلك من الفلاسفة المسيحيين وغيرهم .

ب - الفلسفة المسيحية الكلاسيكية : بالتحديد مدرستا القديس أوغسطين^(٢) مفسر وشارح أفكار أفلاطون في العالم المسيحي والقديس توماس الأكويني^(٣) مفسر وشارح أفكار أرسطو في العالم المسيحي في العصور الوسطى .

١ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل العملي فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص ٢١ . ومهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٦٦ . ومهدي الحائري اليزدي : ميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ٢٤ - ٢٥ .

٢ . القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٤٠م) : ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أوراس في الجزائر على الحدود التونسية)، مرفي حياته بكثير من المنعطفات، انصرف في شبابه عن المسيحية ثم اعتنق المانوية الفارسية ثم الأفلاطونية الحديثة وانتهى أخيراً بالمسيحية الكاثوليكية حيث عمر عام ٣٨٧م وعُين كاهناً ثم أسقفاً لمدينة عنابة الجزائرية ثم صار زعيماً فكرياً للكاثوليكية الأفريقية . فاق فكره في تأثيره كل ماعرفته العصور القديمة، وانتقل عن طريقه معظم الفكر القديم إلى العصور الوسطى . من أشهر مؤلفاته مدينة الله (city of god) والتي أورد فيها نظرية انتماء الإنسان إلى مدينتين : التي ولد بها والثانية مدينة الله، فهو مواطناً للعالم الدنيوي وللمدينة السماوية في ذات الوقت . د . غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، بغداد، ٢٠٠٨م، ص ١٧٣ . وجورج سباين : تطور الفكر السياسي، ترجمة : حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ج ٢، ص ٨٨ .

٣ . توماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) : ولد في إحدى قلاع إيطاليا الوسطى من أسرة نبيلة، درس في جامعة نوبلي ثم انضم إلى رهبنة الدومينيكان وأصبح فيما بعد مستشاراً للبابا، ألف ما يقارب

ج - الفلسفة الأوروبية الحديثة : وهي الفلسفة التي تركز في شطر منها على العلوم الرياضية والطبيعية في دائرة الحسيات والتجريبيات ، وفي شطر آخر على الفلسفة المثالية .

د - الفلسفة التحليلية الأنغلوساكسونية : الفلسفة البريطانية - أمريكا الشمالية التي هي عبارة عن معجون من الفلسفة التجريبية البريطانية والفلسفة الواقعية الأمريكية المستندة على ركائز الفلسفة التحليلية ، وهذه الفلسفة لاتعير اهتماماً كبيراً للفلسفة الأوروبية متهمه إياها بأنها غير علمية .

٢ - سمات وخصائص الفلسفة الغربية : يعتقد الحائري أن الفلسفة الغربية تتشابه في موارد عديدة مع الفلسفة الإسلامية ولكن بأسلوب ومنهجية ولغة مختلفة ، كما إنها تركز على جملة من الخصائص والسمات التي تميزها عن غيرها ، أهمها :

أ - التجربة والحس : يشير الحائري إلى إن فلاسفة الغرب يعتمدون بشكل أساسي على المنهج التجريبي في بدء نشاطهم الفلسفي وفي مخرجات تلك الأنشطة الفكرية ، في حال أن الفلسفة الإسلامية ليس أساسها تجريبيًا ، بل إنه يعتبر من المسائل الصغيرة جدًا في الفلسفة الإسلامية ، وأن الغرب تقدم كثيرًا في فروع العلم استنادًا لهذا المنهج بما يثير الإعجاب^(١) .

ب - الواقعية : يرى الحائري أن أصالة التجربة والواقعية الفلسفية تعتبران المنهجين المهيمنين على الفلسفة البريطانية وأمريكا الشمالية وهي أساس كل تياراتهم الاقتصادية والسياسية والأخلاقية^(٢) .

الثمانية والتسعين كتابا . رفع الإكويوني من منزلة الإيمان والمعرفة حيث نسبهما إلى الله وخلص بذلك في عدم صحة الصراع بينهما ، لأنهما منهاجان يتم أحدهما الآخر لمعرفة الله والعالم . فالإيمان عنده لا يتعارض مع العقل لكنه أعلى منه . اعتنق فلسفة أرسطو واعتبرها في صف المسيحية بعد أن كانت تعتبر معادية لها . د . غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ .

١ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٧٠ وص ٣٧١ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٣٧٨ وص ٣٧٩ .

ج - التشكيك : يعتقد الحائري أن الفلسفة الغربية تستند أيضاً إلى منهجية التشكيك بمعنى أنها في تحليل المباحث الفلسفية لا تقبل النتائج إلا عند وصول المواضيع إلى ضرورات منطقية واضحة ، وهذه من النقاط الإيجابية التي تحسب لها^(١) .

د - الحياد : يشير الحائري إلى تأكيد فلاسفة الغرب على عنصر الحياد من المسبقات الذهنية والمؤثرات الثقافية والميول الباطنية ، وبذلك أعلى درجات الانضباط في ذلك^(٢) .

هـ - المنهجية : يُعد الحائري خصيصة المنهجية من سمات الفلسفة الغربية الأوروبية والأمريكية معاً ، معبراً عنها بالأسلوب المثير الذي يقود الباحث إلى الالتزام بالضرورات المنطقية . والموضوعية^(٣)

و - الرياضيات : يشير الحائري إلى مساعي فلاسفة الغرب في تحويل المسائل الفلسفية إلى قضايا رياضية قابلة للبرهان والاستدلال المنطقي ، فضلاً عن الأسلوب التجريبي والمختبري بما يساعد كثيراً على منهجة وعقلنة البحوث^(٤) .

٣ - نقد الفلسفة الغربية : يعتقد الحائري أن الفلسفة الغربية رغم متشابهاتها مع الفلسفة الإسلامية وخصائصها وسماتها التي تميزها ولكنها أيضاً تعاني من نقاط ضعف واضحة كان بالإمكان معالجتها بالعودة إلى الفلسفة الإسلامية ضمن قراءات وتحليل صحيح لها .

يورد الحائري جملة من الانتقادات للفلسفة الغربية أهمها :

أ - عدم الاهتمام بعلم ما بعد الطبيعة : يذهب الحائري إلى ضعف اهتمام الفلسفة الغربية في ما يطلق عليه هو مفهوم «العلم الأم» فيما يخص بحوث علم ما بعد الطبيعة الشاملة لجميع مراتب الحقيقة الصغرى والكبرى المادية والمجردة المحسوسة والمعقولة الماهية والجوهر الطبيعة وغيرها^(٥) .

معتقداً أن الفهم الغربي الخاطئ لما بعد الطبيعة واعتباره تفكيراً خاصاً بكل ما هو خارج عن دائرة المحسوسات وعالم الطبيعة ومنحصراً في دائرة المعقولات والمجردات

١ . المرجع نفسه : ص ٣٩٥ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٣٩٤ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٣٩٥ .

٤ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦ .

٥ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري ، مرجع سابق ، ص ١٠١ و ص ١٠٢ .

غير القابلة للاختبار الحسي قد قاده إلى إهمال هذا الشطر الأساسي من الفلسفة وإسقاطه من الاعتبار العلمي في مغالطة فادحة أفقدته مميزات هذا العلم الأساسي في الفلسفة الإسلامية.

في اعتقاد الحائري أن علم ما بعد الطبيعة يعتبر العلم الأعلى والأهم والأشمل والأم الذي لا يمكن إهماله وتفاديه، ومن دونه ستكون الأجزاء الأخرى للفلسفة جزئية ومنقوصة كما يحصل في الغرب.

يشير الحائري إلى: (أن الأزمة التي أصابت «مابعد الطبيعة» في الجامعات العلمية هي أنهم أرادوا تقييم علوم ما بعد الطبيعة بمقاييس العلوم الطبيعية والرياضية، وحاولوا إبداع فلسفة جديدة من المبادئ الحسية أو الأرقام الرياضية، فهذا الأمر لو اقتصر على الألفاظ والمصطلحات ووضعت الأرقام مكان الألفاظ لم يكن سوى نوع جديد من الترجمة الجديدة ومبادلة الألفاظ، أما لو كان هذا استبدالا حقيقيا لانمحقت الفلسفة وصارت علما من العلوم، ونتيجة هذه المغالطة امتزاج العلوم وتوقع صدور أي نتيجة من أي مقدمة من دون وجود أي سنخية بينهما، هذه هي المغالطة الفلسفية الجديدة والفكر الجديد التي سرت في جميع شؤون الحضارة البشرية^(١).

ثم يضيف: (الفلسفة الإسلامية خلصت من هذا التشتت والانحراف الفكري الذي أصاب الغرب، إن فلاسفة الإسلام بعدما عرفوا من جهة أن الفلسفة إذا كان معناها العلم بحقائق الأشياء ولا داعي لها سوى الوقوف على الحقيقة والعلم بها، ومن جهة ثانية عرفوا أن الدين الإسلامي هو دين الفطرة ودين الحق المنطبق على حقائق الطبيعة والكون خرجوا بنتيجة عدم إمكان وقوع الخلاف بينهما بالمآل عدا الخلاف في المنهج والتفسير)^(٢).

ب - التداخل المضر بين العلوم: يشير الحائري كما سبق إلى أن من أهم نقاط أفضلية الفلسفة الإسلامية وانتظامها تكمن في أنها رسمت الحدود بين العلوم وشخصت تمايزاتها من خلال التركيز على تعيين مواضعها من بعضها البعض بخلاف الفلسفة الغربية التي تعاني من فوضى التداخل المضر بين مواضع العلوم وحدودها،

١. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٧ وص ٨.

٢. مهدي الحائري اليزدي: ميثاقينها أو مابعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ٢٧.

وهو الأمر الذي لم يتم التنبه إليه من معظم باحثي الفلسفتين رغم أهمية هذه النقطة القصوى بحسب الحائري^(١).

ج - الإفراط في الأساليب التجريبية والحسية : ينبه الحائري إلى أن أهم نقاط ضعف الفلسفة الغربية تكمن في إفراطها في الاتكاء على الأساليب الحسية والتجريبية في قبال الاستدلالات المنطقية والقياسات العقلية التي لا يعترف بهما إلا من نافذة الاختبارات المتصلة بالظواهر الطبيعية بخلاف الفلسفة الإسلامية.

يشير الحائري إلى أن الفلسفة الإسلامية تصنف الأساليب الحسية والتجريبية جزءاً من اهتماماتها وليس أصلاً مميزاً بين العلوم كافة، فضلاً عن الفلسفة، فإنها لا تعترف بالنتائج الحسية بعيداً عن المعايير العقلية التي من شأنها إثبات أو نفي صحة وسقم النتائج حيث لدى الفلسفة الإسلامية حساسية قصوى في إثبات علم من العلوم ونتائجه قبل اكتمال جميع جوانبه العقلية والاستدلالية والحسية^(٢).

يشكو الحائري من محاولات الغرب في ضرب استقلال الفلسفة من العلوم من جهة وترويض الفلسفة وتفسيرها وتأطيرها تحت مظلة العلوم الطبيعية والرياضية من جهة أخرى، ويعتبر ذلك إسقاطاً لاعتبار الفلسفة وتقزيم مكانتها الشاملة لجميع العلوم^(٣).

د - تشتت الآراء : يشير الحائري إلى أن فلسفة الغرب تعاني من تشتت الآراء وكثرتها وعدم الاتفاق فيما بين فلاسفتها على خط عام واضح بخلاف الفلسفة الإسلامية التي تتمتع بتكاملية وتراكمية وخطوط عامة واضحة تمنع الفوضى والانقطاع المعرفي والانحراف الفكري^(٤).

الحائري وانطلاقاً من تخصصه وتعمقه ودراساته للفلسفتين الإسلامية والغربية يبذل جهداً كبيراً في جميع مؤلفاته للتقريب بينهما، ويقدم رؤى وإسهامات فكرية قيمة في تفكيك وتحليل وتقديم رؤية شاملة لمميزات كل منهما، وكذلك نقاط ضعفهما ومواطن التقائهما.

١ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٥٥ وص ٥٦.

٢ . المرجع نفسه : ص ٥٧.

٣ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ١٠ وص ١١.

٤ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٩٦.

يؤكد الحائري ذلك بالقول: (تلاحظون اهتمامنا بأسلوب المقارنة؛ لأننا نعتقد أن الفلسفة لون من التفكير الإنساني وباصطلاح فلسفة علم اللغة هي لغة إنسانية وطريقة للتفاهم الإنساني، والحقيقة أنه لا يوجد اختلاف كبير بين هؤلاء، ويقع الاختلاف في طريقة البيان للموضوع وإلا فإن هاتين الفلسفتين - الإسلامية والغربية - لا يوجد بينهما اختلاف أساسي)^(١). يوضح الحائري القصد من مصطلح الفلسفة التطبيقية بالقول: (القصد هو إمكانية إحداث انسجام بين مفاهيم ومصطلحات النظامين الفلسفيين في الشرق والغرب)^(٢). وأما عن منهجه المتبع في الفلسفة التطبيقية فيذكر الحائري: (منهجنا التطبيقي هو تحرير المسائل في الفلسفة الغربية ومقارنتها بالمصطلحات الخاصة في الفلسفة الإسلامية، ومن ثم الدخول في ماهية البحوث من خلال إيقاد نار البحث بين أحد مشاهير فلاسفة الغرب وأحد أعلام الفلسفة الإسلامية، ومن ثم مناقشة آرائهما والبت فيها على قدر وسعنا العلمي والخروج بنتائج جديدة)^(٣).

يشير الحائري إلى أن الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية إحداهما مكمل للآخرى، ومن لم يتعرف على الاثنين سيعاني من ضعف في فهمه الفلسفي: (أي شخص يقرأ إحدى الفلسفتين سوف لا يفهم الأخرى؛ لأنها موضوعان إذا كان هناك من قرأ الفلسفة الإسلامية بشكل جيد ولكنه لم يقرأ الفلسفة الغربية بصورة دقيقة ومنظمة سوف لا يفهم الفلسفة، والعكس صحيح، هناك فلسفة كلية وجامعة تنقسم إلى فلسفتين إسلامية وغربية إذا أردتم أن تكون فلسفتكم جامعة وشاملة يجب أن تقرؤا الاثنين بصورة جيدة للوصول إلى الموسوعية الفلسفية والقدرة على الاستنتاج، عليكم أن تقرؤا الاثنين)^(٤).

نعتقد أن إشارة الحائري بعدم وجود فروق بين الفلسفتين الغربية والإسلامية ناطرة إلى تعريفه للفلسفة كهدف سام في البحث عن طرق إدراك الحقائق وإشباع الحاجة

١. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٦٧.

٢. مهدي الحائري اليزدي: الفلسفة التحليلية ونظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

٣. المرجع نفسه: ص ٤٨.

٤. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٧١.

الإنسانية في طرح التساؤلات والبحث عن الإجابات واعتبارها لونا من التفكير الإنساني الحر والعمل على التكاملية الفلسفية بدلا من التقاطع والتنازع.

المطلب الثاني: التقريب بين الفلسفة الغربية والإسلامية كمنهج

عند مهدي الحائري اليزدي

من خلال تتبعنا لمؤلفات الحائري وإشارات في هذا الصدد يمكن تلخيص محاولاته التقريبية بين الفلسفتين ونقوده ومقترحاته في النقاط الآتية:

١ - دراسة فلسفة الآخر: يعتقد الحائري أن فلاسفة كل من الفلسفتين الإسلامية والغربية قد أهملوا دراسة الآخر لأسباب عديدة أحدثت فجوات عميقة بينهما رغم مشتركاتهما التاريخية والفكرية والفعليّة الكثيرة، وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث نقاط ضعف في كل منهما لابتعادهما عن التكاملية المطلوبة والممكنة، والتي لا يمكن معالجتها إلا بالمنهج التطبيقي التقريبي.

يقول في ذلك: (ما ذكره فلاسفة الإسلام لم يذكره فلاسفة اليونان أو الكاثوليك الغربيون يجب إيجاد فهم مشترك بين فلسفة الشرق والغرب ومع الأسف هذا لم يتحقق إلى الآن وكل منهم ماض في طريقه)^(١).

يورد الحائري جملة من الأسباب التي أدت إلى هذا التقاطع أهمها:

أ - إهمال النخب الأكاديمية المسلمة: يشير الحائري إلى أن النخب الأكاديمية المسلمة قد انقسمت اتجاه الفلسفة الإسلامية إلى شطرين، أحدهما أهملها كلياً تحت ضغط تأثره بالحضارة الغربية المعاصرة، وشر آخر ظلمها بفعل حصرها في خانة دراسات تأريخ الفلسفة وما شابه ذلك دون التوغل في قسميها النظري والعملي ومسائلها العميقة^(٢).

يؤكد الحائري أن الأزمة الأخرى تكمن في أن النخب الأكاديمية المسلمة لم تتمكن من تقديم دراسات فلسفية حقيقية إلى العالم تعرف فيه كنوز الفلسفة الإسلامية وذلك لقلّة خبرتها ومعرفتها بها، بل أن البعض منهم جراء ذلك قد قدم دراسات غير مستوفية تسببت في تشويه الفلسفة الإسلامية في الغرب وإهمالها بشكل مضاعف^(٣).

١ . مهدي الحائري اليزدي: شرح أصول الكافي كتاب العقل والجهل، مرجع سابق، ص ١٠٧.

٢ . مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ٣.

٣ . مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص ٤ و ص ٥.

يدعو الحائري إلى عزل مواد تاريخ الفلسفة كلياً عن الفلسفة نفسها في الجامعات الإيرانية والمسلمة لإنهاء حالات الخلط والتشويه وعدم استيفاء الفلسفة قدرها لدى النخب الباحثة^(١).

ب - مغالطات بعض النخب الدينية : يشير الحائري إلى خطورة مواقف بعض النخب الدينية التي وقفت بالصد من الفلسفة أساساً فضلاً عن الفلسفة الغربية بدعوى أنها تعارض الدين والمعتقدات وتشتمل على أباطيل وانحرافات فكرية^(٢).

يعتقد الحائري أن بعض هؤلاء ورغم نواياهم الطيبة وسيرهم الحسنة ولكنهم يعانون من ضعف في فهمهم للمسائل العقلية المستصعبة وليس لهم طاقة علمية لتفكيك أقوال فلاسفة الإسلام فضلاً عن غيرهم ، وبالتالي يقعون في خطأ محاربة الفلسفة انتصاراً للدين دون علمهم أن الدين دون وجود هذه الاستدلالات العقلية والمنطقية سوف لا يصمد أمام موجات النقد وسيول الشبهات^(٣).

يعبر الحائري عن أمله بأن تتعرف البشرية التواقة للحضارة والتقدم والحقيقة يوماً ما على أهمية الفلسفة ، وأن ينتقلوا من العلوم الجزئية والفرعية التي يستأنسون بها حالياً إلى العلم الكلي وعلم الأعلى الذي هو بمثابة أشرف العلوم وذلك ليس مستبعداً عن الغريزة والفطرة الإنسانية الباحثة عن الحقيقة والكمال^(٤).

ينوه الحائري في هذا الصدد إلى آراء بعض كبار علماء ومراجع الشيعة الإمامية في تحريم تدريس الفلسفة في الحوزات معتبراً ذلك تحريماً إرشادياً لا تحريماً مولوياً بمعنى أن تدريس الفلسفة يحرم على غير المتعمق فيها كما هو حال المتلقي الذي ليس بمستوى ذهني أو علمي كاف لتلقي تلك الدروس مشيراً إلى رأي ابن سينا في عدم جواز تعليم الفلسفة لمن هو محروم من ذهنية وقادة لفهمها^(٥).

الحائري نفسه ورغم انحيازه العلمي للفلسفة يقدم توصيات مشددة في تعلم الفلسفة بالقول : (فلا بُدَّ من الانتباه وعدم تعلم الفلسفة من غير الواعين والكف

١ . المرجع نفسه : ص ٤ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٦ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٦ وص ٧ .

٤ . المرجع نفسه : ص ٨ وص ٩ .

٥ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣٥٨ .

عن تعليم الفلسفة للمبتدلين والسذج والذين لا يتمتعون بالذكاء الوقاد والذين تعودوا الأحاديث العامة ولم يتدربوا على التفكير العقلاني^(١) ثم يضيف: (نلاحظ اليوم أن بعض الذين يتناولون الفلسفة ليسوا فلاسفة، وأقوالهم ليس لها علاقة منطقية بالفلسفة، وإنما هي مفاهيم اجتماعية ومنتزعة من علم النفس ومن المشاهدات وغيرها، ثم صُبت في كلمات فلسفية وقدمت لغير المطلعين على أنها فلسفة، وهو عمل خطير وفج وخداع وكل من يتوقف عند الأفكار العامة المقبولة لدى عامة الناس فإنه لا يتمتع برؤية واقعية ولا بنظرة فلسفية)^(٢).

وهنا يريد الحائري التمييز بين من يهاجم الفلسفة لجهله بها والنخب الدينية التي تحدد تدريسها وتلقيها لفئات معينة معبراً عن انحيازه للفئة الثانية حفاظاً على الفلسفة من التحريف والتشويه الداخلي فضلاً عن تشويهها في الأوساط الفلسفية العالمية.

ج - المستشرقون: كما ذكرنا سابقاً يذهب الحائري إلى أن دور المستشرقين الغربيين كان سيئاً جداً في التعريف بالفلسفة الإسلامية في الغرب ودورها كان رئيسياً في إسقاطها من درجات الاعتبار والتعامل معها بمستوى تأريخي أو تراثي أو حتى القطيعة معها من الناحية العلمية وكلياً.

ومع إشكاله العميق اتجاه المستشرقين والتشكيك في إمكانيات بعضهم العلمية ونوايا البعض الآخر يحتمل الحائري النخب المسلمة مسؤولية هذا الإهمال والنسيان والتباعد والتشويه من حيث عدم تمكن المسلمين أنفسهم من تبيان منظوماتهم العقلية العميقة إلى العالم^(٣).

٢ - اختلاف المناهج: يرى الحائري أن اختلاف المناهج والمنطلقات العلمية والخلفيات الثقافية والحضارية لأي من الفلسفتين الإسلامية والغربية تعتبر أحد أسباب الفجوة بينهما وهذا الأمر لا يمكن إصلاحه إلا من خلال الفهم العميق للفلسفتين واتخاذ المنهج التطبيقي التقريبي بينهما، ويشير في هذا الصدد إلى عدة نقاط:

أ - التزاور المعرفي: يشير الحائري إلى تجربته الأكاديمية في الولايات المتحدة الأمريكية التي قصدها بتكليف من أستاذه المرجع البروجردى بغرض تمثيله والتبليغ

١. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٢٠٥ وص ٢٠٦.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٠٦.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٤.

الإسلامي والتي تزامنت مع إكماله لمراحله الدراسية الأكاديمية فيها لسنوات طوال قضائها في دراسة وفهم الفلسفة الغربية لغة ومنهجاً وتعمقاً لتوضيح مدى أهمية العلاقة بالغرب وفهمها عن قرب .

يقول في أهمية ذلك : (عندما ذهبت إلى واشنطن منذ العام الأول بدأت بدراسة فلسفة الغرب في جامعة جورج تاون ولم أذكر لهم أنني قضيت شطراً طويلاً من عمري في دراسة الفلسفة الإسلامية ومدى معرفتي وتخصصي فيها، بل نويت أن أعرف على المنظومة الفكرية والبنى التحتية الغربية بعمق، ولذا توقفت عما أعرفه وبدأت من جديد كلياً)^(١).

يعتقد الحائري أن اللقاءات والعلاقات والتزاور المعرفي مع الغرب أساسيات مهمة للتقارب، ويجب أن لا تكون سطحية : (هدفني من الدراسة في الغرب ولسنوات طوال كانت خدمة المصالح العليا الثقافية الإسلامية، إنني كنت ولا زلت أعتقد بأننا ملزمون بإقامة العلاقات مع الغرب، علاقات عميقة وأساسية، ولا أرى أي جدوى بالعلاقات السطحية، لا حاضراً ولا مستقبلاً، يجب أن تكون علاقتنا بمستوى من العمق تمكننا من فهم البنى التحتية الفكرية للغرب حتى نتمكن من تفهيمهم جذور تفكيرنا الأصيل)^(٢).

يضيف الحائري : (أن الاقتصاد والتكنولوجيا الغربية ليست منفصلة عن فلسفتها وبنائها الفكرية، ولذا العلاقات السطحية معهم ليست مفيدة، بل مضرّة أيضاً؛ لأنها تبعدنا عن واقعهم وليس من المعلوم ماذا سيكون نتائج هذه العلاقة السطحية ومدى ضررها علينا ومقدار خسائرها الروحية والفكرية والثقافية جراء تلك العلاقة)^(٣).

ب - إعادة النظر في عمليات الترجمة : يشير الحائري إلى عدم رضاه عن غالبية المؤلفات الغربية المترجمة للغة العربية أو الفارسية لقلة دقتها وانعدام عمق وفهم مترجميها، ويقول في ذلك : (المترجم يجب أن يكون هو فيلسوفاً ليكن قادراً على ترجمة المتون الفلسفية الشائكة، أن يقوم المترجم بإعادة اللفظ إلى لفظ منعدم

١ . حبيب لاجوردي : مذكرات مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، التسجيل رقم ١، ص ٩.

٢ . مهدي الحائري اليزدي : البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٣١.

٣ . المرجع نفسه : ص ٤٣١.

الفائدة، الترجمة يجب أن تكون إعادة مصطلح إلى مصطلح، وعلينا أن نتحرك لزاماً بهذا الاتجاه، وأن نفهم ونترجم الفلسفة الغربية في إطار مصطلحاتنا الفلسفية^(١). يستدل الحائري على أهمية ودور الترجمة الصحيحة المصحوبة بالفهم العميق برواية تاريخية عن الفيلسوف ابن سينا ناقلاً عنه قوله: (قرأت فلسفة أرسطو أربعين مرة ولم أفهمها وكنت في صدد تركها حتى مررت بسوق الوراقين ذات مرة وعرض علي بائع كهل ومسكين كتاباً متهاكاً للبيع فاشتريته منه استرحاماً مني له، وذهبت للبيت وتفاجأت أنه كتاب «أغراض ما بعد الطبيعة» للفارابي، ومن خلاله تمكنت من فهم أرسطو ومقاصده رغم قراءتي له أربعين مرة وحفظي لكل عباراته وجمله وكلماته سابقاً^(٢)).

كما يشير الحائري إلى مثال محدد لتبيان ضعف الترجمة وسطحية الفهم الفلسفي المتسبب بفجوة معرفية بين الغرب والشرق من خلال المقارنة بين مسألة العلة والمعلولية بين الفيلسوف الغربي «دافيد هيوم» والفيلسوف الإسلامي «ابن سينا». يشير الحائري إلى أهمية المسألة بالقول: (إن مسألة العلة والمعلولية من أهم المسائل الفلسفية، فإن لم نفهم هذه المسألة بصورة صحيحة فقد ابتعدنا عن الفلسفة كثيراً، وكل شيء ندعيه عندئذ فهو هراء، ونستطيع الزعم أننا لسنا بشراً حقيقيين حينئذ ولا نتمتع بحديث معقول ومتربط ولو لم ندرك علاقة العلية والمعلولية فإننا لا نستطيع أن نستنتج من أي استدلال^(٣)).

ثم ينبه الحائري إلى خطورة الاختلاف - الشكلي - بين الفلسفتين الغربية والشرقية في هذه المسألة تحديداً بالقول: (من المؤسف أن هناك اختلافاً عميقاً وخطيراً بين الفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين في هذا المضمار، ويا ليتة كان اختلافاً؛ لأن الاختلاف يعني أنني أفهم كلامك وأنتك تفهم كلامي ولكن آراءنا مختلفة، فهذا ليس فيه خطورة، ولكن الأمر في موضوع العلية والمعلولية أكبر من هذا وأخطر،

١. المرجع نفسه: ص ٤٣٧ وص ٤٣٨.

٢. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٣٧.

٣. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٢٢.

فالطرفان ليس بينهما تفاهم أصلاً، والنفي والإثبات لا ينصبان على موضوع واحد، فهؤلاء ينفون أو يثبتون شيئاً، ونحن ننفي أو نثبت شيئاً آخر^(١).

يعرج الحائري في توضيح سبب الاختلاف العميق الشكلي إلى كونه غير واقعي في الأساس، بالقول: (أننا عندما نفهم بعمق كلام فلاسفة الشرق والغرب ونقارن بعضه ببعض فإن كثيراً من الإشكاليات التي أوجدها المترجمون غير الواعين سوف ترتفع بذاتها)^(٢).

يوضح الحائري أن (هيوم) أحد مؤسسي الفلسفة التجريبية ولما كان استدلاله قائماً على التجربة والحواس أو تلك الأشياء المترتبة مباشرة على إدراكات الحواس فإنه يصرح برفض قانون العلية والمعلولية ولا سيما بالمعنى الذي يقول به فلاسفة ما بعد الطبيعة، بمعنى أنه يقول بأن العلة والمعلولية لا تدل بأي نحو من الأنحاء على الضرورة المنطقية، ومن ناحية التجربة تدل فقط على نسبة مئوية في الاحتمال التجريبي مما يستخدم دائماً في الأساليب العلمية فالعلوم الطبيعية تتعامل بالاحتمال ولا تعتمد على اليقين والضرورة المنطقية وفي الأدلة المنطقية لا يعتمد على النسبة المئوية وإنما تقام على أساس الضرورة والتناسب بين العلة والمعلول من وجهة نظر هيوم يتمتع بنسبة مئوية، فحسب غاية الأمر أنها نسبة عالية يمكن الاعتماد عليها، وحتى لو كانت النسبة مائة بالمائة فإنها لا تستلزم الضرورة المنطقية^(٣).

هنا يشير الحائري إلى أننا إذا فتشنا كباثنين بصورة دقيقة في الفلسفة الإسلامية فسوف نجد أن الفلاسفة المسلمين قد ذكروا نفس ما قاله هيوم بأسلوب آخر مشيراً إلى ما كتبه ابن سينا في كتابه الإشارات أن الأجسام لا علية فيها ولا معلولية، غاية الأمر أنهم يقولون هذا بسبب آخر، فدلّيل ابن سينا على هذا الموضوع قوله: لو كانت العلية والمعلولية في الأجسام فإنه لا معنى حينئذ للوضع والمحاذاة فيها فالجسم إذا أردنا أن يكون له تأثير في جسم آخر فلا بُدَّ أن يكون له وضع وموازة ومحاذاة معه، إذن في تأثيرات الأجسام يشترط لون من الوضع والمحاذاة بشكل ضروري بينما في العلية والمعلولية الحقيقية لا وجود أصلاً للوضع والمحاذاة، فقبل التأثير

١. المرجع نفسه: ص ١٢٢ وص ١٢٣.

٢. المرجع نفسه: ص ١٢٧.

٣. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٢٣ وص ١٢٥.

والعلية الحقيقية لا يوجد شيان حتى يكون أحدهما مؤثراً والآخر متأثراً، بينما في الأجسام لا بُدَّ من وجود شيئين قبل التأثير حتى يكون بينهما تأثير وتأثر، ويكون هذا التأثير نتيجة التقارن والتغاير والارتباط والتعاقب الزماني بينما في العلة والمعلولية الحقيقية (وهي إفاضة الوجود) لا وجود للتأثير والتأثر المقولي، وإنما هو بمعنى الإيجاد والإبداع والإفاضة، فالعلة تنقل المعلول من كتم العدم إلى ساحة الوجود، هذا هو معنى العلية والمعلولية الحقيقية، ففي مجال علاقة الله سبحانه بالعالم نحن نبحث عن مثل هذه العلية والمعلولية، وليس عن تلك التأثيرات والتأثرات الواقعة في عالم الأجسام والقائمة على الوضع والمحاذاة والتقابل بين الأشياء^(١).

يضيف الحائري: (فقد تبين تعريف العلية والمعلولية من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين، وقمنا بالمقارنة بين قول هيوم وقول ابن سينا، وأثبتنا أن لا اختلاف بينهما في هذه الجهة، ويتركز الاختلاف على هذه النقطة، وهي أننا نأخذ العلية بهذا المعنى وهو أن عالم الوجود معلول إبداعه ومن تجليات الباري تعالى وهو سبحانه مفيض الوجود والعالم مفاض عليه ومعلول، بينما العلية عند هيوم تعني الارتباط والاتصال والتعاقب بين ظاهرتين)^(٢).

ج فهم الفلسفة الغربية: يشير الحائري إلى أن الترجمة الصحيحة والدقيقة للمتون الفلسفية الغربية لا تكفي لفهمها، فالترجمة شرط لازم لذلك ولكن ليس شرطاً كافياً. يستدل الحائري مرة أخرى برواية ابن سينا قائلاً: (إن كان الفيلسوف ابن سينا لم يفهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو رغم قراءته للكتاب أربعين مرة وتمكن من ذلك من خلال كتاب الفارابي إذن علينا أن نعي بأن مفتاح فهم الفلسفة ليست اللغة فقط، بل أن الفيلسوف له إمكانية فهم الفلسفة أولاً، ومن ثم تفهيمها للآخرين بلغته الفلسفية)^(٣).

يشدد الحائري على ضرورة فهم الفلسفة الغربية فهماً صحيحاً، مشيراً إلى ضعف المترجمين العرب في تراجعهم للمتون الفلسفية رغم أن جلهم من أساتذة

١. المرجع نفسه: ص ١٢٥ وص ١٢٦ نقلاً عن الشيخ الرئيس ابن سينا: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، مرجع سابق، ج ٣، مرجع سابق، ص ١٣٨.

٢. الشيخ الرئيس ابن سينا: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٦.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٣٩.

اللغة العربية المهرة، وإشكالياتهم الكبرى في ذلك بسبب سطحية فهمهم الفلسفي متسائلًا: (أليس أمهات كتب الفلسفة الإسلامية من تأليفات ابن سينا والفارابي وابن رشد والغزالي قد كتبت باللغة العربية؟ إذن لماذا هي بحاجة إلى التدريس والتفهم إن كانت الأزمة أزمة لغة فقط)^(١).

د - ندرة المصادر الأصلية: يعتقد الحائري أن الأزمة لا تكمن فقط في التراجم غير الدقيقة أو الفهم السطحي للفلسفة الغربية، بل هناك أزمة أخرى وهي ندرة المصادر الأصلية الفلسفية الغربية الأوروبية منها والأمريكية المترجمة للغات الشرقية، وهذه الأزمة تجعل وعينا اتجاه الغرب وعيًا منقوصًا وغير حقيقي^(٢).

يشير الحائري إلى وجود العديد من المؤلفات القيمة المهمة بتاريخ فلسفة الغرب في أسواقنا الشرقية ولكن هذا لا يعني أننا قادرون من خلالها فهم فلسفة الغرب نفسها، فالتأريخ يختلف عن ماهية الفلسفة ذاتها، لذا نحن بحاجة إلى ثورة معرفية في مجال ترجمة المصادر والمتون الفلسفية الأصلية والأصيلة لكي تتمكن من فهمها ونقدها ومحاورتها وتبادل المعرفة معها^(٣).

يقدم الحائري أنموذجًا بسيطًا لضعف التراجم وفقدان المصادر الأصلية الغربية في الشرق بالإشارة إلى كتاب «نقد العقل المحض» لكانط الذي يعتبر من المصادر الفلسفية الملهمة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بالقول: (إن هذا الكتاب تُرجم من قبل «أحمد الشيباني» إلى العربية، وهو كاتب أكاديمي لبناني، ولكنني أستبعد لكل من لديه قليل من المعرفة بالفلسفة الإسلامية أن يستفاد من كتاب كانط هذا، حيث إنني درست هذا الكتاب في جامعة جورج تاون وجامعة هارفارد على يد كبار الأساتذة وباللغة الإنجليزية، ومن جهة أخرى صرفت سنوات طويلاً من عمري في قراءة المتون الفلسفية العربية أيضًا، ولكن لدى مراجعتي للترجمة هذه لا يمكن أن أدرك مقاصد كانط الحقيقية منها، فكيف بغيري؟)^(٤).

١. المرجع نفسه: ص ٣٩.

٢. المرجع نفسه: ص ٤٠.

٣. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ٤٠.

٤. المرجع نفسه: ص ٤٠ وص ٤١.

المبحث الرابع

الإبداعات الفلسفية لمهدي الحائري اليزدي

إن مؤلفات الحائري مليئة بالإبداعات الفلسفية والإسهامات الفكرية المبتكرة التي يشير لها في مؤلفاته وفي سياق مساعيه للتعريف بالفلسفة الإسلامية والغربية كل على حدة أو من خلال منهجه التطبيقي التقريبي بينهما .

لسنا بصدد الخوض في تفاصيل الأفكار والإسهامات الفلسفية التخصصية للحائري ؛ لأنها خارجة عن موضوع بحثنا الرئيس ، ونعتقد أنها بحد ذاتها تستحق أن يُكتب فيها الكثير من البحوث العلمية الفلسفية .

سنركز على مطلبين من أهم الإسهامات الفكرية التي يشير لها الحائري بأنها من إبداعاته الذاتية مع تعريف سريع لها ، وهما نظرية «هرم الوجود» ، و«العلم الحضوري» .

المطلب الأول: نظرية هرم الوجود

هرم الوجود عنوان أحد مؤلفات الحائري الفلسفية الهامة ، وهي جزء من رسالته في مرحلة الدكتوراه بجامعة تورنتو الكندية في فرع الفلسفة التحليلية (Analytic) كما سبق ذكره ، وهي دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن ، وتتضمن في طياتها العديد من إبداعات وإسهامات الحائري الفكرية .

يصف الحائري نظرياته في هرم الوجود في مقدمة الكتاب بأنها : (النظرية التوحيدية في علم الوجود ، والتي صورناها في «هرم الوجود» تشكل الأساس والبنية التحتية لجميع نظرياتنا في مجال معرفة العالم وعلم الاجتماع ومعرفة الإنسان وحقوق الإنسان وسياسة المدن وعلم النفس)^(١) .

يدّعي الحائري بأن (على أساس تخطيط «هرم الوجود» تغلبنا على كثير من المشاكل الفلسفية المعقدة ، وليس هذا فحسب ، وإنما أدركنا على ضوءه العلاقة الوجودية للنفس بالمبادئ العالية والعلاقة الوجودية للنفس بالبدن والظواهر الجسمانية

١ . مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

وعلاقة المجتمعات الإنسانية بمبدأ الوجود وعلاقة الناس مع بعضهم أيضاً فقد قمنا بدراسة هذه الجوانب كلها وتحليلها^(١).

ولكثره تأكيد الحائري على نظريته في هرم الوجود من ناحية الإبداع الفلسفي سنفصل فيها شيئاً ما وسنشير إلى الإبداعات الأخرى باختصار أكبر.

١ - معرفة الوجود : هرم الوجود هي النظرية الأساسية للحائري وتتفرع منها النظريات الأخرى وأساس هذه النظرية قائمة على نظرية وحدة الوجود ولكن «المنطقية» بحسبه وكما سيأتي شرحها.

يذكر الحائري أن من مشخصات الفلسفة الإسلامية التي لا نظير لها هي نظرية الأنطولوجيا (ontology) بمعنى تخطيط معرفة الوجود بشكل خاص وبصورة فنية فريدة، وفي ظل هذا المنهج يتم تفسير حقيقة الوجود وكذلك معناه ومفهومه بصورة متميزة، بحيث تحفظ وحدتها وهي في الوقت نفسه تتمتع بالكثرات من قبل الشدة والضعف والزيادة والقلة والعلو والدنو، وكما أن الظاهرة الطبيعية تنمو وتظفر بالتكامل الطبيعي من دون أن تفقد هويتها الخارجية فكذا حقيقة الوجود، فهي واحد خارجي شخصي يمكن أن ينتشر في جميع مراحلها المختلفة، ويتمتع بألوان من الكثرة دون أن تلحق هذه الكثرات، وإن كانت غير متناهية أي ضرر بوحدته وهويته الشخصية الخارجية^(٢).

يؤكد الحائري (أن معرفة الوجود هي أفضل العلوم الإنسانية ولا يعني هذا التفضيل تعظيماً أو تكريماً للفلسفة أو الفيلسوف وإنما الأفضل هنا بمعنى الأشمل ومفهوم الوجود بذاته يتمتع بذلك)^(٣).

ويشدد: (من لا يعرف معنى الوجود ذاته يعجز عن أي تفاهم إنساني؛ لأن أساسه قائم على الحمل في الوجود، ومن يعجز عن التفاهم الإنساني فهو خارج عن نطاق علم أحياء الحيوان الناطق)^(٤).

أ - تعريف الوجود : يعرف علماء المنطق «التعريف» بأنه: (هو المعلوم التصوري

١ . المرجع نفسه : ص ١٢ .

٢ . مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٧ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٨ .

٤ . المرجع نفسه : ص ١١٣ .

الموصل إلى مجهولٍ تصوري الواقع جوابًا عن (ما) الشارحة أو الحقيقية، ويقسم إلى حدٍ ورسم، وكل منهما إلى تام وناقص^(١) ويضيفون: (أن الأصل في التعريف هو الحد التام^(٢))؛ لأن المقصود الأصلي من التعريف أمران: الأول تصور المعرف بحقيقته لتتكون له في النفس صورة تفصيلية واضحة، والثاني تمييزه في الذهن عن غيره تمييزًا تامًا، ولا يؤدي هذان الأمران إلا بالحد التام^(٣).

ينبه علماء المنطق: (أن الإطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة، وكل ما يذكر من الفصول فإنما هي خواص لازمة عن الفصول الحقيقية، فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود)^(٤).

يشير علماء المنطق إلى أن المعلوم التصوري منه ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب، كمفهوم «الوجود» والشئ ومنه ما هو نظري تحتاج معرفته إلى كسب ونظر^(٥)، وهذا هو رأي الفلاسفة الإسلاميين في الوجود، حيث يطرحون السؤال العام التالي: هل يحتاج مفهوم الوجود إلى التعريف أو هو مستغن عن التعريف؟ ويجيبون باحتمالين: إذا كان محتاجًا للتعريف يكون نظريًا؛ لأنه تتم معرفته بواسطة غيره مثلما تتم معرفة الإنسان بواسطة الحيوان الناطق، وإذا كان مستغنيًا عن التعريف تتم معرفته ويتم العلم به ويتعلقه الإنسان بنفس ذاته من دون حاجة لشيء^(٦).

ومن هنا يعتقد الفلاسفة المسلمون أن «الوجود» لا تعريف له، بل هو من المفاهيم بديهية التصور من حيث إنه: (إذا كان المفهوم مركبًا يجري الذهن عليه عملية تحليل، وهذا التحليل هو التعريف يحلله إلى عناصره الأساسية، إلى جنسه وفصله، وإذا كان المفهوم بسيطًا غير قابل للتحليل والتجزئة فلا يحتاج الذهن إلى

١. الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، مرجع سابق، ص ٩٨.

٢. الحد التام: هو التعريف بجميع ذاتيات المعرف (بالفتح)، ويقع بالجنس والفصل القريبين لاشتغالهما على جميع ذات المعرف، فإذا قيل: ما الإنسان؟ فيجوز أن تجيب بأنه «حيوان ناطق» وهذا حد تام فيه تفصيل ما أجمله اسم الإنسان ويشتمل على جميع ذاتياته. المرجع نفسه: ص ٩٨.

٣. الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، مرجع سابق، ص ١٠١.

٤. المرجع نفسه: ص ١٠١.

٥. المرجع نفسه: ص ١١٦.

٦. د. عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١م، ج ١، ص ١٧٩.

تحليله إلى عناصره؛ لأنه ليس هناك عناصر مؤلفة له، كما أنه غير قابل للتحليل، ولذلك فهذا المفهوم البسيط هو مفهوم بديهي، وليس مفهوماً نظرياً^(١).

ولتوضيح مبدأ «أن مفهوم الوجود لا يحتاج إلى تعريف» يشير الفلاسفة الإسلاميون إلى أن مفهوم الوجود مفهوم بسيط غير مركب، فهو غير محتاج لتوسيط شيء آخر في معرفته، ويوردون على بداهة مفهوم الوجود دليلين هما^(٢):

الأول: الوجود ظاهر بنفسه مظهر لغيره، وهنا يشبه الوجود بالنور^(٣)، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعروف لا بُدَّ أن يكون أجلى وأظهر من المعروف؛ لأن عملية التعريف مثل الضوء الذي نسلطه على شيء غير واضح فيكشف لنا أما إذا كان هذا الشيء المعروف هو بنفسه واضحاً ومضيئاً فحينئذ لا يحتاج إلى تعريف^(٤).

الثاني: إذا أردنا تعريف شيء فلا بُدَّ أن نعرفه بما هو أعم، وهو الجنس، وبما هو مساو، وهو الفصل، والوجود ليس هناك ما هو أعم منه، إذًا فلا جنس له، كما أن الوجود لا فصل له ولا خاصة له، ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأمور الثلاثة، فالتعريف إما حد، أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، والفصل، والخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذي يتفرعان عنه هو الماهية، والماهية في مقابل الوجود، إذن فهذه ماهيات، والماهية مقابل للوجود، وعلى هذا مادام المعروف يتألف من هذه الأمور، وهذه الأمور مقابلة للوجود، فلا معرف حقيقياً للوجود، والتعاريف التي تُذكر هي عادة تعاريف لفظية.

١. د. عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٨.

٢. المرجع نفسه: ج ١، ص. ص. ١٧٩ - ١٨١.

٣. يعتقد الحائري أن تشبيه الوجود بالنور هو من إبداعات فلاسفة الحضارة الفارسية الذين كانوا يعتقدون بثنائية النور والظلام. مهدي الحائري اليزدي: البحوث الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٧٥.

٤. يقول في ذلك ابن سينا: (إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء). ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، إلكتروني، بلا، ص ٢٠٠. وكذلك صدر المتألهين: (ولا أجلى من الوجود، لأنه أبسط من كل متصور وأول كل تصور). د. عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ١٨٠. نقلًا عن: صدر المتألهين الشيرازي: رسالة المبدأ والمعاد، بلا، ص ١٠.

يشير الحائري إلى المباحث التي ذُكرت أعلاه بالتفصيل^(١)، ويعرف الوجود بالقول: (ماله تحقق واقعي خارج جميع الاعتبارات والصور الذهنية إنما هو الوجود، وما لا وجود عينيًا له لاحقيقة له ومعدوم)^(٢) مضيفًا أن الوجود بين المفاهيم الكلية يلعب دور التصور دون وسيط الذي لا يحتاج إلى اكتساب أو تعريف، ولكنه أداة معرفة المفاهيم الأخرى^(٣).

ب - مفهوم الوجود وأقسامه: يشير الحائري إلى أن مفهوم الوجود مفهوم واحد مشترك، والاشتراك فيه ليس لفظيًا، وإنما هو اشتراك معنوي^(٤)، وأن حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك^(٥) ولم يؤخذ الجوهر ولا العرض^(٦) في نفس معنى الوجود، وإنما الجوهر والعرض هما من مراتب حقيقة الوجود الواحدة، غاية الأمر أن من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية يكون وجود الباري تعالى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة هو أعلى وأرفع مراتب الوجود وسائر الموجودات مع

١. مهدي الحائري اليزدي: العلم الكلي، مرجع سابق، ص. ١٩ - ٢١.

٢. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ١٨٣.

٣. المرجع نفسه: ص ١١٢.

٤. الاشتراك اللفظي: يعني أن لفظًا واحدًا يكون موضوعًا لعدة معانٍ، وكل معنى يغير المعنى الآخر، كلفظ العين، فهو لفظ واحد موضوع لمعان عديدة، هي الباصرة، التابعة، الذهب والفضة وغيره، فهذا اللفظ يسمى بالمشترك اللفظي، لأن الاشتراك هنا باللفظ فقط وأما المعنى فمتغير. المشترك المعنوي: يعني أن هناك لفظًا واحدًا موضوعًا لمعنى واحد ولكنه معنى عام، كلي، وله مصاديق متعددة، كلفظ الكتاب، فهو لفظ موضوع لمعنى الكتاب، فاللفظ واحد والمعنى واحد والمعنى كلي وعام وهذا المعنى له مصاديق متعددة. د. عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٢.

٥. التشكيك: مصطلح فني في الفلسفة لا يعني التردد أو الشك الذهني، بل يعني الاختلاف والتمايز في الصدق بسبب ملاكات ومعايير تحدثت عن الاختلافات منها التقدم والتأخر، الزيادة والنقصان، الشدة والضعف، الأولوية وغير الأولوية، التام والناقص. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ١٢٣ وص ١٢٤.

٦. الجوهر: هو الموجود لا في موضوع، أي انه ماهية يلزمها إذا وجدت في الأعيان أن يكون وجودها لا في موضوع، أي انه قائم بنفسه على خلاف العرض. العرض: هو الموجود في موضوع، والمراد من الموضوع هو المحل، فالجسم مثلاً هو جوهر قابل للأبعاد الثلاثة وهو معروض لسائر الأعراض، كالكيف والكم والجهة والوضع والأين. د. عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣ وص ١٤ وص ١٥.

تفاوت درجاتها، لكنها جميعاً موجودة بمعنى واحد، فلفظ الوجود يستعمل في جميع مراتب الوجود، ومن جملتها مرتبة الجوهر ومرتبة العرض بمعنى مشترك، فهو حقيقة واحدة^(١).

منشأ حديث الحائري في اشتراك مفهوم الوجود يأتي من اختلاف الفهم الحاصل بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، حيث اعتقد بعض المتكلمين أن الوجود بالمعنى الذي ينسب إلى المخلوقات لا يمكن نسبته إلى الله تعالى، ومن هنا ذهب بعض إلى أن الوجود عندما ينسب إلى شيء فإنه يصبح بمعنى ذلك الشيء، وزعم بعض آخر أن للوجود معنيين: أحدهما مختص بالله تعالى، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات، يعتقد الفلاسفة أن منشأ هذا « التوهم » بحسبهم هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصادق، فإن الذي لا يقاس بالمخلوقات في مورد الله سبحانه إنما هو مصادق الوجود وليس مفهومه، واختلاف المصاديق لا يؤدي إلى الاختلاف في المفهوم، إذن يذهب الفلاسفة إلى أن كلمة الوجود تحمل على جميع الأشياء بمعنى واحد، ولا يلزم من وحدة مفهوم الوجود أن تكون جميع الموجودات ذات ماهية واحدة^(٢).

يعرج الحائري على أقسام الوجود ومصاديقه العينية منوهاً أنها غير مفهوم الوجود نفسه وتعريف مفهومه، وهن بحسب الفلاسفة المسلمون ثلاث^(٣):

١ - الوجود المحمولي المستقل: الذي يقع محمولاً حقيقياً في القضايا (الله موجود).

٢ - الوجود الناعتي (الرابطي): الذي لا استقلال له في العالم الخارجي، وإذا أراد أن يتواجد في الخارج فلا بُدَّ من أن يوجد ضمن موضوع آخر مثل الأعراض.

٣ - الوجود الرابط المحض: فهو النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول وليس له أي استقلال حتى في الخيال، فلو أمكن تعقله بشكل مستقل لزم الخلف وخرج عن كونه رابطاً.

١. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٢٠.

٢. علي حسن مطر: الخلاصة الفلسفية، مؤسسة ذوالجناح، قم، ٢٠٠٣م، ص ١٧٣ وص ١٧٤.

٣. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٢٠.

يوضح الحائري الاختلاف بين فلاسفة المسلمين وفلاسفة الغرب في أقسام الوجود بالتوضيح التالي الهام :

أما كانط فقد أنكر الوجود المحمولي من الأساس ، وأدعى أن الوجود ليس محمولاً ، ورأى أنه محمول غير حقيقي بمعنى أن الإنسان يتمكن من حمل كثير من الأمور على شيء آخر من دون أن يكون له حقيقة عينية في الخارج ، فعند كانط لا يوجد في الخارج شيء بإزاء الوجود فالوجود ليس إلا رابط محض ، مثلاً لو تصورنا مائة دولار وقمنا بتعريفها فالوجود العيني لمائة دولار لا يختلف عن وجوده الذهني فمائة دولار هي مائة دولار سواء كانت في الخارج أو في الذهن فالوجود الخارجي لها لا يضيف عليها شيئاً إطلاقاً ولو أضاف الوجود على مائة دولار ولو سنّت لأصبحت شيئاً آخر وخرجت من كونها مائة دولار وهذا دليل على أن الوجود الخارجي لم يكن محمولاً حقيقياً إذ لم يضاف أي شيء على المفهوم وكذلك لو قلنا عندما نعرف الله تعالى بأنه القادر العالم فبعد هذه التعريفات وبعد جمعها في ذات واحدة نقول (الله موجود) فهذا الوجود في هذه القضية لم يضاف على تلك الصفات صفة أخرى وهو مجرد رابط بين الله وتلك الصفات ولم يكن محمولاً^(١) .

يضيف الحائري القول بأن نظرية كانط هذه في مسألة الوجود قد سلّم بها كل العلماء التجريبيين الغربيين تقريباً وقالوا إن للوجود في جميع المجالات حالة الربط المحض (copula) ولا يوجد مورد واحد يتحقق فيه الوجود المحمولي الحقيقي لأنه لا يضيف شيئاً إلى الموضوع وقد سلموا بهذا العنوان أنه أصل موضوع^(٢) .

يشير الحائري إلى أن تقسيم الأشياء إلى ظواهر وغير ظواهر/ فنومن ونومن (noumenon and phenomenon) من مبتكرات كانط وبناء عليه لا يكون الوجود المحمول حقيقياً والظواهريون يقصرون الوجود على (الفنومن) ويقولون إننا لا نصدق بشيء ولا نحيط به علماً إلا إذا امتدت إليه التجربة وأظهر نفسه لنا فمن خلال الآثار والأحكام التي يظهرها الشيء لنا نستطيع أن نعلم به وأن نصوغ فيه قضايا وأما الوجودات التي هي من قسم (النومن) فهي ليست قادرة حتى على اقتحام الذهن وعندئذ كيف نستطيع العلم بها وكيف نستطيع إدراجها في عداد الحقائق؟

١ . المرجع نفسه : ص ٣٢ وص ٣٣ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٣٣ .

إن النومات ليست داخلية في نطاق العلم إلا أننا نستطيع أن نفكر فيها ولهذا فنحن نستطيع أن نفكر في الله لكننا نعجز عن تحصيل العلم بوجود الله لأن وجوده من قسم النومن ومن هنا تكون الوجودات الرابطة هي مورد دراستنا العلمية وليس الوجودات المستقلة^(١).

يجيب الحائري عن إشكالات فلاسفة الغرب بالقول: (لو علمنا أن الشيء موجود في المكان الفلاني لحصل إضافة في علمنا وإن لم تحصل إضافة لماهية الموضوع إذ من غير اللازم وجود ما بإزاء في الخارج المحمول دائماً بل إن مجرد هذه الإضافة العلمية تكفي لجعل الوجود محمولاً حقيقياً للموضوع فالوجود وإن لم يضيف شيئاً إلى الماهية في التحقق الخارجي لكنه يضيف علمنا فلو علمنا بوجود الله أو النفس فوجود هذه الحقائق وإن لم تضاف إلى ماهيتها شيئاً لكن تضاف إلى علمنا وتتوسع رقعة معلوماتنا حول حقائق الكون سواء في القضايا التجريبية أو الفلسفية أو الرياضية ونقول أيضاً: إن الرابط على ما قال كانط بأن لا حقيقة له ولا استقلال بل لا بُدَّ من أن يكون بين شيئين فلا بُدَّ من وجود (اله) حتى يقال إنه (عالم) وإلا لم يصح الرابط فالوجود الذي تحقق للخالق والوجود الذي تحقق للعالم وجود محمولي فمن هنا نعرف أن الوجود لم يكن رابطاً محضاً بل الوجود لا بُدَّ أن ينتهي إلى وجود محمولي لا محالة كي تصدق نسبة الربط^(٢).

ينوه الحائري أيضاً إلى خطأ فاحش وقع فيه فلاسفة الغرب في فهم كلام أرسطو في ما بعد الطبيعة في أقسام الوجود بالقول: (يبدو لنا أن الإفرنج ارتكبوا خطأ فاحشاً في التقسيمات الأرسطوية وأستطيع الادعاء بحياد تام أن هذا الخطأ لم يتورط فيه الفلاسفة المسلمون فالحكماء المسلمون لم يخطئوا في فهم كلام أرسطو ذلك الخطأ الذي وقع فيه الإفرنج إن أرسطو يقسم الوجود إلى أقسامه التجريبية وذلك من خلال مصاديقه وأمثله وفي الواقع فإن هذا ليس تقسيماً وإنما هو حسب الاصطلاح إعطاء الحكم بالمثل فأرسطو قد ذكر هذا الموضوع بعنوان أنه مثال لكن المفسرين الإفرنج تخيلوا أن أرسطو في الحقيقة يبين بهذا معنى الوجود ويعرفه ويقسمه ويعتبر هذا عند المنطقيين الإسلاميين لونا من المغالطة وخلط ما بالعرض بما بالذات أو

١ . مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٣٤.

٢ . المرجع نفسه: ص ٥٥.

خلط المفهوم بالمصداق فأرسطويين مصاديق (applications) الوجود ويؤكد أن له عدة مصاديق فتارة يكون الوجود جوهرًا مثل وجود الإنسان وجود الجبل وجود الجسم الذي هو أحد مصاديق الوجود فهو هنا يستعمل الوجود في معنى الجوهر (substance) حيث يقدمه بعنوان أنه مصداق له وقد تصور الإفرنج أن أرسطو قد عد الوجود مساويا للجوهر في المفهوم^(١).

ج - أصالة الوجود : إن أول مسألة تطرح بعد الانتهاء من البحث عن مفهوم الوجود هي : هل لهذا المفهوم مصداق أو أنه من قبيل بعض المفاهيم التي لا واقعية لها؟ وهل الوجود أصيل والماهية^(٢) اعتبارية أو أن الماهية هي الأصلية والوجود اعتباري؟^(٣)

يطرح الحائري للإجابة عن هذه التساؤلات أربع فرضيات^(٤) :

١ - يكون كلا الأمرين (الوجود والماهية) اعتباريين أي لا توجد حقيقة تملأ الواقع الخارجي وتكون منشأ لترتب الآثار الخارجية .

٢ - كلاهما (الوجود والماهية) أصيل أي كلاهما يملأ الواقع وترتب عليه الآثار

١ . مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٨ .

٢ . الماهية : لها معنيان : أولاً : هو مصدر جعلي مأخوذ من (ما هو) وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورهما تصوراً تاماً، أو هي قالب كلي ذهني للموجودات العينية، أو هي الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة . وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنما تكون للماهيات القابلة للكنه والمعرفة الذهنية، أي التي لها حدود، والمحدود يمكن أن ينعكس في الذهن عبر حدوده، أما ما لا حدود له فلا ماهية له كالوجود فإنه لا ماهية له، والعدم أيضاً لا حدود له . ثانياً : هو المعنى الأعم للماهية أي ما به الشيء هو هو، أي ما يتحقق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل مطلق الوجود حتى الموجود غير المحدود وما ليس له ماهية بالمعنى الأول للماهية . د . عبد الجبار الرفاعي : مبادئ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٣ و ص ١٩٤ .

٣ . الأصالة والاعتبار : تطلق الأصالة والاعتبار فلسفياً على معان متعددة، والمراد منهما هنا : أننا بعد أن آمنا بأن هناك حقيقة وواقعاً وراء وجودنا الخالص نطرح هذا السؤال : هل هذه الواقعية هي مصداق الوجود أو الماهية؟ فإن قلنا : إن هذه الواقعية هي مصداق لمفهوم الوجود أولاً وبالذات، فهذا معناه : أن الوجود هو الأصيل، فيكون هو المنشأ لهذه الآثار الخارجية المترتبة على ذلك الوجود الخالص، وهذا هو معنى الأصالة ويقابلها الاعتبار . ومعناه : إن مفهوم الوجود ليس له مصداق في الواقع العيني، فلا يكون هو المنشأ للآثار الخارجية . فإذاً معنى الأصيل هو الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار، بخلاف الإعتباري، فإنه ليس كذلك . علي حسن مطر : الخلاصة الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٨٩ و ص ١٩٠ .

٤ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري، مرجع سابق، ص ١٥٩ و ص ١٦٠ .

فيصبح كل شيء حقيقته مزدوجة من ماهية ووجود.

٣ - الوجود أصيل والماهية اعتبارية .

٤ - الماهية أصيلة والوجود اعتباري .

ثم يحدد رأيه باستبعاد الرأي الأول والثاني بالقول إن اجتماع الأصلين وارتفاع الأصلين تعتبران مانعة الجمع ومانعة الخلو^(١).

يشير الحائري إلى تقابل الآراء الفلسفية في أصالة الماهية أو أصالة الوجود وانقسامهما على آراء الشيخ شهاب الدين السهروردي القائل بأصالة الماهية وصدر المتألهين الشيرازي القائل بأصالة الوجود منوها أن جميع الآراء الفلسفية الأخرى تدور مدار هذين الرأيين^(٢).

يثبت الحائري رأيه باتجاه أصالة الوجود بالقول إن : (أصالة جميع الماهيات بالوجود وأصالة الوجود مرتبطة بالوجود نفسه)^(٣) ويعبر عن التزامه بأصالة الوجود المقول بالتشكيك كمفهوم فلسفي موضحا (أن الإفرنج ليس عندهم مفهوم «المقول بالتشكيك» ولحد الآن لم يستوعبوا كيف يكون المفهوم مقولا بالتشكيك وله أفراد مختلفة في نفس تلك الحقيقة والماهية من قبيل الضوء وسائر المفاهيم البسيطة فهذه المفاهيم مقولة بالتشكيك عند الحكماء الإسلاميين وقد استقوا هذه الفكرة من الحكماء الإيرانيين القدماء ويعبر عن فكر الإيرانيين بـ: الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات شك تعم)^(٤) ثم يضيف : (نحن قبلنا هذه الفكرة منهم - الإيرانيون القدماء - وجعلناها من أسس فلسفة أصالة الوجود وعلى أية حال فالتشكيك في الوجود من ميزات الحكماء الإيرانيين القدماء وليس لها أثر عند الفلاسفة اليونانيين ولهذا فإن الفلاسفة الغربيين لم يستطيعوا هضمها حتى الآن)^(٥) منوها أن : (فكرة التشكيك في حقيقة الوجود من الميزات الرئيسية المهمة للفكر الفلسفي الإسلامي

١ . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل النظري ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ وص ١٦١ .

٢ . المرجع نفسه : ص ١٦٣ وص ١٦٤ .

٣ . المرجع نفسه : ص ١٦٣ .

٤ . مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود ، مرجع سابق ، ص ٢٠ .

٥ . المرجع نفسه : ص ٢٠ .

وأسابغ تقدمه على المناهج المختلفة للفلسفة الغربية حيث تحل كثيراً من المشاكل الفكرية الصعبة^(١).

يشرح الحائري الاتجاه الفلسفي الذي يتبناه في مسألة الوجود بالقول: (الوجود في الفلسفة الإسلامية قد فسر منذ البدء بطريقة منطقية خاصة فتناولوا بالتفسير أولاً مفهوم الوجود وقالوا بأنه مفهوم واحد مشترك والاشتراك فيه ليس لفظياً وإنما هو مشترك معنوي، ثانياً: قالوا إن حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك ولم يؤخذ الجوهر ولا العرض في نفس معنى الوجود وإنما الجوهر والعرض هما من مراتب حقيقة الوجود الواحدة فلفظ الوجود يستعمل في جميع مراتب الوجود بمعنى مشترك فهو حقيقة واحدة)^(٢).

٢ - الوجود المطلق أو مطلق الوجود: يوضح الحائري أن الوجود الذي هو موضوع العلم الأفضل بمعنى «الإطلاق القسبي» هو أشمل وأوسع المفاهيم التي يستطيع العقل الإنساني الظفر بها من أعماق وجوده هو والعالم المحيط به من دون أية واسطة أو تعريف وتلك الرؤية اللامتناهية يستطيع أن يتعرف على جميع الوجودات المخلوقة الأخرى ومن هنا فلا بُدَّ أن تتحقق بين العالم الباطني والعالم الخارجي للفيلسوف وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة للعالم وبين أعماق الوجود وظواهره في أية درجة ومنزلة كانت حتى نستطيع عن هذا الطريق معرفة ذاتنا والواقعيات التي حولنا ولن تكون هذه العلاقة سوى المعنى الإطلاقي للوجود وليس هو أي إطلاق وإنما «الإطلاق المقسبي له» لأن مطلق الوجود هو المفهوم الوحيد الذي يقبل الانطباق والاتحاد المنطقي مع كل شيء من الأشياء سواء أكان من الظواهر أم من الأعماق وسواء أكان ذهنياً أم خارجاً طبيعة أم ما بعد الطبيعة واجباً أم ممكنناً فيعرفنا على ما في الوجود من حقائق وروائع^(٣).

يشير الحائري إلى اعتباره مفهومًا «مطلق الوجود من جملة إبداعاته التي يزهو بها ويفتخر بالقول: (نحن عن طريق إدراك مفهوم الوجود الشامل نستطيع أن نفكر في كل ذات أو ظاهرة سواء أكانت باطنية أم خارجية فنستحضر ذات أي شيء أو صفته

١. المرجع نفسه: ص ٨.

٢. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٢٠.

٣. المرجع نفسه: ص ٨.

لدى الذهن الباحث إلا أن كل هذا يتوقف على إدراك التفاوت الذي نبينه بين الإطلاق القسمي والمقسمي للوجود فهذا التفاوت من جملة إبداعاتنا التي نزهو بها ونفتخر^(١).

يعتقد الحائري أن التفاوت الذي يشير له بين «مطلق الوجود» و«الوجود المطلق» أي بين «الوجود المقسمي» و«الوجود القسمي» يسر حل كثير من مشاكل فلسفة الشرق والغرب ويمهد السبيل للفكر لاستنباط وإدراك ما لوحدة الوجود من واقعية مضيقة: (من هذا التفاوت التحليلي الذي وفقنا له في فلسفتنا استطعنا استيعاب «الفرد بالذات» للوجود بين الواقعيات الخارجية التجريبية في عالم الطبيعة وبهذه الحواس الظاهرية وانطلقنا من هذه الظواهر الطبيعية العينية إلى كل عالم الوجود الذي صورناه في هرم الوجود)^(٢).

وعن أهمية وموقع مفهوم «مطلق الوجود» يذهب الحائري إلى: (أن في المعرفة والتفاهم العقلي لا يمكن أن يخرج أي واقع حقيقياً كان أم مجازياً عن إطار مطلق الوجود فكذا في نظام وحدة حقيقة الوجود لا يمكن أن ينفصل أي واقع له نصيب من الثبوت والتحقق وإن قل عن هرم الوجود وبهذه الصورة تصبح معرفة ظاهرة تجريبية متغيرة وهي تحتل قاعدة هرم الوجود حيث تمثل أنزل مراتب الوجود معرفة لكل هرم الوجود أيضاً وذلك لأن المطلق موجود ضمن المقيد والمعقول حاضر ومتحقق في المحسوس)^(٣).

٣ - وحدة الوجود المنطقية: ينتقد الحائري نظرية «وحدة الوجود العرفانية» التي يتبناها الشيخ (محي الدين ابن عربي) معتبراً إياها غير منسجمة مع الفلسفة الإسلامية ولا فيها أسس عقلية منطقية لكي تنسجم مع أي لون من ألوان الكثرة^(٤) يشرح

١. المرجع نفسه: ص ٨ وص ٩.

٢. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٩.

٣. المرجع نفسه: ص ٩.

٤. كثرة الوجود: فيه أقوال متعددة منها ما هو منسوب للمدرسة المشائية وحاصله: أن الحقائق الوجودية متكثرة ومتباينة بتمام ذواتها، وليس هناك جهة واحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية، أجل إن هذه الحقائق ينتزع منها جميعاً مفهوم الوجود ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي، فكثرة الموجودات واقعية حقيقية، ووحدتها ذهنية مفهومية. والدليل على كثرة الموجودات واختلافها هو اختلاف آثارها، والدليل على تباينها بتمام الذات هو بساطتها، فلو لم تكن مختلفة بتمام ذواتها، لزم تركبها

الحائري نقاط نقده للنظرية بالقول: (إن وحدة الوجود العرفانية التي ظفر بها العرفاء الشامخون أمثال (محيي الدين بن عربي) من الراسخين في العلم والمعرفة عن طريق الكشف والشهود والهجرة من عالم الشهود إلى عالم الغيب ورؤيته حضورياً وبعد العودة إلى هاوية الميل إلى الطبيعة فإن العارف يحمل معه زاداً وعلامات من تلك الآفاق ليحدثنا عنها بلغة العرفان إن هذه الوحدة لا تنسجم مع أي لون من ألوان الكثرة ولا يمكن أن تفهم بهذه اللغة المتداولة التي تحدث عني وعنا وعن هذا وعن ذاك وذلك لأنه في ظل هذه الوحدة العرفانية الراضية للكثرة يفقد العلم والتعقل القائم على أساس الكثرة والتفاوت بين العالم والمعلوم والعازف لنغمة الانفصال - فهذا ليس هو ذاك - دوره في الكشف والهداية وليس هذا فحسب وإنما تصبح العلوم المنطقية بلحاظ خاصيتها الذاتية في الرؤية من بعد والفاصلة بين العالم والمعلوم هي الحجاب الأكبر والمانع من الوصول والفناء المطلق في أعماق الوحدة^(١).

يشير الحائري إلى أن طبيعة العلم والبحث هي أن الباحث يجعل نفسه في موضع ووضع خاص ويجعل الشيء المطلوب الذي يبحث عنه في وضع وموضع معين آخر ثم يحاول بقواه الفكرية الحصول مهما أمكن على أخبار ومعلومات عن مشخصات موضوع البحث ومن هنا لا يستطيع الفيلسوف إطلاقاً مهما كان متضلّعاً في العلوم الإلهية أن يصل من طريق فلسفته إلى المشاهدة الحضورية لمثل تلك الوحدة التي تأبى أي لون من ألوان الكثرة إذن لا بُدَّ للفلسفة من جهة أنها فلسفة أن لا تأمل في الظفر بوحدة الوجود العرفانية والتي تعد العلم حجابها الأكبر وتنصرف للتفكير في

مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو خلف بساطتها. ويلاحظ أن هذا الدليل إنما ينفي كون الوجود حقيقة متواطئة، نظراً لاختلاف آثار الموجودات. القول الثاني هو مختار مدرسة الحكمة المتعالية القائلة بأن حقيقة الوجود واحدة مشككة وبيانه: أننا نسلم بأن اختلاف الآثار في الواقع الخارجي يكشف عن اختلاف المؤثرات ونسلم أيضاً بأن الموجودات الخارجية بسيطة إلا أن هذا لا ينتج أن هذه الموجودات ليس بينها جهة واحدة ترجع إليها الكثرة. نقول أن ما به امتياز الأشياء لا بُدَّ أن يكون شيئاً مغايراً لما به اشتراكها وهو التشكيك العامي وأما إذا كان التشكيك خاصياً بنحو يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك حقيقة واحدة، فلا محذور في أن نلتزم ببساطة الموجودات المختلفة من جهة، ورجوع كثرتها إلى وحدة من جهة أخرى، من غير أن تبطل تلك الكثرة. علي حسن مطر: الخلاصة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٢٠٠ وص ٢٠١.

١. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١١.

لون آخر من وحدة الوجود بحيث تنسجم مع الكثرات التشكيكية لتثبتها بالقواعد والقوانين المنطقية والأدلة العقلية^(١).

يصرح الحائري أن الوصول إلى نظرية منطقية في وحدة الوجود كانت دافعاً مهماً له في تأليف كتاب هرم الوجود وذلك بالقول: (أن ذلك كان الدافع الذي حمل المؤلف منذ زمان بعيد في دراساته الإسلامية وثقافته الغربية إلى دراسة لون آخر من وحدة الوجود بأسلوبه النقدي والاجتهادي بحيث تنسجم مع الرؤية الفلسفية والقواعد العقلية المنطقية)^(٢).

ثم يشير إلى المصادر التي استند إليها في نظريته الجديدة بالقول: (فقد استفدنا من المصادر الفكرية الثرية لفلسفة صدر الدين الشيرازي واعتمدنا على نتائج دراسة عمر كامل للحكمة الإسلامية ومطالعة ودراسة منهجية لاتجاهات الفلسفة الغربية الحديثة ولجأنا إلى القوة القدسية للاجتهاد والعقل البسيط الإجمالي الخلاق للتفاصيل لنستنتج في النهاية المطلوب ونوفق لطرح نظرية «وحدة الوجود المنطقية» في مقابل «وحدة الوجود العرفانية» في هرم الوجود)^(٣).

يشرح الحائري نظرية «وحدة الوجود المنطقية» باختصار بالقول: (إن نظام وحدة الوجود صورناه تصويراً هندسياً بشكل هرم إذا انعكس في أذهاننا فهو بعينه صرف الوجود ومطلق الوجود الذي لا يشذ عن شموله أي وجود وإذا طبقنا مطلق الوجود هذا المتحقق في أذهاننا بصورة نظرية وهو ليس إلا ظاهرة ذهنية متحققة في أفكارنا على الوجود العيني فهو بذاته كل عالم الواقع والوجود الخارجي الذي يبدأ من مبدأ المبادئ وينتهي إلى غاية الغايات إذن من مبدأ المبادئ إلى غاية الغايات كلها تتخذ موقعها في الواحد الشخصي الذي هو هرم الوجود ويصبح كل عالم الوجود في هويته وتحققه متمتعاً بلون من الوحدة الشخصية والحقيقية وفي الوقت نفسه يتميز بلون من اختلاف الرتبة وتنوع الدرجة ((وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ))^(٤) فالدرجات متفاوتة للوجود في هذه الرؤية التوحيدية مع أنها مختلفة ومتنوعة في الظهور والتجليات من

١. المرجع نفسه: ص ١١.

٢. المرجع نفسه: ص ١٢.

٣. المرجع نفسه: ص ١٢.

٤. القرآن الكريم: سورة القمر، آية ٥٠.

ناحية ومختلفة في الشدة والضعف والتقدم والتأخر من ناحية أخرى فإنها جميعاً نابعة من وحدة أصيلة خارجية حقيقية ومن ميزة الوحدة الشاملة هذه والغائرة في أعماق طبيعة الوجود نطلق إلى قاعدة « الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة »^(١).

٤ - تصوير هرم الوجود أو مخروط الوجود : بعد أن ينتهي الحائري من تعريف الوجود ومفهومه وأقسامه ويثبت رأيه بأصالته وإطلاقه ووحدته المنطقية ينتقل إلى تصوير هرم الوجود الذي يتبناه بناء على آراء ونظريات صدر المتألهين الشيرازي ولكن بصياغة حديثة مبتكرة ويؤكد إمكانية تصوير عالم الوجود بشكل هرم واحد يتمتع بشكل هندسي خاص موضحاً أن تشبيه عالم الوجود بالهرم أو المخروط هو أنه كما أن رأس المخروط بسيط وغير ظاهر ولكنه في نفس الوقت محيط وشامل لكل جسم المخروط أو الهرم فكذلك مقام غيب الغيوب والغيب المكنون فإنه محيط بجميع مراتب الوجود وحاضر فيها حضوراً قيوماً وهو في الوقت نفسه لا اختصاص ولا تعين له بأي نقطة من نقاط المخروط^(٢). يبين الحائري أن هرم الوجود مستند إلى جملة من القواعد الفلسفية التي تشير إلى علاقة مبدأ الوجود بالعالم وبما أن عالم الوجود يطلق على عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة يصبح هذا العالم عبارة عن ظهور وتجل واحد لمنبع الوجود الأصيل ليس أكثر من ذلك^(٣).

بحسب رؤية الحائري للعالم يشكل عالم الوجود هرمًا واحدًا يحتل واجب الوجود رأسه ومن الرأس إلى القاعدة يشكل الجميع حقيقة واحدة وهوية شخصية واحدة قد اتسعت بهذه الصورة ويكون هذا الاتساع هو نفس تلك الوحدة قد تجلت في كل مرحلة ومرتبة بلون من التجلي والظهور وخلاصة القول فإن هذا الهرم مبین لجميع الوجودات الإمكانية وفي أي نقطة من نقاطه عدا رأسه الذي يمثل مقام غيب الغيوب والغيب المكنون لا يكون وجودًا بالذات فكل ما هو موجود من تحت الرأس وحتى القاعدة إنما هو وجود بالغير وإمكان بالذات ذلك الإمكان الذي يعني الفقر

١. مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٩ وص ١٠.

٢. المرجع نفسه : ص ١٨٨.

٣. المرجع نفسه : ص ١٩٢.

وبناءً على هذا لا تحقق لشيء غير الوجود وبصورة متصلة أيضاً في جميع نقاط الهرم ومن الرأس حتى القاعدة في الداخل والخارج^(١).

يعدد الحائري أهم القواعد الفلسفية التي استند لها في نظرية «هرم الوجود» وهي:

أ - برهان^(٢) الصديقين^(٣): الحائري استند إلى هذا البرهان بالقول: (إن أفضل الأساليب وأحكمها لتبيين - العلاقة الوجودية القائمة بيننا نحن والعالم مع خالق الوجود ولكي نفهم تعلقنا الوجودي بالوجود المطلق - هو «برهان الصديقين» الذي تقيمه الحكمة الإسلامية^(٤) لإثبات مبدأ الوجود)^(٥).

١. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٩٢ وص ١٩٣.

٢. البرهان: قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراباً. الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، مرجع سابق، ص ٣١٣. البرهان له أنواع: ١ - البرهان الإنسي: التعرف على العلة من خلال المعلول وأثره، أي التعرف من الأثر على المؤثر، أي تصل له من الغير. مثلاً تتعرف على فلان عالم من خلال تلامذته أو مؤلفاته. ٢ - البرهان اللمي: التعرف من العلة عليه أي التعرف من خلال الخصائص على العلة، بمعنى لا تتعرف عليه من غيره بل منه وصلت إليه. مثلاً تتعرف على المؤلفات من خلال المؤلف نفسه. ٣ - البرهان شبه اللمي كبرهان الصديقين. السيد كمال الحيدري: حوار مع الملحدين، هل هناك دليل على وجود الله؟، محاضرات، بتاريخ ١١ ربيع الثاني ١٤٤٠ هـ. ق.

٣. برهان الصديقين: هو البرهان المعتمد لدى العرفاء والحكماء الإسلاميين في إثبات وجود الله وفي التراث الإسلامي والشيوعي الإمامي له أصول عديدة استندوا عليها منها: دعاء الإمام علي بن ابي طالب (ع) المشهور بدعاء الصباح (يا من دل على ذاته بذاته). العلامة محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢ م، ج ٨٤، ص ٣٤٢. كذلك دعاء الإمام الحسين عليه السلام المشهور بدعاء عرفة (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أليكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟) وكذلك دعاء أبي حمزة الثمالي (بك عرفت وأنت دلتني عليك). الشيخ عباس القمي: مفاتيح الجنان، دار الأضواء، بيروت، ٢٠١٤. وبشكل عام هناك ٣ اتجاهات لمعرفة الله: ١ - أن يتعرف عليه من العالم الخارجي وهو البرهان الإنسي. ٢ - أن يتعرف عليه من النفس (الاتجاه الديكارتي) ٣ - أن تتعرف عليه منه، أن تبدأ به وتنتهي إليه. وهو اتجاه أهل البيت (عليهم السلام). وهو البرهان شبه اللمي. السيد كمال الحيدري: حوار مع الملحدين، هل هناك دليل على وجود الله؟، مرجع سابق.

٤. صدر المتألهين الشيرازي: (أسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به عليه). صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٦.

٥. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ٥٣.

ملخص برهان الصديقيين بحسب الحائري هو إثبات وجود الله وأنه واجب الوجود: (الوجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود فإذا كان ممكن الوجود فإنه يستلزم واجب الوجود بالملازمة العقلية والمنطقية لأنه إن كان ممكن الوجود متحققاً فلا بُدَّ أن يكون واجب الوجود متحققاً في أعماقه بمعنى أنه لا بُدَّ أن يكون وجود واجب الوجود متحققاً حتى يوجد ممكن الوجود^(١)^(٢)).

ب - قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد : يشرح الحائري هذه القاعدة بالقول : (نحن نقول بأن الله مبدأ الوجود على أساس قاعدة الصدور التي هي بمعنى العليّة الإبداعية (Emanation) وليس على أساس قاعدة العلة والمعلول في الأجسام ولا على أساس إن كل حادث يحتاج إلى محدث أو كل مصنوع يحتاج بصورة طبيعية إلى صانع ، إننا عندما أثبتنا عن طريق برهان الصديقيين أن مبدأ العالم عبارة عن الوجود المطلق الذي لا يخالطه غير الوجود (صرف الوجود) فإن الضرورة المنطقية تثبت لمثل هذا الوجود المحض ، وإذا سلمنا بهذا فإننا نتنقل عن طريق برهان الصديقيين إلى هذه القاعدة وهي : (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) وموضوعها الواحد البسيط الحقيقي وهو منحصر في وجود الحق سبحانه)^(٣).

يوضح الحائري معنى العليّة الإبداعية بالقول : (أن في العليّة والمعلولية الحقيقية لا وجود أصلاً للوضع والمحاذاة قبل التأثير والعلّيّة الحقيقية لا يوجد شيان حتى يكون أحدهما مؤثراً والآخر متأثراً بينما في الأجسام لا بُدَّ من وجود شيئين قبل التأثير حتى يكون بينهما تأثير وتأثر ويكون هذا التأثير والتأثر نتيجة التقارن والتغاير والارتباط والتعاقب الزماني بينما في العليّة والمعلولية الحقيقية (وهي إفاضة الوجود) لا وجود لتأثير والتأثر المقولي وإنما هو بمعنى الإيجاد والإبداع والإفاضة فالعلة تنقل

١ . يشير الحائري إلى ملاحظة يعتقد بأنها نافعة هي : (أن هناك اختلافاً بين المنطقيين الإسلاميين والمنطقيين الغربيين يتعلق بالتلفظ المنطقي في تشكيل الصغرى ، فالغريون يذكرون الكبرى أولاً ثم الصغرى ، بينما أسلوب الفلسفة الإسلامية والمناطق المسلمين هو عكس ذلك تماماً ، فهم يذكرون البصغرى أولاً ثم الكبرى ، وبعد ذلك يصلون إلى النتيجة). مهدي الحائري اليزدي : هرم الوجود ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٥٨ وص ٥٩ .

٣ . المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

المعلول من كنم العدم إلى ساحة الوجود هذا هو معنى العليّة والمعلولية الحقيقية)^(١).

ثم يضيف: (أن عالم الوجود معلول إبداعه ومن تجليات الباري تعالى وهو سبحانه مفيض الوجود والعالم مفاض عليه ومعلول بينما العليّة الأخرى تعني الارتباط والاتصال والتعاقب بين ظاهرتين)^(٢).

ج - قاعدة التشكيك في مفهوم الوجود: وقد مر ذكرها سابقاً وخلاصتها بحسب الحائري: (أن مفهوم الوجود وكذا حقيقة الوجود التي يحكي عنها مفهوم الوجود حقيقة مقولة بالتشكيك وليست حقيقة واحدة متواطئة ومتساوية في الصدق وإنما لها شدة وضعف واتساع فالانقباض والانبساط والشدة والضعف والقلة والكثرة هي معايير التشكيك ووجود شيء مثل النور مما يتمتع بهذه الصفة والميزة هو الذي يكون واحداً ومع احتفاظه بصفة واحدة فإنه يضعف ويشد، إن مثل هذه الكثرة تسمى بالكثرة التشكيكية وهي مؤيدة للوحدة وهي ليست غير متنافية مع الوحدة فحسب وإنما هي مؤكدة لها وكاشفة عنها)^(٣).

د - قاعدة الفرد بالذات: وهي بحسب الحائري: (إذا عرفنا أن حقيقة الوجود حتى في مراتبها الدانية هي أنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره فإننا بقاعدة الفرد بالذات ندرك أن الوجود في مراتبه العالية هو أيضاً بهذه الصورة وكلما اشتد في المرتبة وارتفع فإن تلك الصفة وهي أنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره سوف تشد أيضاً وترتفع)^(٤).

في الختام يعتقد الحائري أن نظرية «هرم الوجود» بجميع أسسها وقواعدها وتفصيلاتها تمكنت من إثبات (الوحدة الحقيقية للوجود والموجود والقول في الوقت نفسه بالكثرات الحقيقية للموجودات)^(٥) وينوه (إذا بحثتم في الكتب الفلسفية فلن

١. المرجع نفسه: ص ١٢٥ وص ١٢٦.

٢. المرجع نفسه: ص ١٢٦.

٣. مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ص ١٩٠ وص ١٩١.

٤. المرجع نفسه: ص ١٩١.

٥. المرجع نفسه: ص ٢٠٥.

تجدوا مثل هذا التوضيح لهذا الموضوع؛ لأن السابقين لم يطرحوه بهذه الصورة التي طرحناه بها ولسنا نقصد توجيه النقد لأحد ولا هو ثناء على الذات وإنما هي إرادة الله ونعمته جرت على أيدينا ((وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ))^(١) وقد تعرضنا لهذا حتى يلتفت أصحاب البصيرة ونكون قد أدينا الشكر لله وليعلم الباحثون أن هرم الوجود هذا حلال لكثير من المشاكل ولا بُدَّ من دراسته بعمق^(٢).

١ . القرآن الكريم: سورة الضحى، آية ١١ .

٢ . مهدي الحائري اليزدي: هرم الوجود، مرجع سابق، ٢٠٥ و ص ٢٠٦ .

المطلب الثاني: العلم الحضوري

العلم الحضوري هو أحد مؤلفات الحائري وجزء مهم من رسالته في الدكتوراه وقد مر شرح ذلك في مؤلفاته .

أهمية الكتاب والنظرية تكمن في أنها تشرح وتُنظر لأحد أهم مميزات الفلسفة الإسلامية وأوجه تمايزها من الفلسفة الغربية في تبيان نظامها المعرفي ورغم أن الفيلسوفين تستقيان وجودهما من الفلسفة اليونانية بحسب الحائري ولكن «العلم الحضوري» يميز الفلسفة الإسلامية من اليونانية أيضًا ومن هنا يكسب الموضوع أهميته^(١).

من جهة أخرى العلم الحضوري يعتبر ملتقى العرفان والفلسفة الإسلاميتين ويعمل الحائري على توأمة بين الاثنين وإثبات العرفان الإسلامي إثباتًا منطقيًا وليس شرحًا تاريخيًا أو نظريًا فحسب .

يعتبر (شهاب الدين السهروردي) رائد الفلسفة الإشراقية المنظر الأساسي للعرفان الفلسفي وموضوعة العلم الحضوري^(٢).

يعتقد الجابري أن (الحضارات الثلاث اليونانية والعربية - الإسلامية - والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم بل أيضًا نظريات في العلم إنها وحدها - في حدود ما نعلم - التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضًا التفكير في العقل والتفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل)^(٣).

١ - نظرية المعرفة : تهتم نظرية المعرفة بالبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وما يميزها من غيرها من نشاط العقل الإنساني وما إذا كانت هذه المعرفة يجب أن تتصف دومًا بالصدق واليقين أم أن هنالك ما قد يسمى معرفة كاذبة أو احتمالية تتساءل نظرية المعرفة عن مصادر المعرفة أو طريقة اكتسابها لها هل تكتسب المعرفة بالإدراك

١ . عبدالله نصري : بحثا عن الحكمة : مرجع سابق ، ص ٢٣٥ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٢٤٨ .

٣ . د . محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

الحسي أو البرهان العقلي أو الحدس وتتناول نظرية المعرفة موضوعًا شائكًا هو مدى إمكان وصول الإنسان إلى معرفة موضوعية^(١).

إنقسم الفلاسفة الغربيون في تعاريفهم وأنظمتهم المعرفية إلى أقسام ومدارس عدة أهمها:

أ - نظرية المعرفة لدى أفلاطون: يعتبر أفلاطون أول باحث جاد في نظرية المعرفة وموقفه فيها يتمثل في نظريته الموسومة بـ «المثل» فقد رأى أن الموجود الحق هو الذي يتصف بالثبات المطلق وعدم التغير ولذلك ينبغي أن نصادر على وجود عالم مستقل تمامًا عن العالم المحسوس الذي يتصف بالتغير ويسمى أفلاطون ذلك العالم الثابت المستقل بـ «عالم المثل» وندرکه بالعقل والتأمل ولم يتصور أفلاطون إمكان تفسير المتغير بشيء متغير آخر لكن نفس المتغير بشيء ثابت مطلق لا يتحرك رأى أنه يجب أن يوجد مثال أو نموذج لكل نوع من أنواع الأشياء في عالم الحس بحيث تكون هذه الأشياء نسخًا ناقصة لذلك النموذج وتقوم المثل أيضًا بوظيفة الكليات وهي المعاني العامة الموجودة التي نفسر بها إمكان التفكير في أشياء محسوسة عديدة متشابهة^(٢).

توصل أفلاطون من خلال نظريته أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق وإن موضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل ولذلك يكون أول من نادى بما يسمى «النظرية العقلانية في المعرفة» وهي أن ما يمكن معرفته حقًا هو الحقائق الضرورية - ضرورة منطقية - ونصل إليها ببراهين قلبية توصل أفلاطون ثانيًا إلى التمييز بين المعرفة والظن أو بين المعرفة والاعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق المطلق أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب^(٣).

ب - نظرية المعرفة لدى أرسطو: على الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل فقد رأى أن المعرفة تكون دائمًا معرفة بالأشياء الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة وهذا تطويع لموقف أفلاطون لم يقل أرسطو إن الحواس خادعة أو أن

١. د. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبى، الدمام، ٢٠١٢م، ص.ص ٨٠ - ١٠.

٢. د. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص ١٧ وص ٢٠.

٣. المرجع نفسه: ص ٢١.

العالم المحسوس موضوع الظن لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع معرفة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة لكي نعرف شيئاً يجب إدراجه تحت نوع وجنس ومن ثم نعرف ماهيته وهي صورته وعلته ولكي نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادئ أولى ونعرف هذه المبادئ بنوع من الحدس ونرى صدقها في الأمثلة الحسية ومن الغباء أن تطلب البرهان على كل شيء فالمبادئ الأولى كقوانين الفكر الثلاثة الأساسية^(١) لا تقبل البرهان^(٢).

انقسم فلاسفة الغرب على نظريتي أفلاطون وأرسطو ف فيما تبع أفلاطون أغلب الفلاسفة الإنجليز والأمريكان المعاصرين تبع أرسطو فلاسفة كثيرون مثل لوك وبركلي وأصحاب الفلسفة المثالية وكثير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين^(٣). أما فلاسفة المسلمين فقد اختلفوا مع النظريتين في العديد من الملاحظات وشقوا لأنفسهم طريقاً جديداً لتقسيم المعارف والعلوم وطرق اكتسابها ليميزوا أنفسهم عن فلاسفة اليونان والغرب وقد كان الفارابي من أوائل فلاسفة المسلمين ممن نقدوا نظرية أرسطو في المعرفة ونكرانه للمثل الأفلاطونية كان الفارابي يعتقد أن الله العلة الوجودية للعالم ويضم في ذاته جميع الصور وهي تلك الصور التي خلق على أساسها العالم وأن العقل النظري الإنساني قادر على إدراك الحقيقة المحضة ونفسه تشبه المرآة التي تضم معقولاتها الشهودية التي تستمد معارفها من شعاع حقائق العالم الربوبي في نظرية الفارابي وكذلك ابن سينا ترفض نظرية الرؤية العقلانية للصور الأفلاطونية كما هي وكذلك النظرية الانتزاعية الأرسطية بل القاعدة الأساسية في نظرية المعرفة لدى هؤلاء الفلاسفة المسلمين هي أن المعرفة العقلانية مبنية

١ . قوانين الفكر الثلاثة الأساسية بحسب أرسطو هي : ١ . قانون الهوية : وهو يقرر أن الأشياء ثابتة لا تتغير ، أي أن لكل شيء حقيقة جوهرية ثابتة مهما اختلفت صفاته العرضية ، فالإنسان هو الإنسان والحيوان هو الحيوان . ٢ . قانون عدم التناقض : أن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفة ونقيضها في آن واحد ، فلا يمكن أن نقول أن هذه الفكرة صحيحة وغير صحيحة مطلقاً أو إنني ماش وجالس كذلك . ٣ . قانون الوسط الممتنع (الثالث المرفوع) : إن الشيء إما أن يوصف بصفة أو نقيض الصفة ولا وسط ثالث بين النقيضين .

٢ . د . محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، مرجع سابق ، ص ٢٢ و ص ٢٣ .

٣ . للتفصيل : د . محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

على صدورهما من الموجودات المجردة أو الاتحاد معها وهي نظرية تقع في قسم العلم الحضورى وفي فرع العلم الحضورى بملاك الفناء بالتحديد كما يذهب إليها الحائري وكما سيأتي تفصيله^(١).

٢ - تعريف العلم الحضورى : ينقسم العلم وتحصيله ووسائل تحصيله في الفلسفة الإسلامية ولدى علماء المسلمين^(٢) إلى قسمين رئيسيين ومن خلال طريقتين أساسيين :

أ - العلم الحضورى : أو العلم الرسمي أو علم الدراسة وهو ما يحصل عليه الإنسان من خلال الدرس أو القراءة أو التعلم من أستاذ ما بمعنى طريق تحصيل العلوم الحضورية المتداولة وفي الأعم الأغلب طلبنا للعلم ينحصر في هذا الطريق وهذا العلم لا ينتج إلا مجموعة من المفاهيم في الذهن ولا ينتج شيئاً آخر أي مجموعة من الصور الذهنية التي قد تكون مطابقة للواقع الخارجى وقد تكون مخالفة للواقع الخارجى^(٣).

١ . عبد الله نصري : بحثاً عن الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ وص ٢٣٧ .

٢ . منهم : الإمام الغزالي : (اعلم أن العلم الإنسانى يحصل من طريقتين : أحدهما : التعلم الإنسانى والثاني : التعلم الربانى . أما الطريق الأول : فطريق معهود ومسلك محسوس ، يقربه جميع العقلاء . . . فيكون على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير والتفكير من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر . . . الطريق الثانى : وهو التعليم الربانى ، على وجهين : الأول : إلقاء الوحي . . . والثانى : هو الإلهام . . . فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبى والإلهام هو تعريضه ، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً . والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري . . . الإمام أبو حامد الغزالي : الرسالة اللدنية ، تحقيق : أبوسهل نجاح عوض صيام ، دار المقطم ، القاهرة ، ٢٠١٣م ، ص ٤٨ - ٥٣ . وكذلك الإمام فخر الرازى في تفسيره الكبير في ذيل الآية ٦٥ من سورة الكهف ((فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً)) ذكر : (قال الأكثرون إن ذلك العبد هو الخضر . . . وأن تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة ، والصوفية سمو العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات العلوم اللدنية . . . فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب ، التفسير الكبير ، تفسير الرازى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١م ، ج ٢١ ، ص ١٤٨ وص ١٤٩ . وكذلك السيد حيدر الأملى : (اعلم أن العلوم تنقسم إلى قسمين : رسمى اكتسابى وإرثى إلهى ، العلم الرسمى الاكتسابى يكون بالتعليم الإنسانى على التدرج . . . والعلم الإرثى الإلهى يكون تحصيله بالتعليم الربانى بالتدرج وغير التدرج مع روح وراحة في مدة سيرة . وكل واحد منهما يحصل من دون الآخر ويمكن أن يجتمعا . . .) السيد حيدر الأملى : جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ، ٢٠١٠م ، ص ٤٧٢ .

٣ . السيد كمال الحيدري : دروس في خارج الأصول ، تعارض الأدلة ، الدرس رقم ١٥٣ ، ٢١ رجب ١٤٣٤هـ . ق ، قم .

العلم الحسولي يعرف فلسفياً : حضور المعلوم عند العالم به من خلال صورته فهو لا يدرکه من خلال ذاته بل عبر صورته الحاكية والكاشفة عنه وهذه الواسطة أو الوسائط كثيرة ومختلفة تختلف من موجود إلى آخر فالمناظر المرئية لا يحصل العلم بها إلا من خلال جهاز البصر حيث يلتقط لها صورة ويبعثها إلى النفس فتدركها ويحصل العلم بها وبخصوصياتها المرئية فقط مثل الأبعاد الثلاثة واللون وما إلى ذلك^(١).

ولا يقف هذا النوع من العلم عند المحسوسات بالحواس الظاهرة بل حتى المفاهيم العلمية فإن العلم بها لا يتحقق إلا بوساطة البراهين والمقدمات المنطقية وهذه جميعاً علوم حصولية فالعلم الحسولي هو الذي يحصل عليه الإنسان عبر وسيط بين المعلوم والنفس الإنسانية من الحواس الظاهرة أو المفاهيم العقلية أو غيرهما كما أن المعلوم في حقيقة الأمر ليس هو نفس الموجود بل صورة أو مفهوم منه^(٢).

ب - العلم الحضوري : أو الشهودي أو الرباني وهو حضور المعلوم بنفسه لدى العالم به فيتم له إدراكه والعلم به من خلال الحقيقة المعلوم ذاتها ومن دون توسط أي شيء وهو الطريق الذي يعبر عنه قرآئياً بالعلم اللدني ويصطلح عليه روائياً بالعلم الوراثي هذا العلم ينتج العلم الحضوري وليس العلم الحسولي وليست حصيلته المفاهيم والصور الذهنية بل حصيلته الحقائق لا المفاهيم والصور^(٣).

يعتقد علماء الشيعة الإمامية أن علم الأنبياء والأئمة الاثني عشر علم حضوري رباني وراثي وعصمتهم من الخطأ أو السهو أو الجهل نابع من هذا القسم من العلم وبما أنه علم مختلف من العلوم الحسولية فهو غير مرتبط ولا محدد كتلك العلوم بزمان أو مكان أو أستاذ أو قراءة ولا حتى بعمر متلقيه كان طفلاً أو بالغاً^(٤).

١ . محمد القاضي : العصمة بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني ، محاضرات السيد كمال الحيدري ، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة ، قم ، ٢٠١١م ، ص ١٤١ .

٢ . محمد القاضي : العصمة بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني ، صدر سابق ، ص ١٤١ .

٣ . المرجع نفسه : ص ١٤٠ وص ١٤١ . والسيد كمال الحيدري : دروس في خارج الأصول ، تعارض الأدلة ، الدرس رقم ١٥٣ ، ٢١ رجب ١٤٣٤ هـ . ق ، قم .

٤ . السيد كمال الحيدري : دروس في خارج الأصول ، تعارض الأدلة ، الدرس رقم ١٥٣ ، ٢١ رجب ١٤٣٤ هـ . ق ، قم .

فلسفياً: العلم الحضورى العلم فيه بالموجود من خلال نفس الحقيقة التي هي عند العالم بها وشهود النفس لذلك المعلوم مباشرة ومن دون توسط حاسة أو خيال أو مقدمات وبراهين ومن أمثلته المدركات الوجدانية للإنسان كالجوع والعطش والألم والحزن والفرح والحب والبغض والخوف والأمان وما إلى ذلك فهي كلها من سنخ العلم الحضورى (فعندما يستولي علينا الخوف ندرك هذه الحالة النفسية مباشرة ومن دون واسطة لا أننا نتعرف عليها بواسطة الصور أو المفاهيم الذهنية أو عندما ينبثق الحب في أنفسنا لأحد أو لشيء فإننا ندرك في أعماقنا هذا الجذب والانجذاب الباطني أو عندما نقرر عمل شيء فإننا عالمون بإرادتنا وتصميمنا بلا واسطة^(١) .

ج - الفروق بين العلم الحسولي والعلم الحضورى^(٢) :

- العلم الحسولي قد ينفك عنه أثره ولكن العلم الحضورى لا ينفك عنه أثره وأثره ملازم له .

- أن الحسولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم

- إن المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمى غير وجوده العيني وأن المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى عين وجوده العيني .

- أن الحسولي هو الذي ينقسم إلى التصور والتصديق والحضورى لا ينقسم إلى التصور والتصديق .

- العلم الحسولي قابل للخطأ من أي خلل يعتري الواسطة أو عدم الدقة في التطابق بين الصورة التي يبثها الوسيط إلى الذهن والواقع الخارجى لها كالخداع البصري ولكن العلم الحضورى حيث يكون المعلوم حاضراً بوجوده العيني لدى النفس فلا يعقل خطأ النفس فيه وهو حاضر عندها حيث أصبح من شؤون وجودها متحداً معها مرتبطاً بها كالخوف فلا يعقل تسلط الخوف على النفس وتخييل هي أنه حب مثلاً أو جوع وما إلى ذلك .

١ . محمد تقى مصباح اليزدي : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ٢٠٠٧م ، ج ١ ، ص ١٧٣ .

٢ . راجع : عبد الله نصري : بحثاً عن الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ و ص ٢٤٥ . ومحمد القاضي : العصمة بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني ، محاضرات السيد كمال الحيدري ، مرجع سابق ، ص . ص ١٤٣ - ١٤٥ . والشيخ محمد رضا المظفر : المنطق ، مرجع سابق ، ص ١٣ .

- يتم إدراك المعلومات بالعلم الحسولي بواسطة قوة واحدة من القوى لا تشترك معها غيرها كالمرئيات بواسطة البصر والمسموعات بقوة السمع أما الإدراكات الحسورية فحيث كان حضورها عند النفس بوجوداتها العينية لا بواسطة قوة من القوى فلا يعقل اختصاصها بجانب دون آخر ولا يمكن أن يدركها جانب واحد من النفس دون آخر فالنفس بأجمعها وتماثل قواها تدرك المعلوم والمدرّك الحسوري .

٣ - أقسام العلم الحسوري : يقسم الحائري العلم الحسوري إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

أ - العلم الحسوري بملاك الاتحاد^(١) : في هذا القسم علاقة العلم بالمعلوم الخارجي علاقة اتحادية اتحاد الذات بالذات كعلمنا بذواتنا الذي لا يحتاج إلى أي صورة معلومة الملاك هنا هو وحدة العالم بالعلم والمعلوم أي اتحاد ثلاثية العلم والعالم والمعلوم .

علم الإنسان بذاته مستمر وملتبصق به حتى أثناء المنام ومن الممكن أن يغفل الإنسان عن كثير من الأشياء ولكنه غير قادر على أن يتغافل عن نفسه وهنا العالم والمعلوم حقيقة واحدة وهي النفس الإنسانية وكل نفس إنسانية مجردة وتدرك نفسها . علمنا بذواتنا لا يضيف لنا شيئاً بخلاف العلم الحسولي الذي يضيف للإنسان بما يحصل عليه من صورة أشياء أخرى إذا أراد الإنسان أن يحصل على صورة لنفسه سوف لا يقدر على ذلك وسيضفي إلى حصوله على «أنا كاذبة» ومن هنا نقول إن الله يعلم بذاته علماً حضورياً بملاك الاتحاد بين ذاته تبارك وتعالى ووجوده المحض اللامتناهي

ب - العلم الحسوري بملاك القيومية^(٢) : في هذا القسم العلاقة بين العالم والمعلوم ليست علاقة اتحادية كالأحاسيس والعواطف والصفات الإنسانية فعندما يشعر الإنسان باللذة أو الألم فتلك الأحاسيس الإنسانية ليست الإنسان نفسه بل هي تبعات وآثار نفسه وهنا «الأنا» قيومة على الآثار الباطنية الإنسانية نحن قيومون على

١ . مهدي الحائري اليزدي : الفلسفة التحليلية ونظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ ، وص ١٨٩ .

٢ . المرجع نفسه : ص ١٨٩ وص ١٩٠ .

إرادتنا وتخيالاتنا وتلك القيومية تتشابه مع قيومية الله على العالم بأكمله فكما أن الله إذا أراد شيئاً فيكون الإنسان كذلك إذا أراد في داخله أن يتخيل شيئاً فيدركه .

ج - العلم الحضوري بملاك الفناء^(١) : هذا القسم يختلف عن سابقاته فالفناء هنا ليس فناءً شاعرياً أو عاطفياً بل إنه فناء في الوجود .

العرفان الإسلامي يطرح الفناء الوجودي بمعنى فناء ذات الإنسان في مبدأ الوجود فناء الإنسان في الله بحاجة إلى قريحة لطيفة ودقة عرفانية حادة وإدراكه يستلزم تصديقه .

لتقريب الفكرة في الذهن يستعين الحائري بثلاثية الاسم والفعل والحرف في اللغة فالحروف لا ماهية ولا هوية لها ولا تدل بنفسها على شيء ولا يمكن فهمها إلا عن طريق «الغير» كحروف «من» و«إلى» في اللغة عندما نقول فلان ذهب من بغداد إلى بيروت هنا «من» و«إلى» لا معنى لها لوحدها دون غيرها من الأسماء وارتباطها بها .

عالم الإمكان أيضاً ليس إلا شيئاً متعلقاً وتابعاً لمبدأ الوجود ولا وجود في العالم مستقل بنفسه الوجودات كالحروف وتؤدي دورها في نقل المفاهيم فكما الحروف تابعة للأسماء فوجودات العالم أيضاً مرتبطة وتابعة لمبدأ الوجود ولا استقلال لها عنه .

ليس بإمكان أحد في الحقيقة أن يقول «أنا» لأن لا «أنا» مستقلة في العالم و«الأنا» نعرف بشكل صحيح عندما نفنى في مبدئها بالكامل هذا الفناء فناء عرفاني وهو القسم الثالث من العلم الحضوري .

نحن إذا أدركنا بأن واقعنا ليس إلا تابعاً لمبدئنا ولسنا قادرين حتى على تخيل أنفسنا مستقلين هذه المعرفة ستعني الفناء العرفاني الفناء سيعني أن في الحقيقة وجودنا ليس إلا متعلقاً وتابعاً محضاً لله لا لغيره هذا الإدراك الحضوري يستحصل بملاك الفناء لا بملاك القيومية أو ملاك الاتحاد والوحدة .

٤ - العرفان الإسلامي : يتابع الحائري تبيان نظريته في العلم الحضوري من خلال تحديد آرائه في العرفان ومن ثم تثبيت النظرية .

١ . مهدي الحائري اليزدي : الفلسفة التحليلية ونظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٩١ و ص ١٩٢ .

أ - تعريف العرفان : يرى الحائري أن العرفان هو نوع من التصور عن عالم الواقع ونوع من التصور عن النفس الإنسانية وليس أمراً خيالياً أو ذهنياً موضوعه الوجود المطلق بالمعنى الأفلاطوني وليس الأرسطي فمفهوم المطلق الأرسطي مفهوم ينطبق على الكثيرين ولكن الإطلاق الأفلاطوني وجود واحد له الشمولية والبسط على جميع الأشياء كما النور الواحد المنبسط على جميع أطرافه فالوجود المطلق موضوع علم العرفان شريطة أن يقصد من الإطلاق الإحاطة والسعة الوجودية وليس الإطلاق والشمول المفاهيمي^(١).

يعتقد الحائري أن موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود وإذا اعتبرنا الوجود المطلق حقيقة الوجود فهو موضوع العرفان وليس موضوع الفلسفة فالعرفان يبحث عن الوجود المطلق وعن واجب الوجود بالذات^(٢).

ب - أقسام العرفان : يعتقد الحائري أن مباحث العرفان تنقسم إلى ثلاثة أقسام^(٣) :

- العرفان غير الموصوف أو العرفان العملي : هذا العرفان هو من نوع الشهود الحضوري المتفاني وتحصل لدى العارف في مرحلة الفناء وفناء الفناء وهذا النوع من العرفان حقيقة لا يمكن البحث عنها لأنها عبارة عن تجارب عرفانية لا تستوعبها قوالب الفهم العام ويصطلح عليها المتصوفة «بالشطحيات» وهي عبارة عن جمل وكلمات تبدو كأنها أقرب إلى الكفر وانعدام المعنى والتناقض ، العرفاء في هذا القسم يتحدثون عن تجاربهم وليس عن أفكارهم ويصلون إلى المعرفة هذه من خلال العمل والسير والسلوك المتواصل .

- العرفان الموصوف أو العرفان العلمي : وهو العرفان الذي يشير إلى الرجوع من مقام الفناء إلى عالم الصحوّة عندما يعود العارف إلى عالم الكثرة ويبين لنا ما شاهده بواسطة المفاهيم أي يبين أفكاره وتأملاته الداخلية في قوالب المفاهيم هذا العرفان يشابه العلوم التجريبية حيث إن العارف يقدم قواعد كلية من تكرار تجاربه ويصنع منها مفهوماً كلياً ليخرج تعاليمه من الحالة التجريبية إلى مقام العلم والقواعد العلمية هذا العرفان عرفان علمي كعرفان ابن عربي وأتباعه .

١ . عبدالله نصري : بحثا عن الحكمة ، مرجع سابق ، ص. ص. ٥١٥ - ٥١٦ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٥١٧ .

٣ . المرجع نفسه : ص. ص. ٥١٩ - ٥٢٠ .

- مابعد العرفان أو فلسفة العرفان : يقدم هذا القسم تفسيراً فلسفياً عن العرفان ومعاييرهِ ويجيب عن التساؤلات التي تطرح عن العرفان الحائري يشير في هذا القسم إلى بحوث ابن سينا في النمط التاسع من كتاب الإشارات في باب العرفان ويؤكد أن هذا النوع من العرفان ليس عرفاناً عملياً ولا عرفاناً علمياً بل مرتبط بفلسفة العرفان .

ج - المعرفة العرفانية : يستنكر الحائري مقولة من يرى أنه لتبيان منطق العرفان والرد على الشكاك يجب توصيتهم بالسلوك العرفاني ليصلوا إلى التجارب العرفانية معتقداً أن ذلك ليس تبياناً معرفياً بل علينا الإجابة عن التساؤل التالي : هل التجربة العرفانية الأصيلة والمعتبرة تصنف من مقولات العلم الحسولي أو إنها من نوع العلم الحسوري؟^(١) .

يجيب الحائري أن المعرفة العرفانية ليست من مقولات العلم الحسولي وعليها اعتبارها معرفة حضورية وبما أن العلم الحسوري له أقسام يجب وضع المعرفة العرفانية في قسم العلم الحسوري بملاك الاتحاد من ثم علينا أن نبحث عن كيفية نقل التجارب الشخصية المتكررة لدى العرفاء إلى مفاهيم تتناسب مع العلم الحسولي وذلك بحسب الحائري لا يمكن إلا من خلال فهم اللغة الموضوعية للعرفاء (المصطلحات) وإدراك فلسفة العرفان في أبواب مختلفة كمفاهيم انعدام المكان والزمان وغيرها من المفاهيم^(٢) .

باختصار يسعى الحائري إلى تسليط الضوء على نظرية المعرفة الإسلامية وتقديمه تفسيراً منطقياً لأهم أقسام العلم فيها أي العلم الحسوري ومن ثم تقديم تفسير منطقي للعرفان الإسلامي على ضوء ذلك وتكامل نظرياته هذه مع نظرية هرم الوجود أيضاً .

١ . عبدالله نصري: بحثاً عن الحكمة، مرجع سابق، ص. ص. ٥٣٢ - ٥٣٣ .

٢ . للتفصيل راجع : المرجع نفسه : ص. ص. ٥١٥ - ٥٣٤ .

استنتاجات الفصل الثاني:

من خلال مراجعة الإسهامات الفكرية والفلسفية للدكتور مهدي الحائري نستنتج النقاط التالية:

١ - الاستقلال الفكري: نعتقد أن الدكتور مهدي الحائري ومن خلال مراجعة تراثه الفلسفي يتمتع بقدر كبير من الاستقلال الفكري حيث لم نجده في كتاباته يصنف نفسه في دائرة الفلسفة الإسلامية ضمن اتجاه أو مذهب فلسفي معين كالمشائين أو الإشراقيين أو الصدرائين رغم أن كتبه مليئة بمناقشة وتحليل وشرح أفكار فلاسفة الإسلام في جميع الاتجاهات المذكورة.

يعتمد الحائري على عملية الانتقاء الفكري من جميع أولئك الفلاسفة بما يتناسب مع نظيراته الفلسفية من دون اللجوء إلى سرقات فكرية أو اقتباسات غير موثقة ومنهجه هو الانتقاء والإضافة والابتكار والحفاظ على استقلالية الفكر وحرية المناقشة بعيداً عن الوقوع في شرك التقليد تحت وطأة الأسماء الكبيرة والشخصيات الفلسفية الشهيرة.

وأما من ناحية الفلسفة الغربية فالرجل لا يخفي ميوله نحو الفلسفة الأنغلو ساكسونية وبالتحديد التحليلية التي يرى فيها القدر الأكبر من التجرد والحياد والصرامة العلمية مقارنة بغيرها من الفلسفات الأوروبية ويُحتمل جداً أن ذلك جاء لظروف دراسته في الجامعات الأمريكية وتأثره بتلك البيئة العلمية.

٢ - الأصالة الفكرية: رغم سنوات الدراسة الطوال في الغرب والتدريس في جامعاتها المرموقة لم يتخل الحائري عن جذوره الفلسفية الإسلامية وبقي وفياً لها تدريساً وكتابةً ودفاعاً عنها وعن أصالتها وأهميتها وأدوارها التاريخية في الفكر الإنساني مع اعتقاده الجازم بأنها لاتزال فاعلة ومعتطاء ولديها الكثير لتقدمه إلى الفضاء الفلسفي العالمي الرحب.

نجد عند الحائري حساسية مفرطة اتجاه التيارات المهاجمة للفلسفة الإسلامية والتي تنال منها وتتهمها بالقدم وعدم العلمية وتنادي بوجوب إهمالها أو تعطيلها أو تلك التي تشكك في أصالتها.

نعتقد أن حساسية الحائري نابعة من فهمه الدقيق والعميق للفلسفة الإسلامية

وعلمه بنقاط قوتها في حل المعضلات الفلسفية المعاصرة حيث تؤهله دراساته الغربية بإجراء تلك المقارنة بحثاً عن ردم الفجوات العلمية وملء مناطق الفراغ الفلسفية التي كشفها بنفسه عن قرب .

الحائري يجد في الفلسفة الإسلامية منفذاً عقلياً ونقطة قوة للانطلاق والافتتاح على الحضارات الإنسانية الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الغربية المعاصرة ومن هذا المنطلق يشعر عميقاً بخطورة غلق هذه النافذة أو التشكيك بها وانجرار الأمة الإسلامية نحو التقليد والتبعية العمياء رغم امتلاكها تلك الثروات الفكرية الهائلة . الحائري يعارض بشدة الاستهلاك الفكري الجامد ويدافع عن أصالة الفكر والانطلاق نحو الابتكار والإبداع معاً وعدم الجمود على التراث رغم احترامه الكبير له ورؤيته في ضرورة الحفاظ عليه والانطلاق والاستفادة منه .

٣ - الانفتاح الفكري : الحائري ورغم أنه فقيه مجتهد أصولي معمم ترعرع في أحضان مرجعية وزعامة والده لحوزات إيران ولكنه منفتح فكرياً وعالم عالمي لم يحدد نفسه في إطار بيئته الاجتماعية أو الفكرية ولم يتخل عنها لصالح غيرها بل عمد إلى الجمع المفيد بينهما والمفضي إلى اكتساب العلوم من جميع مصادرها دون تحسس أو توجس .

نراه يقرأ الفلسفتين الإسلامية والغربية وينقد كليهما في مواضع وينتقي منهما في مواضع أخرى ويجري المقارنات للتقريب بينهما حيناً ويشخص الاختلافات أحياناً أخرى .

الاقترب من الحقيقة وإدراكها وفهمها فهماً محايداً يمثل الهاجس الأكبر لدى الحائري ومن هنا لا نرى عنده أي توجس أو انغلاق اتجاه أي نوع أو صنف من الأفكار إنه يعامل الجميع بمسطرة الإنصاف العلمي ومعايير الفلسفة الصارمة الإسلامية كانت أو غربية .

وفي ختام هذا الفصل توضح لنا الإسهامات الفكرية الفلسفية التي تميزت بالاستقلال والأصالة والانفتاح الفكري إلى جانب المعالجات الفلسفية والمنطقية ومحاولات الحائري الجادة في إيجاد منهج تطبيقي للفلسفة كآلٍ ليس فقط لخدمة الفلسفة بل وللتمهيد أيضاً للإسهامات الفكرية السياسية وهذا ما سنحاول التطرق إليه في الفصل القادم .

الفصل الثالث

الإسهامات الفكرية - السياسية لمهدي الحائري اليزدي

الفصل الثالث

الإسهامات الفكرية - السياسية لمهدي الحائري اليزدي

بعد أن خلصنا من معرفة الإسهامات الفكرية الفلسفية للحائري في الفصل السابق سندخل لمعرفة ومعالجة الإسهامات الفكرية السياسية وأساسها النظرية السياسية (نظرية المالكية الشخصية المشاعة) عبر التطرق للمفاهيم والتعريفات التي يطرحها الحائري ضمن النسق المفاهيمي الخاص بها ما بين شرحه ووصفه للمفاهيم الأخرى في الفكر السياسي والفلسفة السياسية سواء الإسلامي أم الإسلامي الشيعي أم حتى من خارجها ، ولينتهي الفصل بتحليل مفصل للفلسفة السياسية للحائري ونظريته السياسية .

المبحث الأول

الإطار المفاهيمي والمنطلقات

نعتقد أن التعريف بإسهامات مهدي الحائري اليزدي السياسية عبر تحديد الدائرة الفكرية التي عمل عليها في هذا المجال ونظر فيها واتجاهه المعرفي السياسي أولاً لن تكون إلا عبر تحديد المصطلحات والمفاهيم المتداولة وربط أفكاره بها وفي مجالها الصحيح.

المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي

١ - تعريف الفكر السياسي : إن عملية تسخير فكر الإنسان لفهم الطبيعة المحيطة به أدت إلى استيعاب التصرفات البشرية والعلاقات الاجتماعية ومن ثم حملته على التأمل في هذه الطبيعة وتفسيرها وبالطريقة نفسها التي أخذ بها الإنسان يستقصي حقيقة الطبيعة ومعرفة قوانينها وجعل قواها تحت سيطرته والانتفاع من مصادرها بدأ أيضاً في التساؤل عن معتقداته الفكرية وتقاليده وتنظيماته الاجتماعية وكشف طبيعتها ومدى سلطانها من أجل التخطيط الإرادي لتقدمها أو تغييرها وليس هناك شك أن الدولة هي أكثر التنظيمات الاجتماعية قوة وكان على الإنسان في غمار عملية التطورات الإنسانية المتلاحقة أن يستقصي عن هذه المؤسسة فيحاول اكتشاف أصلها ويتساءل أو يساند سلطتها ويناقش النطاق المناسب لوظيفتها وكتيجة لهذه العملية ظهر الفكر السياسي^(١).

يُعد الفكر السياسي أحد الفروع الأساسية للعلوم السياسية وشأنه شأن المصطلحات التخصصية الأكاديمية متباينة المعاني ومتفاوتة الدلالات والتي يختلف الباحثون بشأنها وعدم الاتفاق على مضامينها وحدودها.

يُعرف الفكر السياسي بشكل عام من خلال أربعة أساليب رئيسة هي^(٢) :

١. د. غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط، مرجع سابق، ص. ٣-٤.

٢. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان ود. علي عباس مراد ود. عامر حسن فياض : موسوعة الفكر السياسي عبر العصور : الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٥م، ص. ١٨-١٩.

أ - بدلالة النقيض : أي تحديد ماهو ليس بالفكر السياسي

ب - بدلالة نظائره الاصطلاحية المقاربة : ليقرن بينه وبين واحد منها أو أكثر في ذات الوقت ومنها : (النظرية السياسية الفلسفة السياسية الإيديولوجية السياسية المذهب السياسي).

ج - بدلالة المصطلحات الدالة على بعض الظواهر السياسية : أهمها السلطة والدولة بوصفها التجسيد الأوضح والأهم للسياسة ليصبح الفكر السياسي في مثل هذه التعريفات دالاً على كل نشاط يهتم بظاهرة الدولة ويدرسها ويبحث في شؤونها .
د - التعريف التفكيكي - التركيبي : وهو تعريفه عبر تفكيكه إلى عناصره الأولية «الفكر» و«السياسة» لتحديد الماهيات المنفردة لهذه العناصر ثم التركيب بينها وصولاً إلى الماهية الكلية المركبة الناتجة عن الارتباط التفاعلي للماهيات الجزئية .

إذا لجأنا إلى الأسلوب الرابع^(١) في تعريف الفكر السياسي والذي يبدو أكثر دقة وسعة فيمكننا القول إن مصطلح الفكر يدل على : «نتائج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا ومفكرًا حيث ينتج العقل الإنساني نتاجًا على قدر متفاوت من الدقة والعمق والوضوح والتنظيم والموضوعية نسميه فكرًا وينعكس هذا النتاج الفكري في صور متعددة وأشكال مختلفة وصيغ متباينة إن التفكير أو التأمل العقلي وأيًا كان موضوعه ونطاق اهتمامه لا يمكن أن يكون ترفاً ذهنيًا ولا هو بالنشاط المجرد بفعل استخداماته العملية ونتائج التطبيقية من جهة وارتباطه من جهة ثانية بحياة منتجه «الإنسان» بما يجعل من تفكيره وتأمله انعكاسًا

١ . راجعنا عدد من المؤلفات والموسوعات المتهمة بالفكر السياسي ووجدنا الأسلوب الذي نقلناه بتصريف عن الأساتذة العراقيين الثلاثة في موسوعة الفكر السياسي أشمل وأكثر سعة ومرونة . راجع : جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، ترجمة : حسن جلال العروسي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧١م ، بالأجزاء الخمسة . جان توشار ولويس بودان وبيار جانين وجورج لافو وجان سيرينلي : تأريخ الفكر السياسي ، ترجمة : د . علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١م . جان جاك شوفالييه : تأريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة : د . محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥م . كوينتن سكر : أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة ، ترجمة : د . حيدر حاج اسماعيل ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١٢م . موريس روبان : تأريخ الأفكار السياسية المقارن ، ترجمة : د . دعد قناب عائدة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٤م . ود . غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط ، جامعة بغداد ، بغداد ، ٢٠٠٨م .

لموقفه من بيئته الطبيعية والاجتماعية وتحديدًا لعلاقته بهما وتعيينًا لأسلوب تفاعله معهما^(١).

إن الفكر/ التفكير شرط لازم للإنسانية وسمة مميزة لها مثلما أن الإنسانية شرط للقدرة على التفكير فسيكون المنتج «الإنسان» ونتاجه الفكري والعملية معًا شيئًا واحدًا وكلاً لا يتجزأ ليكون الفكر والعمل ركني الوجود الإنساني وشرطي ديمومته بما يجعل الفصل بين هذا الوجود وأركانه أو بين تلك الأركان فعلًا تعسفًا وقسرًا ينطلق من فرض لا أساس له في الواقع ولا إمكانية لحدوثه^(٢).

تفترض دراسة الفكر معالجته في إطار بيئته الطبيعية-الاجتماعية وخصائصها الواقعية التاريخية والتي بدالاتها فحسب يمكن تفسير سيروية الفكر وصيرورته التاريخيتين ويجد الفكر سبب كينونته وتطوره وتغيره جزئيًا وكليًا في علاقة التأثير المتبادل هذه بينه وبين البيئة التي تنتجها فليست الأفكار سوى استجابات الإنسان العقلية لمطالب بيئته الطبيعية-الاجتماعية وضغوطها وحلوله لمشكلاتها لذلك لا يمكن من الناحية الموضوعية أن يكون الفكر نفيًا للواقع وتأكيدًا له في ذات الوقت لأن أي خطاب فكري هو كل متجانس يتخذ موقفًا محددًا من واقعه فإما أن يعكسه ويعبر عنه أو أن يرفضه وينفيه^(٣).

ويؤسس ما تقدم للقول بتنوع الفكر واختلافه بتنوع بيئاته واختلاف الوقائع التي يتعامل معها ويتخذ موقفًا منها مثلما أنه متنوع ومختلف بتنوع واختلاف القضايا والمواضيع التي يهتم بها ويعالجها ويوجه نشاطه نحوها ويتخذ موقفًا منها وبذلك يصح الحديث عن «فكر شرقي» و«فكر غربي» و«فكر إسلامي» و«فكر مسيحي» بقدر ما يصح الحديث أيضًا عن «فكر اقتصادي» و«فكر اجتماعي» و«فكر سياسي» وتسمح ملاحظة تعدد أبعاد النشاط السياسي وتباين صوره بإدراك اتساع نطاق «الفكر

١. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان ود. علي عباس مراد ود. عامر حسن فياض : موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص ٢٠.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٠.

٣. المرجع نفسه: ص ٢١.

السياسي» وامتداد حدوده ليشمل كل الأبعاد والصور النظرية والعملية التي تعكس الظاهرة السياسية وتجسدها في الحياة اليومية للمجتمعات الإنسانية^(١).

أما السياسة فسوف نكتفي بتعريف واحد لها هنا وسنقارن فيما بعد بين تعريف الحائري لها ونقارنه والتعاريف الأخرى.

تعرف السياسة في دلالتها الاصطلاحية النظرية والعملية على حد سواء كل نشاط نظري أو عملي يتعلق بحكم الجماعة الإنسانية وإدارة شؤونها واتخاذ القرارات العامة اللازمة لحماية وجودها وتلبية احتياجاتها وإدامة قيمها وضمان مصالحها وتحقيق أهدافها واستثمار قدراتها وتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها وتوجيهها في الداخل والخارج^(٢).

وبهذا المعنى العام تكون السياسة في تجلياتها الفكرية النظرية والتطبيقية العملية نشاطاً إنسانياً عاماً وشاملاً تشترك المجتمعات الإنسانية في حيازته وممارسته في كل الأزمنة والعصور ويكون لمظاهرها ونشاطاتها حضورها الدائم والمستمر في الحياة الاجتماعية للإنسان عبر الزمان والمكان إن السياسة قرينة المجتمع مثلما أن السلطة قرينة السياسة حيث إن وجود المجتمع يفترض وجود السياسة وممارستها مثلما أن وجود وممارسة السياسة يفترضان وجود وممارسة السلطة طوعية كانت أو قسرية لضمان تنفيذ قرارات المركز السياسي والالتزام بتوجيهاته^(٣).

تأسيساً على ما سبق فإن الإنسان بوصفه كائناً مفكراً حين جعل من الظاهرة السياسية موضوعاً لتفكيره وتأمله العقلي كان وما زال يفكر فيها بمعنى السلطة السياسية وعبرها سواء اتخذت هذه السلطة شكل الدولة أم لا فالسلطة السياسية من أسبق الظواهر وجوداً وأكثرها حضوراً في حياة الإنسان وأبعدها أثراً في توجيه نشاطاته الفردية والاجتماعية وفي ضوء ما تقدم يبدو بالإمكان تعريف «الفكر السياسي» بأنه «كل أشكال التفكير والتأمل العقلي في الظاهرة السياسية المتجسدة عملياً في السلطة السياسية»^(٤).

٢ - أهمية الفكر السياسي: يعتقد الدكتور (عثمان خليل) أن الفكر السياسي

١. المرجع نفسه: ص. ص. ٢١-٢٢.

٢. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان ود. علي عباس مراد ود. عامر حسن فياض: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص. ٢٢.

٣. المرجع نفسه: ص. ص. ٢٢-٢٣.

٤. المرجع نفسه: ص. ص. ٢٣-٢٤.

بصفة خاصة يفوق في الاعتبارية كل ضروب الفكر البشري الأخرى لاعتبارات كثيرة أهمها^(١):

أ - عراقة الفكر السياسي : أنه من أسبق صور الفكر جميعاً فحيثما تعدد الناس في مجتمع كان حتماً أن يتأمر أحدهم أو أن يؤمره عليهم بل ربما كانت هذه الخطوة الطبيعية الفطرية أسبق من تفكير الجماعات في الآلهة أو أنها كانت على الأقل الخطوة التالية للرسالات الدينية الأولى .

ب - نسبية واعتبارية وتميز الفكر السياسي : لاتصاله الوثيق بكيان الفرد وبحرياته وحقوقه العامة فلا شك في أن الناس خلقوا متفاوتين في القوة بمختلف صورها وإذا فرضت عليهم الحياة الفطرية الأولى حكم الأقوياء الجامح لم يكن ليشغل بالهم تنظيم العلاقات الجارية فيما بينهم بقدر ما شغلهم التفكير في علاقتهم بالأقوياء المتسلطين عليهم وعلى أرزاقهم وحرمانهم وبخاصة إذ لاحظنا أن ذلك النوع من الحكم لم يعرف بالطبع حدوداً يلتزمها أو قواعد يربعاها وبذلك لم يكن الفكر السياسي أعرق صور الفكر الإنساني فحسب بل كان كذلك أكثرها غوراً في مشاعر الناس وأغناها نصيباً من عناية واهتمام الجماعات الشعبية المتعاقبة ومن ثم زادت مادته وتكاثرت نظرياته وتضاعفت لكل ذلك اعتباريته .

٣ - تساؤلات الفكر السياسي : يقول «فرانكلين ل باومر» : إن العقل الإنساني انشغل عبر التاريخ وحتى يومنا هذا بالبحث والتأمل في خمسة مواضيع كبرى أساسية صاغها في صورة أسئلة حاول البحث عن إجاباتها هي : ماهو الله؟ ماهي الطبيعة؟ ماهو الإنسان؟ ماهو التاريخ؟ ماهو المجتمع؟^(٢) .

ولكن الطبيعة الكلية الشاملة لهذه الأسئلة فرضت على العقل الإنساني تجزئتها إلى أسئلة فرعية وانطلاقاً من هذا التصور فقد جزأ الفكر الإنساني السؤال الكلي «ما هو المجتمع؟» إلى أسئلة فرعية كان من بينها «ماهي السلطة السياسية» من حيث أن الظاهرة السياسية/ السلطة السياسية ظاهرة إنسانية اجتماعية يرتبط السؤال عنها بسؤال

١. د. عثمان خليل عثمان: مقدمة تطور الفكر السياسي: جورج سباين، مرجع سابق، ج ١، ص. ص ١٩٠-٢٠٠.

٢. فرانكلين ل باومر: الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١٠.

المجتمع ويتفرع منه أسئلة عديدة تكون في محور الفكر السياسي وموضع بحثه وتأمل له هي^(١):

- ما هي السلطة السياسية؟

- ما هو أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها؟

- ما هو شكل السلطة السياسية؟

- ماهي وظيفة السلطة السياسية؟

- ماهي أسباب ووسائل وأساليب تداول السلطة السياسية؟

٤ - أقسام الفكر السياسي : يصنف أطلس العلوم السياسية النظرية السياسية فرعا من فروع العلوم السياسية التي تبحث ثلاثة مجالات جزئية مختلفة : (تأريخ الأفكار السياسية والفلسفة السياسية والنظرية السياسية الحديثة) مقسما النظرية نفسها إلى^(٢) :
- نظريات سياسية تاريخية : منها معيارية (أرسطو) ومنها تجريبية (ميكافيلي^(٣)) .

١. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان ود. علي عباس مراد ود. عامر حسن الفياض : موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص. ص. ٢٤٠-٢٦٠.

٢. أندرياس فيرايكه وبيرنند مايرهوفر وفرانتس كوهوت : أطلس العلوم السياسية، ترجمة : د. سامي ابويحيى، المكتبة الشرقية، بيروت، ٢٠١٢م، ص. ص. ١٢٠-١٣٠.

٣. نيقولا ميكافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧م) : مفكر وفيلسوف سياسي إيطالي إبان عصر النهضة. ينحدر من عائلة فلورنسية قديمة تنتمي إلى فئة صغار النبلاء التي أصابها الإفقار وكان أبوه محامياً، درس القانون بشكل غير نظامي، كما درس الفلسفة والتأريخ وعمل في الوظائف الحكومية منها سكرتير القنصلية الثانية في جمهورية فلورنسا. تأمل ميكافيللي عميقاً في ظروف الواقع الذي كانت تعيشه إيطاليا بصورة عامة وفلورنسا بوجه خاص وخلص من تأمله إلى نتيجة مفادها أن فلورنسا أو بالأحرى إيطاليا في حاجة ماسة لإقامة دولة وضعية قوية، أهم مؤلفاته الأمير والمطارات وفن الحرب والتواريخ الفلورنسية. اقترن اسمه بشعار "الغاية تبرر الوسيلة" وكانت غايته تأهيل أمير لتولي إقامة دولة وضعية قوية. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان وأ. د. عامر حسن فياض وأ. د. علي عباس مراد : مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٨م، ج ١، ص. ص. ٢٩٠-٣٠٠.

- نظريات سياسية حديثة: منها معيارية (جون راولس/ ز^(١)) ومنها تجريبية (ماكس فيبر)^(٢).

ولكننا نميل إلى توسيع التصنيف من خلال جعل الفكر السياسي العام مقسماً لمجالاته الأساسية: (تأريخ الفكر السياسي الفلسفة السياسية النظريات السياسية المذاهب السياسية) التي يمكن أن تنقسم كذلك كل واحدة منها إلى جزئيات ومعايير متعددة.

أ - تأريخ الفكر السياسي: الدراسة التاريخية والمتابعة الزمنية التي تتعلق وتتخصص بالتراث الفكري المرتبط بتفسير ظاهرة السلطة في الحضارات والمجتمعات الإنسانية بمنطق المتابعة الزمنية والتوالد الفكري والتراكم المعرفي السياسي لإيجاد حلقة وصل بين الحقيقة الحضارية من جانب والتراث السياسي من جانب آخر ويتجزأ

١. جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢م): فيلسوف سياسي وأخلاقي أمريكي، ولد في مدينة بالتيمور بولاية ميريلاند، كان والده وليام لي محامياً بارزاً وأمه أنا أبل فكانت رئيسة رابطة النساء النابات. درس رولز الفلسفة وأصبح أستاذاً في جامعات برينستون (١٩٥٠-١٩٥٢م) ثم في جامعة أوكسفورد (١٩٥٢-١٩٥٣م) ثم أستاذاً في جامعة كورنل لغاية سنة ١٩٥٩م، لينتهي به المطاف بجامعة هارفارد (١٩٦٢-١٩٩١م) حيث تقاعد منها. كان رولز في بداياته الأكاديمية ميالاً للمذهب النفعي مدافعاً عن أطروحاته الفلسفية والسياسية ونشر عدة مقالات اعتبرت من الفلاسفة البرغماتيين كصياغة معمقة ومكملة للمذهب البرغماتي الحديث. ثم تبين لرولز عجز المذهب البرغماتي من تقديم تصور مقنع للحرية والمساواة الفردية فنشر مقالته الشهيرة "العدالة كإنصاف" عام ١٩٥٧م مدافعاً فيها عن الخير للجماعة والعدالة الاجتماعية. للمزيد: د. علي عبود المحمداوي ومجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة الغربية المعاصرة، تقديم: علي حرب، دار أوما، بغداد، ٢٠١٣م، ج ٢، ص. ص. ١٢١١-١٢٢٥.

٢. ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث. درس القانون ثم أصبح في سنة ١٨٩٦م أستاذاً للاقتصاد. لم يكن فيبر على المستوى الشخصي متديناً ولكنه نشر عام ١٩٠٥م أكثر أعماله شهرة "الأخلاق البروستانتية وروح الرأسمالية". يعتبر فيبر عالم اجتماع موسوعي الثقافة وله كتابات سياسية عديدة أشهرها "السياسة بوصفها حرفة" التي نشرها عام ١٩١٩م. ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، مراجعة: محمد الجوهرى، المركز الثقافي الألماني، القاهرة، ٢٠١١م، ص. ص. ٧-١٦. وماكس فيبر: العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: د. جورج كنورة، مراجعة: رضوان السيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١م، ص ١١.

تأريخ الفكر السياسي بحسب البيئة التي تكون محط الدراسة والتنقيب كالفكر السياسي اليوناني أو الروماني أو الإسلامي أو الغربي^(١).

ب - الفلسفة السياسية : يعرفها «مصطفى حسن النشار» بأنها فرع من الفلسفة تعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة في المجتمعات السياسية وتبحث في كيفية التوافق بين القوة والحكمة العقلية في المجتمعات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث في كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة في هذه المجتمعات^(٢). تحاول الفلسفة السياسية بحسب «أميرة مطر» تحقيق قيم إنسانية معينة قد تكون العدل أو الحرية أو السعادة لأفراد المجتمع فهي تصف وتعنى بتحقيق هذه القيم بل تحاول تقييم الواقع السياسي على ضوء ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع وعلى هذا الأساس أمكن للفلسفة السياسية أن تتسع لدراسة الإيديولوجيات فهي لا تقف عند حد فهم الظاهرة السياسية أو الحكم عليها وتقييمها بل تهدف أيضًا إلى توجيه سير الأحداث بمقتضى نظرية أو فلسفة معينة^(٣).

إن الفلسفة السياسية تزدهر عندما ينتاب الدولة سقم أو أمراض فيأتي الفلاسفة ويحملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج وتميز الفلسفة عن العلوم السياسية بأنها تتخذ منهجاً في البحث مختلفاً عن مناهج البحث العلمي هو المنهج الذي يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها أو نقدهم لها وكل تجديد في هذه الفلسفة إنما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعاتهم لمن سبقوهم، إن الفلسفة السياسية لا تنفصل عن ما يعرف الآن باسم النظرية السياسية وهي تشمل تطور الفكر السياسي الذي يعنى بتحقيق طبيعة المشكلات التي تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا بصدد التفكير في مشكلات واقعهم السياسي^(٤).

إذا كانت الفلسفة السياسية هي البحث التأملي الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ

١. د. غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط، مرجع سابق، ص. ٦٠-٧.

٢. أ. د. حسن النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة، الأردن/ عمان، ٢٠١٢م، ص ١٥.

٣. د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٥م، ص. ٣-٥.

٤. د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص. ٤-٦.

أو العناصر الأولية التي يقوم عليها النشاط السياسي العملي فإننا بالتأكيد لا يمكن أن نصنع بذلك فصلاً بين النظرية والممارسة في الفلسفة السياسية بمختلف نتائجها تقوم الطريقة الفلسفية لدراسة السياسة على افتراض وجود ما هو مثالي أو قيمة عليا ومن ثم تستخلص منها العلاقة بطبيعة الواقع ومن خلال الخوض في طبيعة الدولة ووظيفتها وغرضها ونظم الحكم فيها وطرق نشوئها وانهارها ولذلك فهي تعمل على إيجاد اتساق بين النظرية والحقيقة التاريخية والحياة السياسية وذلك يعني مرونة الفلسفة السياسية على الرغم من أطرها الكلية في التفسير للواقعة السياسية أي أنها يمكن أن تتبدل لأنها تتعلق بعامل متغير وهو واقع الدولة والسلطة السياسية^(١).

يمكن القول إن هناك أربع وظائف وأدوار رئيسة للفلسفة السياسية^(٢):

أولاً: الدور العملي: النظر في الجانب العملي الناشئ من النزاع السياسي والحاجة لحل مشكلة النظام السياسي.

ثانياً: الدور التوجيهي: الإسهام في كيفية تفكير الناس في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية وأهدافهم الأساسية ومقاصدهم بوصفهم مجتمعاً ذا تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفراداً وذلك لأن أفراد أي مجتمع بحاجة لفهم أنفسهم بوصفهم أعضاء سياسيين وبذلك عليهم فهم حقوقهم ومواطنتهم ومسؤولاتهم ووضعهم السياسي وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بالعالم الاجتماعي.

ثالثاً: دور التسوية: وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا وذلك بأن تبيين ومن منظور فلسفي كيف نتقبل عالمنا الاجتماعي بصورة إيجابية لكن ليس بالإذعان له وإنما بالبحث عن الخير السياسي العقلاني فيه أو لأجله.

رابعاً: الدور اليوتوبي الواقعي: على الفلسفة السياسية أن تسبر حدود الإمكان السياسي العملي ومحاكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا وفي تحقيق نظام سياسي لائق على الأقل.

إن هذه الوظائف والأدوار تشكل رؤية ملخصة وشبه شاملة لما تحاول الفلسفة السياسية الحكاية فيه فهي لا تقصر نفسها في تفسير أو تبرير وإنما تحاول التغيير وهي

١. د. علي عبد المحمداوي: الفلسفة السياسية، منشورات ضفاف، بيروت، ٢٠١٥م، ص ١٥.

٢. المرجع نفسه: ص. ١٧-١٨. وللتفصيل راجع: جون رولز: العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م، ص. ٨٥-٩١.

لا تنطلق نحو مشروع التغيير بلا قاعدة بل من أسس نظرية وإمكانات واقعية ولذلك تلتزم الأدوار في مهام ملتبسة ومشتركة لإفكاك بينها^(١).

وأما عن فروق الفلسفة السياسية والعلوم السياسية فيمكن القول إنها تكمن في الفرق بين العلم والفلسفة فيغلب الطابع المعيارى على الفلسفة بينما يغلب الطابع الوصفى على العلم الفلسفة السياسية في طبيعتها الأصلية ذات طابع معيارى يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين البشر حاكم ومحكوم داخل المجتمع السياسى وبحث فيما ينبغي أن يحكم هذه العلاقة من قوانين بينما تركز العلوم السياسية على وصف ما هو كائن في هذه المجتمعات السياسية وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث في أفضل أنواعها ومدى ملاءمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئة التي يعيشها البشر في مجتمع بعينه^(٢).

أما عن تأريخ الفلسفة ومنها السياسية ومسارها في الغرب^(٣) فيقسمها «برتراند رسل» إلى ثلاثة تواريخ كبرى موضحا عنها التالي^(٤):

- الفلسفة اليونانية^(٥): بدأت أبان القرن السادس قبل الميلاد فلما قطعت شوطها

١. د. علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٨.

٢. أ. د. مصطفى حسن النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٦.

٣. سنتحدث عن الفكر السياسى الإسلامى والفلسفة الإسلامية في المطلب الثانى.

٤. برتراند رسل: تأريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ج ١، ص ١٥-١٦.

٥. نشأت الفلسفة السياسية ودونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التي وجدت عند اليونان، ذلك أنه لم توجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة، إذ لم يكن من المؤلف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلا، الذي كان يولى السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة. كانوا في الحضارات القديمة لا يناقشون فكرة الحرية على نحو ما قد عرفتها الحضارة اليونانية والرومانية مثلا وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحرارا طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف. إذا كنا بصدد البحث في أصول نشأة الفلسفة السياسية فإنما ينبغي لنا أن نرجع إلى عصر سقراط والسوفسطائيين، أولئك الذين قدموا بذور الفلسفة الكلاسيكية، التي أخذ بها من بعدهم أفلاطون وأرسطو والرواقيون والعصور الوسطى. د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص ٥-٦. وكذلك: ظهرت الفلسفة السياسية داخل حياة سياسية معينة، أي في اليونان، وبناء على وجهة النظر التقليدية، فإن سقراط الأثيني (٤٦٩-٣٩١ ق.م) هو مؤسس الفلسفة السياسية. وقد كان سقراط أستاذ أفلاطون، الذي كان بدوره أستاذ أرسطو. وقد كانت أعمال أفلاطون وأرسطو السياسية هي أقدم الأعمال المخصصة للفلسفة

في العصر القديم عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما .
 - الفلسفة المسيحية الكاثوليكية^(١) : وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة على الفلسفة في ثاني عصورها العظمى وذلك من (٤٠٠م) إلى القرن الرابع عشر .
 - الفلسفة الحديثة^(٢) : وهي التي تمتد من القرن السابع عشر وما بعدها عندما ساد العلم سيادة لم يبلغ مثلها في أي من المرحلتين السابقتين .
 - الفلسفة المعاصرة : يعتبر «بوشنسكي» الفلسفة المعاصرة تاريخاً رابعاً لتأريخ

السياسية التي وصلت إلينا . ليو شتراوس وجوزيف كروبسي : تأريخ الفلسفة السياسية ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٥م ، ج ١ ، ص ١٩٠-٢٠٠ . يذكر أن الدكتور عبد الرضا الطعان قد طعن بالفكرة التي تفيد بأن الحضارات الشرقية ومنها الحضارة العراقية لم يمتلكوا فكراً سياسياً ، رغم إذعانه بصعوبة الوقوع على تلك الأفكار في وادي الرافدين لعدم وجود مؤلفات سياسية ، ولكنه قدم دراسة مطولة عن الأفكار السياسية في العراق القديم وعن خصائصها وسماتها الحضارية وما ميزها عن غيرها من أفكار الحضارات الأخرى . راجع : د. عبد الرضا الطعان : الفكر السياسي في العراق القديم ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، بلا ، مجلدين . وللمزيد عن الفكر السياسي والاجتماعي في مصر القديمة راجع : أ. د. مصطفى حسن النشار : مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٢٧-١٢٠ .

١ . بحسب رسل : كانت الديانة المسيحية تتألف من ثلاثة عناصر : الأول معتقدات فلسفية معينة ، معظمها مستمد من أفلاطون ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة وبعضها كذلك مستمد من الرواقين . والثاني رأي في الأخلاق والتأريخ مستمد من اليهود والثالث طائفة من النظريات كانت في جملتها دخيلة على المسيحية ولو أن بعضها يمكن تعقبه إلى المذهب الأورفي وغيره من مذاهب الشرق الأدنى الشبيهة به . وما الكنيسة إلا نظام اجتماعي قام على أساس عقيدة ، بعضه فلسفي وبعضها خاص بالتأريخ المقدس . برتراند رسل : تأريخ الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦ وص ١٧ . راجع كذلك : د. علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي ، دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٣١-١٧٢ . كذلك راجع : د. غانم محمد صالح : الفكر السياسي القديم والوسيط ، مرجع سابق ، ص ١٦١-٢٢١ .

٢ . النظرة الحديثة من كونها مقابلة لنظرة العصور الوسطى ، بدأت في إيطاليا مع الحركة التي أطلق عليها حركة عصر النهضة . وهي الفترة التي تضاءلت فيها سلطة الكنيسة وتزايد فيها سلطة العلم . فتقافة الأزمنة الحديثة أقرب إلى الثقافة العلمانية منها إلى الثقافة الدينية . إن سلطة العلم التي أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة ، هي شيء مختلف غاية الاختلاف عن سلطة الكنيسة ، من حيث كونها سلطة عقلية وليست سلطة حكومية ، فليس ثمة عقوبات تقع على من ينذونها وإنما هي تتغلب فقط ودون أي اعتبار آخر بـ «إشادتها الفعلية للعقل» . قد كان أول اقتحام جدي للعلم هو عندما نشرت نظرية «كوبرنيكوس» سنة ١٥٤٣م والتي أصبحت ذات نفوذ في القرن السابع عشر بعد أن تولاه «كبلر» و«جاليليو» وأصلحوها ، ثم بدأ القتال الطويل بين العلم والعقائد الجامدة . برتراند رسل : تأريخ الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٧-٨ وص ١٣ .

الفلسفة حيث ينهي تاريخ الفلسفة الحديثة في (١٩٠٠م) موضحاً (الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي أي الفلسفة الغربية الحالية بالمعنى الحقيقي إنما ظهرت أساساً من المجابهة مع الفلسفة الغربية الحديثة وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع ولكنها تحتوي أيضاً على عنصر الاستمرار وعلى جهد من جانب الفلسفة الحالية في محاولتها أن تتمايز عن الفلسفة الحديثة وأن تتعدها^(١)).^(٢)

ج - النظريات السياسية : يُقارن (المحمداوي) النظرية السياسية بالفلسفة السياسية بالقول : تلتقي الفلسفة السياسية في الكثير من الأحيان مع النظرية السياسية أو تعمل مرادفة لها فهي ناشئة عن أسئلة مستمرة عبر الزمن في المسألة السياسية فالمنظرون السياسيون يعملون على بناء سيناريوهات متكاملة تهدف إلى إبراز عوائق الفعل السياسي وما يجب فعله لمواجهة تلك العوائق آخذين في الحسبان مثال موضوع المسألة السياسية كما في مثال العدالة أو الحقوق أو النظام الأصلح وهناك من يحدد فرقاً بين الاثنين : فالنظرية السياسية هي التجريد والتأمل النظري في السياسة بينما من شروط الفلسفة السياسية معرفة طبيعة الأشياء السياسية وفي الوقت نفسه تحاول التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا الطموح نحو الفاضل لا ينشأ من الرغبة المجردة بالتأمل النظري وإنما يكون نتيجة لضرورات عملية وملحة قد تتعلق بسوء الواقع والطموح لما يتجاوزها^(٣).

١. توضح الدكتور أميرة مطر أن ما تعنى به الفلسفة السياسية المعاصرة لم يكن دائماً هو موضوع عناية الفلسفة الكلاسيكية ، فالعناية بالمنهج مثلاً تعد من أهم ما استحدثته الفلسفة السياسية المعاصرة . ويغلب هذا الطابع على اتجاهات الفلسفة الأنجلو-ساكسونية وبخاصة اتجاهات الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل الذين لم تعد الفلسفة السياسية تفهم عندهم على نحو ما كانت تفهم به في تراث سابقهم ، بل كادت تقتصر على مجرد تحليل اللغة التي يستخدمها علماء السياسة لتقويم هذه اللغة وتلخيص الفكر من الأوهام التي ترجع إلى سوء استخدام الألفاظ ، ذلك لأن كثيراً من مشكلات الفلسفة التقليدية إنما يرجع في رأي أتباع هذا المذهب إلى تأثير اللغة على الفكر ويترتب على ذلك ألا تنتظر من الفلسفة السياسية المعاصرة أن تضيف إلى معلوماتنا حقائق خاصة بالحياة السياسية بقدر ما تقدم لنا منهجاً لمراجعة النظريات العلمية ، فهي إذن فرع من فروع فلسفة العلوم . د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، مرجع سابق ، ص ٧.

٢. للمزيد راجع : إ. م. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : د. عزت قرني ، سلسلة كتب عالم المعرفة ، بإشراف أحمد مشاري العدواني ، الكويت ، العدد ١٦٥ ، سبتمبر ١٩٩٢م ، ص ٢٣.

٣. د. علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٦.

يمهد «أندرو هيوود» لتعريف النظرية السياسية القول بأنها قد تتداخل والفلسفة السياسية لكن يمكن مع ذلك تعيين اختلاف في التأكيد يمكن وصف أي شيء ابتداءً من خطة إلى جزء من معرفة مجردة بأنه نظرية لكن في المحاضرة الأكاديمية (هي افتراض تفسيري فكرة أو مجموعة من الأفكار تسعى بطريقة ما إلى فرض نظام أو معنى على ظاهرة)^(١).

وهكذا كل تحقيق يباشر خلال بناء النظريات يعتبر أحياناً فرضيات بمعنى فرضيات تفسيرية تنتظر اختبارها تشمل النظرية السياسية الدراسة التحليلية للأفكار والعقائد التي تمثل موضوعاً مركزياً للفكر السياسي^(٢).

من جانبنا نميل إلى اعتبار النظرية السياسية عبارة عن حصيلة لآراء وأفكار وتأملات الفلاسفة السياسيين (وصفات أو سيناريوهات أو فرضيات) والتي تظهر على شاكلة نظرية أو نظريات سياسية تأخذ طريقها نحو التنظيم والإثبات بمستويات متفاوتة من القبول أو الرد.

د - المذاهب السياسية : يعرف «أحمد الشلبي» المذهب السياسي بالقول : الفكر إذا كان متكاملًا في كليته أو جزئيته أطلق عليه نظرية وإذا طبق أو زاد معتنقه ومطالبو تطبيقه أطلق عليه مذهب وتأسيساً على ذلك فالفكر يقدم رؤيته فإذا ما اكتملت هذه الرؤية بتشكيلها بناءً نظرياً متكاملًا أطلق عليه نظرية سياسية هذه النظرية السياسية إذا صادفها التطبيق وبدأت المطالبة بتطبيقها أطلق عليها مذهباً سياسياً^(٣).

١. أندرو هيوود: النظرية السياسية، ترجمة: لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٧.

٢. أندرو هيوود: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٧.

٣. د. إبراهيم أحمد الشلبي: تطور الفكر السياسي: دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٦.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي وخصائصه

يذهب «صاموئيل هنتنغتون» إلى أن التاريخ البشري هو تاريخ الحضارات وأنه لمن المستحيل أن نفكر في أي شكل آخر من تطور البشرية إن كلاً من الحضارة والثقافة يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة كلاهما يتضمنان «القيم» و«المبادئ» و«المؤسسات» و«أنماط التفكير» والتي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما أهمية أولية كما أنها سلسلة متميزة من العادات والبناءات والثقافة ذات الذبوع الواسع (الثقافة بشقيها المادي والمعنوي) والتي تشكل نوعاً من الكيان التاريخي والذي يتعايش في آن واحد مع مظاهر أخرى متنوعة من هذه الظاهرة^(١).

يضيف «هنتنغتون»: إن الحضارات الكبرى في التاريخ البشري كانت قد ارتبطت في تحديدها بالديانات العالمية العظيمة كل العلماء الكبار يعترفون بوجود حضارة إسلامية متميزة ولدى بروزها في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي انتشر الإسلام بسرعة عبر شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية الأيبيرية وكذلك شرقاً إلى وسط آسيا وشبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا وكنتيجة تلك توجد ثقافات عديدة متميزة أو فروع حضارية داخل الإسلام بما في ذلك العرب والأتراك والفرس والملاويين^(٢).

من هنا نعتقد أن الفكر الإسلامي والسياسي منه جزء أساسي ورئيس من تكوين العقل الإسلامي وأي دراسة سياسية مرتبطة بالحضارة وتطورات المجتمعات الإسلامية عليها أن تأخذ ذلك بنظر الاعتبار.

١ - تعريف الفكر السياسي الإسلامي: يعرف «حامد ربيع» الفكر الإسلامي السياسي بأنه مجموعة القيم السياسية التي وضعت أصولها الحضارة الإسلامية ثم

١. صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: د. مالك عبيد أبو شهيوه ود. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية لليبيا-مصراتة، ١٩٩٩م، ص ١٠١ و صص ١٠٣-١٠٤.

٢. صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع سابق، ص. ص ١٠٤-١٠٥ و صص ١١٠-١١١.

مجموعة التجريدات السياسية المتكاملة أي البيان الفكري لتصوير وتفسير الوجود السياسي كما قدمه كبار الفلاسفة في تأريخ الحضارة الإسلامية^(١).

ويعتقد «جهاد الحسني» أن تسمية وتعريف الفكر السياسي لدى العرب والمسلمين بالجمع أو التفريق ينقسم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية^(٢):

أ - الفكر الإسلامي : إن استخدام تسمية الفكر الإسلامي إنما قصد منه التركيز على أن هذا النوع من الفكر يقوم على انصهار جميع الأقوام (وبضمنهم العرب) في بوتقة واحدة هي بوتقة الديانة الإسلامية ولذلك فإن (التسمية الإسلامية) تشمل كل الأفكار التي أطلقها المسلمون عرباً كانوا أم غير عرب .

ب - الفكر العربي : تنطلق هذه التسمية من التأكيد على (الصفة العربية) لهذا النوع من الفكر فالفكر العربي قد نشأ في بيئة عربية وأن أية دراسة لتأريخه لا بُدَّ وأنها سترجع إلى دراسة أقدم الموجات التي هاجرت من الجزيرة العربية والتي عرفت بالموجات السامية وأن تلك الموجات المهاجرة بتمكنها من بناء حضارات كبرى في المناطق الخصبة التي حلت بها لا بُدَّ وأنها كانت تحمل معها مقومات حضارية وثقافية مكنتها من بناء تلك الحضارات ثم جاءت الرسالة الإسلامية باللغة العربية وخطب العرب قبل غيرهم لذلك فإن كل من ترعرع ونبغ في البيئة العربية يمكن اعتباره عربياً في ثقافته وفكره وإن كان من أرومة غير عربية .

ج - الفكر العربي الإسلامي : إن ما يهدف إليه أصحاب هذه التسمية من الأساتذة والكتاب إنما هو الجمع بين الصفة العربية والصفة الإسلامية لهذا النوع من الفكر ففي معتقدتهم : يرتبط هذا الفكر ابتداء بالجزيرة العربية التي نزحت منها أقدم الموجات البشرية ثم جاءت الرسالة الإسلامية لتضم العرب في فكر واحد وعقيدة واحدة بعد أن رفضت بعضاً من قيم الثقافة العربية القديمة وهذبت وكيفت بعضاً آخر منها وقبلت وطورت بعضها الثالث لذلك يعتبر هذا النوع من الفكر عربياً في إطاره الأول وإسلامياً في إطاره الثاني .

ونحن نميل إلى التسمية الواحدة وهي تسمية «الفكر الإسلامي السياسي» انطلاقاً

١. د. حامد ربيع : أبحاث في النظرية السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٨٨ .

٢. د. جهاد تقي صادق الحسني : الفكر السياسي العربي الإسلامي ، دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية ، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٩٣م ، ص. ص ١٧٠-١٩ .

من إمكانية الاكتفاء بالمكون الأكبر للفكر والثقافة من حيث الحضور والاستمرار والتأثير وهو «الإسلام» الذي ألقى بظلاله على العرب كما غيرهم ممن انتموا إليه واعتقدوا به وانطلقوا من أسسه في صياغة أفكارهم مؤسسين إحدى كبريات الحضارات البشرية متعددة الأعراق والثقافات والانتماءات الجغرافية.

٢ - جدلية الدين والسياسية في الفكر الإسلامي : توزعت معالجة العقل الإسلامي لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة على ثلاثة اتجاهات فكرية رئيسية^(١) :
أ - الاتجاه الديني - السياسي (الإسلام دين ودولة) : يقول أصحاب هذا الاتجاه إن الإسلام عقيدة دينية وشرعية حياتية تؤسس لنظام كلي وشامل للإيمان والحياة فهو إذن دين ونظام سياسي أي دين ودولة فيقدر ما نظمت الشريعة الإسلامية وأحكامها حياة المجتمع وعلاقات أفرادها على الأصعدة الدينية والاجتماعية (اقتصاديا وقانونيا) فإنها قد نظمت أيضاً حياتهم في كلياتها وجزئياتها على الصعيد السياسي المتعلق بنشأة نظام الحكم وطبيعته وأهدافه وأدواته ووظائفه حيث أن كلية التشريع الإسلامي وشموليته في رأي أصحاب هذا الاتجاه تجعله مؤهلاً لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي وتنظيم حياته في شتى مفرداتها وتفصيلاتها وفي مقدمتها المفردات والتفاصيل السياسية ، بل إن هؤلاء جعلوا تنظيم الشريعة الإسلامية للشأن السياسي في المجتمعات المسلمة ضرورة حتمية ولازمة ؛ لأنهم يرون أن المسائل المتعلقة بالسلطة ونظام الحكم في الإسلام المجل من المفصل على حد سواء متضمنة في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة وأن أحكامها واضحة وصريحة ومباشرة في نصوصهما .

ب - الاتجاه الديني الخالص (الإسلام دين) : يقول أصحاب هذا الاتجاه إن الإسلام مجرد عقيدة دينية لا علاقة لها بتنظيم السلطة السياسية وإدارتها الأمر الذي قام في المجتمع العربي الإسلامي ومنذ البداية على أسس بشرية دينوية خالصة ليس فيها شيء من الشرع الإلهي ولا تتضمن أية مركبات أو قواعد دينية ووفقاً لهذه الرؤية التي تخالف تماماً رؤية أصحاب الاتجاه الديني السياسي فإن التأسيسات السياسية تغيب عن الإسلام الذي لا يعدو أن يكون عقيدة دينية مما يجعل السياسة

١. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان ود. علي عباس مراد ود. عامر حسن الفياض : موسوعة الفكر السياسي عبر العصور ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ .

في الحضارة الإسلامية (تنظيرًا وتطبيقًا) نشاطًا إنسانيًا دينويًا خالصًا ومن ثم فإن كل ما نسب إلى هذا النشاط من سمات دينية وخصائص شرعية مصدره في حقيقة الأمر الجهود الذاتية للأشخاص الذين خاضوا تجربتي التنظير والتطبيق السياسيتين في الإسلام وكانوا يهدفون من ذلك إيجاد تأسيسات دينية لتنظيراتهم وتطبيقاتهم السياسية لإضفاء الشرعية الدينية المقدسة عليها .

بحسب أصحاب هذا الاتجاه فإن نشأة السلطة السياسية وقيام الدولة في المجتمع الإسلامي في عصوره الأولى (النبوية والراشدية) لم تكن غرضًا من أغراض الإسلام ولا مقصدًا من مقاصده ولا هي مما دعت إليه أحكام الشريعة ونصوصها إذ لم يدع أي من تلك الأحكام والنصوص إلى تأسيس الدولة لا تصريحًا ولا تلميحًا وإن تأسس الدولة الإسلامية هو مجرد استجابة للضرورة الاجتماعية وتلبية لمطلب المجتمع الإسلامي بوجود من يقوم بتدبير أموره وإدارة حياته وقيادته في حياة الرسول (ص) أو بعد وفاته .

ج - الاتجاه الديني - الاجتماعي (الإسلام دين ودنيا) : وهو اتجاه مركب تجتمع في إطاره عناصر فكرية من الاتجاهين الديني - السياسي والديني الخالص ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الإسلام عقيدة دينية وشرعية اجتماعية وبحكم طبيعته المركبة هذه فإنه مسؤول عن التأسيس لنظام الحياة العقائدية - الاجتماعية وملزم بحسم مشكلاتها والإجابة عن أسئلتها وهذا ما تكفل به الإسلام وأنجزه ابتداء ولكن الشأن السياسي بما هو عليه من الأهمية والخطورة وبأدواره الفاعلة في الحياة الإنسانية وأنشطته المحددة لطبيعتها والموجهة لمساراتها ليس مما يمكن أن يهمله الإسلام أو يتركه دون أن يضع له الأسس التي يقوم عليها والمبادئ التي يعمل على أساسها والقيم والأهداف التي يسعى من أجل تحقيقها .

ذهب أصحاب الاتجاه الديني - الاجتماعي إلى التوفيق بين هذين البعدين المتعارضين لعلاقة الشريعة الإسلامية وأحكامها بالتأسيس للشأن السياسي والتعديد له إلا أن أحكام الشريعة الإسلامية ونصوصها الدينية الإلهية في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة إذا كانت قد قدمت تصورا إسلاميا للشأن السياسي ووضعت له مبادئه وقيمه وأهدافه ووسائله وأساليبه فإنها فعلت ذلك من منظور عام وبأسلوب إجمالي تاركة التفاصيل التطبيقية المتعلقة بها ليصوغها المجتمع الإسلامي ويطبقها وفقًا لمقتضيات عصره ومتطلبات حياته وليجتهد بشأنها المسلمون أفرادًا ومجتمعات لما

فيه خيرهم وصالح مجتمعاتهم لا قيد عليهم في الاجتهاد والتطبيق ولا شرط إلا التوافق مع الأحكام والمبادئ العامة للشريعة وعدم الخروج عليها^(١).

٣ - مصادر الفكر السياسي الإسلامي : تتوزع المصادر الفكرية والأصول النظرية للفكر والممارسة السياسية في الحضارة الإسلامية إلى مجموعات رئيسة هي^(٢) :
أ - المصادر القدسية : وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية وهما مصدران تتميز نصوصهما وأحكامهما بطابعها الإلهي المقدس المباشر (القرآن) وغير المباشر (السنة).

ب - المصادر البشرية : وهي المصادر التي تنقسم بدورها إلى تفرعات أهمها :
- الاجتهادات البشرية : وهي الاجتهادات السياسية النظرية والعملية التي قدمها الصحابة والتابعون والخلفاء والفقهاء وقبل بها بعض المسلمين أو كلهم انطلاقاً من اعتقادهم بمعرفة هؤلاء المجتهدين بعقائد الإسلام وأحكامه وقدرتهم على فهم نصوصه واستنباط الأفكار والأحكام التطبيقية منها بما يتفق وروح النص الديني الإلهي ومقاصده ويستجيب لظروف الحياة ومتطلباتها ومستجداتها .
- الأحداث التاريخية الكبرى : وهي الأحداث التاريخية التأسيسية التي شهدتها العصور الإسلامية المبكرة وتباين آراء الصحابة حول ذلك ثم صراعات المسلمين الفكرية والعسكرية في هذا الشأن مما ترتب عليه صياغة منظومات فكرية وعملية ذات مضامين وأبعاد سياسية فكانت تلك المنظومات القواعد التأسيسية التي نشأت عنها وعليها الفرق السياسية الإسلامية .

ج - المراجع التوثيقية : وتشمل المراجع الفكرية كلها التي يمكن أن نعثر فيها على أفكار المسلمين ونظرياتهم وتطبيقاتهم ذات الطابع السياسي ، وتشمل الخطب ، الرسائل ، الكتب الموسوعية ، الكتب الفقهية ، الكتب السياسية المتخصصة ، مؤلفات

١ . وجدنا بأن أفكار أصحاب الاتجاه الديني - السياسي الإسلامي لها مؤيدون ليس بين المسلمين فحسب ، بل وبين دارسي تاريخ الإسلام وفكره وحضارته من غير المسلمين . راجع : هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام ، ترجمة : د . إحسان عباس ود . محمد نجم ود . محمود زايد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٤ م . وجوزيف شاخت : مدخل إلى الفقه الإسلامي ، ترجمة وتقديم : د . حمادي ذويب ، مراجعة : د . عبد المجيد الشرفي ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، ٢٠١٨ م .

٢ . أ . د . عبد الرضا حسين الطعان ود . علي عباس مراد ود . عامر حسن الفياض : موسوعة الفكر السياسي عبر العصور ، مرجع سابق ، ص . ص ١٤٦ - ١٥١ .

متعددة ومتنوعة، منها كتب السيرة النبوية، وسير الصحابة والخلفاء، وكتب طبقات الفقهاء، وأعمال مؤسسي وأعلام المذاهب والمدارس الفكرية والفلسفية، وتواريخ الدول والسلالات والسنين.

د - المصادر غير العربية: وتشمل مجموعة الأفكار والتقاليد التطبيقية والقيم السلوكية ذات المضامين والأبعاد السياسية السائدة في المجتمعات الأخرى التي فتحها المسلمون أو احتكوا بها وتعاملوا معها فأخذوها واقتبسوا عنها على المستويين النظري والعملي وشمل ذلك المجتمعات اليونانية/الإغريقية والهندية التي أخذ المسلمون عنها قيمًا وأفكارًا سياسية نظرية والمجتمعات الفارسية والبيزنطية التي أخذ المسلمون عنها قيمًا وأفكارًا سياسية عملية.

يضيف «حامد ربيع» التقاليد العربية قبل الإسلام إلى مصادر الفكر السياسي الإسلامي بالقول: وهي تقاليد برغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد فإنها صبغت بمفهومها العقلية العربية في تناولها للمشكلات المختلفة المرتبطة بالوجود السياسي.^(١)

٤ - اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي: يحدد «جهاد الحسني» اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في ثمانية اتجاهات رئيسية منذ بدايات الإسلام حتى سقوط الدولة العثمانية مع إيراد بعض أعلام تلك الاتجاهات وسيرهم المعرفية وهم^(٢): أولاً: الاتجاه السياسي - الفلسفي: الفارابي وابن سينا.

ثانيًا: الاتجاه السياسي - الفقهي: الماوردي.

ثالثًا: الاتجاه السياسي - الكلامي: عبد الجبار المعتزلي والشراف المرتضى.

رابعًا: الاتجاه السياسي - الاجتماعي: ابن خلدون وابن أزرق.

خامسًا: الاتجاه السياسي - الليبرالي: رفاة الطهطاوي.

سادسًا: الاتجاه السياسي - الثوري: جمال الدين الأفغاني؟

١. أ. د. حامد عبد الله ربيع: مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتعليق: د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ٢٢٣.

٢. للتفصيل راجع: د. جهاد تقي صادق الحسني: الفكر السياسي العربي الإسلامي، دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، مرجع سابق.

سابعاً: الاتجاه السياسي - الإصلاحي: محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا.

ثامناً: الاتجاه السياسي - القومي العربي: التنظيمات العربية.

المطلب الثالث: الفكر السياسي الإسلامي الشيعي: الماهية والمراحل والاتجاهات

١ - تعريف الفكر السياسي الشيعي: نحن نميل إلى تعريف الفكر السياسي الإسلامي الشيعي بأنه: مجموعة الأفكار والتطبيقات الإسلامية-السياسية اتجاه الدولة والسلطة والمجتمع النابعة من القراءة والاتجاه السياسي الذي مثله علي بن أبي طالب وأبناؤه الأئمة وشيعته بناءً على أسسهم العقيدية وفهمهم للإسلام كديانة سماوية حقة.

٢ - ماهية الفكر السياسي الشيعي: نعتقد أن الكتابة عن الفكر السياسي الشيعي (الإمامي الإثنى عشري) أو تعريفه يستدعي الكثير من الدقة والمثابرة والتتبع وبشكل مضاعف في دائرة الفكر الإسلامي حيث إن هذا الفكر الملازم والمستمر منذ بدايات ظهور «الإسلام» حتى يومنا هذا رغم أصالته الإسلامية وتراپطه الوثيق بالدين والتاريخ الإسلامي يتميز بشكل واضح وصریح في أصوله وتفرعاته العقيدية والسياسية عن غالبية المذاهب والاتجاهات والتيارات الفكرية الإسلامية ويمكن عد أهم تلك التمايزات في موضوع التكليف الإلهي والاختيار الإنساني حيث نعتقد أن التمايز الأول بين الفكر السياسي الشيعي عن الإسلامي العام لا يكمن في موضوع خلافة رسول الإسلام (ص) كموضوع شخصي أو تنافس سياسي واجتماعي بين الأفراد كما يذهب له غالبية الباحثين^(١) بل يكمن في قبول أو رد موضوع «التكليف

١. يعرف الدكتور حسن عباس الفكر السياسي الشيعي بأنه: (تلك النظرية الخاصة بالشيعية في مسألة الحكم وما ترتب على تلك النظرية من ممارسات شيعية تجاه السلطات الحاكمة وإلى يومنا هذا). مضيافاً: (إن السلطة التي يدور حولها الفكر السياسي الشيعي هي السلطة التي تسلمت مقاليد الحكم بناءً علىبيعة السقيفة بعد وفاة الرسول (ص) وما تلتها من سلطات سياسية في العهود الإسلامية المختلفة ومن ثم موقف الفكر السياسي الشيعي منها. فالفكر السياسي الشيعي كيان تبلور منذ اجتماع وبيعة السقيفة وسار في خط مواز لخط آخر سار فيه الكيان المؤيد لتلك البيعة والذي هو الفكر السياسي السني، ومن ثم فقد أصبح لكل الكيانين تراكمات ضخمة، أضافت إليها الأجيال المتتابعة ما يبرر الاهتمام بها). يعتقد الدكتور كذلك (إن انقسام المسلمين إلى طائفتين رئيسيتين كان عامله الأول سياسياً وهو

الإلهي الشامل» و«الاختيار الإنساني» وقراءة التشيع عن الإسلام.
يشير «محمد باقر الصدر» إلى اتجاهين رئيسيين رافقا نشوء الأمة الإسلامية في حياة النبي (ص) من ذ البدء هما^(١):

- الاتجاه التعبدية : وهو الاتجاه الذي يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه والتسليم المطلق للنص الديني في كل جوانب الحياة وهو الاتجاه الشيعي^(٢).

- الاتجاه الاجتهادي : وهو الاتجاه الذي لا يرى أن إيمانه بالدين يتطلب منه التعبد إلا في نطاق خاص من العبادات والغييات ويؤمن بإمكانية الاجتهاد وجواز التصرف على أساسه بالتغيير والتعديل في النص وفقا للمصالح في غير ذلك النطاق من مجالات الحياة وهو الاتجاه الإسلامي العام.

يجيب «الصدر» عن التساؤل القائل بأنه إذا كان الاتجاه الشيعي يمثل التعبد

إرادة ممارسة السلطة، وقد تمت هذه الإرادة لطائفة السنة (...). د. حسن عباس حسن : الفكر السياسي الشيعي الأصول والمبادئ، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٨م، ص. ٢٧٠-٢٨. نحن لا نتفق على تعريف الفكر السياسي الشيعي بناء على مواقف تاريخية محددة أو اعتباره رد فعل لحوادث معينة، بل نميل إلى تعريفه من خلال أسسه الفكرية والعقيدية التي لم تشكل آنيا ولحظيا بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)، بل إنه اتجاه وقراءة للإسلام أثناء حياة الرسول (ص) لعلي بن أبي طالب وجملة من أتباعه وشيعته من الصحابة منهم (سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وغيرهم) واستمراره في الأئمة وشيعتهم حتى يومنا هذا.

١. السيد محمد باقر الصدر : كيف وجد الشيعة؟، موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٢م، ج ١٨، ص ٥١-٥٢. يعبر «السيد مرتضى العسكري» عن هذين الاتجاهين بمدرسيتين، «مدرسة أهل البيت (ع)» و«مدرسة الخلفاء». للمزيد راجع : السيد مرتضى العسكري : معالم المدرستين، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، إيران، ط ٢، ١٤٢٦ هـ. ق، ج ١، ص ٩٩. كما يشير د. عبد الأمير زاهد : منذ انتهاء عصر النبوة، تنازعت نظريتان في الفكر السياسي الإسلامي هما نظرية الشورى (انتخاب الناس) للحاكم، ونظرية النص (التنصيب على الإمامة). وعلى خلفية هذا التنازع، انقسم المسلمون إلى جحفل السلطة وفريق المعارضة واستمر السجال الفكري والعقائدي والنظمي طوال القرون المتعددة. أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد : الفكر السياسي الإسلامي جدل النظرية وإشكالية التطبيق، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٣م، ص ٦.

٢. يقول في ذلك الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين : إن مرجع الإنسان في كل شؤونه الدينية والآخورية هو الله، فهو خالق ومالك كل شيء، وإليه مرجع الأمر كله، فليس في الإسلام سلطتان : سلطة الله وسلطة قيصر وليس في الإسلام مملكتان : مملكة الله ومملكة الشيطان. انما هناك سلطة واحدة هي سلطة الله لا يشاركه فيها غيره. الشيخ محمد مهدي شمس الدين : نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٠م، ص ٢٧٢ وص ٢٧٣.

بالنص والاتجاه الآخر المقابل له يمثل الاجتهاد وأن الشيعة يرفضونه ولا يسمحون لأنفسهم به كيف لهم أن يمارسوا عملية الاجتهاد في الشريعة إذن؟ بالقول: (إن الاجتهاد الذي يمارسه الشيعة ويروونه جائزاً بل واجباً وجوباً كفاً هو الاجتهاد في استنباط الحكم من النص الشرعي لا الاجتهاد في رفض النص الشرعي لرأي يراه المجتهد أو لمصلحة يخمنها فإن هذا غير جائز والاتجاه الشيعي يرفض أي ممارسة للاجتهاد بهذا المعنى ونحن حينما نتحدث عن قيام اتجاهين منذ صدر الإسلام: أحدهما اتجاه التعبد بالنص والآخر اتجاه الاجتهاد نعني بالاجتهاد الاجتهاد في رفض النص أو قبوله^(١).

يضيف الصدر: (أن الاتجاه الذي يمثل التعبد بالنص يمثل الدرجة العليا من الانصهار بالرسالة والتسليم الكامل لها وهو لا يرفض الاجتهاد ضمن إطار النص وبذل الجهد في استخراج الحكم الشرعي إن التعبد بالنص لا يعني الجمود والتصلب الذي يتعارض مع متطلبات التطور وعوامل التجديد المختلفة في حياة الإنسان فإن التعبد بالنص معناه كما عرفنا التعبد بالدين والأخذ به كاملاً دون تبعض وهذا الدين نفسه يحمل في أحشائه كل عناصر المرونة والقدرة على مسايرة الزمن واستيعابه بكل ما يحمل من ألوان التجديد والتطور فالتعبد به وبنصه تعبد بكل تلك العناصر وبكل ما فيها من قدرة على الخلق والإبداع والتجديد)^(٢).

ما ذهب له الصدر يمكن أن نجد جذوره التراثية في عدد كبير من روايات أهل البيت (ع) نورد هنا أنموذجاً من تلك الروايات: عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) الإمام السابع لدى الشيعة الإمامية الاثني عشرية في حديث له مع هشام بن الحكم أحد صحابته (يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين بالبيان ودلهم على ربوبيته بالأدلة فقال ((والحكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)) يا هشام قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأن لهم

١. السيد محمد باقر الصدر: كيف وجد الشيعة؟، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٥.

٢. المرجع نفسه: ج ١، ص ٥٥-٥٦.

مدبرًا فقال: ((هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلًا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخًا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلًا مسمى ولعلكم تعقلون)) يا هشام ما بعث الله أنبياء ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلًا وأكملهم عقلًا أرفعهم درجةً في الدنيا والآخرة، يا هشام إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (ع) وأما الباطنة فالعقول، يا هشام نصب الحق لطاعة الله ولا نجاة إلا بالطاعة والطاعة بالعلم والعلم بالتعلم والتعلم بالعقل يعتقد ولا علم إلا من عالم رباني ومعرفة العلم بالعقل (١).

النص أعلاه والذي اقتبسناه كما هو مهم للغاية ويشير بوضوح إلى التسلسل التأسيسي الذي يقود الشيعة إلى الاتجاه التعبدية - العقلي إن أمكن تسميته في: أن هناك خالقًا مدبرًا خلق الناس وخلق ما للناس فيه نفعهم وأن هذا النفع والرعاية الربانية مصاحبتان لهما منذ الولادة حتى الوفاة وهو أعلم بها منهم ومن لطفه أنه زودهم بسبلين للحصول على تلك المنافع وهما: الأنبياء ورسله من جهة وعقولهم من جهة أخرى إذن ما عليهم إلا الطاعة الواعية المصحوبة بالعلم والتعلم والتعقل لمعرفة منافعهم وما زودهم به الله. يضاف إن تلازم المنفعة للناس وليس المسلمين فقط والطاعة الواعية المشروطة بالتعقل والتعلم تقود الإنسان بحسب الاتجاه الشيعي إلى جعل الدين بكافة جوانبه العقيدية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها سبيلًا أساسيًا في حركته الباحثة عن حقوقه وتكاليفه من أحشاء ذلك الدين بغرض الحصول على السعادة - المنفعة - في الدارين من هنا يرى الإنسان الشيعي نفسه ملزمًا بالتعقل والتعلم الإلزامي من جهة والاستنباط والاجتهاد المستمر الكفائي في الدين من جهة أخرى وبمساعدة عنصرين أساسيين هما: النص المقدس والعالم الرباني - الأنبياء والرسل والأئمة - .

إذن ما يمكن استنتاجه هو أن الشيعة يفهمون الإسلام بمعنى «التسليم المطلق لله» في كل شؤونهم الدينية والدنيوية ويؤسسون على ذلك فكرهم المذهبي والسياسي أما الإمامة بالنص فهي ليست إلا مظهرًا رئيسيًا من مظاهر ذلك التسليم

١. د. خضر محمد نبها: مسند هشام بن الحكم، مراجعة: علي البصري، مجمع البحوث الإسلامية، العتبة الرضوية المقدسة، إيران، مشهد، ١٤٣٤ هـ. ق، ص. ٩٠-١٠٠ و صص ١٥-١٦.

ونقطة تمايزهم عن غيرهم كامتداد شرعي للنبوّة وكتسليم مطلق لأوامر الله . وما يؤيد هذا الاستنتاج ما جاء في رواية أخرى في التراث الشيعي عن أبي عبد الله الصادق (ع) سادس أئمة الشيعة حيث روي عنه : (إنما لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيمًا لم يجز أن يشاهده خلقه ولا أن يلامسوه ولا أن يباشرهم ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه ثبت أن له سفراء في خلقه وعباده يدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه وثبت عند ذلك أن له معبرين هم أنبياء الله وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين الحكمة مبعوثين عنه مشاركين للناس في أحوالهم على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد فلا تخلو الأرض من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقال الرسول ووجوب عدالته نحن نزع من أن الأرض لا تخلو من حجة)^(١) .

وتأسيسًا على ما تقدم يمكن القول إن الفكر السياسي الشيعي يتبنى الاتجاه الديني - السياسي ، الإسلام دين ودولة في الفكر الإسلامي ولكن بفارق أن هذا الاعتقاد ليس نابغًا من «اجتهاد فقهي» كما في الفكر السياسي السني بل من «معتقد ديني» حيث نرى الشيعة يعدون «الإمامة» من أصول الدين وليس فروعها ويبحثون نظام الإمامة^(٢) من مواضيع علم الكلام ابتداءً وليس علم الفقه فيتميز الشيعة عن معظم المذاهب الأخرى بالقول : (إن الإمامة واجبة عقلاً لا سمعًا وإن تعيين المعني بها واجب على

١. د. خضر محمد نها : مسند هشام بن الحكم ، مرجع سابق ، ص ٧١ .

٢ . يشير حامد الغار أن النظرية السياسية للشيعة الاثنى عشرية هي في المقام الأول جزء من تعريفها الشامل للإمامة ، وأن كامل الحكم الشرعي يعود إلى الإمام وحده . حامد الكار : دين ودولة در إيران ، نقش علما در دوره قاجار ، ترجمه : ابو القاسم سري ، انتشارات توس ، جاب ٢ ، تهران ، ١٣٦٩ هـ . ش ، ص ١٨ . بالعربي : حامد الغار : الدين والدولة في إيران ، دور العلماء في حقبة القاجار ، ترجمة : أبو القاسم السري ، منشورات طوس ، طهران ، ط ٢ ، ١٣٦٩ هـ . ش / ١٩٩٠ م ، ص ١٨ .

الله وأن لا يجوز أن تخلو الأرض من إمام وأنها من أصول الاعتقاد لا الفروع^(١) (٢).

٣ - مراحل تكوين الفكر السياسي الشيعي : مر الفكر السياسي الشيعي بمراحل متعددة في مساره التاريخي والتكويني ويمكن حصرها في خمس مراحل رئيسة :

أ - مرحلة الإمامة^(٣) : وهي المرحلة الممتدة بين وفاة الرسول الأكرم (ص) سنة (١١ هـ) وتولي الإمام علي بن أبي طالب (ع) الإمامة إلى غيبة الإمام الثاني عشر^(٤) الأولى المعروفة «بالغيبة الصغرى» والممتدة من (٢٦٠ هـ إلى ٣٢٩ هـ)^(٥).

في هذه المرحلة يستقي الشيعة كل عقائدهم وفقههم ومنظومتهم الفكرية والسياسية

١. للمزيد راجع : الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي : الشافي في الإمامة ، تحقيق وتعليق : السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب ، مراجعة : السيد فاضل الميلاني ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ، طهران ، ٢٠٠٦ م. والشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، تقديم : السيد مرتضى العسكري ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٩٣ م. السيد محمد سعيد الحكيم : في رحاب العقيدة ، مؤسسة المرشد ، بيروت ، ٢٠٠٣ م. السيد هاشم معروف الحسني : أصول التشيع عرض ودراسة ، دار المعارف للمطبوعات ، بيروت ، ٢٠٠٦ م.

٢. د. توفيق السيف : نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب ، ٢٠٠٢ م ، ص ٥٨.

٣. تعريف الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية : (إنها كالنبوة لطف من الله تعالى ، فلا بُدَّ أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الشئانين ، وله ما للنبي من ولاية العامة على الناس ، لتدبير شؤونهم ومصالحهم ، وإقامة العدل بينهم ، ورفع الظلم والعدوان من بينهم. وعلى هذا ، فالإمامة استمرار للنبوة ، والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضًا نصب الإمام بعد الرسول). شروط الإمامة : (النص : إن الإمامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله ، وليست هي بالاختيار ، والانتخاب من الناس ، فليس لهم إذا شاؤوا أن يعينوا إماما لهم عنوه ، ومتى شاؤوا أن يتركوا تعيينه تركوه. العصمة : إن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصومًا من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة إلى الموت ، عمدًا وسهوًا. كما يجب أن يكون معصومًا من السهو والخطأ والنسيان ، لأن الأئمة حفظة الشرع ، والقوامون عليه). محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، مرجع سابق ، ص ٧٣-٧٥.

٤. أسماء الأئمة بالترتيب : ١. علي بن أبي طالب ٢. الحسن بن علي ٣. الحسين بن علي ٤. علي بن الحسين ٥. محمد بن علي الباقر ٦. جعفر بن محمد الصادق ٧. موسى بن جعفر الكاظم ٨. علي بن موسى الرضا ٩. محمد بن علي الجواد ١٠. علي بن محمد الهادي ١١. الحسن بن علي العسكري ١٢. محمد بن الحسن المهدي. المرجع نفسه : ص ٨٨-٨٩.

٥. ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجتمع العلمي لأهل البيت (ع).

من الأئمة المعصومين وبشكل مباشر منهم ملتزمين بمواقفهم السياسية وحركتهم الاجتماعية .

إن هذه المرحلة تعتبر الأهم في تأريخ الشيعة وأفكارهم ومسارهم وهي مرحلة تأسيسية تتكون فيها مصادر الفكر السياسي الشيعي الرئيسية : (تفسير القرآن بمنهجية الأئمة ، السنة النبوية الصحيحة لدى الأئمة ، أحاديث وأخبار الأئمة ، تأريخ الإمامة ، قول وفعل وتقرير الأئمة ، مواقفهم السياسية ، والخ) .

وفي هذه المرحلة اتخذ الشيعة مسار المعارضة السياسية لجميع السلطات والأنظمة الإسلامية إلا خلال مدة تولي الإمام علي بن أبي طالب الخلافة بين أعوام (٣٥هـ/٦٥٦م) إلى (٤٠هـ/٦٦١م) .

والركيزة الأساسية في الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة هو «علم الكلام» لإثبات إمامة الأئمة عقلياً ونقلياً .

ب - مرحلة النيابة الخاصة : وهي المرحلة الانتقالية بين الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر وغيبته الكبرى (٢٦٠هـ) إلى (٣٢٩هـ) والممتدة إلى يومنا هذا .

وفي هذه المرحلة تواصل الإمام الثاني عشر مع شيعته في هذه المدة من خلال أربعة نواب عرفوا بالسفراء الأربعة هم : عثمان بن سعيد العمري ، ومحمد بن عثمان العمري ، والحسين بن روح النوبختي ، وعلي بن محمد السمري^(١) وهؤلاء كانوا حلقة الوصل بين الإمام وشيعته .

١ . بالترتيب : ١- أبو عمر وعثمان بن سعيد العمري الأسدي الكوفي : أول النواب الأربعة للإمام المهدي (عج) ووالد النائب الثاني الذي حل محله بعد وفاته ، ويعد من أصحاب الإمامين الهادي (ع) والعسكري (ع) . تولى نيابة الإمام المهدي سنة ٢٦٠هـ ، فاتخذ من الكرخ ببغداد مركزاً للنشاط ، وكان له وكلاء في مختلف المدن واستمرت نيابته ٦-٧ سنوات ويقال أقل بحسب الاختلاف التاريخي وتوفي عام (٢٦٧هـ/٨٨١م) ودفن ببغداد . ٢- أبو جعفر محمد بن عثمان العمري الأسدي الكوفي : النائب الثاني وسفير الإمام المهدي في غيبته الصغرى وهو الأطول مدة في السفارة حيث ناهزت ال ٤٠ عاماً (٢٦٥هـ/٣٠٥هـ) ، عاصر أربعة من الخلفاء العباسيين هم : المعتمد والمعتضد والمكثفي والمقتدر بالله ، اشتهر بالخلاني نسبة إلى بيعه الخل ، أقام في بغداد وتوفي فيها . ٣- الحسين بن روح النوبختي : السفير الثالث للإمام المهدي (عج) ، خلفه النائب الثاني بأمر من الإمام واستمرت فترة نيابته حوالي ٢١ سنة ، عاصر ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم : المقتدر والقاهر والراضي بالله ، توفي سنة ٣٢٦هـ ببغداد ودفن فيها . ٤- علي بن محمد السمري : السفير الرابع والأخير للإمام المهدي (عج) وتولى المهمة لثلاث سنوات وبوفاته عام ٣٢٩هـ ، بدأت الغيبة الكبرى ، حيث أعلمه الإمام المهدي بوفاته وبيده الغيبة الكبرى بالتوقيع الشهير الذي ورد فيه : (بسم الله الرحمن الرحيم يا علي بن محمد السمري . أعظم الله أجر إخوانك فيك . فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام ، فاجمع

الركيزة الأساسية في الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة أيضًا هو «علم الكلام» لإثبات إمامة الإمام المهدي من جهة وأسباب غيبته والتمهيد العقلي والعقدي لغيته الكبرى.

ج - مرحلة النيابة العامة : وهي المرحلة التي تبدأ من الغيبة الكبرى للإمام المهدي (٣٢٩هـ) وإلى يومنا هذا . ويقصد بها أن ينوب علماء الدين من الرواة والفقهاء مقام الإمام في الفتيا والقضاء ضمنيًا وعلى وجه عام أي دون الإذن المباشر من الإمام بل بإذنه العام الوارد في أحاديثه وأحاديث آبائه الأئمة^(١) .
ويذهب بعض العلماء إلى إيراد أدلة قرآنية وعقلية في ضرورة النيابة العامة للعلماء في زمن الغيبة^(٢).

في هذه المرحلة الركيزة الأساسية في الفكر الشيعي هو علمي «الكلام» (في مباحث الإمامة والغيبة) و«الفقه» مع تضخم الأخيرة بشكل حاسم على الحقول الأخرى في تغذية الشيعة عقديًا وفكريًا وسياسيًا وإدارة شؤونهم الاجتماعية .
نميل إلى تسمية هذه المرحلة بمرحلة «الاضطرار» حيث أن غيبة الإمام والتنظير العقدي الصلد والحاسم لضرورة الإمامة وأحقية المنصوص عليهم بتوليها دينيا وسياسيا قد ألفت بظلالها ثقيلًا على الفكر السياسي الشيعي إلى يومنا هذا ودفع الشيعة إلى مواجهة جميع السلطات المتعاقبة بعد وفاة الرسول الأكرم (ص)

أمرك، ولا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك . فقد وقعت الغيبة التامة . فلا ظهور إلا بإذن الله تعالى ذكره . . . المرجع : ويكي شيعة الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجتمع العلمي لأهل البيت (ع) .

١ . من أهم هذه الأحاديث : أولاً : مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق : (. . من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ، فاليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله) . الشيخ الكليني : أصول الكافي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٧ . وحديث الحوادث الواقعة التي ورد فيها التوقيع بخط الإمام الثاني عشر : (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم) . الشيخ الصدوق : كمال الدين واتمام النعمة ، تحقيق علي أكبر الغفاري ، نشر دار الحديث ، قم ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ من الباب ٤٥ ، حديث رقم ٤ .

٢ . السيد محمد بحر العلوم : بلغة الفقيه ، مكتبة الصادق ، طهران ، ١٩٨٤م ، ج ١ ، ص . ص ٢٤٣-٢٥٠ ضمن المبحث الخامس أدلة نصب الفقهاء .

بالمعارضة والتشكيك وعدم الاعتراف وإن تشكلت من شخصيات وسلالات شيعية في مسارات تاريخية .

مر فقهاء الشيعة طوال هذه القرون بمنعطفات تاريخية وسياسية عديدة وكان لهم الدور الكبير والمشهود في الحفاظ على وجود الشيعة ككيان عقيدي واجتماعي ولكنهم لم يميلوا إلى التنظير السياسي الواضح لأسباب عديدة أهمها التقية من السلطات وفضلوا أن يضمنوا آراءهم السياسية بين بحوثهم الفقهية في أبواب متفرقة منها : أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأبواب القضاء والحدود وأبواب الجهاد والبيع والخمس والصوم والحج وصلاة الجمعة وغيرها من الأبواب^(١) .

د - مرحلة ولاية الفقهاء : وهي مجموعة التنظيرات الفقهية التي نظرت للولاية السياسية لفقهاء الإمامية الإثنى عشرية بصلاحيات واسعة وصولاً إلى تشكيل الجمهورية الإسلامية في إيران بواسطة قائد الثورة الإسلامية الراحل السيد روح الله الموسوي الخميني بناء على نظرية ولاية الفقيه سنتحدث عن هذه المرحلة بتفصيل أكبر في المبحث الثالث .

هـ - الفكر المعاصر : والمقصود منه مجموع النظريات السياسية لفقهاء الإمامية المعاصرين في حقل «الفقه السياسي» وكذلك نظريات «الفلسفة السياسية» ولا سيّما إسهامات الدكتور مهدي الحائري اليزدي فيها وتلك النظريات لمفكري الشيعة خارج إطار المؤسسة الدينية الشيعية .

٤ - تحليل الفكر السياسي الشيعي : نورد استنتاجات كلية عمّا توصلنا إليه من خلال قراءتنا للفكر السياسي الشيعي بالنقاط التالية :

أ - إن التنظير السياسي للمؤسسة الدينية الشيعية ينطلق من قواعد عقيدية ثابتة وصلدة ترجع أصالة الولاية والحكم والقيادة إلى الله ومنه تنفرع الولايات الأصيلة الأخرى (التكوينية والنبوية والإمامية) التي تكون في طول ولاية الله ومنه تأخذ الشرعية وإليه ترجع في كافة الأوامر الوجودية والتشريعية .

ب - إن التنظير العقيدي لزعامة الدين والدنيا لدى المؤسسة الدينية الشيعية والتي تخص المنصوص عليهم من الله وبمواصفات عالية من أمثال العصمة تجعل مصاديق الشرعية الدينية والسياسية المطلقة

١ . محسن كديفر : نظريات الدولة في فقه الشيعة ، مرجع سابق ، ص ٩ .

محددة بحدود عدد قليل جدًا ممن اصطفاهم الله للقيام بهذا الأمر. ج - ان الارتباط الوثيق بين رئاسة الدين والدنيا وحصرها في الإمامة المحددة تجعل معالجات المسائل السياسية شيعيًا أقرب إلى حقول علم الكلام منه إلى علوم الفقه كما هو حال أهل السنة وبالتالي المسائل السياسية تبحث عقديًا في أساسها ومنها تنتقل إلى الفقه تطبيقًا.

د - إن شروط ومواصفات الرئاسة المتمثلة في الإمام تجعل كل ما سواه منقوصًا في الأهلية والشرعية ابتداءً وإن كان شيعيًا متفقهًا عدلًا أو حتى فقيهًا عادلًا وجامعًا للشرائط فمهما تكن الأدلة العقلية والقرآنية والروائية داعمة من حيث المبدأ مكانة العلماء أو غيرهم فتبقى أدلة ثانوية لا ترتقي لأصالة التنظير العقيدي الإمامي من حيث النص والعصمة والمقامات التكوينية والتشريعية والسياسية فالنائب ليس كالأصيل والأصيل هو متفرع بذاته عن الأصل الواحد المطلق وهو الأمر الذي يجعل كل مادون الأصل استثناءات تقتضيها الحاجة ويفرضه الواقع وتفرزه الضرورات.

هـ - إن التنظير العقائدي - السياسي لمقام الإمام ومكانته الدينية والسياسية تُعد من ضرورات المذهب الشيعي ومما يميزه عن غيره من المذاهب الإسلامية وبالتالي الخروج على هذا التنظير أو محاولات الالتفاف عليه أو منافسته كانت ولا تزال تُعد محاولات خطيرة تهدد القاعدة المركزية في المذهب من هنا كل المحاولات والمسااعي الفقهية التي بُذلت من قبل المؤسسة الدينية الشيعية جاءت للحفاظ على مركزية القضية عقديًا ومعالجة إشكاليات وافرازات الواقع فقهيًا وبالحد الأدنى الممكن خاصة قبل تحقق نظرية ولاية الفقيه في إطارها العملي وهي التي تعد أكبر القفزات الفقهية التي نظرت شيعيًا للجانب السياسي كمنظومة شبه متكاملة بخلاف باقي النظريات التي بحثت موضوع السياسة والسلطة من زوايا محددة أو للتعامل مع مواقف وأحداث طرأت في مسارها التاريخي وبأحجام مختلفة (سقوط أنظمة نشوء أنظمة حروب فراغ سياسي الخ).

و - عند دراسة الفكر السياسي الشيعي لا نرى مناصًا إلا من تقسيم هذا الفكر إلى فترتين زمنييتين واضحتين هما: زمن الحضور (حضور الأمة) وزمن الغيبة (غيبة الإمام).

ز - تمكن الشيعة الإمامية من تقديم منظومة مستقلة مترابطة ومتكاملة وواضحة المعالم مبنية على استدلالات عقلية وقرآنية وروائية وتاريخية في موضوع الإمامة

الدينية والسياسية في زمن الحضور وهي المنظومة التي أطرت مذهبهم وأضفت عليه الاستقلال الفكري عن غيره من المذاهب الإسلامية التي قدمت هي الأخرى منظوماتها بأشكال واضحة ولكن الفكر السياسي الشيعي وبمراجعة تأريخه ما بعد الغيبة نراه مضطرباً ومربكاً لبرهة طويلة من الزمن اتجه مباحث السياسة والسلطة بخلاف القوة العلمية والفكرية للمؤسسة الدينية الشيعية في التنظير العقيدي والفقهية والفلسفي الذي تمكن من إحراز النجاح في الحفاظ على وجود المذهب وفرضه واقعاً مستقلاً ومستمرًا وحيويًا بين المذاهب الإسلامية الأخرى .

ح - يمكن اعتبار مكانة الإمامة الكبرى في العقيدة الشيعية وعمق الاتباع الخالص لتلك المكانة من أهم أسباب ذلك الاضطراب والإرباك الحاصل في الفكر السياسي الشيعي بعد غيبة الإمام كذلك مدة الغيبة المجهولة كان له الأثر الأكبر في استمرار الحرجة الفكرية التي منعت سبل التفكير بالاستقلال عن القواعد العقدية الصلدة باتجاه تنظير سياسي - مستقل عن الإمامة ومبني على قواعد مختلفة تشكل منظومة أو منظومات رديفة - طويلة لمنظومة الإمامة في زمن الغيبة وتكتسب الشرعية الكافية للتعامل معها .

ط - يمكن اعتبار منظومة ولاية الفقيه المتبعة في إيران بعد انتصار ثورتها الإسلامية قد أسست لمثل هذه القفزة الفكرية - السياسية على مستوى التنظير والتطبيق ولكنها تبقى منظومة فنية لم تكتسب درجة القطعية - الإجماعية الواسعة وهي في طورها التكاملي المستمر مع وجود التنظير السياسي - التاريخي الشيعي (التقليدي) أو ظهور بؤادر تنظير سياسي شيعي مستقل عن القواعد العقدية أو المسارات الفقهية التقليدية كنظريات ولاية الأمة على نفسها أو ولاية الناس على أنفسهم وهي لا تزال موضع جدال ومباحثة وتحليل .

من جهة أخرى أن ثنائية الإمامة/الخلافة والإمامة/الدولة ودمج الزعامة الدينية/السياسية في شخص الإمام الحاضر وعدم أحقية أو أهلية أو شرعية أي طرف في اغتصاب حق الإمام أو منافسته قاد الفكر السياسي الشيعي تاريخيًا إلى ثنائيات صلبة ذات لوني الأسود والأبيض منها :

أ - ثنائية المثال/الواقع : الدولة المثالية الحقبة المتمثلة في الإمام ودول الواقع غير الشرعية بمختلف درجات إقامة العدل فيها .

ب - ثنائية الحق/الباطل : دولة الحق واحدة ودول الباطلة متعددة .

ج - ثنائية العدل/الجور : دولة العدل الإلهية دولة الإمام وما عداها دول جور مغتصبة

ومن نتائج هذه الثنائيات الصارمة :

د - عدم اهتمام الفكر الشيعي لقرون من الزمن بأي انتاج أو تطبيق سياسي .
هـ - بقاء الشيعة (قادة وقاعدة) في حالة معارضة مستمرة لكل الأنظمة والدول وإن كانت معارضة سلمية وغير مسلحة .

و - عدم التفاعل مع الدول ذات المرونة الشيعية أو القريبة من الشيعة وعدم الاندماج معها أو الدفاع عنها أو الاهتمام بها بالقدر الذي يرتقي لبناء منظومة شرعية منها .

ز - الفجوة الاجتماعية المترتبة على القطيعة السياسية بين الشيعة وأبناء المذاهب الإسلامية الأخرى

ح - إن صلابة الموقف السياسي الناتج عن الثوابت العقدية الشيعية تسببت في اعتبار الفترة ما بعد الغيبة وحتى ظهور الإمام فترة ترقب وانتظار واضطرار بحسب ما نميل إلى تسميته .

ط - نتيجة ذلك يكون كل ما ينتج فكريًا ودينيًا وسياسيًا هو منتج مؤقت ووقتي ومتغير وزائل حتى لحظة ظهور الإمام وإمكانية وصول الشيعة إلى الحكم القاطع والدائم والجازم والعاقل في ظل حكومته المنتظرة .

ي - إن هذه الرؤية أنتجت ما يمكن تسميته بـ «الاضطرار» وفقه «الاحتياط» في الساحة الشيعية الفقهية والاجتماعية .

ك - إن النظرية السياسية الشيعية القائمة على معارضة جميع السلطات واتخاذ مواقف سلبية منها جعلت السلطات السياسية المتعاقبة تتعامل مع المجتمع الشيعي بتوجس وخشية وسوء الظن والعنف والتهميش وجعلت الشيعة يتعاملون مع تلك الأنظمة من زاوية التقية والإهمال .

ل - إن الفكر السياسي المعاصر بجميع اتجاهاته بذل جهودًا مضنية وكبيرة لبناء حقبة جديدة من الفكر السياسي الشيعي المواكب لعصره والمحافظ على أصالته .

٥ - اتجاهات الفكر السياسي الشيعي :

أولاً : الاتجاه الكلامي : وهو الاتجاه المؤسس الذي تفرعت منه الاتجاهات الأخرى ألقى أصوله الأئمة أنفسهم ونظر لها علماء الشيعة في زمن حضور الأئمة وما بعده ، إن الهم الأول الكلامي لدى الشيعة كان مُنصبًا على ثلاثية : مفهوم ونظام الإمامة ، مصاديق الإمامة ، الغيبة .

ثانيًا : الاتجاه الفقهي : وهو الاتجاه الرائد والمستمر والمتراكم لدى الشيعة من زمن حضور الأئمة وحتى يومنا هذا .

ثالثًا : الاتجاه العرفاني : وهو الاتجاه المتصوف والعرفاني الذي تشكل بموازاة المؤسسة الدينية الشيعة وتم تبنيه من بعضهم ، أهمية هذا الاتجاه يكمن في أنه تمكن في مسارات تاريخية من تأسيس دول شيعية عظيمة وعلى رأسهم الدولة الصفوية التي جعلت المذهب الشيعي مذهبًا رسميًا في إيران واستمرت لقرنين من الزمن وحاولت احتواء المؤسسة الدينية الشيعة وكذلك التأثير على تنظيراتها السياسية اتجاه شرعية الحاكم الشيعي ولو بالعناوين الثانوية .

رابعًا : الاتجاه الأخلاقي : وهو الاتجاه الفكري المؤسس والمنظر لوجود منظومة أخلاقية سياسية من خلال مؤلفات تدفع الحكام باتجاه العدل والاهتمام بالرعية .

خامسًا : الاتجاه الفلسفي : وهو الاتجاه الموازي للاتجاه الفقهي المهتم بالتنظير السياسي - الفلسفي خارج الأطر المذهبية مع العمل على جعل تلك التنظيرات ملائمة للمذهب بقراءة فلسفية كتابات وإسهامات الدكتور مهدي الحائري تقع في هذا المسار .

سادسًا : الاتجاه المعاصر : وهو الاتجاه الباحث عن تحديث الفقه السياسي بما يلائم مقتضيات العصر من حقوق المواطنة والمرأة والإنسان أو تلك المحاولات الفكرية للنخب الأكاديمية خارج المؤسسة الدينية الشيعة الباحثة عن إبعاد الفقه السياسي كليًا .

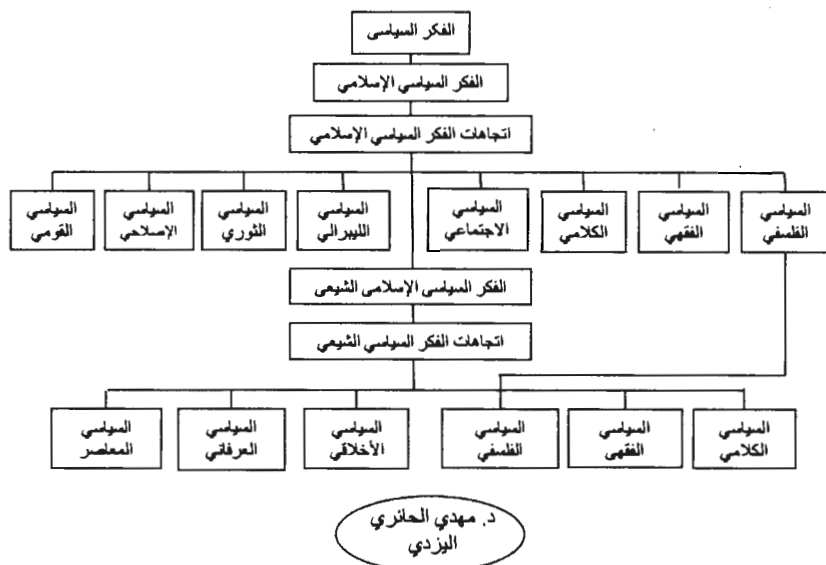
المبحث الثاني

ملامح الفكر السياسي والفلسفي لمهدي الحائري اليزدي

يمكن تحديد الدائرة الفكرية السياسية للحائري بالقول إنه : مفكر وفيلسوف إسلامي - شيعي - سياسي .
(مهدي الحائري اليزدي) وكما بينا في الفصل الثاني فقيه ومجتهد أصولي وفيلسوف إسلامي وأكاديمي مختص في الفلسفة الغربية سنتطرق في المباحث القادمة إلى إسهاماته الفكرية - السياسية في حقل الفلسفة السياسية .
إن أهمية الفلسفة السياسية لمهدي الحائري تكمن في ندرة الكتابات الإسلامية المختصة في هذا الحقل وخاصة في دائرة الفكر السياسي الشيعي الملتزم في غالبيته بعلمي «الكلام» و«الفقه السياسي» يمكن القول إن ما يطرحه الحائري يُعد إبداعاً فكرياً وخروجاً على الأطر والأنماط الرسمية المذهبية في التفكير والتنظير السياسيين حيث ينطلق هذا النمط من الفكر الفلسفي الحر بعيداً عن أي مسبقات ذهنية مذهبية ولا إلزامات فقهية تقليدية ولا التزامات كلامية عقدية في بناء فلسفة سياسية إنسانية معاصرة ومتلائمة مع المسارات المذهبية غير مؤطرة بأطرها المتداولة .

المطلب الأول: ملامح الفلسفة السياسية

ينطلق الحائري في أسس فلسفته السياسية من قواعد الفلسفة الإسلامية ضمن قراءته لها ويستخرج من تلك الأسس نظريته السياسية «نظرية التفويض» أو «الوكالة الشخصية المشاعة للمالكين» كنظرية جديدة وإسهام سياسي إسلامي معاصر .



إعداد المخطط تم من قبل الباحث

الفلسفة السياسية والفقه السياسي والكلام السياسي

١ - الفلسفة السياسية : يطلق مصطلح الفلسفة السياسية على مجموعة البنى الفكرية ذات المنهج التجريدي التي تهدف إلى استبدال الظن بالمعرفة^(١) كما هي البحث التأملية الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأولية التي يقوم عليها النشاط السياسي العملي حيث تقوم الطريقة الفلسفية لدراسة السياسة على افتراض وجود ما هو مثالي أو قيمة عليا ومن ثم تستخلص منها العلاقة بطبيعة الواقع ومن خلال الخوض في طبيعة الدولة ووظيفتها وغرضها ونظم الحكم فيها وطرق نشوئها وانهيارها فهي تعمل على إيجاد اتساق بين النظرية والحقيقة التاريخية

١. د. صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة: حسين صافي، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٤م، ص ١٤.

والحياة السياسية وذلك يعني مرونة الفلسفة السياسية على الرغم من أطرها الكلية في التفسير للواقعة السياسية.^(١)

٢ - الفقه السياسي : الفقه في اصطلاح الفقهاء هو (العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية)^(٢) والفقه السياسي يعني (العلم بالأحكام الفرعية - السياسية بلحاظ أنواع المكلفين عن طريق الأدلة التفصيلية)^(٣).

ويعرفه «شكوري» (أنه مجموعة قواعد وأصول فقهية وقانونية تعنى بتنظيم علاقات المسلمين فيما بينهم ومع أمم العالم الأخرى على أساس القسط والعدل وأن تحقق الفلاح والحرية والعدالة إنما يكون في ظل التوحيد العملي فقط)^(٤).

أما «زنجاني» فيعرفه أنه : (الفقه السياسي الإسلامي عنوان معاصر يشمل جميع المباحث في أبواب الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة، الخراج، الولايات، وولاية الفقيه، التي كانت مطروحة في الفقه الإسلامي)^(٥).

وعند «نصرتي» فإن مصطلح «الفقه السياسي» يعتبر من المصطلحات العلمية الجديدة التي دخلت ثقافة الحوزات العلمية الشيعية من عشرات السنين وكل التعاريف الواردة عنها هي من إبداعات العلماء المعاصرين^(٦).

١. د. علي عبد المحمد اوي: الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٥.

٢. روح الله شريعتي: قواعد الفقه السياسي، ترجمة: وائل علي، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٧م، ص ١٥.

٣. المرجع نفسه: ص. ص ١٧-١٨.

٤. أبو الفضل شكوري: فقه سياسي إسلام، إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي، جاب ٢، قم، ١٣٧٧ هـ. ش، ص ٧٦. بالعربي: "أبو الفضل شكوري: الفقه السياسي في الإسلام، منشورات مكتب التبليغ الإسلامي، ط ٢، قم، ١٣٧٧ هـ. ش/ ١٩٩٨م، ص ٧٦".

٥. عباس علي عميد زنجاني: فقه سياسي، انتشارات أمير كبير، تهران، ١٣٧٣ هـ. ش، ج ١، ص ١١. بالعربي: "عباس علي عميد زنجاني: الفقه السياسي، منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٧٣ هـ. ش/ ١٩٩٤م، ج ١، ص ١١".

٦. علي أصغر نصرتي: تمايزات فقه وفقه سياسي، بجوهشكده علوم واندیشه اسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ. ش، ص ٢٥. بالعربي: "علي أصغر نصرتي: تمايزات الفقه من الفقه السياسي، مركز دراسات العلوم والفكر الإسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ. ش/ ٢٠١٤م، ص ٢٥".

٣ - الفقه والفقه السياسي : يشير «الآراكي» لنقاط رئيسية تميز «الفقه السياسي» عن «الفقه» وهي^(١) :

أ - الفقه الكلي والفقه الجزئي : يعتقد الآراكي أن موضوع «الفقه» (الفقه الجزئي) مرتبط بمسائل أعضاء المجتمع وعناصره الصغيرة في حين أن «الفقه السياسي» (الفقه الكلي) مرتبط بالمجتمع ككل إنساني كبير .

يضيف الآراكي : أن الفقه يعالج تكاليف الأفراد وسلوكهم والفقه السياسي يعالج المجتمع وسلوكه ونظامه السياسي .

ب - الحكم الشرعي : يشير الآراكي إلى أن الحكم الشرعي في الفقه الجزئي في العادة يبحث مقام الإثبات ويشتمل على جعل واحد مثل «تجب الصلاة» في حين أن الأحكام الشرعية في الفقه الكلي تبحث مقام الإثبات وتشتمل على الجعل المتعدد أي جعل الحكم في الفقه الجزئي جعلاً بسيطاً وفي الفقه الكلي جعلاً مركباً مثل وجوب عدالة الولاية (عدالة الإمام، عدالة المفتي، عدالة الوالي، عدالة القاضي، عدالة إمام الجماعة، عدالة الخبير، عدالة مجري الحدود، و...) كلها أحكام متعددة من حكم واحد هو «وجوب عدالة الولاية» بمختلف مراتبهم ومسؤولياتهم .

ج - العمل بالحكم الشرعي : يشير الآراكي إلى إمكانية تجزئة العمل بالحكم الشرعي في الفقه الجزئي وعدم إمكان ذلك في الفقه الكلي حيث إن المكلف من الممكن أن لا يمثل لحكم شرعي في الفقه الجزئي ولكنه لا يمكنه التمرد على النظام السياسي أو الاقتصادي في المجتمع ضمن دائرة الفقه الكلي أي الفقه السياسي .

٤ - الفوارق بين الفقه السياسي والفلسفة السياسية : يجري «حقيقت» مقارنة بين حقلتي الفلسفة السياسية والفقه السياسي ضمن النقاط التالية^(٢) :

أ - ترى القراءة القصوى للدين نفسها في غنى عن الفلسفة السياسية بينما ترى القراءة الدنيا للدين نفسها مستغنية عن الفقه السياسي .

١ . محسن آراكي : فقه نظام سياسي اسلام، دفتر نشر معارف، قم، ١٣٩٣ هـ. ش، ص. ص. ١١ - ٢٦ . بالعربي : «محسن آراكي : فقه النظام السياسي في الإسلام، مكتب نشر المعارف، قم، ١٣٩٣ هـ. ش/ ٢٠١٤ م، ص. ص. ١١ - ٢٦» .

٢ . د. صادق حقيقت : توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة، مرجع سابق، ص ٦١ و ص ٦٣ .

ب - الفلسفة السياسية توصف بأنها نتاج بشري في حين الفقه السياسي يوصف بأنه قراءة للمعطيات الوحيانية .

ج - فحوى القراءة الفلسفية تقوم على التفكير الحر بينما فحوى القراءة الفقهية تقوم على التعبد بنصوص الوحي .

د - العقل مصدر اعتبار الفلسفة السياسية والوحي هو مصدر اعتبار الفقه السياسي .

هـ - الكلام السياسي : يُعبر الفارابي عن علم الكلام بـ «صناعة الكلام» وهي بحسبه (ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل)^(١) .

أما «حقيقت» فيعرف الكلام السياسي بالقول : (يتكفل الكلام السياسي بوظيفة البرهنة على المقولات الدينية مستعيناً بالأدلة العقلية والنقلية والأدلة الشهودية والتجريبية في هذا الإطار ، إن العقل في الكلام السياسي شأنه شأن النقل والتجربة هو أداة توظف لتفسير المقولات الدينية ولئن كانت مهمة العقل إثبات الوحي فهذا يتطلب تنظيم الأدلة والبراهين ولذلك فهو يربأ بالفلسفة السياسية أن تشطح نحو العقلانية المنفلتة ، إن الفرضية القائلة بأن « كل ما هو ديني هو عقلائي » تحظى بقبول علم الكلام)^(٢) .

ومن جانب آخر يشير «ليوشتراوس» إلى أننا (مضطرون إلى التفريق بين الفلسفة السياسية واللاهوت السياسي - الكلام السياسي - ما نفهمه نحن من اللاهوت السياسي هو أنه تعاليم سياسية صادرة عن الوحي لكن الفلسفة السياسية تقتصر على ما هو في متناول العقل الإنساني المحروم من المدد الوحياني)^(٣) .

٦ - الفوارق بين الفلسفة السياسية والكلام السياسي : لتبيان تلك الفوارق يمكن الإشارة إلى النقاط التالية^(٤) :

١ . أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم ، مركز . القومي ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص ٤١ .

٢ . د . صادق حقيقت : توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة ، مرجع سابق ، ص ٧٥ .

٣ . ليوشتراوس : ما هي الفلسفة السياسية ؟ ، ص ٦ ، نقلًا من د . صادق حقيقت : توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة ، مرجع سابق ، ص ٧٥ .

٤ . د . صادق حقيقت : توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة ، مرجع سابق ، ص . ص ٧٧-٧٨ .

- أ - الفلسفة السياسية عبارة عن عقلانية محضنة ولا تستلهم من الوحي فيما الكلام السياسي مدين للنصوص الدينية ولأدلة القضايا الوحيانية .
- ب - أدلة الفلسفة السياسية ذات طابع عقلاني محض لكن الكلام السياسي يسعى إلى إثبات الوحي بالاستعانة بالأدلة العقلية والنقلية والشهودية والتجريبية .
- ج - يؤمن الكلام السياسي على عكس الفلسفة السياسية بفرضية مفادها أن كل ما هو ديني فهو عقلي ولهذا السبب يكون ملتزما بتفسير القضايا الوحيانية .

المطلب الثاني: الفلسفة السياسية

قبل أن نعرض ونتعرف على الفلسفة السياسية لمهدي الحائري اليزدي وجدنا لزماً التوضيح أن الفلسفة السياسية الشيعية تنقسم إلى قسمين أساسيين هما: التقليدية، والمعاصرة، وأن الحائري ينتمي للثانية في النتائج رغم انطلاقه من الأولى ضمن قراءته اللائمة لجميع مدارسها.

إن الكتابات الفلسفية الشيعية في حقل السياسة نادرة وقليلة خاصة المعاصرة منها حيث لم يصنف من كتابها ومتخصصيها غير الحائري.

أما المؤلفات الفلسفية الشيعية التقليدية فلها روادها الأوائل من مشاهير فلاسفة الإسلام والشيعية وهم: الفارابي وابن مسكوية^(١) وابن سينا ونصير الدين الطوسي^(٢) وصدر المتألهين الشيرازي وغيرهم يمثل الفارابي^(٣) ذروة اعتلاء الفلسفة السياسية

١. أحمد بن محمد الرازي ابن مسكوية (٣٢٠هـ-٤٢٠هـ): فيلسوف وأديب ومؤرخ، وكان أمين آل بويه. الصبغة الفلسفية التي انتهجها في آثاره جعلته مقبولا عند الشيعة أكثر من السنة. اعتقد ابن مسكوية بالتشيع الفلسفية مثل الفارابي وإخوان الصفا، وكان لسنوات عديدة أحد رجال البلاط البويهية في مدن بغداد والري. برع أبو علي في معظم مجالات الحكمة النظرية والعملية وخصوصاً في فن تهذيب الأخلاق، حتى لقبه البعض بـ"المعلم الثالث". يعتبر كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق من أهم آثاره العلمية. المرجع: ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجتمع العلمي لأهل البيت (ع).

٢. محمد بن الحسن الجهروردي الطوسي المشهور بـ (الخواجه نصير الدين الطوسي) (٥٩٧هـ-٦٧٢هـ): أحد أبرز الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامي. يُعد الطوسي مؤلفاً كبيراً فقد دون الكثير من الكتب والمقالات والرسائل في علوم مختلفة منها علوم الأخلاق، والمنطق، والفلسفة، والكلام، والرياضيات والنجوم ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المؤلفات من قبيل: تجريد الاعتقاد، أخلاق ناصري، شرح الإشارات. كما أسس الطوسي مرصد مراغة ومكتبتها التي توفر فيها أكثر من أربعمئة ألف كتاب. المرجع: ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجتمع العلمي لأهل البيت (ع).

٣. يذهب الباحث حميد عنايت^٤ إلى أن الفارابي هو (مؤسس الفلسفة الإسلامية في الإسلام) ويعتقد "جواد الطباطبائي" بأن (أفلاطون هو أبو الفلسفة السياسية القديمة، والفارابي مؤسس الفلسفة السياسية الإسلامية).

د. حميد عنايت: بنياد فلسفه سیاسی غرب، ص ١٦٤. ود. سيد جواد طباطبائي: تأريخ آندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کوير، تهران، جاب ١٠، ١٣٨٨هـ. ش، ص ١٤. بالعربي: د. السيد جواد الطباطبائي: تأريخ الفكر السياسي في إيران، منشورات كوير، طهران، ط ١٠، ١٣٨٨هـ. ش/٢٠٠٩م، ص ١٤.

وازدهارها في القرنين الثالث والرابع الهجريين ويمثل صدر المتألهين الشيرازي مرحلة انحطاط الفلسفة السياسية التقليدية وزوالها في القرن الحادي عشر الهجري^(١).
لن نتوغل في الفلسفة السياسية الشيعية التقليدية وسنشير لها في سياق التعريف بفلسفة الحائري أينما وجب ذلك.

يعتبر كتاب «الحكمة والحكومة» المؤلف الفلسفي-السياسي الوحيد لمهدي الحائري ويبحث فيه ثلاثية: أركان فلسفته السياسية ونظريته السياسية ونقده للفقه السياسي المعاصر سنسلط الضوء على المؤلف في هذا المطلب بشكل موسع كما سنستند إلى كتابه (العقل العملي) وجملة من ندوات ولقاءات صحفية علمية أجراها الحائري في حياته لتوضيح فلسفته السياسية.

يبقى أن نشير إلى أن أسلوب الحائري في عرض أفكاره وآرائه السياسية هو أسلوب التنقيط والإيجاز حيث يمر على الأفكار بنقاط محددة ويشرحها بشكل موجز دون أن يفصل فيها بشكل واسع وموسع وهو أسلوب يبدو أقرب إلى إعطاء الخلاصة والنتائج من أسلوب الشرح والتوسع في الأفكار وهو أسلوب متعب جدًا في التحقيق والتتبع.

كما ننوه بأننا نشرح الآراء الفلسفية - السياسية للحائري في هذا الفصل أما آرائه الإسلامية ونقده للفقه السياسي المعاصر فسيأتي تفصيله في الفصل الرابع.

١ - السياسة والفلسفة: يشير الحائري إلى أن السياسة وفقا لتقسيم الفلسفة الإسلامية للعقل^(٢) تقع في قسم العقل العملي وبناء على نظريته «مطلق الوجود» وليس «الوجود المطلق» الذي تم شرحه في الفصل السابق فإن مطلق الوجود ينقسم

١. د. صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة، مرجع سابق، ص ١٩٩.

٢. يقسم الفلاسفة والمتكلمون العقل إلى عقليين لكل منهما أحكامه، مقتضياته ومبادئه التي ينطلق منها. وقد استورد علماء أصول الفقه هذا التقسيم، واعتمدوه في أبحاثهم ودراساتهم، وبنو عليه أحكامهم، واستخدموه لتفسير بعض الأسس المنهجية الناعمة لعلم الفقه. فارتضوا تقسيم العقل إلى عقل نظري أعطوه دور إدراك ماهو كائن، عقل عملي أعطوه دور إدراك ماينبغي أن يكون. ميثاق العسر: العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢م، ص ١١.

إلى «الوجود المقدور» و«الوجود غير المقدور» وهذان القسمان يقعان في عرض بعضهما والسياسة تقع في قسم الوجود المقدور^(١).

يوضح الحائري التقسيمات المذكورة بالقول: إن الوجود غير المقدور هو ذلك الوجود الخارج عن نطاق إرادتنا واختيارنا ومقدوراتنا والمختص بحقائق عالم الوجود والذي يبحث في العقل النظري أما الوجود المقدور فهو ذلك الوجود الذي يقع في نطاق إرادة الإنسان واختياراته ومقدوراته وهو يقع في قسم العقل العملي مضيفاً أن هذا التقسيم في الأصل ناظر إلى تقسيم المعقولات وليس العقل^(٢).

كما يؤكد الحائري أن العقل العملي غير منفصل عن العقل النظري من حيث التعقل والتدبر بل مرتبط به من حيث المبدأ وتمايز عنه من حيث إرادة العمل ونطاق الفعل والحركة والتنفيذ حيث إن الإنسان بعد أن يهندس معقولاته يتحرك نحو العمل بمقدوراته المعقولة^(٣).

ويضيف الحائري أن العقل العملي في المرحلة الأولى لا يختلف عن العقل النظري بتاتا بل هو عين المعقولات في العقل النظري لكنه في المرحلة الثانية يتحرك

١. مسعود رضوي: آفاق عقل ناب از عقل ناب تا حکمت احکام کفتکوهايي با دکتر مهدي حائري يزدي، مجموعه مطالعات اجتماعي، تهران، ١٣٧٩ هـ. ش، ص ٨٩. بالعربي: مسعود رضوي: آفاق العقل المحض من عقل المحض إلى حكمة الأحكام مجموعة لقاءات مع د. مهدي الحائري اليزدي، مجموعة الدراسات الاجتماعية، طهران، ١٣٧٩ هـ. ش/ ٢٠٠٠ م، ٨٩.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٣٦. يشير إلى ذلك خواجه نصير الدين الطوسي بالقول: أما كمال الإنسان فهو نوعان: من جهة أن للنفس الناطقة قوتين: الأولى: القوة النظرية، والثانية: القوة العملية. وأما كمال قدرة القوة العملية، فهو ترتيب أفعالها الخاصة وتنظيمها. وكذلك التطابق والتوافق مع بعضها البعض، وعدم تغلب البعض على البعض الآخر. إذن، فالكمال الأول الذي يتعلق بالنظر هو بمنزلة الصورة. والكمال الثاني هو بمثابة المادة. وكما أنه لا يمكن أن يكون ثبات للصورة بلا مادة وللمادة بلا صورة، كذلك يكون العلم بلا عمل ضائعاً. والعمل بلا علم مستحيل، بناء على هذا، فإن العلم هو المبدأ والعمل هو التمام والكمال الذي يكون من كلا المركبين هو ما نسميه الغرض من وجود الإنسان. الخواجه نصير الدين الطوسي: أخلاق ناصري، ترجمة: د. محمد صادق فضل الله، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨ م، ص ١٢٥-١٢٦.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٣٨.

باتجاه العمل على ما تم تعقله والتفكير فيه ولكن في نطاق المعقولات المقدورات ليتحرك في نظامه الأخلاقي في العالم المحسوس بشكل ظاهر ومنظم^(١).

ويؤكد الحائري أن العقل العملي يعني تطابق المعقول في الوجود المحسوس وهو مصداق التعقل لا أنه تعبير مجازي للعقل فعندما تطبق العدالة المعقولة - التي تم تعقلها - بصورة صحيحة ومحسوسة ومجربة في عالم الطبيعة والمحسوس فإننا نكون أمام نظام معقول تم تطبيقه ونطلق عليه بأنه فعل معقول^(٢).

يقسم الحائري العقل العملي إلى قسمين : علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق مشيرًا إلى أن الهدف الرئيس للعقل العملي هو تحصيل الخير^(٣) والابتعاد عن الشر وأما الأخلاق فتقسم بحسب الفلاسفة الإسلاميين القدامى^(٤) إلى : تهذيب النفس وتديير المنزل وسياسة المدن ويضيف لها الحائري علم الفقه لأنه يبحث عمل المكلف وهو عمل اختياري ومرتبط بالوجود المقدور وكذلك علم الاقتصاد كتفرع عن تديير المنزل أو اقتصاد المنزل كعلم معاصر^(٥).

٢ - علم السياسة والفلسفة السياسية : يذهب الحائري إلى التعبير عن الفلسفة السياسية بـ «فلسفة السياسة» معتقدا بأنها تختلف عن علم السياسة وتقع في طولها وليس عرضها حيث يعرف علم السياسة بأنه عبارة عن معرفة الأحكام والقواعد

١ . المرجع نفسه : ص ٣٩ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٤٠ .

٣ . يشير الطوسي إلى أن الخير نوعان أحدهما مطلق والآخر بالإضافة . والخير المطلق هو المقصود من وجود الموجودات ، وهو غاية كل الغايات لذاته . أما الخير بالإضافة ، فهو يتعلق بالأشياء التي تنفع في الوصول لتلك الغاية . أما السعادة فهي أيضًا من قبيل الخير ولكن بالإضافة إلى كل شخص على حدة . وهي وصوله بالحركة الإرادية النفسانية إلى الكمال . إن الخير المطلق هو معنى واحد ، فذلك لأن كل حركة تكون إنما تكون من جهة الوصول إلى مقاصدها . وكذلك كل فعل يكون إنما يكون من جهة حصول غرض ما . الخواجه نصير الدين الطوسي : أخلاق ناصري ، مرجع سابق ، ص ١٣٦-١٣٧ .

٤ () أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم ، مرجع سابق ، ص ٣٨ . والشيخ الرئيس إبن سينا : الشفاء المنطق ، مرجع سابق ، ص ١٢ وص ١٤ . والخواجه نصير الدين الطوسي : أخلاق ناصري ، ص ٨٧ و صص ٩٠-٩١ .

٥ . د . مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل العملي ، مرجع سابق ، ص ١٨ . ود . مهدي الحائري اليزدي : العلم الكلي ، مرجع سابق ، ص ١٦ . ومسعود رضوي : آفاق العقل المحض ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

الهادية لتدبير سياسة الممالك وعلاقة المواطنين بالمدينة والمدينة بالدولة والدولة بالقواعد الدولية والعالمية وكيفية التأثير في ذلك كله منوهاً أن ذلك هو سبب تسميتها بالمدينة أو سياسة المدن لدى الحكماء المسلمين أما مجال فلسفة السياسة فيقول الحائري عنه: بأنها تعمل على تحليل المعاني والمفاهيم المنطقية للقواعد والأحكام السياسية لمعرفة صحتها من سقمها كبعضها عن ماهية العدل والظلم وهل العدل ضرورة منطقية ومن جملة الأوليات أولاً والخ.

٣ - العدالة في الفكر السياسي الشيعي: يشير الحائري إلى أن أسس المفاهيم الأخلاقية قائمة على قضيتي «العدل» و«الظلم» وأسس الأوامر الأخلاقية قائمة على قضيتي «حسن العدل» و«قبح الظلم» ومصاديقهما مضيضاً أن في علم الكلام الإسلامي الشيعة يصنفون من الفرق «العدلية» لأنهم يعتبرون العدل من أصول الدين يعبر الحائري عن رأيه في ذلك بالقول: العدل أحد أصولنا العقدية وفي رأينا إننا نصل إلى أصل النبوة العامة وأصل الإمامة والمعاد من محطة العدل فإنها تأتي بعد التوحيد ثم يضيف: في عقيدة مذهب الشيعة أن الحسن والقبح قضايا عقلية وعليه فإن حسن العدل وقبح الظلم تعتبران أحكاماً عقلية وإنهما من المستقلات العقلية^{(١)(٢)}.

يقدم الحائري تفصيلاً أكبر عن القضايا الأخلاقية - حسن العدل وقبح الظلم - وعن الاختلاف بين المتكلمين حول أسسها وموقفهم اتجاه المستقلات العقلية ومنشأ العدل بالقول: إن المستقلات العقلية في الأصل من المصطلحات الكلامية لا الفلسفية وهؤلاء ينقسمون حولها إلى أربعة اتجاهات رئيسة:

١. المستقلات العقلية: يعرفها الحائري بأنها تعني أن العقل في إدراك وتصديق هذه القضايا مستقل ولا حاجة له إلى التعليم من الخارج. وكثير من علماء الشيعة يعتقدون أن الحسن والقبح الأخلاقي قضايا عقلية وليست من ابتكارات واختراعات الشرع أو أي مقام آخر. بمعنى أن العقل هو من يصف العدل بالحسن والظلم بالقبح وفي هذا التوصيف ليس له أي حاجة للاستعانة بمصادر أخرى. د. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي، مرجع سابق، ص. ص. ١٢٦-١٢٧.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ١٢٥-١٢٦. أشار الطوسي إلى قضية الحسن والقبح العقلي (.. أن الحسن والقبح أمران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع فكلما أمر الشرع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح (..). للمزيد: الخواجة نصير الدين الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بلا، ص. ص. ٢٧٩-٢٨٣.

أ - قسم يعدد قضايا الحسن والقبح من المستقلات العقلية وهي بديهيات عقلية مستقلة عن أي مصدر آخر كالمعتزلة والشيعة .

ب - قسم ينفي المستقلات العقلية ويعدد قضايا الحسن والقبح قضايا مرتبطة بالشرع لا بالعقل كالأشاعرة .

ج - قسم يعتبر قضايا الحسن والقبح قواعد عقلائية بمعنى إنها من مشتركات الأديان والنبوات وعقلاء الأقوام ومن المشهورات والقضايا المحمودة التي عم الاعتراف بها والمشهورات هنا قضايا حظيت بقبول عام لما فيها من فوائد اجتماعية كالفارابي .

د - قسم يجمع بين العقلية والعقلائية بالقول أن القضايا المذكورة هي قواعد عقلية توافق عليها عقلاء الأقوام وأهل الصدارة لما فيها من فوائد اجتماعية بهدف تحقيق السعادة ومن ثم تحولت إلى مقبولات وقواعد عامة بالتدرج ك(عبدالرزاق اللاهيجي)^(١) .

هـ - يضيف «محمد بزشيكي» صنفاً آخر إلى الأصناف الأربعة لدى الحائري وهم الصنف الذي يعتقد أن العدالة مفهومها من سنخ العواطف والمشاعر الإنسانية وترتب على ذلك أن المفاهيم السياسية لها منشأ خيالي ومثل هذه الخيالات إما أن تكون مبنية على العاطفة الشخصية للأفراد أو مبنية على العواطف الإنسانية والجمعية لهم كالعلامة الطباطبائي^(٢) .

يستنتج «بزشيكي» من النظريات المذكورة حول منشأ مفهوم العدل التالي : (بناء على إحدى النظريات العدل له وجود اعتباري وعقلاني وبناء على نظرية أخرى العدل له حقيقة واقعية أي طبيعية أو عقلية وطبقاً لنظرية ثالثة فإن منشأ العدالة هو الخيال الذي يكون إما في الذهن العام أو في الذهن الخاص للأشخاص والمفاهيم السياسية بحسب النظرية الأولى هي مفاهيم عقلائية اعتبارية مقيدة بالزمان والمكان أما بحسب النظرية الثانية فلا مانع يمنع من وجود فلسفة سياسية بمفاهيم سياسية حقيقية ومبنية على القضايا البديهية العقلية وأما النظرية الثالثة فالمفاهيم السياسية عندها شخصية

١. د. مهدي الحائري اليزدي : بحوث العقل العملي ، مرجع سابق ، ص. ١٣٢-١٣٤ .

٢. محمد بزشيكي : ماهية الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ٢٠١٥م ، ص ٧٧ .

أو جمعية ولكنها على جميع الأحوال افتراضية تمتاز بسمة النسبية المفرطة وعليه لا يمكن عد الفلسفة السياسية حكمة ومن العلوم الحكمية إلا بناء على النظرية الثانية - نظرية المستقلات العقلية-^(١).

من حيث علم الكلام يميل الحائري إلى القسم الأول في اعتبار قضايا الحسن والقبح من المستقلات العقلية ولكنه لا يتوقف عند هذا الحد بل يقدم نظرية فلسفية للعدل.

٤ - العدل في الفلسفة السياسية للحائري : يشير الحائري إلى أن المتكلمين يعتقدون بقسمين من الصفات لله تبارك وتعالى صفات الذات مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة وصفات الفعل التي ليست في ذات الله بل توصف من أفعاله كالعدل والظلم وأن أي فعل يصدر من الله كان في عالم التكوين أو التشريع أو عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة إذا كان مقرونًا بالعدالة فهو فعل عادل وإلا يكون فعلاً ظالمًا لذا يقال إن العدل من صفات فعل الله لا من صفات ذاته ؛ لأن الذات لا توصف بهذه الصفة بالذات وأولاً بل بتبع الفعل وبالعرض^(٢).

يضيف الحائري أنه بناء على نظرية العدل الإلهي التي هي من صفات أفعاله توصف الأحكام والتكاليف الإلهية الصادرة منه إلى البشر بواسطة إبلاغ الأنبياء تكاليف عادلة ومراعية لظروف واستطاعة ومصالح ومفاسد الفرد والمجموع وإنها أساسًا تهدف إلى تحسين معاش الناس في الدنيا ومعادهم في الآخرة^(٣).

يؤكد الحائري أن العدل كذلك عبارة عن نظام حكم عادل تم اقتراحه من الأنبياء للمجتمعات الإنسانية وفي خصوص رسول الإسلام (ص) الذي ترأس هذه الحكومة فكانت حكومته عادلة وهو حاكم عادل حيث لم يظهر منها ومنه أي ظلم للناس كانوا من المسلمين أو من الكفار أو أهل الذمة بل كانت على أسس عادلة فرديًا واجتماعيًا ومستندة إلى الحريات الفردية والاجتماعية فكريًا ودينيًا وذلك النظام قد أيد وأكد على التعددية السياسية ؛ لأن العدالة بناء على مذهب العدلية - الشيعة - حقيقة وواقع عقلي

١. محمد بزشيكي: ماهية الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص. ٧٨-٧٩.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي، مرجع سابق، ص. ١٣٤-١٣٥.

٣. المرجع نفسه: ص ١٣٥-١٣٦.

وليست أمراً شرعياً العدل الإلهي في المجتمع الإسلامي مبني على أسس ذلك العدل الذي يشخصه الوجدان الواعي لجميع البشر سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين^(١). يلاحظ الحائري أن العدل الإلهي ناظر إلى وضع وتشريع الحكومة الإسلامية وليس تكوينها وتنفيذها حيث إن ما قام به الرسول الأكرم (ص) أو الإمام علي (ع) في حكوماتهم كانت إجراءات تبسيئية وتفسيرية ولم تكن أموراً مبتدعة أو إرغامية منهم اتجاه الوجدان الإنساني الواعي للعدالة والمنطلق من حكم العقل المحض وأما موضوع من وأي مقام يتولى رئاسة نظام الحكم الإسلامي بعد النبي (ص) أو الإمام المعصوم (ع)؟ فهو موضوع بحاجة أن يبحث في مكان مناسب آخر بحسب الحائري^(٢).

والأمر الثالث هو تجلي العدل الإلهي في يوم المعاد حيث يثيب ويعاقب المكلفين بعدله فإذا كان الفرد بإرادته واختياره قرن بين عمله الحسن والعدل سيرى نتيجة ذلك يوم القيامة يوم ظهور العدل والرحمة الإلهية ومن قرن عمله بالظلم والقبح سيعاقب على فعله كذلك^(٣).

أما فلسفياً فيشير الحائري إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تطرح بشكل واضح نظاماً فلسفياً (للعادل) كما يطرحه هو في نظريته «هرم الوجود» وقد اكتفى الفلاسفة بمباحث علم الكلام في العدل ولم يشيروا له إلا جزئياً في مباحثهم الفلسفية^(٤). أما النظام الفلسفي الذي يقدمه الحائري فهو مبني على نظريته في «هرم الوجود» معتبراً العدالة مفهوماً رياضياً يعني «المعادلة» ويقصد بها معادلة الله في خلق عالم الوجود كنظام يوصف بأنه الأمثل والأحسن والأجمل في طبيعته وفي ما بعد الطبيعة وما قبلها أما عن ملامح وسمات النظام الفلسفي للعدالة في فكر الحائري فيمكن توضيح ما يلي^(٥):

أ - إن هذا النظام الفلسفي يبحث تحت عنوان «معرفة الوجود» الذي يذهب

١. المرجع نفسه: ص ١٣٧.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي، مرجع سابق، ص ١٣٧. سئى أن الحائري يطرح نظرية "التفويض" والوكالة الشخصية المشاعة للمالكين "لمرحلة ما بعد المعصوم بناء على فلسفته السياسية كما سيأتي تفصيلها.

٣. المرجع نفسه: ص. ص. ١٣٧-١٣٨.

٤. المرجع نفسه: ص ١٤١.

٥. المرجع نفسه: ص. ص. ١٣٨ - ١٤١ و صص ١٨٤-١٨٧.

إلى أن علاقة الباري مع عالم الوجود علاقة أنطولوجية على شكل مخروط الوجود الذي يقع الباري على رأسه في مقام غيب الغيوب والغيب المكنون ويحيط من خلاله إحاطة مباشرة وقيومية على جميع جهات ونقاط مخروط الوجود وصولاً إلى قاعدته .

ب - إذا قبلنا بهذا النظام الفلسفي سيكون مبدأ الوجود الذي يقع في رأس مخروط الوجود له نسبة متساوية مع جميع نقاط المخروط وأن قرب وبعد نقطة الرأس بالنسبة لجميع نقاط الوسط والقاعدة لا تكون قرب وبعد مجعول أو اعتباري بل الفواصل مبنية على العلة والمعلول الذاتية والتي تتحقق على أساس قانون العلّة والمعلولية .

ج - تتمتع جميع مراتب الوجود وبناء على استيعابها من مبدأ الوجود وتكون لها علاقة مباشرة وغير منفصلة مع رأس مخروط الوجود ومن هنا سيكون الحق تعالى له علاقة انطولوجية متساوية مع كامل مخروط الوجود وهذه العلاقة والنسبة تسمى لدى الحكماء بالضرورة الأزلية والإمكان الفقري ونحن نسميها (شاهين كفتي) ، ميزان العدالة .

د - بناء على هذا النظام يصبح مكانة وجود الحق تعالى بالنسبة إلى عالم الوجود موضع الاعتدال الرياضي الذي هو من زاوية وجود الخالق ومن زاوية وجود المخلوق يعبر عن التساوي والاعتدال والنظام المطلق وغير المنفصل للعلّة والمعلول .

هـ - في هذا النظام وبخلاف قول المتكلمين العدل من صفات ذات الله لا من صفات فعله ؛ لأن مكانة وجود الحق تعالى في موضع الوسط ونسبته مع جميع أبعاد ومراتب الوجود نزولاً تكون متساوية لذا نقول إن العدل من صفات ذات الله ، فهو كما يوصف بالعلم والقدرة يوصف بأنه عادل والعدل عين ذاته .

و - مراتب العدل في هذا النظام الفلسفي تكون : العدل الذاتي ، العدل الفعلي ، العدل التكويني ، العدل التشريعي .

ز - العدل الذاتي ، والعدل الفعلي ، تعني بأن العدل من صفات ذات الله ومن صفات فعل الله ولكن بفارق أن العدل في ذات الله ليس بالمعنى الأخلاقي ، بل هو من صفات الكمال وفي مقام الأفعال يكون الفعل التكويني لله فعلاً عادلاً ويعبر عن الكمال الأول للأشياء والعدالة في الأفعال تعني الحضور المتعالي للمبدأ في أي مرتبة من مراتب مخروط الوجود أي بمعنى العدالة التكوينية .

ح - الإتقان والإحكام أحد معاني الحكمة العملية وهي عبارة عن انطباق النظام العيني للوجود مع النظام الوجودي لعلم الحق تعالى وهذا الانطباق والتساوي من دون شك واقع رياضي .

ط - أن للعدل الإلهي مراحل عدة من مراحل عالم الوجود والمتمثلة بـ المرحلة الأولى : مرحلة العدل الذاتي ، المرحلة الثانية : مرحلة العدل الفعلي بمعنى العدل التكويني ، المرحلة الثالثة : مرحلة العدل التشريعي ، بمعنى أن إرادة التشريع والتكليف تراعي أصول العدالة عند الصدور ، المرحلة الرابعة : نظرية الحكومة الإسلامية ، والمرحلة الخامسة : مرحلة العدل في المعاد .

ي - بالنسبة لنظرية الحكومة الإسلامية : فإنها يجب أن تفسر وتبين بطريقة تمكنها من الانسجام مع جميع أدوار وأكوار المجتمعات الإنسانية المتقدمة وأن تبتعد عن كل أنواع الإجبار والتحكم وأن تتصف بالمعرفة العقلية والعقلانية في المجتمعات المتعددة ضمن التأريخ البشري .

واستناداً إلى ما تقدم فإن العدالة التشريعية الاجتماعية والسياسية تعتبر ذلك المشروع الصادر من العلم الإلهي لإقرار الحكومة الإلهية وهي تختلف عن العدل التكويني الفعلي لله الناظر إلى النظام الأحسن للوجود .

في مرحلة الإرادة التشريعية الحكومة المرسومة من العلم الإلهي تكون بصورة تتيح للإنسان أن يختار وينتخب عن طريق العلم نموذجاً للحكومة تتسم بالحرية والمسؤولية ولأن هذه الحكومة مشروع تشريعي إلهي فتشكيلها وتنفيذها يقع على عاتق الأمة ويجب أن تكون الحكومة نابعة من إرادة واختيار وانتخاب الأمة بعيداً عن أي جبر أو إرغام والذي لا يصح فيها ذلك ، وهذه الحكومة ليست من جملة الاعتبار والتغيرات التاريخية ؛ لأنها منطبقة على معادلة رياضية ، العدالة تعني هنا انطباق حكومات المجتمعات الإنسانية مع المشروع الإلهي ، وهذا الانطباق مفهوم رياضي وليس اعتبارياً أو ذهنيّاً بتاتاً^(١) .

١ . يشير الحائري إلى الآية القرآنية (سورة الأحزاب-آية ٧٢) ((إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً)) بالقول : إن من المحتمل أن يكون القصد من الأمانة الإلهية هي الحرية والإرادة والاختيار العقلاني للإنسان في إعمار نفسه وبيئته . الإنسان من زاوية امتلاكه للامتيازات المرتبطة بالوجود يمثل القوة الخلاقة الإلهية على الأرض . لذا يتحمل ثقل المسؤوليات الأخلاقية على عاتقه وإرادته وعقله العملي يصبح خالفاً على الأرض وقادراً على بناء عالمه الإنساني من نظامه العقلي . هذه القوة في بناء

من جملة ما ورد ذكره نستنتج مساعي وجهود الحائري في بناء نظام فلسفي متقن يجعل من العدل ليس مفهوماً عقلياً جامداً أو مفهوماً اعتبارياً متغيراً بل معادلة رياضية ثابتة^(١) وسارية في كل زمان ومكان^(٢) وفق علاقة ثلاثية بين الخالق والوجود والعقل الإنساني.

من جهة أخرى يمهد الحائري من خلال هذه القراءة الفلسفية لقضية العدل تكوينين قراءة فلسفية سياسية خارج أطر علمي الكلام والفقه، حيث يجعل العدل مستقلاً عقلياً والحكومة فعل أخلاقي إنساني لا يستمد شرعيته إلا من الإنسان نفسه شريطة أن ينسجم ذلك الفعل مع الإرادة التشريعية الإلهية لتحقيق العدالة على أفضل أشكالها إن كان يتوخى سعادة الدارين.

إذن مسألة العدل ستكون أساس التعاليم والنظريات السياسية والأخلاقية لدى الحائري.

العالم، صفة إلهية أعطاها الله للإنسان حصراً. د. مهدي الحائري اليزدي: بحوث العقل العملي، مرجع سابق، ص. ٢٧-٢٨.

١. للمزيد عن محاولات الربط بين الفلسفة السياسية وعلم الوجود وعلم الرياضيات راجع: محمد بزشيكي: ماهية الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص. ٨٧-١٢٨.

٢. يذهب الفيلسوف قطب الدين الشيرازي (١٢٣٦-١٣١١م) إلى أن العلم، أعني الصناعات التي تجب فيها المزاولة النظرية تنقسم إلى قسمين: الأول هو الذي تكون نسبته إلى جميع الأزمنة والأهم واحدة، ولا يتبدل بتبدل الملل والدول، مثل علم الهيئة الفلكية وعلم الحساب وعلم الأخلاق. والآخر هو الذي لا تكون نسبته إلى جميع الأزمنة والأهم واحدة، مثل علم الفقه بشرية من الشرائع... ويضع الشيرازي هنا علم الأخلاق إلى جانب علم الرياضيات وعلم الهيئة في دائرة الحكمة. لقد سعى الفلاسفة المذنبون وغيرهم من منتجي العلوم الإسلامية إلى الاستفادة في هذا المجال، من أسس القواعد الاجتماعية والسياسية وذلك عبر تحليل منشأ هذه القواعد بغية الوصول إلى المعايير العابرة للزمان والمكان للحياة السياسية وذلك يرتبط بتحليل منشأ المستقلات العقلية، فإذا عدت المستقلات العقلية بديهيات للعقل النظري وابتنت على أساسها الاستنتاجات والاستنباطات النظرية الأخرى، عندها يمكن الحديث عن الحكمة العملية وسياسة المدن الثابتة لجميع الأزمنة والأماكن. محمد بزشيكي: ماهية الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، ص. ٧٢-٧٤.

المطلب الثالث: أركان الفلسفة السياسية

١ - الحكومة من الحكمة لا من الحكم أو السلطة : يبدأ الحائري تنظيره السياسي الفلسفي بتقديم رؤيته عن الجذر اللغوي للحكم والحكومة عارضا المعاني المختلفة لهما لغوياً واصطلاحياً لتوضيح ما يستقر عليه رأيه وما ينطلق منه في تنظيره .
يشرح الحائري أن الحكومة والحكم في اللغة ذكرت كمصدرين من فعل حكم يحكم حكماً وحكومة وتعني القضاء والتحكيم وأيضاً الاستقرار والثبوت والإتقان والقطع في الرأي^(١) مضيفاً أن الحكومة في السياسة تعني فن إدارة البلاد والتدبير والتفكير في تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية أما في المنطق والفلسفة فإنها تعني إذعان النسبة الحكمية في أي قضية خبرية بمعنى العلم التصديقي في قبال العلم التصوري ويستنتج الحائري من ذلك أن الحكمة مأخوذة من هذا المعنى للحكم لا بمعنى التأمر وإصدار الأوامر ، إذن في ذات السياق فالحكم والحكومة تعني (العلم والتصور القطعي بالواقع والذي يعتقد به الإنسان ويصدقه)^(٢).

ينوه الحائري إلى تقسيم الحكمة إلى الحكمة النظرية ، والحكمة العملية ، ويقسم على أساسهما رؤيته في معنى الحكم مستشهداً بتقسيم صدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية في تعريف النظرية منها : (أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته وهياته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه إلى ربه حيث قال : رب أرنا الأشياء كما هي ، كما النبي إبراهيم الخليل أيضاً حين سأل ((رب هب لي حكماً)) والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً^(٣) كما تعريفه للعملية : (وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحقيق الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية للبدن من

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٦٣. للمزيد راجع: إبراهيم مصطفى وحامد عبدالقادر وأحمد حسن الزيات ومحمد علي النجار: المعجم الوسيط، دار الدعوة، طهران، ط ٢، ١٤٢٧ هـ. ق، ج ١، ص. ص ١٩٠-١٩١.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٦٣.

٣. صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠.

النفس وإلى هذا الفن أشار بقوله (عليه السلام): (تخلقوا بأخلاق الله)، واستدعى الخليل (ع) في قوله ((وألحقني بالصالحين))^(١).

يشير الحائري إلى الآيات القرآنية التي ذكرها صدر المتألهين أعلاه في شطريها ((رب هب لي حكماً)) و((وألحقني بالصالحين)) ويفسرهما بأنها تعني: طلب الخليل (ع) من بارئه أن يحقق له^(٢):

أولاً: الحكمة النظرية: العلم التصديقي لمعرفة حقائق الوجود كما هي، وهي ضالة الفلاسفة الباحثين عن حقيقة الوجود.

ثانياً: الحكمة العملية: وهي تهذيب النفس وتديير المنزل وسياسة المدن والحصول عليها بعلم ووعي راسخ.

يستنتج الحائري من مقدمته أن الحكومة بمعنى فن إدارة البلاد هي الحكمة والعلم التصديقي في مسائل السياسة واقتصاد البلاد، وذلك يعد من فروع الحكمة العملية والعقل العملي لا بمعنى القيادة والسلطنة والحاكمة على الأدنى فضلاً عن القيومية والولاية عليه^(٣).

بحسب الحائري فإن الحكومة في اللغة مشترك لفظي وتأتي بمعان متعددة وتأخذ بمقتضى كل فن من الفنون معنى خاصاً لها ولا يمكن ترجيح أحد المعاني من دون قرائن محفوفة بحالها ومقالها ضمن دائرة ذلك الفن فالحكومة في لغة شخص سياسي أو فيلسوف سياسي أو عالم اجتماع أو مؤرخ بسبب قرائن حالها ومقالها ومناخها فهي تعني حتماً تديير المدن ومنهج إدارة الدول^(٤).

يحذر الحائري من اختلاط المعاني المتعددة للحكم والحكومة واستغلال المشترك اللفظي لهما من دون الركون إلى القرائن المطلوبة معتبراً ذلك مخللاً ومعيباً في البحث العلمي ثم ينوه إلى مخاطر ذلك بالقول: (إن واحدة من الأسباب الكثيرة للأزمات والمظالم والجرائم التي جرت وظهرت في التاريخ ومستمرة حتى

١. المرجع نفسه: ص ٢١.

٢. المرجع نفسه: ص ٦٣-٦٤.

٣. المرجع نفسه: ص ٦٤.

٤. المرجع نفسه: ص ٦٥.

الآن من قبل الاستبداد الديني^(١) أو غير الديني كان بسبب اختلاط المعاني المتعددة للحكم والحكومة حيث فسرت أنهما تعنيان التأمير وإصدار الأوامر من قبل المقامات العليا على المقامات الأدنى منها والتي يجب أن تأتمر من جانبها بتلك الأوامر من دون أي تساؤل ولا أي حرية أو استقلالية في الفكر والمعتقد والرأي وهكذا مسلوب هو كالأشياء عديمة الشعور يستعمل كآلة بلا إرادة لتنفيذ أوامر الحاكم والقائد فقط^(٢).

يضيف الحائري: (من الواضح أن مثل هذه الحكومة تختلف كثيرًا عن الحكومة المشتقة من الحكمة بمعنى التدبير العقلاني والعاقل وإدارة الشؤون الداخلية والخارجية لمواطنين مساحة سياسية وجغرافية بالفاهم)^(٣).

ويعيد الحائري تقسيم العقل العملي الذي يدور حول الوجود المقدور للإنسان إلى ثلاثة أقسام رئيسة مع توضيح كل واحدة منها مؤكداً أن الظلم والتلاعب وأذى الأدنى ليس بتأتاً من تعاليم الفكر الإنساني والحكمة العملية^(٤):

أ - تهذيب النفس: وهو عملية البناء الداخلي للإنسان بغرض تحقيق الانضباط والاعتدال النفسي ومعالجة السيئات النفسية وهو ما يصطلح عليه بالأخلاق وتهذيب النفس.

ب - تدبير المنزل: أي التدبير العادل والعقلاني لأموال المنزل - الأسرة - وهو ما يصطلح عليه بتدبير المنزل أو علم الاقتصاد المنزلي.

ج - سياسة المدن وإدارة الدول: أي علم تحقيق العدالة وصيانة حقوق وأمن وأموال المواطنين وهو ما يصطلح عليه بالعمل السياسي وأسلوب إدارة الدول. يشير الحائري إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو في رؤيته أن إدارة الدولة أسمى

١. يقدم الحائري الاستبداد الديني على غيره بشكل واضح ونرى ذلك جلياً في مؤلفات مفكرين مسلمين آخرين منهم عبد الرحمن الكواكبي: (تظافت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرئاسة...). عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٦م، ص ٢١.

٢. المرجع نفسه: ص ٦٦.

٣. المرجع نفسه: ص ٦٦.

٤. المرجع نفسه: ص ٦٦.

نموذج ومثال للمجتمع وليس له غاية إلا التدبير والتفكير في جلب المنافع وصيانة المصالح ودفع المفسد عن ذلك المجتمع^(١).

ما أشار له الحائري هو مقولة أرسطو في السياسة: (بما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه وأسمى العلوم والفنون هي السياسة والخير السياسي هو العدل والعدل هو المنفعة العامة)^(٢).

٢ - فلسفة نشوء الحكومة (الدولة)^(٣) قديماً وحديثاً: يقسم الحائري موضوع دراسة نشوء الحكومة والدولة إلى مرحلتين زمنيّتين: قديماً وحديثاً نورد شرحهما عنه كما ورد في كتابه الحكمة والحكومة:

أ - الفلسفة السياسية القديمة: وهي الفلسفة السياسية التي انطلقت بشكل أساسي من مجموعة تنظيرات فلاسفة اليونان وعلى وجه التحديد أفلاطون وأرسطو ومن تبعهما بعد ذلك من الفلاسفة المسيحيين وغيرهم إضافة إلى الفلسفات الشرقية ومنها الإيرانية^(٤).

- أفلاطون (المدرسة المثالية): يعتبر كتابه «الجمهورية»^(٥) مرجعاً أصيلاً ومعيّاراً مثاليّاً للتنظير السياسي إلى يومنا هذا^(٦) في هذا الكتاب يقرن أفلاطون بين الحكومة والحكمة ولا يرى مناصّاً للتفريق بينهما وعلى أساس هذه النظرية يرى أفلاطون أن الحكم وقيادة المجتمع من حق الفيلسوف والحكيم حيث أن الأخير ومن خلال معرفته ووعيه بالحقائق الجزئية والكلية وعن طريق علاقته الاتحادية بالمثل العقلية النورانية - الأفلاطونية - التي هي في عالم ما بعد الطبيعة أزلية وأبدية ومصونة من أي

١ . عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومضارح الاستعباد، مرجع سابق، ص ٦٧.

٢ . أرسطو: في السياسة، الترجمة والتقديم والتعليق: الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠ م، ص ١٥٠.

٣ . الحائري يستخدم الحكومة هنا ككلمة مرادفة للحكم أحياناً وللدولة أحياناً أخرى.

٤ . د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ص ٦٨-٦٩.

٥ (كتاب الجمهورية من الكتب التي تعز على التصنيف فهو يتناول كل جوانب فلسفة أفلاطون، كما أن مادته لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عالجتة. د. غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم والوسيط، مرجع سابق، ص ٥٠.

٦ . للمزيد راجع: أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥.

تغيير وفساد ذاتيًا يمكنه أن يصل إلى النظام العلمي الأفضل للعدالة في عالم الوجود وأن يقود الجوامع الإنسانية على الأرض بحدود الإمكانيات الطبيعية والطاقات البشرية نحو بسط العدالة الإلهية وفقًا لنموذجه المرسوم^(١).

أفلاطون يعتقد أن متغيرات عالم الطبيعة تعتبر ظلاً وشاخصاً من عالم ما بعد الطبيعة والفيلسوف هو الوحيد القادر على إحداث الانسجام والمقاربة بشكل أفضل بين العالم الثابت والعالم المتغير^(٢).

في المقطع أعلاه نرى تركيز الحائري منصباً على مواصفات الحاكم لدى أفلاطون وليس الحكم أو فلسفة نشوئه أو نشوء الدولة حيث يرى أفلاطون أن الدولة تنشأ نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً فضلاً عن تقسيم أفلاطون الطبقي الثلاثي للمجتمع (طبقة العمال طبقة الجنود طبقة الحكام) والذي يقع الحكماء في القسم الثالث بسبب امتلاكهم فضيلة المعرفة^(٣).

- أرسطو (المدرسة الواقعية): يذهب الحائري إلى أن أرسطو أنكر المثل النورانية الأفلاطونية وكان يفكر ويناقش ويتباحث حول الظواهر الطبيعية من خلال العلاقات التجريبية كما بين الحاكم والمحكوم والقائد والتابع والسيد والعبيد وفقاً لأصول الفلسفة التجريبية وبناءً على منهجه الفلسفي كان يرى ظاهرة الحكومة (الدولة) لها جذر في الطبيعة البشرية الأصلية والباحثة عن التفوق وكان يعتقد أن طبيعة أي حاكم ذكي قائمة على تمكنه من التأمر على من هو دونه ويرى أرسطو أن أفضل أنظمة الحكم وحتى أعدلها هي تلك التي تصون وتحافظ على تلك العلاقات الطبيعية بين الطبقات الاجتماعية وتنجح في منع الناس من تجاوز حدودهم في ذلك وتحافظ على بقائهم في طبقاتهم الخاصة التي تليق بهم وتمنعهم من العصيان والانحراف^(٤).

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٦٨.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٦٨.

٣. للمزيد راجع: د. غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم والوسيط، مرجع سابق، ص ٥٢ و ص ٥٤.

٤. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٦٩.

يشير الحائري إلى أن مفسر وشارح أفكار أفلاطون في العالم المسيحي في القرون الوسطى هو «القديس أغسطينوس» ومفسر وشارح أفكار أرسطو في العالم المسيحي في القرون الوسطى هو «توماس الأكويني»^(١).

الحائري في النص المذكور لا يشير إلى نظرية أرسطو في نشوء الدولة فهي عنده: (اجتماع الأسر والقرى في جماعة كاملة تكفي نفسها بنفسها بقصد الوصول إلى حياة سعيدة ومستقلة)^(٢).

ب - الفلسفة الزرادشتية: في إيران القديمة الفلسفة السياسية للمجتمع الزرادشتي كانت عبارة عن انسجام واتحاد خاص بين رجال الدين الزرادشتي كحماة وحراس السلطة الحاكمة وبين الملوك أو الهيئة الحاكمة الذين كانوا من جانبهم يحظون بالشرعية بشكل مباشر أو غير مباشر من نفوذ رجال الدين وكانوا يتبعون تعاليمهم لتوسيع سلطتهم على الناس^(٣).

ثانياً: الفلسفة السياسية الحديثة: يستنتج الحائري من قراءته للفلسفة السياسية القديمة بأنها مختلفة كلياً وجذرياً عن الفلسفة السياسية الحديثة وعلم الاجتماع الحديث حيث أن النظريات السياسية التقليدية كانت ترى الحقوق والمزايا لكل المجتمع وبشكل جمعي وكانت تذهب إلى أن الهيئة الحاكمة أو السلطة هي الضامن والمسؤول التنفيذي عن بسط العدالة وتوزيع المزايا للجمع وهذا التنظير كان يجعل الأفراد يعدون شيئاً غير مذكور وغير محسوس كالقطرات وسط أمواج المحيط في حال أن الفلسفة السياسية الحديثة التي تعنون «بالنظرية الديمقراطية» تقوم على أساس الحقوق والحريات الفردية وترى نقطة شروع بناء مجتمع سعيد برضا عام يبدأ من تمتع أفراد بحقوقهم ومزايا الحرية والاستقلال في حدود أوطانهم؟^(٤).

وبحسب الحائري فإن الاهتمام بهذه الحقوق والحريات الفردية قد أثارت فضول مفكري القرون الحديثة للبحث عن جذور فلسفة نشوء الحكومة وسياسة المجتمعات

١. المرجع نفسه: ص ٦٩.

٢. د. غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم والوسيط، مرجع سابق، ص ٨٩.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٧٠. للمزيد راجع: د. نصير الكعبي: جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم إيران العصر الساساني أنموذجاً، مرجع سابق.

٤. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٧١.

الإنسانية من خلال البحث عن جذورها وأصلها الطبيعي والتاريخي المنسجم مع مسار الحياة الإنسانية^(١).

يوضح الحائري أن العديد من الدراسات والبحوث لأولئك المفكرين توصلت إلى نتيجة مفادها وجود «تعاقد جمعي» غير معلن في البنى التحتية لأي مجتمع بين أفرادها والحكومة (السلطة) تقضي إلى تحويل شطر من عملية الدفاع عن الحقوق الفردية أو الجمعية إلى فرد (ملك) أو هيئة حاكمة (سلطة سياسية) على أن تتوفر لتلك السلطة الامتيازات المالية والصلاحيات الكافية والإمكانات الأخرى المطلوبة لضمان حصولها على القوة والقدرة التنفيذية الضرورية والتي تتيح لها السيطرة والتفرد على قوة جميع المؤسسات الأخرى في الدولة وهذه القوة عليها أن تعمل بحكمة وتدير في بسط العدالة وصيانة الحريات واستقلالية أفراد المجتمع من خلال توفير شرائط الأمن والتعايش الجمعي للجميع^(٢).

ينوه الحائري على انقسام المفكرين حيال جذور هذا التعاقد الجمعي بين من لم يجد له جذورا تاريخية وبين من نظر لوجودها في جذور الطبيعة الإنسانية^(٣).

٣ - الحكومة (السلطة)/السياسة/الدولة : يشير الحائري إلى إن المصطلحات الثلاثة وإن لم تكن مترادفة ومتشابهة في لغتها العرفية الخاصة وتستعمل من قبل العلماء في مواردها بشكل متعدد ومختلف ولكنه بسبب أهمية معرفة الحكومة بشكل عام يتجاوز اختلافاتها الجزئية والهامشية بحسبه ويستخدم المصطلحات الثلاثة في معنى واحد وفي عبارة واحدة : الحكمة وتدير أمور البلاد أو فن حراسة وصيانة النظم العام والأمن وراحة البلاد والمواطنين منوها إلى أن المقصود من الدولة هذا المعنى بالتحديد^(٤).

يعرف الحائري الدولة بحسب ما ورد أعلاه من خلال وظائفها وأسلوب إدارتها .
في هذا المضممار يتقدم الحائري بتساؤل تمهيدي قبيل تقديمه لرأيه في المواضيع المذكورة الثلاثة هو :

١ . المرجع نفسه : ص ٧١ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٧١ .

٣ . د . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ٧١ .

٤ . المرجع نفسه : ص ٧٢ .

هل الحكومة أو السياسة أو مرادفاتهما مفاهيم عقلية متعالية تتشابه مع المفاهيم الأخلاقية في أنها تم استحصالها من خلال العقل النظري للفلاسفة وعن طريق البراهين والمقدمات البديهية ومن ثم تم إنزالها وتعليمها للإنسانية في مجال عقلها العملي؟ أو إنها مفاهيم طبيعية وتجريبية نهضت من أدنى وأبسط حاجات الإنسان الطبيعية والحياتية ومن ثم تم إزالة محسوساتها المادية والارتقاء بها إلى المعقولات وتم تطويرها في المجتمعات البشرية بأشكال مختلفة؟^(١).

يجيب الحائري عن التساؤل الذي طرحه بالقول: إن نظرة سريعة إلى تاريخ نشوء التجمعات الإنسانية كفيل بالإجابة الصريحة والسلسة والقاطعة عن هذا التساؤل، إن الحكومة ونظام إدارة الدول مهما كان قياس تطورها تنطلق من مفاهيم غاية في البدائية التجريبية والطبيعية بمعنى أن الإنسان كسائر الأجسام الحيّة والمتحركة بإرادتها بحاجة إلى ضرورة طبيعية في توفير مكان عيش خاص بها إلى بيئة كبيرة ومشتركة تؤمن للإنسان ولعائلته شروط استمرار الحياة لذا يقوم الإنسان وبناء على معايير التجريبية وطبيعته الباحثة عن التفوق والكامنة في عقله العملي والعام إلى التعاون مع نظرائه الآخرين في توفير الأمن ومستلزمات تحسين الحياة^(٢).

يضيف الحائري: استناداً لهذا الإدراك العقلي العملي وعلى أساس الضرورة التجريبية نرى ظهور ظاهرة الحكومة (الدولة) وسياسة إدارة البلاد (السلطة) في تاريخ المجتمعات الإنسانية، من هنا لا يمكن اعتبار الحكومة (الدولة) حقيقة نابعة عن ما بعد الطبيعة وفقاً لنظرية المثل الأفلاطونية النورانية التي ألفت بأنوارها على الأرض ولا يمكن اعتبارها ظاهرة عقلية متعالية نبعت من العقل النظري عن طريق الأدلة العقلية بل إنها فقط حدث تجريبي وحسي نبع من إدراك سبل تحسين الحياة أثناء مجاورة وتعايش مجموعات إنسانية تعاونت فيما بينها بغاية الانتفاع المشترك واتخذت هذه العملية تسمية الحكومة (الدولة) وأساليب إدارة البلاد وسياستها (السلطة)^(٣).

١. المرجع نفسه: ص ٧٢.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ٧٢-٧٣.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٧٣.

يلخص الحائري نظريته اتجاه نشوء الدولة والسلطة في النقاط التالية^(١):

أ - إذا عرفنا أن الحكومة (السلطة) ليست إلا وكالة وإشراف من قبل الناس على علاقات المواطنين فيما بينهم وعلاقات الدول خارج حدودها فيما بينها وأن هذه العلاقات كاملة تقع في حدود العقل العملي والعام للبشرية وتعتبر من المتغيرات والموضوعات إذن الحكومة نفسها وجميع مستلزماتها تعتبر من المتغيرات والموضوعات الجزئية التي لا تقع في جملة الأحكام الإلهية الثابتة غير المتغيرة.

ب - لأن الحكومة وتدير أمور البلاد تعد من قديم الأيام فرعاً من فروع العقل العملي في الفلسفة والعقل العملي هو الإدراك النازل من المحسوسات والموضوعات العينية أي ضمن معقولات العقل النظري في هياكله الكلية والثابتة وغير المتغيرة، إذن لا يبقى مجال للشك في أن سياسة المدن خارجة كلياً عن دائرة التكاليف والأحكام الإلهية الكلية والعلاقة الوحيدة بينها مع تلك الأحكام وتلك المعقولات تكون كعلاقة القضايا الصغرى مع القضايا الكبرى في القياس المنطقي.

ج - إذا لوحظ أن مفهوم الحكومة (الدولة) والسياسة وأساليب إدارة الدولة (السلطة) قد عدت من مفاهيم الكليات والمعقولات يجب الانتباه إلى أن تلك الكلية والمعقولة تتحقق بعد تجريدها وتهذيبها من متعلقاتها التجريبية والمادية في مصطلحات الحكمة الإسلامية الحكومة تُعد من المعقولات الأولية التي تقع عروضاها واتصافها خارج الذهن وليست من المعقولات الأصلية.^(٢)

د - إذا كانت الحكومة بمعنى المعرفة والحكمة لا بمعنى التأمير وإعمال القوة فيقينا ستكون الولاية والحاكمية بعيدتين كلياً من حيلة الدلالات «المطابقة» و«التضمنية»

١. المرجع نفسه: ص. ٧٣-٧٥.

٢. المعقولات: المراد منها، المعاني أو قل المفاهيم الكلية والتي يكون عاؤها الذهن وهي تنقسم إلى قسمين: المعقولات الأولية والمعقولات الثانية. المعقولات الأولية: هي المفاهيم المنعكسة عن الخارج ابتداء ومباشرة، أي هي صور الأعيان الواقعية التي تحضر للذهن بواسطة الحس الأعم من الحس الظاهري. أن المعقولات الأولية ينحصر تحصيلها بواسطة الاتصال المباشر بين الذهن والواقع عبر المدارك الحسية الظاهرية والباطنية، غاية أن الوجودات الخارجية عندما تعكس صورها إلى الذهن يقوم الذهن بعد ذلك إما بعملية تجريدها عما به الامتياز ويحتفظ بما به الاشتراك وعندها يتحصل الذهن بواسطة هذه العملية على مفهوم كلي. موقع الاجتهاد الإلكتروني، قسم المعجم، مادة المعقولات الأولية.

و«الالتزامية» مع مفهوم الحكومة إنهما لفظان ومفهومان متغايران وليس لهما أي تناسب وضعي ولا تناسب حقيقي ومجازي مع بعضهم البعض^(١).

الحائري من خلال تفكيك الفلسفة السياسية إلى قديمة وحديثة واستعراضهما بشكل سريع يبتغي تعييد فلسفته السياسية وتحديد ملامحها وتصنيف مكانتها ضمن الفلسفة الإسلامية الحديثة وذلك من خلال انتقاء الأفكار الملائمة لنظريته.

كما أنه يعارض الفلسفة السياسية القديمة المغلقة التي تضع السياسة والحكومة في حقل الحكمة النظرية أو العقل النظري وتنزعها من محيطها الإنساني الطبيعي والتجريبي بعيداً عن العقل العملي للإنسان كما ينتقد الفلسفة السياسية الحديثة الغربية في اعتبار الحكومة مفهوماً مصطنعاً تاريخياً أو مجهول الجذور كما أنه يستبعد الدلالات الدينية في نشوء الدولة والسلطة والسياسة باعتبارهم مفاهيم بشرية ضمن دائرة العقل العملي ونتائج إنسانية تجريبية وطبيعية في مسارها التاريخي.

١. الدلالة من الأبحاث المهمة في عدة علوم منها المنطق وتنقسم فيها إلى ثلاث، عقلية، وطبيعية أو طبيعية، ووضعية. الدلالة الوضعية تنقسم هي إلى لفظية، وغير لفظية. الدلالة الوضعية اللفظية: إذا كان دال الموضوع لفظاً، وأن سبب دلالة اللفظ على المعنى هو العلة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنى. وتنقسم هذه الدلالة على ثلاث: ١. المطابقة أو التطابقية: عندما يدل اللفظ على تمام المعنى الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه. ٢. التضمنية: عندما يدل اللفظ على جزء معناه، الموضوع له الدخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده أو الغلاف. ٣-الالتزامية: عندما يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لازم له، يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ الدواة على القلم. الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، مرجع سابق، ص. ٣٥-٣٨.

المطلب الرابع: الدولة والسياسة

١ - المعرفة التجريبية للحكومة: يذهب الحائري إلى أن الحكومة (الدولة) ليست إلا ظاهرة تجريبية ولدراستها لاسبيل إلا من مرافقة البحوث التاريخية والتجريبية وبالأخص بحوث الأنثروبولوجيا في دراسة البشر وسلوك الإنسان والمجتمعات الماضية والحاضرة يقدم الحائري مراحل نشوء الحكومة (الدولة) وفقاً لدراساته الإنسانية بالنقاط التالية^(١):

أ - خرجت مجاميع بشرية من حياتها البدائية في الصحارى والغابات بحثاً عن التعاون والتكامل والعيش المشترك وحصل ذلك عقب إدراك الإنسان لحاجاته وضرورات حياته وتمايزه عن الحيوانات بطباعه وبناء الطبيعة.

ب - استثمر الإنسان عقله العملي في إدراك وجوب التعاون والتعايش السلمي مع نظرائه كضرورة حياتية تمكنه من تأمين مأكله ومشربه وملبسه ومقاومة الكوارث والمعوقات الطبيعية واستثمار ما يلائمه منها بأفضل صورة.

ج - إن إدراك الضرورات الأولية للإنسان نابعة من طبيعته في الميل نحو التفوق وفي عقله العملي والعام الذي يهديه نحو التطور والتقدم والحياة الأفضل وهذا العقل العملي الذي يصطلح عليه في لغة الحكماء بالحكمة العملية أيضاً هو طبيعي وذاتي في الإنسان.

د - إن تشخيص ومعرفة الضرورات الأولية للحياة الإنسانية كافية وموجهة له ولا حاجة له لأي عوامل مساعدة أخرى في ذلك.

هـ - مما لا شك فيه فإن تأسيس نظام أمني وأساليب لإدارة البلاد يعتبران من صنف الضرورات الأولية للإنسان والذي وصل إليهما هو منذ مراحل حياته الأولية الطبيعية والتجريبية.

و - البيئة التي سكن المجاميع البشرية فيها معاً والمعنونة بـ «المدينة» والتي تم اختيارها من آحاد تلك المجاميع أنتجت لهم حقاً خاصاً ومالكية طبيعية ومشاعة.

ز - إن إدراك ضرورة الأمن لتحقيق إدامة الحياة في تلك البيئة الطبيعية تلاها إدراك إنساني جمعي في ضرورة اختيار شخص ممثل عنها يكون واعياً بالمسائل والموضوعات والأحداث المتغيرة لتلك البيئة.

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ٧٧-٧٩.

ح - إن ممثل تلك المجاميع كان لا بُدَّ له من القدرة التديرية والإرادة الكافية لإدارة شؤون البلاد بواسطة عقله العملي ، وبما أن المواطنين منشغلون كل منهم بحرفته وعمله الخاص وغير قادرين على تدير أمور البلاد لوحدهم فعليهم أن يوكلوا تلك المهام لممثليهم .

ط - هنا نرى ظهور ظاهرة الحكومة (الدولة) والعمل السياسي (السلطة) بواسطة هذه الضرورات الحياتية الطبيعية المتولدة من التجربة الإنسانية .

ي - بما أن الحكومة (الدولة) ظاهرة من الظواهر الطبيعية والناجمة عن المقدورات الإنسانية النابعة من إرادته وانتخابه إذن تعتبر فعلاً اختياريًا تقع مسؤوليته وتبعاته على الإنسان نفسه .

- إن مقولة إن الإنسان مدني بالطبع ليست مقولة أخلاقية أو قيمة ليتولد منها قائمة من الأوامر الأخلاقية بل إنها نابعة من ضرورة وجودية طبيعية وعقلانية لدى الإنسان وتختص بحاجاته الحياتية الطبيعية العقلية .

ما ذهب له الحائري يشابه كثيرًا آراء أفلاطون حيث يقول : (أرى أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره إلى معونة الآخرين ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الغير في سد حاجاته وكان لكل منا احتياجات كثيرة لزم أن يتألب عدد عديد منا من صحب ومساعدين في مستقر واحد فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة فيتبادل أولئك الأشخاص الحاجات وكل منهم عالم أنه سواء كان آخذًا أو مُعطيًا في ذلك التبادل فالأمر عائد إلى فائده الشخصية^(١) .
يقدم الحائري استنتاجاته فيما يلي^(٢) :

أ - الحكومة (الدولة) ظاهرة بدائية وتجريبية

ب - الحكومة (الدولة) تعتبر من الضرورات الحياتية الطبيعية العقلانية الأولية للإنسان .

ج - إن مفهوم الحكومة (الدولة) ولد في الفكر الإنساني من خلال التجربة والشعور النابع من التجمعات الإنسانية في عديد من نقاط العالم .

د - الحكومة (الدولة) ليست حقيقة عقلية ذاتية ومجردة .

١ . أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

٢ . د . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص . ص ٨٠ - ٨٣ .

هـ - الحكومة (الدولة) ليست ظاهرة اعتبارية محضة نابعة عن تعاقد أشبه بالتجاري بين المواطنين والحكومة (السلطة) أو الهيئة الحاكمة كما يذهب له جان جاك روسو^(١) سيأتي تفصيله .

و - الحكومة (الدولة) ضرورة طبيعية وليست من سنخ الضرورات المنطقية المختصة بالقضايا التحليلية كما يوردها إيمانويل كانط .

ز - تختلف ضرورة الحكومة (الدولة) أيضًا مع الضرورة الرياضية اختلافًا واضحًا وعميقًا .

ح - إن عدم تشخيص هذه الضرورات واختلاطها ولوازمها ببعضها البعض تسبب في إرباك فكري لدى المفكرين والفلاسفة المنشغلين بتبيان حقل الفلسفة السياسية أو الدراسات الاجتماعية .

ط - الماهية الحقيقية للحكومة (الدولة) في أي نظام وفي أي زمان ومكان ولدت فيه ليست حقيقة مستقلة ومنفصلة عن المجتمع الذي تولد فيه .

ي - الحكومة (الدولة) دوما مرآة ومثال وحقيقة أي مجتمع في مساره التجريبي التاريخي وكما في الفلسفة الإسلامية يقال : « ظهور الشيء لا ينضم إلى الشيء وإلا لكان ظهور نفسه » بمعنى أن ظهور مثال أي شيء لا يكون ملحقًا به أو واقعًا منفصلاً عنه ولو كان كذلك لأصبح مثالاً لنفسه لا لما خلفه .

ك - الحكومة (الدولة) هي القشرة الظاهرية للمجتمع الذي أنتج ذلك النظام وبالتالي أي توصيف بحسن أو سوء سلامة أو عدم سلامة الحكومة (الدولة والسلطة) يرجع بشكل أساس وأصيل إلى المجتمع صاحب العلاقة ومن ثم إلى الحكومة (الدولة والسلطة) نفسها بصورة ثانوية .

ل - يشير التاريخ إلى ظهور وتسلط العديد من الظلمة أو غير الكفوئين على الحكومات (السلطات) بالوسائل غير المشروعة وغير الأخلاقية ولكن هؤلاء أيضًا

١ . جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) : فيلسوف وأديب وكاتب فرنسي ويعد من أهم كتاب عصر التنوير وهي فترة من التاريخ الأوروبي ، امتدت من القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادين . ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية ، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية . يعتبر كتابه "العقد الاجتماعي" (١٧٦٢م) حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث . للمزيد راجع : جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، دار النهضة ، بغداد ، ١٩٨٣م ، ص . ص ٥٠-٢٦ .

هم مرآة المجتمع المتقبل لذلك الظلم وتلك الوسائل ومن الناحية الأخلاقية تقع مسؤولية إزالة ذلك العار وتلك الفضيحة على عاتق المجتمع نفسه

م - الحكومة (الدولة والسلطة) هي وليدة ظاهرة طبيعية تنمو وترتقي في كل مكان بحسب وعي وجهوزية المكان الذي تولد فيه، وهي مرآة المجتمع كانت عادلة وصالحة أو ظالمة وجائرة، وإزالة سلبياتها مرتبط بوعي وعقلانية المجتمع المحكوم.

ن - الحكومة (الدولة والسلطة) ضرورة كما ورد عن الإمام علي بن ابي طالب (ع) (لا بُدَّ للناس من أمير بر أو فاجر)^(١) بمعنى لا بُدَّ من حكومة (سلطة) ولا بُدَّ من نظام أمني كضرورة لبقاء المجتمع.

س - صلاح وفساد الحكومة (السلطة) مرتبط بوعي المواطنين ونمو العقلانية فيهم وأن عدم نمو العقلانية والعقل العملي هو السبب الرئيس في تسلط الظلمة عليهم وخداعهم.

الحائري من خلال استنتاجاته يؤكد أن ظاهرة نشوء الدولة ظاهرة إنسانية طبيعية تاريخية لا تنظرية عقلية محضة ولا افتراضية تأملية ولا اعتبارية محضة بل هي نابعة من الغرائز والحاجات الإنسانية وتجاربه التي أخذت شكلاً عقلانياً عملياً وتم تحليلها وتطويرها والتنظير لها فيما بعد.

كما أنها ليست ذات جذور دينية ليتم وصف نشوئها بأحكام وقواعد دينية سماوية أو قواعد عقلية أخلاقية بل أنها ظاهرة بشرية بدائية تجريبية تطورت في مسارها التاريخي وتأثرت بيئة المجتمعات التي ولدت فيها سلباً وإيجاباً.

كما أن الحائري ينفي إمكانية تعميم ظاهرة نشوء وتشكل الدولة والسلطة بناء على نموذج واحد في جميع المجتمعات البشرية بل يذهب إلى أنها أخذت أشكالاً متعددة ومستويات مختلفة بناء على بيئتها الاجتماعية التي ولدت فيها والتجارب والمعطيات الحياتية لتلك المجتمعات.

١. من كلام له (ع) في الخوارج لما سمع قولهم لا حكم إلا لله قال (ع): (كلمة حق يراد بها باطل . نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله: وإنه لا بُدَّ للناس من أمير بر أو فاجر. يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وبلغ الله فيها الأجل، وجمع به الفيء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر، ويستراح من فاجر). الشريف الرضي: نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠١٠م، ج ١، ص ٧١.

كما أن الحائري يربط بين تطور الدولة وعقلانية السلطة من طغيانيتها بتطور العقل العملي لدى الحاضنة المجتمعية محملاً إياها مسؤولية أفعال الحكومة وسلوكها سلباً وإيجاباً مع تثبيت وجوب وجود السلطة كضرورة أمنية لبقاء المجتمع متماسكاً. ويجيب الحائري في الوقت نفسه عن بعض التساؤلات التي من الممكن أن تطرح^(١):

التساؤل الأول مفاده: إذا قبلنا بأن الحكومة (السلطة) هي مرآة المجتمع إذن ستكون الحكومة دوماً مشروعة ومحقة مهما تكن ظالمة وجائرة لأنها صنعة المجتمع نفسه. ستكون الإجابة: إذا اعتبرنا أن الحكم يعني التآمر واستخدام القوة والعمل على التسلط لا بمعنى الحكومة المطروحة عندنا فتصبح توصيفاً للواقع كانت مشروعة أو غير مشروعة وعلى جميع أصعدة الحياة أكانت سياسة أم تنافساً اجتماعياً أم سباقاً رياضياً، ولا علاقة لذلك بظاهرة الدولة والنظام الأمني للبلاد أما لو كان الحكم كما تعلمنا الفلسفة يعني المعرفة والعلوم التصديقية لحقائق عالم الوجود وتصبح الحكومة جزءاً من الحكمة العملية حينها لا يمكن أن نساوي بين التسلط والمغالبة وبين التعقل والتدبير في رؤية واحدة وفي سياق قضية واحدة من حيث الحسن والقبح.

التساؤل الثاني مفاده: هل نظرية «الحق لمن غلب» داخلية في نظرية الحكومة مرآة المجتمع؟ ستكون الإجابة: هذه العبارة هي مشروع كل الحكومات المستبدة المدافعة عن نظرية ميكيا فيللي «الغاية تبرر الوسيلة» وهي تبرير لأي سياسي يتغنى استغلال كل الآليات للوصول إلى أهدافه الشخصية في التسلط وسرقة الثروات بأساليب غير أخلاقية وغير إنسانية.

إن مثل هكذا تعريف للحكومة تخرجها تماماً من سياسة المدن في حقل الحكمة والعقل العملي وتضعها في خانة الأهواء والشهوات غير المتوازنة الشخصية. أما المسار الصحيح فهو أن القوى والثروات الجزئية والشخصية لآحاد المواطنين مع انتخابهم لممثلهم تجتمع في الحكومة (السلطة) وتصبح الأخيرة مظهر قوة وثروة المجتمع إذن عندما نرى الحكومة (الدولة) المؤسسة الأقوى والأثرى والأفخم

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ٨٣-٨٥.

في المجتمع ليس الهدف من ذلك أو حقيقتها لتكون سبيلاً في التسلط واستغلال القوة بل لتكون مظهرًا لائقًا للمجتمع في ثروته وقوته وفخامته ومكانته .

٢ - السياسة والسياسي المحترف : يستخدم الحائري مصطلح «السياسي المحترف» لبيان المواصفات المطلوبة للعاملين في حقل السياسة وإدارة الدولة مستعينا في ذلك بمثال أفلاطون في وصف السياسي وتشبيه عمله بـ «فن الحياكة» .

يشبه الحائري (كما أفلاطون) السياسة بفن الحياكة من حيث المهارة والاحتراف والدقة الحائك الماهر يبدع في تنظيم الخيوط ليخلق منها زياً جميلاً يناسب ويليق بمكانة الإنسان والسياسي المحترف والماهر يبدع في تنظيم وتوحيد مجاميع حرة ومتباعدة من البشر في مؤسسة الدولة ويحدث بينهم انسجام عال ودقيق على أسس التعايش والعلاقات المشتركة ليخلق من ذلك الانسجام زياً جميلاً ولائقاً بقامة البلاد التي يديرها^(١) .

وينطلق الحائري من هذا التشبيه الأفلاطوني ليستنتج أن فن السياسة كما هي الفنون اليدوية فن تجريبي من حيث احتياجات الأفراد والمواطنين والأحداث اليومية للبلاد وعلاقاتها مع الدول القريبة والبعيدة التي تتشابه مع ذلك الزبي الذي يحتاج إلى انسجام ووحدة واتحاد^(٢) .

أما عن المواصفات المطلوبة في السياسي الماهر والمحترف والتي يجب أن يتمتع بها ليطلق عليه صفة الاحتراف فيعدها الحائري بأنها^(٣) :

- أ - معرفة القواعد الأخلاقية الكلية .
- ب - معرفة قواعد العلوم النظرية .
- ج - التحلي بالصفات والملكات النفسانية ، كالحكمة ، العملية ، الشجاعة والعفة ، والتي تلخص في العدالة .
- د - المعرفة بالأمور الجزئية العملية المتعلقة بمقام العمل على صيانة العيش المشترك بين المواطنين .
- هـ - الحفاظ على حسن الجوار مع الدول القريبة منهم أو الدول الأخرى .

١ . د . مهدي الحائري الزيدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص . ٨٦ - ٨٧ .

٢ . د . مهدي الحائري الزيدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ٨٧ .

٣ . المرجع نفسه : ٨٧ .

و - المعرفة الواسعة والواعية بالأحداث والمتغيرات الجارية حوله .

ويؤكد الحائري أن العنصر الأساسي في السياسي المحترف ليس التفكير في الكليات والأصول والقواعد العقلية أو المذهبية التي هي من اختصاصات العقل النظري بل إن العنصر الأساسي في واجبات السياسي هو : التشخيص والوقوف على الموضوعات والأحداث الداخلية والخارجية للبلاد ومعرفة المتغيرات السياسية الجارية فيها^(١).

يضيف الحائري أنه : كما يقوم العقل العملي وبشكل مستمر بدور الرابط بين العلم والعمل أو المعقول والمحسوس ويقوم بتطبيق كليات العقل النظري على جزئيات وصغريات العقل العملي فالسياسي أيضاً يجب أن يستقي واجباته من أفكار الفلاسفة ومفكري الأخلاق من خلال التعرف على تلك الأفكار وتطبيقها في مقام العمل على المصاديق والموضوعات الجزئية والمتغيرات التي تجري حوله في البلاد لكي تنسجم الأحداث والوجودات المقدورة للبلاد مع الواجبات الأخلاقية والعقلانية^(٢).

أما عن العمل السياسي وقيادة الدولة فيذهب الحائري إلى أن الفيلسوف الوحيد القادر على العمل السياسي وقيادة الدولة هو ذلك الفيلسوف القادر على إحداث انسجام بين موسوعية عقله العملي والتجريبي مع عقلي النظري والتنظيري لكي يتمكن من جعل صغرياته التجريبية وبواسطة وضعها في الحد الوسط مع الكبريات النظرية ومن ثم الوصول من خلالها إلى نتيجة عملية قطعية وهذا هو حال الطبيب وعالم الرياضيات وأي متخصص في أي مجال آخر يمكن لهؤلاء أن يمارسوا السياسة بشرط أن يصل تفكيرهم في العقل العملي إلى مستوى إرجاع الوجودات المقدورة لدولهم إلى الأحكام العقلية والاستثمار الأمثل لتلك العلاقة الاتحادية بين المعقولات في العقل النظري والمحسوسات في العقل العملي في إدارة شؤون الدولة حيث إن مهنة السياسة كسائر المهن التجريبية تعتمد على « التجربة » « العمل » « الذكاء »

١ . المرجع نفسه : ص ٨٧ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٨٨ .

وتشخيص الموضوعات ومعرفة العلاقات القائمة بين الأفراد والأشياء وهي بحاجة أقل إلى الأفكار والتعاليم التحليلية التنظيرية^(١).

يشير الحائري إلى أن غالبية الناس وبحكم طبيعتهم التواقة للكمال يسارعون نحو السعادة والعيش المشترك والأمثل السياسي المحترف هو ذلك الشخص الذي يستطيع تمهيد كل الوسائل والعوامل المناسبة مع الزمان والمكان لدولته بغرض إيصال مواطنيه إلى السعادة والعيش الأمثل^(٢).

بحسب الحائري ما يجب على السياسي هو أن يتعلم أصول وقواعد العدل والأخلاق والتعاليم والتكاليف الشرعية الكلية من فلاسفة الأخلاق وفقهاء الدين وعلماء القانون والقضاة المرموقين في الدولة أو أن يقبل تلك القواعد منهم كأصول موضوعة بحسن الظن ثم بناء على تلك الأصول والكليات الأخلاقية والدينية والقانونية يمارس واجباته السياسية^(٣).

مما تقدم يذهب الحائري إلى عدم جواز تصدي الفيلسوف والفقهاء أو علماء الطبيعيات والرياضيات المختصين بالجانب النظري والعلمي البحث للعمل السياسي مشبها ذلك بالحياسة وقيادة السيارة بالقول: (كما لا يمكن لفيلسوف منشغل في العقل النظري أو الفقيه المجتهد والمتفقه في الدين وأحكامه من القيام بالحياسة وقيادة السيارة من دون امتلاك الاحتراف والتجربة العملية لا يجوز لهما بمجرد انشغالهم في العقل النظري أو أحكام الدين القيام بحرفة العمل السياسي؛ لأن الفلسفة النظرية والفقه البحتة وفلسفة الأخلاق في مستوى الثوابت المجردة والسياسة ليست إلا في دائرة المتغيرات)^(٤).

من جهة أخرى يدعو الحائري الناس وبناء على ضرورات العقل العملي إلى عزل الطبقات المذكورة والمنشغلة في العقل النظري أو التنظير البحث من المناصب السياسية والعمل السياسي لو حصل وتدخلوا فيها داعياً إلى إرجاعهم إلى أماكنهم المناسبة في حقل الفلسفة واستنباط الأحكام الشرعية معتبراً دخولهم في هذا المعترك

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٨٨.

٢. المرجع نفسه: ص ٨٩.

٣. المرجع نفسه: ص ٩٠.

٤. المرجع نفسه: ص ٩٠.

من دون الخبرة والتجربة ظلماً لأنفسهم وتجاوزاً على حقوق الآخرين وعاملاً مخللاً لنظام المجتمع وباعثاً للفساد والفوضى في البلاد^(١).

يشدد الحائري على محذورات تدخل وتصدي الفقهاء والزعامات الدينية في العمل السياسي وبشكل مضاعف عن غيرهم من الفلاسفة وعلماء العلوم الأخرى معتبراً النفوذ الديني والوجاهة الاجتماعية للفقهاء والزعامات الدينية بين الناس من أفضل العوامل لإثارة أحاسيسهم وعواطفهم ومن هنا تصديهم للعمل السياسي سيسلبهم ذلك المقام الشامخ ضمن مسار الأخطاء الفادحة ممكنة الوقوع التي تحدث في سياق العمل السياسي^(٢).

من جهة أخرى يعتقد الحائري أن الذين يجعلون الوجاهة الدينية مبرراً للتصدي السياسي المحترف يقعون في مغالطة منطقية واضحة عنوانها « وضع ما ليس بعلة علة » بمعنى أن الوجاهة الحاصلة من القيادة الدينية لا تعني علة حقيقية لتصدي القيادة السياسية معتبراً جعل النفوذ الديني مبرراً لنيل المقام السياسي مغالطة منطقية لا تتناسب وقدسية المقامات الدينية لدى الناس^(٣).

يستند الحائري في رؤيته المذكورة إلى الآية القرآنية ((وأمرهم شورى بينهم))^(٤) معلقاً عليها: (شؤون الناس يجب أن تحل ويفصل فيها عن طريق تبادل الآراء والمشورة فيما بينهم وليس عن طريق الوحي والرسالة الإلهية)^(٥).

يبيد الحائري استغرابه وأسفه لعدم وقوف المفسرين طويلاً أمام هذه الآية^(٦).

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٩٠.

٢. المرجع نفسه: ص. ص ٩٠-٩١.

٣. المرجع نفسه: ص ٩١.

٤. القرآن الكريم: سورة الشورى، آية ٣٨.

٥. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٩٢.

٦. بالرجوع إلى عدد من تفاسير الشيعة الإمامية نجد أن المفسرين، يفسرون آية الشورى المذكورة ((وأمرهم شورى بينهم)) بالتالي ومن دون مدلولات سياسية: ١ - أي يقبلون ما أمروا به ويشاورون الإمام فيما يحتاجون إليه من أمر دينهم، كما قال الله تعالى: ((ولوروده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم)). السيد هاشم البحراني: البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٩م، ج ٧ ص. ص ٩٢-٩٣. ٢ - تشاور بينهم ولا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجمعوا عليه وذلك من فرط تيقظهم في الأمور. محسن الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، مكتبة الصدر، طهران، ط ٣، ١٤١٥ هـ. ق، ج ٤ ص ٣٧٨. ٣ - صار الشيء شورى بين القوم إذا تشاوروا

بمعانيها الرفيعة والصريحة والواضحة في كون الأمور الدنيوية والأحداث اليومية للناس والتي تقع السياسة وأسلوب إدارة البلاد ضمنها بالكامل على عاتق أنفسهم^(١). بناء على ما تقدم من آراء مهدي الحائري الزيدي في موضوع السياسة والسياسي المحترف يمكن أن نخرج بالاستنتاجات التالية :

أ - إن السياسة عند الحائري من الفنون التجريبية والعملية التي تقع بالكامل في قسم العقل العملي .

ب - إن العمل السياسي بحاجة إلى ثقافة نظرية عامة واحتراف ومهارة عملية عالية ومن دون ذلك لا يمكن الحديث عن اتقان سياسي في هذا المجال .

ج - الحائري لا يمانع من ممارسة أي من الصنوف الاجتماعية أو العلمية أو الدينية للعمل السياسي شريطة توفر الاحتراف السياسي فيهم ومن دون ذلك يعتقد بعدم جواز تصديهم لذلك .

د - عدم معارضة وجود الفقيه أو الفيلسوف على رأس إدارة الدولة ما أن تتوفر فيهما شروط الاحتراف السياسي المذكورة ولكنه لا يجيز لهما ذلك لأسباب علمية أو دينية بحثة بمعنى أن الفقيه في رأي الحائري لا يمارس السياسة ؛ لأنه فقيه أو مخول بذلك دينياً بل يمارس ذلك كأى مواطن تتوفر فيه شروط مزاوله المهنة بناء على كفاءته واحترافه فيها ، وهذه الرؤية تختلف عن الرؤية الداعية إلى منع رجال الدين من الممارسة السياسة بدعوى فصل الدين عن الدولة حيث يذهب الحائري إلى تقسيم الحضور الاجتماعي لرجال الدين إلى قسمين : رجل الدين كمتخصص في المسائل الدينية ورجل الدين كمواطن محترف سياسياً في القسم الأول لا يجيز الحائري تدخل رجال الدين في السياسة وفي الثاني لا يرى مانعاً لذلك إسوة بباقي المواطنين .

فيه ، وهو (فُعَلَى) من المشاورة ، وهي المفاوضة في الكلام ، ليظهر الحق أي : لا ينفردون بأمر حتى يشاوروا غيرهم فيه . علي بن الحسن الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ج ٩ ص ٥٧ - ٤ - قال الراغب : والتشاور والمشاورة والمشورة استراخ الرأي بمراجعة البعض إلى البعض من قولهم . . فالمعنى : الأمر الذي يعزمون عليه شورى بينهم يتشاورون فيه . العلامة الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ، منشورات إسماعيليان ، قم ، بلا ، ج ١٨ ص ٦٣ .

ونحن نعتقد أن ما طرحه الحائري ليس ببعيد حتى عن الفقه السياسي المطروح تحت عناوين مشاركة الفقهاء في السياسة وإدارة الدولة حيث أولئك أيضًا يشترطون الفهم والوعي السياسيين كمقدمة لتصدي الفقيه المجتهد لأمر السياسة مع فارق إن هؤلاء يجيزون ذلك من منطلقات دينية والحائري لا يجيزها لهذا السبب بالتحديد .

هـ - يعتقد الحائري أن العمل السياسي بحاجة إلى حضور ميداني اجتماعي ووعي عال بالأحداث والمتغيرات ومعرفة واسعة بالمصالح وسبل استحصالها من خلال العقل العملي يمكن القول إن الحائري ينظر لما يمكن أن نسميه بـ «الاجتهاد السياسي» فيما طرحه تحت عنوان «الاحتراف السياسي» أي ماذهب إليه حسب رأينا : استنباط السبل الممكنة لتحقيق المصالح العامة من قراءة الواقع الميداني للمجتمع والمتغيرات التي يتعرض لها ذلك المجتمع بفعل المؤثرات الداخلية والخارجية بواسطة العقل العملي الإنساني .

ولكن الاجتهاد السياسي الذي نستنبطه من فكر الحائري يختلف عن الاجتهاد الفقهي الديني في موارد عديدة منها :

- الاجتهاد السياسي بعكس الاجتهاد الفقهي ينطلق من الواقع لخلق النص الإنساني والاجتهاد الفقهي ينطلق من النص الديني لخلق الواقع الإنساني أو ما يجب أن يكون عليه .

- الاجتهاد السياسي ينطلق من العقل العملي لاستنتاج المعقولات النظرية والاجتهاد الفقهي ينطلق من العقل النظري لاستنباط الأحكام العملية (خاصة في العبادات) .

- ما يصدر من الاجتهاد السياسي يمكن أن نطلق عليه «القرارات السياسية» وما يصدر من الاجتهاد الفقهي يعنون ويسمى «فتوى» أو «أحكام شرعية» .

- الاجتهاد السياسي ينطلق من المتغيرات والاجتهاد الفقهي ينطلق من الثوابت .

- الاجتهاد السياسي ينطلق من الشرعية الاجتماعية والاجتهاد الفقهي ينطلق من الشرعية الدينية .

- الاجتهاد السياسي يبحث عن المصالح المتغيرة والاجتهاد الفقهي يبحث عن الأحكام الثابتة .

- الاجتهاد السياسي يتطور بالتجربة والعمل والاجتهاد الفقهي يتطور بالتأمل والنظر .

وبناء على ما يذهب له الحائري يمكن الجمع بين الاجتهادين ويمكن التفريق بينهما مع ملاحظة أن أصحاب الفقه السياسي يذهبون إلى ضرورة الجمع وأن يكون الاجتهاد السياسي في طول الاجتهاد الفقهي في حين أن الحائري يذهب بإمكانية التفريق وجعل الاثنين في عرض بعضهما.

و - إن اعتبار السياسة من الفنون التجريبية الإنسانية وإخراجها عن دائرة الأطر الدينية المقيدة بمواصفات عقيدية أو فقهية تعتبر من تنظيرات الحائري الفريدة والمختلفة عن الإطار التقليدي في الفكر السياسي الشيعي.

ز - استناد الحائري لآية الشورى واستنتاجه منها تأتي في إشارة منه إلى انسجام رأيه الفلسفي - السياسي مع اجتهاده الفقهي - الديني والجمع بينهما للخروج بقاعدة سياسية عامة بعيدا عن مخرجات الفكر السياسي الغربي.

بمعنى أن الحائري لا يتخلى عن أصالة فكره الإسلامي ليندفع مع الفكر الغربي في نظريات فصل الدين عن السياسة أو الدولة بل يعتقد أن ما يطرحه سياسيًا وفلسفيًا منسجم تمامًا مع قراءته واجتهاداته الدينية

من جهة أخرى نرى أن الحائري يلزم السياسي المحترف بالرجوع إلى آراء الحكماء والفقهاء والقانونيين والقضاة لاكتساب ثلاثي الأخلاق والشرعية والقانون وهذا يختلف كذلك عن الآراء الغربية في تحكيم القانون الوضعي دون غيره.

ومن هذه النقطة نرى أن الحائري لا يتنكر لإمكانية إقامة حكومة إسلامية ولكنه لا يرى ذلك واجبًا بل مرتبطًا بوعي الناس وقبولهم لذلك مع عدم حصر السلطة في الفقهاء.

٣ - نقد نظريات العقد الاجتماعي الغربية : يعتقد الحائري أن البشرية في تاريخها وتطورها السياسي كانت أمام مرحلتين^(١) :

أولاً : المرحلة الطبيعية : وهي المرحلة التي قاد فيها العقل العملي الإنساني البشرية نحو التجمع السلمي والعيش المشترك لتلبية احتياجاتهم الحياتية والأمنية وولدت الدولة نتيجة ذلك الإدراك الأولي وتلك الاحتياجات البدائية بشكل طبيعي وعقلاني بعيدا عن أي عوامل اكتسابية أو إرغامية أو أوامرية من جهات خارجية عليا أو تعاليم عقلية متعالية.

ثانياً : المرحلة الوضعية : وهي المرحلة التي يتطور فيها العقل العملي للإنسان بناءً على تطور تجاربه والضرورات العقلية ليدفعه نحو تحسين نظامه السياسي ومأسسة الدولة بشكل أكثر متانة وإتقان كما أن العيش المشترك في هذه المرحلة يواجه معضلة التنافس المعيشي بين أفرادهِ وبين المجتمع والمجتمعات الأخرى ودولة ما والدول الأخرى وهو الأمر الذي يعرض سلامة وأمن الأفراد والمجتمعات إلى مخاطر أعمق تقود إلى ضرورة تطوير آليات إدارة البلاد وتدير أمرها .

أ - نقد نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو : يستند الحائري في تحليله وتصويراته لروسو إلى النص التالي : (ولما كان البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة وإنما توحيد وتوجيه قواهم الموجودة فحسب فإنه لم يبق لديهم من وسيلة أخرى للبقاء إلا تشكيل جملة من القوى بالدمج يمكنها التغلب على المقاومة وحشدها للعمل بدافع واحد وجعلها تتصرف بتناسق هذا المجموع من القوى لا يمكن أن ينشأ إلا بمؤازرة عديدين ولكن بالنظر إلى أن الأدوات الأولى في المحافظة على بقاء كل إنسان هي قوته وحرته فكيف يقيدهما دون الإضرار بنفسه ودون التهاون في أمر العناية الواجبة عليه نحو نفسه؟)^(١) إذن المشكلة والحل بحسب روسو هي : (إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمي كل القوة المشتركة شخص كل مشارك وأمواله ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما كان من قبل ، هذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم العقد الاجتماعي حلاً لها)^(٢) .

يشاطر الحائري روسو في الإشكالية التي طرحها بالقول : (خلاصة المشكلة الأساسية التي تواجه العقد الاجتماعي تكمن في كيفية الملاءمة بين ضرورة صيانة حرية واستقلال الفرد مع جعله عضواً مطيعاً وبلا إرادة في المجتمع؟)^(٣) . وهنا يشير الحائري إلى إشكالية كيفية إقناع الفرد بتبعية المجتمع أو رأي الأكثرية كما سيأتي تفصيله .

يشير الحائري إلى حل روسو للمعضلة المذكورة من خلال اقتراح الأخير في تقسيم الفرد إلى شخصيتين : إحداها حقيقية وتسمى «الفرد الخصوصي» والأخرى

١ . جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .

٢ . المرجع نفسه : ص . ص ٤٨ - ٤٩ .

٣ . د . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

حقوقية وتسمى «الفرد العمومي» ومن ثم دمج الحقيقي بالحقوقى من خلال تعاقد اجتماعي .

يقول روسو في ذلك : (وبدلاً من الشخص المفرد لكل متعاقد ينتج عن هذا العقد الاتحادي في الحال هيئة معنوية وجماعية مؤلفة من عدد من الأعضاء بمقدار ما للجمعية من أصوات وهي تستمد من هذا الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها هذه الشخصية العامة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم المدينة وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها دولة أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورة جماعية اسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين كمساهمين في السلطة السيادية وبالرعايا بصفتهن خاضعين لقوانين الدولة)^(١).

يشكك الحائري في وصول روسو إلى حل مقنع لمعضلة كيفية الجمع بين حرية الأفراد وانقيادهم للمجتمع بشكل منطقي وفلسفي صحيح .

يشير الحائري إلى إشكالية فلسفية تطال نظرية «روسو» هي بحاجة إلى تفكيك وإعادة تركيب من جديد في تحديد أطر الحقوق الطبيعية للإنسان عن تلك القوانين الوضعية النابعة من العقل الإنساني .

يلخص الحائري الإشكالية من خلال التفريق المنطقي بين معنى «الكل» أي المجموع وبين «الكلي» بمعنى مشترك مفاهيمي ينطبق على فرد فرد من عدد كثير من الأشخاص^(٢).

فالإنسان بحسب الحائري في المفهوم «الكلي» هو لوحده وحدة متكاملة مستغنية عن غيره أي ليس بحاجة إلى أجزاء تضاف له ليتم تكميله واكتسابه صفة الإنسان فمفهوم الإنسان «الكلي» ينطبق على عدد غير محدود من أفراد الجنس البشري ولكن الكل هو مجموع مركب من الأجزاء والأعضاء الذين لهم دور في بناء وحدة متكاملة وليس بإمكان أي جزء أن يكتسب لوحده صفة الكل وليس للكل أن يكتسب الصفة الكاملة بانتفاء أحد أجزائه^(٣).

١. جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص . ٥٠ - ٥١ .

٢. د. مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ٩٨ .

٣. المرجع نفسه : ص ٩٩ .

هنا يدعو الحائري إلى التفريق بين الحقوق الطبيعية والثابتة للإنسان كمفهوم كلي والتي هي غير قابلة للتنازل أو التعاقد أو الاستلاب وبين ما هي حقوق وضعية أو تعاقدية أو اكتسابية تشمل مفهوم الكل^(١).

ويضيف الحائري أن علاقة الكلي والفرد بمعنى الكلي التام للفرد والفرد التام للكلي غير قابلة للانطباق بتاتا على المجتمع وأعضائه حيث أن علاقة الكل والجزء أو المجتمع والأعضاء تختلف تماما عن علاقة الكلي والجزئي أو الفردي، لأن الكل أكبر من الجزء والجزء أصغر من الكل في حين أن لا الكلي أكبر من الفرد ولا الفرد أصغر من الكلي^(٢).

يختصر الحائري الإشكالية بالقول: (الفرد من جهة أنه فرد كامل من نوعه الكلي «إنسان» وعلاقته بأبناء جنسه من نوع العلاقة الموحدة بين الكلي والفرد فهو حر من كل الجهات ويتمتع باستقلال ذاتي وطبيعي ولكن هذا الفرد من جهة تعايشه في وسط الجمع والمجتمع يكون جزءا وعضوا في ذلك المجتمع ويجب عليه إطاعة أوامر الكل والتنازل عن حريته واستقلاله الذاتي وحيث أن الجزء أصغر من الكل سيكون كيانه جبرا تحت حاكمية وكيان الكل من هذه الزاوية قبول العضوية في العقد الاجتماعي المتساوي يعني تنازل الإنسان عن استقلاله والانضمام غير الإرادي إلى كيان اعتباري وتعاقدي)^(٣).

يعقب الحائري على الإشكالية أعلاه بطرح السؤال التالي: العبور من العلاقة الأصلية والحقيقية «الكلي والفرد» إلى العلاقة الوضعية والتعاقدية «الكل والجزء» كيف تتم منطقيا وتكون قابلة للقبول؟ وأساسا هل مثل هذا العبور والتحول ممكن عقليا؟^(٤).

يجيب الحائري: إن مثل هذا التحول والعبور بمعناه الحقيقي غير مقبول وغير ممكن عقليا؛ لأنه لا يوجد أي إنسان أو أي موجود آخر مهما كان نوعه قادرا على استبدال شخصيته الحقيقية بشخصية غير حقيقية أو حقوقية وأن يتنصل عن ذاته

١. المرجع نفسه: ص ٩٩.

٢. المرجع نفسه: ص ١٠٠.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

٤. المرجع نفسه: ص ١٠٠.

وذاياته ليتبدل إلى عضو فاقد للإرادة وشخصية وضعية وحقوقية من حيث هويته وماهيته وأن يحرم نفسه من العيش المستقل والحر^(١).

ب - نقد نظرية العقد الاجتماعي لغروشيوس^(٢): هي نظرية ينقلها عنه روسو في كتابه العقد الاجتماعي وينقدها مفادها هو: (أن الفرد إذا كان يستطيع بيع حريته فيصبح عبدًا لسيد فلماذا لا يستطيع شعب أن يبيع حريته ويصبح تابعًا لملك؟)^(٣). ينتقد روسو نظرية غروشيوس بالنقاط التالية^(٤):

أ - إن نظرية غروشيوس الأكثر ملاءمة مع ميول الطغاة والمستبدين.
ب - إن الإنسان الذي يجعل نفسه عبدًا لآخر لا يمنح نفسه له وإنما يبيع نفسه نيلاً لمعاشه ولكن لم يبيع الشعب نفسه ومن المستبعد أن يجهز الملك رعاياه بمعاشهم وأنه ينال معاشه منهم؟
ج - إذا منح الرعايا أنفسهم للملك والأخير يأخذ أموال الناس منهم فما الذي يبقى لهم ليحفظه؟

د - ماذا سيكسب الرعايا لو ساقهم الملك إلى حروبه أو إلى سجنونه أو إلى مطامعه؟ كيف سيضمن السكون المدني لهم؟

هـ - إن الإنسان يعطي نفسه متبرعًا محال لا يمكن تصوره وعقد مثل هذا باطل غير شرعي ولا يصدر عن رشيد وقول ذلك عن شعب يفترض جنون هذا الشعب.
و - إذا استطاع كل واحد أن يبيع نفسه فإنه لا يقدر على بيع أولاده فهؤلاء الأولاد يولدون أناسًا أحرارًا

ز - تنازل الإنسان عن حريته يعني تنازلًا عن صفة الإنسان وتنازلًا عن الحقوق الإنسانية وعن واجباتها أيضًا.

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ١٠١.

٢. هوغو غروشيوس (١٥٨٣-١٦٤٥م): سياسي ومحام ودبلوماسي ومؤرخ وقاض هولندي، وضع أسس القانون الدولي اعتمادًا على الحق الطبيعي وكان له أثره البالغ على القانون الدولي كما كان لأرائه الدينية أثرها على الميثودية والخمسينية، كما أنه من الشخصيات الهامة في النقاش الكالفينية - الأرمنيانية. من أهم أعماله "في قانون الحرب والسلام" الذي نشر لأول مرة في ١٦٢٥م. جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٥٤.

٣. المرجع نفسه: ص ٥٩.

٤. المرجع نفسه: ص ٥٥ و صص ٥٩-٦١.

ح - إن من العهود الباطلة المتناقضة اشتراط سلطان مطلق من ناحية وطاعة لأحد لها من ناحية أخرى أليس من الواضح أننا غير ملزمين بشيء نحو شخص يحق لنا أن نطالبه بكل شيء؟ أي حق لعبد تجاه مليكه ما دام كل ما عنده هو لمالكه؟ يضيف الحائري على إجابات روسو ونقده لنظرية عبودية غروشيوس نقاطاً أخرى منوهاً إلى ضرورتها من الناحيتين الفقهية وتقنية المعاملات هي^(١):

أ - التسليم البشري الجمعي لحاكمية وعبودية أي حاكم فاقده لشروط هياكل المعاملات أساساً؛ لأن أي معاملة يجري فيها الأخذ والعطاء من قبل البائع والمشتري يجب أن تكون في قبال ثمن ولو افترضنا أن شخصاً فقيراً باع نفسه لشخص غني فالمطلوب في ذلك هو تأمين احتياجات البائع من قبل المشتري في حال أن العلاقة بين الشعب والحكومة عكسية؛ لأن فيها الشعب هو من يؤمن احتياجات الحكومة بغرض تمكينها في الإدارة وليس العكس.

ب - إن نقض الحاكم لعهد مع المحكومين وتجاوزه على حقوقهم لا يسقط لوحده النظرية؛ لأنها تأتي بعد إقرار القانون وليس قبله ولذا يجب نقض القانون من أساسه وليس مناقشة تبعاته.

ج - إن علاقة الحكومة والمواطنين علاقة خاصة لا تشبه معاملات البيع والشراء، في معاملات البيع والشراء هناك علاقة المالك والمملوك وفي علاقة الحكومة بالمواطنين العلاقة هي علاقة الصائن والمصون ولو شبهنا علاقة الحكومة بالمعاملات البيعية ابتعدنا عن فنون إدارة الدولة واقتربنا من فنون إدارة القطيع.

د - في الفقه الإسلامي يشترط تشخيص البائع والمشتري بشكل حقيقي وواقعي كطرفي المعاملة كانت المعاملة تخص البيع وشراء الأمتعة أو تأجير عقار أو عقد نكاح يجب وجود المتعاقدين بشكل واقعي وحقيقي لكي يتمكنوا من التفاوض والاتفاق قبل وقوع التعاقد.

في افتراض غروشيوس الناس قبل البيع والشراء مع الحاكم متساوون جميعاً وبذلك لا يوجد قبل انعقاد المعاملة لا بائع ولا مشتر ولا حاكم ولا محكوم، وهذه الصفات تنتج بعد انعقاد عقد السيادة والعبودية، وبذلك تولد الحكومة بعد عقد العبودية وعقد العبودية يولد بعد ولادة الحكومة وهذا دوران باطل منطقيًا.

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ١٠٢-١٠٧.

يشير الحائري إلى أن الإجابة عن إشكاليات نظريات العقد الاجتماعي أو عقد العبودية تتطلب دراستهما من خلال الرجوع إلى مباحث الحق الطبيعي والملكية الطبيعية والانطلاق منهما وهو الأمر الذي يبني الحائري من خلاله نظريته السياسية المستقاة من فلسفته السياسية .

المبحث الثالث

النظرية السياسية لمهدي الحائري اليزدي

يمهد الحائري إلى نظريته السياسية من خلال ثنائية الملكية الطبيعية والملكية الوضعية والقانونية للإنسان مشيرًا إلى أن الأسلوب البحثي يستوجب دراسة الطبيعة والبيئة الطبيعية والتاريخية ومن ثم الانتقال إلى دراسة ذات الإنسان من حيث هو إنسان وكونه موجودًا مفكرًا بعيدًا عن اللجوء لنظريات هوبز وروسو وغيرهم حيث يعتقد أن الطبيعة كفيلة بالإجابة عن كثير من التساؤلات والاستفسارات الإنسانية.

المطلب الأول: ركائز نظرية التفويض

١ - أنواع الملكية الطبيعية: يعتقد الحائري أن الإنسان يتمتع بنوعين من الملكية الطبيعية في مسار حياته^(١):

أ - الملكية الحصرية - الشخصية: بحسب الحائري الإنسان كسائر الحيوانات يتمتع بغريزة اختيار بيئته للعيش وذلك بناءً على القانون الطبيعي والفطرة التي وضعها الله في طبيعته في البدء يبحث الإنسان عن مكان مناسب للعيش لم يسبقه له أحد وهذا المكان يصبح خصيصًا له بشكل طبيعي وهو يصبح مالكًا حقيقيًا له دون معارض، هذه الملكية تابعة من الحاجة الطبيعية للإنسان كجسم حي ومتحرك إلى حيز ومكان وهو قانون طبيعي غير مرتبط بأي قانون وضعي اجتماعي أو شرعي أو حتى لإرادة عقلية.

في هذه المرحلة لا تختلف حاجة الإنسان إلى حيز أو مكان من حاجة أي حيوان آخر وتلك المساحة تصبح منزلًا له ولأسرته وملكية حصرية وشخصية له.

ب - الملكية الشخصية - المشاعة: بعد أن اختار الإنسان لنفسه حيزًا شخصيًا ومكانًا حصريًا كمنزل ومأوى له ولأسرته يشترك في ما يجاوره من الأراضي مع نظرائه الآخرين الذين هم من جانبهم يمتلكون حيزهم وملكيتهم الحصرية والشخصية

وذلك لضرورات الاجتماع الإنساني والعيش المشترك بغرض إشباع الحاجات الإنسانية الأخرى كالتعاون والأمن المشترك.

في هذا المرحلة يدرك الإنسان أن ليس باستطاعته العيش في مكان مغلق من جميع الجهات لذا يضع بينه وبين غيره مسافات وفضاءات مشتركة لتجاوز ضيق العيش ومن أجل العبور والمرور كما هي فضاءات مشتركة لتأمين الأرزاق والدفاع الجمعي عن حدود المجتمع المتضامن.

هذه الفضاءات المشتركة يطلق عليها الحائري عنوان «المالكية الشخصية - المشاعة».

إذن يصبح الإنسان أمام نوعين من المالكية، تلك الشخصية والحصرية التي لا يشترك فيها إلا مع أسرته، وتلك المشاعة بينه وبين جواره الإنساني والتي له حصة فيها كحصة غيره دون أن تكون حصرية له.

يؤكد الحائري أن هذه الأنواع من المالكية لا علاقة لها بأي قوانين وضعية أو تشريعات دينية أو حتى تأملات عقلية نظرية بل إنها نتاج طبيعي وفطري لحقوق إنسانية طبيعية في امتلاك مساحة للعيش من أجل البقاء والاستمرار.

يشير الحائري إلى هذا التفريق في أنواع الملكية في الفقه الإسلامي وقواعده أيضًا ومنها قاعدة: (من سبق إلى مكان فهو أحق به)^(١) ويعتبرها قاعدة إرشادية وتوجيهية نحو ضرورة البيئة الحياتية الطبيعية وليس قاعدة تعبدية أو تشريعية في إشارة إلى الملكية من النوع الأول.

أما الملكية الشخصية - المشاعة فيشبهها الحائري بقانون الإرث حيث إن الورثة جميعًا لهم مالكية شخصية وكذلك مالكية مشاعة في تركة المتوفى كما أن أفراد البشر لهم في بيئتهم المشتركة مالكية شخصية ومالكية مشاعة على المكان غير الحصري الذي يتعايشون فيه.

يعتقد الحائري أننا في هذه المراحل لسنا بحاجة إلى أي تعاقد اجتماعي اعتباري وقانوني وضعي لتحديد مساحات كحقوق الإنسان أو علاقته بالسلطة والمجتمع بل

١. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ج ١٧ ص ٤٠٥.

يكتفي أن نعترف بغريزة وفطرة وحاجة وحقوق الإنسان الطبيعية التي يولد وهو يتمتع بها من دون الرجوع إلى أي قانون أو تشريع فوقي .

٢ - أنواع القوانين : يقسم الحائري القوانين إلى قسمين أساسيين ، هما^(١) :

أ - القوانين الطبيعية : هي تلك القوانين الفطرية والثابتة وغير المتغيرة النابعة من طبيعة الإنسان وهي تعتبر حقوقه غير القابلة للتشريع أو التفاوض أو الاستلاب كحق التعقل وحرية التفكير التي تميز الإنسان من سائر الحيوانات .

يؤكد الحائري أن هذه القوانين غير قابلة للتشريع من قبل مجموعة من المشرعين ؛ لأنه لا حق لهؤلاء في منح الإنسان بما يمتلكه أساساً ، من هنا يشدد الحائري على أن «إعلان حقوق الإنسان الدولي» لو عد تشريعاً وضعياً فهو ليس في محله بتاتاً بل يعتبر أمراً معيباً ومهيناً ولا يمكن قبوله إلا على سبيل التذكير والتحذير ليس إلا ؛ لأنها حقوق إنسانية طبيعية غير قابلة للوضع والتعديل أو التشكيك من أي جهة كانت .

يشير الحائري إلى ضرورة التفريق بين حقوق الإنسان الغريزية وحقوقه العقلية حيث إن مالكيته الحصرية - الشخصية سابقة على حقوقه الطبيعية العقلية كون الأولى تشكل ضرورة أساسية لاستمرار حياته وحركته كباقي الحيوانات والنباتات التي هي بحاجة إلى مكان وحيز ومساحة توفر لهم النمو والاستقرار والبقاء .

ب - القوانين الوضعية : تلك القوانين التي هي بحاجة إلى تعاقدات واعتبارات اجتماعية ومعيّار تشخيصها مرتبط بلوازمها ومقدماتها الخاصة في انتقالها وتبادلها بين شخصين أو شخوص وهي مختلفة عن القوانين الطبيعية التي لا تحتاج إلى أي نوع من اللوازم والمقدمات والاعتبارات والتعاقدات .

٣ - نظرية التفويض وتعريف المجتمع بناء على نظرية الملكية الشخصية المشاعة :

ينتقل الحائري عقب استكمال رؤيته اتجاه الحقوق الإنسانية الطبيعية في حق التملك الحصري والشخصي وكذلك الشخصي - المشاع إلى تعريف المجتمع بناء على هذه النظرية واستخلاص نظرية التفويض السياسية من داخلها .

تمهيدا للدخول في الموضوع يشير الحائري إلى خطأ أصحاب نظريات «العقد الاجتماعي» الغربي في تعريف المجتمع معتقدا أن هذا الخطأ يستتبع أخطاء أخرى في تحليل نشوء الدولة والسلطة وكيفية شرعتهما.

يدعو الحائري علماء القانون ومفكري العالم إلى التعرف على قواعد أصول الفقه الإسلامي ومبادئه وقواعده العلمية والعملية الهامة وكذلك تقسيماته الدقيقة في قضايا عديدة منها تقسيمات مفهوم «العموم» المرادف «للجمع» وعلى نحو ثلاثي^(١):

أ - العموم الاستغراقي: هو ذلك الموضوع والمفهوم العام الذي يتكرر وتعدد كل فرد من أفراده في أي زمان ومكان يتوسع ويتكرر الحكم فيه وفي ذلك الزمان والمكان بصورة مستقلة لذلك الفرد رغم عمومية المفهوم.

المثال على ذلك: «الإنسان حيوان ناطق» يعتبر حكماً عاماً يرد على موضوع عام هو الإنسان ومعنى العام هنا استغراقي بمعنى أن في كل زمان أو مكان لو وجد شيئاً حقيقته كان إنساناً فهو حيوان ناطق وهذا يعني أن كل فرد من أفراد الإنسان كما هو مستقل في فرديته وهويته الإنسانية بمعزل عن باقي نظرائه يبقى مشمولاً بحكم «الحيوان الناطق» العام دون أن يكون بحاجة في حكمه وإنسانيته للآخرين.

ب - العموم البدلي: بمعنى أن يكون الحكم موجهاً إلى فرد فرد من أفراد العام على نحو التريديد والتغيير

ومثال ذلك: «أعتق أي رقبة شئت» فالمطلوب هنا عتق رقبة واحدة فقط مرددة بين عامة الرقاب وتعيينها راجع إلى اختيار المكلف.

ج - العموم المجموعي: بمعنى أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً والعلاقة بين هذا المجموع وأجزائه علاقة الكل والجزء.

والمثال على ذلك: «في خريف كل عام تبدأ صفوف الدراسة بالعمل» هنا الصف مجموع وكل واحد يشمل كل أجزائه الذين هم الطلبة.

من خلال التقسيم الثلاثي المذكور يبين الحائري اختلاف نظريته عن نظرية روسو وعلماء الاجتماع في الغرب حيث يصنف نظريتهم ضمن التقسيم الثالث «العموم المجموعي» معلناً التزامه بالتقسيم الأول أي «العموم الاستغراقي» في تعريفه للمجتمع.

يعبر الحائري عن اعتقاده بأن «العموم المجموعي» يقود إلى انصهار الأفراد في وحدة واحدة و«العموم الاستغراقي» هو السبيل الوحيد للحفاظ على حقوق وحرية واستقلال الفرد ضمن مجتمع يكون للجميع وليس حاكمًا على الجميع.

يرتكز الحائري على مفهوم «المالكية الشخصية - المشاعة» و«المجتمع من نوعه الاستغراقي» ليستخلص منهما نظرية «التفويض»

يشير الحائري إلى أن علاقة ونسبة أفراد المجتمع مع بلادهم علاقة ونسبة مالكية طبيعية وإنها غير قابلة للوضع أو المنع القانوني ثم ينوه إلى قاعدة إسلامية هامة مفادها «الناس مسطون على أموالهم» ويعتبرها قاعدة إنسانية عقلية أكثر من كونها قاعدة فقهية في أبواب الاقتصاد والمعاملات ويعدها في عداد حقوق الإنسان الطبيعية التي لاتخص المجتمعات المسلمة أو الدينية بل تشمل جميع المجتمعات الإنسانية^(١).

يضيف الحائري أن الناس ليسوا بحاجة لأي اجتماع أو عقد جمعي للتصرف في أموالهم وأموالهم الحصرية - الشخصية أو تلك المشاعة بل أن عقولهم العملية تدفعهم بشكل طبيعي إلى توكيل وتفويض «وكيل» أو «هيئة من الوكلاء» لصيانة وحراسة أمنهم وأمن أموالهم المشاعة (جغرافيا الدولة) وبما أن الوكيل يتم تفويضه من الملاك أصحاب المُلْك المشاعة فيكون نسبة ذلك الوكيل معهم جميعاً فرداً فرداً نسبة متساوية من حيث الواجبات والعلاقة وعليه أن يعمل لمصلحة جميع أولئك الملاك كون الملك مشاعاً بينهم^(٢).

إن الوكالة تعبر بشكل دقيق عن حقيقة تابعة المُلْك للملاك الأصليين كونهم أصحاب البلاد الحقيقيين ويتم ذلك بعقد خاص تحت عنوان «الوكالة» ويصبح الوكيل بناء على ذلك العقد الخاص - الشخصي الصادر من كل فرد وكيلاً للجميع وبصورة مشاعة مفوضاً عن جمع استغراقي وشخصيات حقيقية وليس عن جمع مجموعي وشخصيات حقوقية كما يذهب له روسو^(٣).

١. د. مهدي الحائري الزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ١٢٢.

٢. المرجع نفسه: ص ١٢٣.

٣. المرجع نفسه: ص ١٢٣.

٤ - «الحرية الحكيمة» في نظرية الوكالة الشخصية - المشاعة للمواطنين :

يؤكد الحائري أن في المجتمع الذي يتمتع جميع أفراداه بهويتهم الفردية واستقلالهم في شؤونهم الطبيعية والعقلية الإنسانية باستمرار يصبح كل فرد في ذلك المجتمع مسؤولاً عن أفكاره وآرائه وسلوكه وحديثه مسؤولية أخلاقية فردية^(١). المسؤولية الأخلاقية بحسب الحائري نابعة عن المزايا الطبيعية العقلانية التي يتمتع به الإنسان كالحرية والاستقلال والتعقل والتفكير الحر والتي تميزه من سائر الحيوانات وتحمله مسؤوليات وتعهدات عقلية تجعله يمارس حرياته ممارسة حكيمة ومعقولة وليس منفلة وفوضوية وضارة^(٢).

يفرق الحائري بين الحرية الحيوانية النابعة عن الغرائز والحرية العقلانية النابعة عن التعقل والإنسانية معتبراً الأولى لا تليق بالجنس البشري كونها دنيئة ومتوحشة والتي تأخذ عنوان الحرية خطأ لدى البعض أما الثانية فهي نابعة من ذات الإنسان الحكيمة مستنداً إلى قاعدة فلسفية مفادها «كل ما بالعرض لا بُدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات» فكل تصرفات الإنسان الحرة يجب أن تنطلق من ذاته الحكيمة لا من غرائز الحيوانية لكي تكون حرية عقلانية ومقبولة ولائقة بمكانته ثم يضيف : علينا القول القاطع بأن المسؤولية من لوازم العقل وهي غير قابلة للتفكيك عن الحرية وهذه الحرية نسميها الحرية المعقولة النابعة عن الذات الحكيمة للإنسان وهي حرية تحدد مسؤولية الفاعل قبل الفعل^(٣).

يشدد الحائري على ضرورة الإيمان بالحكمة الفردية لجميع أبناء البشر واعتبارها من ذاتيات الإنسان ومن أوجه تمايزه عن غيره من الحيوانات داعياً إلى استثمار هذه الحكمة الفردية الذاتية والعقل العملي المكنون لدى الجميع للحفاظ على فردية واستقلال وحرية جميع الأفراد إلى جانب الإعراف بحقوقهم الطبيعية ومن ثم ترسيم حدود المجتمع والدولة.

ييدي الحائري دفاعاً شرساً عن حقوق الإنسان الطبيعية وعن فرديته واستقلاله وحرته في قبال أي عوائق مجتمعية وتحت أي عناوين سياسية أو اجتماعية أو قانونية

١. المرجع نفسه : ص ١٢٦.

٢. المرجع نفسه : ص ١٢٦.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

وضعية التي من الممكن أن تدفعه للتنازل عن جزء من هذه الحقوق الطبيعية .
الهدف الأول والأسمى من تنظير الحائري السياسي وفلسفته السياسية هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية ومنعه من تقديم أي تنازلات تطالها أو تحددها لمصالح أي طرف كانت هيئة اجتماعية أو هيئة سياسية .
غاية الحائري هي تكريس وتوسيع دائرة الحقوق وترسيم وتحديد وتضييق دائرة السلطات ودفعها وحصرها باتجاه التدبير الحكيم والإدارة البحتة لمصالح الناس وحقوقهم معارضا تضخيم حجم صلاحيات السلطة أو المجتمع وبعناوين تسلطية وتأمرية وتحكيمية وضعية وبعيدا عن أهدافها التأسيسية .

٥ - مفهوم «الدولة» بناء على نظرية الوكالة الشخصية - المشاعة للمواطنين :

يعرف الحائري الدولة بأنها عبارة عن ذلك الفضاء المفتوح والحر والمشارك الذي تم اختياره من قبل عدد من أفراد البشر بصورة مشاعة بغرض تأمين ضرورات إدامة حياتهم وحياة أسرهم ، هذا الفضاء المفتوح والمشارك والمشاع يمكن أن يعنون بالمدينة تارة وبالدولة تارة أخرى حيث تم نشوء الدولة من خلال اجتماع عدد من الفضاءات المشتركة لعدد من المجاميع البشرية وذلك بناء على مقتضيات وضرورات واحتياجات الاتساع في البيئة المشتركة بغرض إيجاد فضاء مشترك أكبر يعنون «بالدولة» لتتبدل إلى مالكية شخصية-مشاعة لتلك المجاميع الكبيرة في فضاء أوسع^(١) .

يضيف الحائري : إن المواطنين عندما يكتفون بفضائهم المفتوح والمشارك من حيث عدم احتياجهم لما بعد فضائهم الحاصل يؤسسون عمليا حدود جغرافية واضحة تشمل ممتلكاتهم الشخصية (المنازل) وممتلكاتهم المشاعة (الأزقة والشوارع والأراضي المشتركة) ويكون لجميعهم حق مشترك ومتساو في ملكية ذلك الفضاء الواسع والمشارك^(٢) .

وخلاصة ذلك هو : مالكية جميع المواطنين لبلادهم وأوطانهم بالتساوي من حيث الحقوق والامتيازات وحق الملكية والحاكمية والتصرف كما هو حقهم في أموالهم الخاصة المشار إليها في القاعدة الفقهية «الناس مسلطون على أموالهم»

١ . د . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

٢ . المرجع نفسه : ص ١٢٨ .

وهذه المالكية المشاعة هي الأقرب إلى فكرة توارث الورثة لتركه المتوفى بشكل مشاع^(١).

كما يشير الحائري إلى قاعدة فقهية أخرى هي قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» بالقول إن ثبوت مالكية الإنسان المشاعة تثبت حقه في المالكية والسلطنة والحاكمة المطلقة على ما يملكه بعيداً عن أي قانون أو تشريع^(٢).

بعد تثبيت هذه المالكية الطبيعية للإنسان والتي هي ليست بحاجة إلى أي تشريع أو قوانين وضعية يصل الحائري إلى دور التكامل الطبيعي - العقلي والجهود العلمية والصناعية الكبيرة للإنسان في تحسين ظروف معيشته ضمن رقعته الجغرافية المعنونة بالدولة مع الحفاظ على تعايشه السلمي مع نظرائه وأقرانه وهو الأمر الذي سينبع لا محالة من إرادة وحكمة ووعي وإدراك الإنسان الذاتي المستنبط من عقله العملي والمقرون كذلك بمسؤولياته وتعهداته الأخلاقية الذاتية^(٣).

في هذه المرحلة بحسب الحائري تصبح جميع ميول ودوافع الإنسان الحيوانية والغريزية الطبيعية تحت حاكمية طبيعته المتفوقة والمميزة المرتبطة بقواه الفكرية والعقلية والتي تعتبر الفصل الأخير والطبقة العازلة بينه وبين سائر الحيوانات في الطبيعة^(٤).

هنا أيضاً يؤكد الحائري ضرورة إقرار الطبيعة العقلية الذاتية للإنسان وتعهداته ومسؤولياته الأخلاقية والوجدانية الذاتية كذلك والتي هي أيضاً غير قابلة للوضع والتقنين والتشريع كما هي غير قابلة للتغيير بتغيير الأمكنة والأزمنة والثقافات والمجتمعات والقوميات واللغات البشرية المتنوعة^(٥).

الضرورة الأخلاقية لدى الحائري تختلف تماماً عن الضرورات التحليلية المنطقية والرياضية العلمية وتعتبر من المسؤوليات الأولى والمسبوقة في المجتمعات الإنسانية

١. المرجع نفسه: ص ١٢٨.

٢. المرجع نفسه: ص ١٢٩.

٣. المرجع نفسه: ص ١٢٩.

٤. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٥. المرجع نفسه: ص ١٣٠.

ولا تدخل كذلك في دائرة الوضع والتقنين وهي التي تضيفي كل الأنظمة الأمنية والقانونية والمؤسسات التشريعية والسياسية المشروعية والاعتبار^(١).

من هنا يقسم الحائري المسؤوليات إلى قسمين أساسيين^(٢):

أ - المسؤوليات المسبقة: الذاتية والطبيعية.

ب - المسؤوليات اللاحقة: الوضعية والتشريعية والقانونية.

مؤكدًا ضرورة عدم الخلط بينهما في أي حسابات قضائية حقوقية فلسفية سياسية ودراسات اجتماعية.

٦ - السلطة والعمل السياسي بناء على نظرية الوكالة الشخصية - المشاعة

للمواطنين^(٣):

يوضح الحائري المراحل والأسس التي يعتقد بها في ضرورات قيام الدولة وكيفية إدارة السلطة وشروط العمل السياسي ضمن نظريته المتبناة من خلال النقاط التالية:

أ - لدى تكامل معالم هوية واستقلال وحرية المواطنين وبصورة عقلانية تنتقل الحياة البشرية إلى مرحلة تحسين الحياة وتطوير التعايش السلمي المشترك عندئذ العقل العملي يتسلم زمام القيادة ويدفع باتجاه ضرورة تعيين وتفويض وكلاء لتدبير أمور البلاد.

ب - إن تحسين الحياة وتطوير آليات العيش المشترك من ناحية هدفان صعبان ومعرضان للمنافسة الشديدة التي لا يمكن الوصول إليهما من خلال بساطة العيش وبدائيته ومن ناحية ضرورة لا يمكن للمواطنين أن يتصدوا لصعوباتهما لوحدهم هنا يجب عليهم كمالكين لبلادهم وشركاء فيه أن يختاروا ممثلين عنهم لإدارة البلاد يكونون بمواصفات عالية منها: المهارة والذكاء والوعي والقدرة على تحمل المسؤولية.

ج - مع اختيار المواطنين المالكين لبلادهم بشكل مشاع وكلاء لهم عن طريق

١. المرجع نفسه: ص ١٣٠.

٢. المرجع نفسه: ص ١٣٠.

٣. المرجع نفسه: ص. ص ١٣٢-١٤٢.

الإجماع أو تحكيم رأي الأغلبية تولد أول محطة للنظام الوضعي والتشريعي القانوني .
د - الأنظمة الأمنية داخليًا ، ضوابط العلاقات الخارجية ، سبل تحقيق مصالح الناس كمالكين لبلادهم في البدء تأخذ مسارها القانوني ومن ثم تأخذ طريقها للتنفيذ .

هـ - بعد أن أثبتنا اختلاف الفرد والكلي مع الجزء والكل وعرفنا أن هاتين العلاقتين الفلسفتين لا يمكن أن تدمجا مع بعضهما البعض كما أثبتنا نظرية الملكية المشاعة وأن الملكية والحاكمية هي من حق المواطنين الطبيعي يجب أن نشير إلى أن الشخصية الحقيقية للفرد واستقلاله وحرته وعقيدته ورأيه وسلوكه المعقول الإنساني تعتبر المصدر الوحيد والملاك والمعيار الأصيل لنشوء السلطة وإدارة الحكم من قبل هيئة وكلاء المواطنين .

كما أن المواطنة تعتبر المعنى الحقيقي والطبيعي للملكية الشخصية والملكية المشاعة للمواطنين في فضاء بلادهم ويثتهم الواسعة .
وأن هذه الامتيازات ثابتة وحقيقية وأصيلة لكل فرد من المواطنين وليست في دائرة الوضع والتشريع ولأنها من الامتيازات والخصائص الإنسانية المسبقة والذاتية فلن تتبدل إلى أحكام ومقررات وضعية لاحقة بتأنا .

و - السبب الرئيس في تثبيت خصائص وامتيازات المواطنة والشخصية المستقلة لكل فرد من المواطنين تكمن في انتخابه الحر لموطنه ومحط سكناه ومنطقته الجغرافية الخاصة التي تم اختيارها من قبله كضرورة طبيعية لحياته فيها بالتالي :
تجمع المواطنين الغريزي في بيئتهم الطبيعية سابقة على أي تعاقد اجتماعي أو تجمع وضعي وقانوني .

ز - في مراحل تحسين الحياة وتطوير العيش المشترك السلمي أيضًا كل التفاهات والتعاقدات الاجتماعية التي تأخذ مجرى عمليا تابعة لجميع الأفراد المشتركين بالكامل وليست تابعة لوحدة جمعية قانونية واعتبارية وهذا الأمر قد تم تثبيته في تعريفنا للمجتمع والنابع من مفهوم «الجميع الاستغراقي» وليس «المجموعي» أو الوحدة الجمعية الوضعية والحقوقية .

ح - المثال الرائج والمتداول للسلطة وإدارة البلاد بحسب نظرية الملكية الشخصية المشاعة هو وكالة الورثة لأموال وممتلكات خاصة ومشاعة من قبل ممثلين منتخبين من جميع الورثة من المتخصصين في المسائل القانونية والحقوقية . وهؤلاء الوكلاء

يدافعون عن الحقوق والملكية المشتركة والمشاعة للورثة في المحاكم . من هنا السلطة ليست إلا وكالة وتفويضاً وتمثيلاً من قبل المواطنين الذين هم المالكون الحقيقيون للبلاد ومن الواضح أن عقد هذه الوكالة وهذا التمثيل يقع دوماً بيد الموكلين ومن حقهم فسخ الوكالة وفي أي وقت شاؤوا ومن طرف واحد . من جهته الوكيل يعمل دوماً تحت إشراف موكله ولا يحق له تجاوز حدود مسؤولياته وحدود وكالته وتمثيله لهم .

ط - واجبات الوكيل والممثل هي الالتزام بسياقات الوكالة وأطرها في الدفاع عن مصالح موكله وجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم فرداً فرداً، كما يجب أن تكون نتائج نشاطات الوكيل موزعة بالتساوي على جميع مالكي الملك المشاع ومحقة لمصالح كل أفراد وشخصه .

ي - علاقة مواطني الدولة مع السلطة والمناصب التي تدير البلاد تتشابه بالتحديد مع علاقة المالكين للملك المشاع مع وكلائهم وممثليهم المنتخبين منهم ، من هنا يجب القول إن السلطة ليست إلا وكالة لتمثيل الناس في معناها الواقعي وهذا هو معنى الحكومة الوطنية الصحيح .

ك - أي ظهور ولو بسيط للسلطة بشكل مستقل عن الناس وبأسلوب استعلائي يفقدها شرعيتها ضمن مسار وإطار تمثيل الناس في حدود البلاد السياسية والجغرافية . وكما يقال «ظهور الشيء لا ينضم إلى الشيء وإلا لكان ظهور نفسه» بمعنى أن ظهور مثال أي شيء لا يكون ملحقاً به أو واقعاً منفصلاً عنه فلو كان كذلك لأصبح مثلاً لنفسه لا لمن خلفه .

فظاهرة السلطة والحكومة ليست إلا ظهوراً لحقيقة مالكية المواطنين المشاعة وليست أي شيء آخر منفصل عن ذلك ومستقل عنه .

ل - إن نظرية الملكية الشخصية وتلك المشاعة ضمانات رئيسية للحفاظ على فردية المواطنين سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً كما أنها عامل رئيس لصيانة حرية واستقلال المواطنين ضمن إطار سلطتهم وحكومتهم الوطنية وهذا يسري على جميع المجتمعات البشرية وفي كل مكان وفي أي زمان وبأي شكل كانت .

المطلب الثاني: تحليل الفلسفة السياسية ونظرية الوكالة الشخصية - المشاعة للمواطنين عند مهدي الحائري اليزدي:

بعد أن قمنا باستعراض شامل لنظرية مهدي الحائري اليزدي السياسية من خلال قراءة مركزة لفلسفته السياسية وتسليط الضوء على إسهاماته الفكرية المعاصرة في هذا الحقل سنركز في هذا المطلب على تحليل نظرية الحائري ضمن حقل الفكر السياسي حيث الهدف الأول هو استعراض أفكار الرجل ونظرياته في هذا المجال.

١ - محورية العدالة : الحائري كفيلسوف شيعي إمامي يعد العدالة من أصول الدين وتالي تلو التوحيد مقدماً إياها على النبوة والإمامة والمعاد معتقداً أنها الأساس في الوصول إلى ما بعدها عقدياً .

كما أنه يصنف العدل من المستقلات العقلية راسماً علاقة ثلاثية بينها وبين الخالق والوجود والعقل الإنساني في تراتبية هرمية رياضية ثابتة ومستقرة .

محورية العدالة في فكر الحائري تأتي لكونها أساس المفاهيم والقضايا الأخلاقية حيث بديهية «حسن العدل» و«قبح الظلم» كما إنها غاية الإنسان لاستحصال الخير والسعادة في الدارين

يرى الحائري أن «العدل» مشروع إلهي والعدالة إنسانياً تعني انطباق حكومات المجتمعات الإنسانية مع المشروع الإلهي انطباقاً رياضياً وليس اعتبارياً أو ذهنياً بحثاً .

الحكومة وإن كانت فعلاً إنسانياً اختيارياً ولكن أفضلها هي تلك المنسجمة مع المشروع الإلهي في تطبيق العدالة وتحقيق الخير والسعادة .

إذن الحائري لا يبتعد في نظيره لمحورية العدالة ضمن فكره السياسي عن الإطار العام الإسلامي - الشيعي مع فارق أنه يرى الإنسان قادراً على تطبيق العدالة فعلياً وكاملاً بعقله العملي مع الاستعانة التشريعية الإرشادية الإلهية بعيداً عن الإرغام أو التوجيه المباشر.^(١)

١ . للمزيد عن مفهوم العدالة في الفكر السياسي راجع : د . غانم محمد صالح : مفهوم العدالة في الفكر السياسي أفكار ونظريات غربية ومعطيات إسلامية ، دار الجنان للنشر والتوزيع ، الأردن - عمان ، ٢٠١٧ م .

يذهب الحائري إلى أن السياسة يجب أن تعرف بمحورية العدل والمقصود هو العدل الإلهي وأي سياسة تتحرك على خلاف ذلك لا يمكن أن تكون سياسة حقيقية وحكيمة. ^(١)

٢ - دور العقل العملي: مدار الفلسفة السياسية لمهدي الحائري اليزدي قائمة على جعل السياسة وتوابعها في دائرة العقل العملي الأخلاقي الإنساني غير المنفصل عن عقله النظري وثوابته العقلية.

يعمل العقل العملي الإنساني في فكر الحائري بانشغالات رئيسة ثلاثة: تهذيب النفس، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، الذي هو علم تحقيق العدالة بشرياً. تعويل الحائري منصب تمامًا على العقل العملي للإنسان وتطوره ونضوجه فعنده السياسة والفلسفة السياسية تستمد جذورها منه معتقداً أن المجتمعات البشرية تتحرك عن طريق الحكمة والعقل العملي نحو العقلانية والكمال باختلاف فلسفاتها والفرق الوحيد بين هذه المجتمعات هو السرعة أو البطء في الحركة نحو ذلك الكمال. ^(٢) يشير الحائري إلى أن أي فلسفة يجب أن تستقيم حول محور العدل وإلا لن يكون المجتمع منتظماً ومتماسكاً وميزان العدل وشاهينه هو العدالة الإلهية التي يتحرك العقل العملي للانطباق معها.

٣ - الحقوق الطبيعية للإنسان: الإنسان في فكر الحائري موجود ومخلوق إلهي مزود بكامل مستلزمات الكمال والارتقاء في حياته البشرية من حيث الغريزة الحيوانية من جهة ومن حيث العقلانية والحرية والإدراك من جهة أخرى ومن هذا المنطلق يجعل جميع نظيراته منصبة للدفاع عن الإنسان وحقوقه الطبيعية كانت تلك المرتبطة بغرائزه المشروعة لاستمرار حياته أو تلك العقلية التي تعمل على تطوير وتحسين وتنظيم حركته نحو الكمال والسعادة الدنيوية والآخورية.

١. مسعود رضوي: آفاق العقل المحض من عقل المحض إلى حكمة الأحكام مجموعة لقاءات مع د. مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، ص ١٠٣.

٢. مسعود رضوي: آفاق العقل المحض من عقل المحض إلى حكمة الأحكام مجموعة لقاءات مع د. مهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، ص ١٠٣.

يرفض الحائري وينقد كل التظيرات التي تشكك في فطرة الإنسان الربانية السليمة وعقله وحكمته العملية المصاحبة له طوال تأريخه أي تلك التظيرات التي توصف طبيعة الإنسان بالشريرة^(١) كما تلك التي تتجاهل استقلال الإنسان لتصره ضمن المجموع بدعوى تأريخية افتراضية أو تعاقدات اجتماعية تنتهي بتنازل الإنسان عن كل أو شطر من حقوقه الطبيعية لصالح المجموع.

يعتقد الحائري أن الحقوق الطبيعية الإنسانية أسمى من أن تكون قابلة للوضع أو التشريع كما هي ثابتة وراسخة وواجبة وغير قابلة للمنع أو التضيق.

ما يذكره الحائري حول الطبيعة البشرية^(٢) والإيمان بحقوقها الطبيعية المبنية على تلك الرؤية هي من أهم أجزاء النظرية السياسية بحسب «أندرو هيوود» حيث تعتمد كل المذاهب السياسية تقريباً والمعتقدات على نظرية ما عن الطبيعة البشرية تصاغ أحياناً بوضوح وتكون ضمنية أحياناً لقد تنوعت نماذج الطبيعة البشرية بشكل كبير ولكل نموذج تداعيات مختلفة جذرياً فيما يتعلق بكيف يجب أن يتم تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية على سبيل المثال: هل الكائنات البشرية أنانية أو اجتماعية؟ عقلانية أو غير عقلانية؟ أخلاقية بشكل جوهري أو فاسدة بشكل أساسي؟ هل هم في الواقع حيوانات سياسية أو كائنات منعزلة؟ تؤثر الإجابات عن مثل هذه الأسئلة بشكل عميق على العلاقة بين الفرد والمجتمع^(٣).

من جهة أخرى إن النقاش الأكثر تكراراً وربما الأكثر جوهرياً عن الطبيعة البشرية يتصل بما هي العوامل والقوى التي تشكل هذه الطبيعة هل الجوهر الأساسي للطبيعة البشرية ثابت أو مفترض؟ شكلته الطبيعة أو تم صياغته وإنشأه بواسطة تأثير التجربة الاجتماعية أو التربية؟ كما تركز الجدل الثاني على دور العقلانية في الحياة البشرية،

١. للمزيد راجع: لزلي إستيونس وديويد ل. هابرمن وبيتر متيوز رايت: دوازه نظريه درباراه طبيعت بشر، ترجمه: ميشم محمد اميني، فرهنك نشر نو، تهران، ١٣٩٤ هـ. ش. بالعربي: لزلي إستيونس وديفيد ل. هابرمن وبيتر متيوز رايت: اثني عشر نظرية في طبيعة البشر، ترجمه: ميشم محمد أميني، منشورات فرهنك نشر نو، طهران، ١٣٩٤ هـ. ش/ ٢٠١٥ م.

٢. الطبيعة البشرية: تشير الطبيعة البشرية إلى الصفة الجوهرية وغير القابلة للتغيير لكل الكائنات البشرية. إنها تركز الانتباه على ما هو فطري وطبيعي، بشأن الحياة البشرية، في مقابل ما اكتسبته الكائنات البشرية من التعليم أو خلال التجربة الاجتماعية. أندرو هيوود: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٣٨.

٣. أندرو هيوود: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص. ص. ٣٧-٣٨.

إن القضية الحقيقية هي درجة تأثير الفكر العقلي على السلوك البشري مع اقتراح للتمييز بين الذين يؤكدون على التفكير والتحليل والحساب المنطقي وأولئك الذين يركزون الاهتمام على دور الاندفاع والغرائز أو الدوافع الأخرى غير العقلانية^(١).

إن الإيمان بقوة العقل البشري بلغ ذروته أثناء عصر التنوير المسمى بعصر العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر أثناء تلك الفترة انصرف الفلاسفة والمفكرون السياسيون عن الإيمان والعقيدة الدينية وبدلاً من ذلك أسسوا أفكارهم على المذهب العقلي، ويقضي المذهب العقلي بأن الكائنات البشرية تمتلك القدرة على صياغة حياتها وعالمها إذا كانت الكائنات البشرية مخلوقات يدفعها العقل فإنها تتمتع بوضوح بحرية الإرادة وتقرير المصير يكون الناس ما يختارون أن يفعلوه بأنفسهم. إن نظريات المذهب العقلي الخاصة بالطبيعة البشرية تميل إلى التأكيد على أهمية الحرية الفردية والاستقلال والإيمان بأن بالقدر الذي تمتلك فيه الكائنات البشرية القدرة على فهم عالمها فإن لديها القدرة أيضاً على تحسين أو إصلاح هذا العالم^(٢).

من مجموع ما ذكر يمكننا تحديد نظريات الحائري في هذا الاتجاه بالإجابة أو لا عن التساؤلات التي طرحها «هيوود» بالقول: إن الحائري يؤمن أن الإنسان كائن اجتماعي عقلاني أخلاقي وحيوان سياسي بامتياز. وأما عن الطبيعة البشرية فهي بحسب الحائري: فطرية ربانية ثابتة غير قابلة للاكتساب أو الوضع والتشريع.

وحول دوافع الإنسان الغرائزية أو العقلانية فالحائري يعترف بدوافع الإنسان الغريزية المشروعة ويؤكد على أنه موجود متعقل ومفكر مع التركيز الأكبر على العقل العملي للإنسان في سيطرته على دوافعه الغريزية بغرض تأمينها وصيانة احتياجاته الحياتية.

يمكن عد الحائري من المؤمنين بالمذهب العقلي ولكن ليس بجذوره الغريبة المنفصلة عن المفاهيم الفلسفية والعقيدية في الفكر الإسلامي فالحائري يعتقد كما فلاسفة الإسلام بالعقلي النظري والعملي للإنسان وعدم انفصالهما من هرم الوجود الرباني وعناياته وفيوضاته على الوجود.

١. المرجع نفسه: ص ٤٠ و صص ٤٥-٤٦.

٢. أندرو هيوود: النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٤٦.

الفارق بين الحائري والفكر الإسلامي السياسي غير الفلسفي يكمن في تعويل الحائري على العقل العملي واعتباره ذات صلاحيات واسعة في التصرف والاستقلال والحرية بعيداً عن القيود أو التدخلات الدينية

٤ - الفرد : الحائري يرى الإنسان خليفة الله في الأرض وبإمكانات استثنائية وصلاحيات واسعة ومسؤوليات ثقيلة تحمله إعمار الأرض والحركة نحو الكمال تعنون في الإسلام بـ «الأمانة» .

من هنا يعبر الحائري عن الإنسان بخليفة الله ورب الأرض والخالق عليها بإذن الله والخلق هنا بمعنى الإعمار القائم على العلم والحكمة والتعقل والعمل الدؤوب . يعتقد الحائري أن الخطوة الأولى لتحقيق العدل والاعتدال هي معرفة الفرد معرفة الإنسان وماهيته وهذه المعرفة هي أساس كل نظريات الدولة والسلطة والسياسة بحسبه .

معرفة الفرد هي أساس كل مواضع الإنسان من حيث نفسه وتهذيبها كما علاقاته الأخلاقية الأسرية والاجتماعية والسياسية في بناء الدولة .

إن كلمة الفرد مستخدمة بشكل واسع في اللغة اليومية بحيث كثيراً ما يتم إغفال معناها السياسي وما تتضمنه من معانٍ في أكثر معنى بديهي لها ، الفرد هو كائن بشري مفرد إلا أن المفهوم يفترض أكثر من ذلك وبالإمكان توضيحه بالآتي^(١) :

أ - أن الكائن البشري المفرد هو كيان مستقل وذو مغزى ويملك هوية في حد ذاته بمعنى آخر الحديث عن الناس على أنهم أفراد يفترض أنهم مخلوقات مستقلة ذاتياً يتصرفون طبقاً لخيار شخصي أكثر منهم كأعضاء في مجموعة اجتماعية أو كيان جماعي .

بإن الأفراد ليسوا مستقلين فقط لكنهم متميزون أيضاً بل ومتفردون هذا ما يتضمنه مثلاً مصطلح «الشخصية الفردية» الذي يشير إلى كل ما هو خاص وأصلي بشأن كل كائن بشري فلكل فرد هوية شخصية .

جلفهم البشر كأفراد يعني عادة الإيمان بالعالمية والعمومية أي القبول بأن البشر في كل مكان يتقاسمون بعض المميزات الأساسية بهذا المعنى لم يتم تعريف الأفراد بناء على الخلفية الاجتماعية أو العرق أو الدين والجنس أو أي «مصادفة ميلاد»

١ . أندرو هيوود : النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

أخرى لكن يعرفون بما يتقاسمونه مع الناس في كل مكان: قيمتهم المعنوية وهويتهم الشخصية وتفردهم.

أما الفردانية كمذهب يقول بأن مصالح الفرد هي التي يجب أن تكون أخلاقياً فوق كل اعتبار وأن جميع القيم والحقوق والواجبات تنبثق من الأفراد الفردانية لا تتضمن فقط مجرد الاعتقاد بوجود الأفراد لكنها بالأحرى تشير إلى الاعتقاد في أولوية الفرد على أية مجموعة اجتماعية أو كيان جماعي مفترضة أن الفرد مركزي لأي نظرية سياسية أو تفسير اجتماعي تمجد كل المذاهب الفردانية القيمة الجوهرية للفرد مشددة على الكرامة والقيمة الشخصية بل وحتى قداسة كل كائن بشري^(١).

من مجموع ما ذكر يمكن القول إن الحائري ينتمي إلى المذاهب الفردانية في دفاعه الشرس عن حقوق الفرد والتنظير من أجل حماية وصيانة شخصيته وحرية واستقلاله وعدم التنازل عن أي جزء من ذلك. لكن يجب الإشارة إلى أن الفردانية التي يدافع عنها الحائري فردانية إسلامية وبناء على نظريته في هرم الوجود تقع في طول الله لا في عرضه كما أنه يعتقد بأن معرفة الفرد أحد أصول النظام الإسلامي في قراءته للمجتمع.

٥ - الدولة والسلطة: تقسم نظريات نشوء الدولة وأصلها إلى العديد من الاتجاهات الفكرية - السياسية أهمها^(٢):

أ - النظرية الدينية: تذهب هذه النظرية في تفسير الدولة إلى أصل ديني وغبيي أي إنها تنسب مصدر السلطة إلى الإله الخالق وتبعاً لهذا الاتجاه فإن السلطة مصدرها الله وهو يختار من يشاء لممارستها ما دام الحاكم يستمد سلطته من مصدر إلهي فهو إذن أسمى من الطبقة البشرية ولا يمكن إخضاع سلطته وإرادته لأية سلطة أو إرادة من جانب المحكومين كما أن الدولة هي من خلق الله وصنعه بقصد تنظيم أحوال الجماعة وتحقيق الخير لهم.

أخذت هذه النظرية شكلين مثاليين: الأول: مصدر السلطة الإله مباشرة وهو الذي يختار الحكام بنفسه ويزودهم بالسلطات اللازمة لإدارة شؤون البشر وقد كانت هذه النظرية تتفق مع الملكيات المطلقة في أوروبا وقد هوت بعد الثورة الفرنسية أما الشكل

١. المرجع نفسه: ص. ٥٦-٥٧.

٢. رايموند كارفيلد كيتيل: العلوم السياسية، ترجمة: د. فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، ط ٢، ١٩٦٣م، ج ١ ص. ٩٨-١٠٢. ود. حافظ علوان حمادي الدليمي: المدخل إلى علم السياسة، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٩م، ص. ٨٢-٩٤.

الثاني: فيعتمد على الإلهة كمصدر غير مباشر للسلطة فالآلهة باعتبارهم يسيرون العالم يتدخلون بأسلوب غير مباشر في اختيار الحكام عن طريق الشعب

ب - نظرية القوة: يؤكد أنصار هذه النظرية على أن الدولة تكونت بواسطة القهر والقوة وسيطرة القوي على الضعيف بمعنى أن الدولة واقعة تاريخية بواسطتها توجد مجموعة من الناس صغراً أو كبر عددها في وضع تستطيع معه أن تفرض إرادتها بواسطة القهر المادي على سائر أفراد المجتمع.

ج - نظرية الأسرة: يؤمن رواد هذه النظرية بأن ظواهر الاجتماع الإنساني جاءت نتيجة تطور تاريخي اجتماعي طويل ويرجع أنصار هذه النظرية أصل الدولة إلى الأسرة وهي الصورة الصغيرة للدولة إذ نمت الأسرة وأصبحت عائلة ومن ثم تطورت وباجتماع بضعة عائلات تكونت العشيرة ثم اتسعت إلى عشائر عدة أدى اجتماعها إلى تكوين القبيلة ثم استقرت هذه القبائل على بقعة من الأرض تكونت منها القرية ثم نمت إلى قري وتكون من نموها المدينة ومن اجتماع هذه المدن تكونت الدولة.

د - العقد الاجتماعي: محور نظرية العقد الاجتماعي يقوم على أن البشرية قد مرت قبل قيام الدولة بمرحلة أولية اختلف كتاب العقد بوصفها وتسميتها تراوحت بين الوحشية والطمأنينة وتحت أسماء المرحلة البدائية أو الحالة الفطرية كما تقوم نظرية العقد على أن البشرية عندما قررت ترك حالة الفطرة كان عليها إبرام «عقد اجتماعي» مهد الطريق لإقامة السلطة السياسية «الدولة» ومرة أخرى اختلف كتاب العقد الاجتماعي في تحديد كيفية إقامتها والهدف من نشأتها أشهر مفكري العقد الاجتماعي هم: هوبز^(١) وجان جاك روسو وجان لوك^(٢).

١. توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م): فيلسوف وعالم رياضيات بريطاني ويعد أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصاً في المجال القانوني. له مؤلفات سياسية وفلسفية شهيرة، أهمها: عناصر الفلسفة: المواطنون ولفيائن/ الوحش/ التين. يعد هوبز أحد مؤسسي فلسفة السياسة الحديثة وأحد منظري العقد الاجتماعي. قد حكمت فكر هوبز السياسي حالة الخوف التي كان يعيشها كمواطن عاش في زمن وبلد تعرضا للتقلبات السريعة والحادة بفعل الثورات، بما جعل أفكاره تعبيراً عن خوفه هذا ورد فعل عليه. لقد كان البحث عن السلام والطمأنينة هو الهاجس الأول لهوبز لذلك نظر كثيراً للسلطة المطلقة. أ. د. عبد الرضا حسين الطعان وأ. د. عامر حسن فياض وأ. د. علي عباس مراد: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٨م، ص. ص. ٣٨-٣٩.

٢. جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م): فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. أحد أهم فلاسفة السياسة الغربية الحديثة وأحد منظري العقد الاجتماعي. له نظريات عديدة في حالة الطبيعة ونشوء المجتمع

أفكار الحائري لا تنتمي إلى النظريات الدينية في نشوء الدولة فهو يدافع عن مفهوم بدائية نشوء الدولة وكونها تجريبية إنسانية كما لا تنتمي إلى نظرية القوة كونه يدافع عن العقل العملي الإنساني وتطوره في مساره التاريخي كما هو من أشرس نقاد العقد الاجتماعي للمفكرين الثلاثة ولكنه يشترك من جهات مع نظرية النشوء الأسري للدولة خاصة في نظرية الملكية الحصرية-الشخصية ويختلف معها كونه لا يحدد نشوء الدولة في أسرة واحدة أو قبيلة واحدة بل بتجمعات عديدة من البشر يحكمون مالكيته الشخصية-المشاعة على بلادهم وأوطانهم .

الحائري لم يطلق على نظريته في نشوء الدولة تسمية خاصة ولكن من أفكاره يمكن أن نطلق عليها بالنظرية الطبيعية التجريبية لنشوء الدولة .

أما بالنسبة لنقاط اختلافه واتفاقه مع مفكري ومنظري العقد الاجتماعي الثلاثة فيمكن تسليط الضوء عليها بالتالي^(١) :

أ - توماس هوبز : يختلف الحائري مع هوبز في أربعة موارد :

- ١- الطبيعة البشرية : الحائري يعتقد بالفطرة السليمة للإنسان في حال أن هوبز يرى الإنسان منافسا للإنسان معبرا عنه بالذئب ذي الإرادة الدائمة للصراع والحرب .
- ٢- نشوء المجتمع والدولة : إذا كان مبدأ الرغبة عند هوبز أساس حالة الطبيعة وشرطها فإن مبدأ العقل عنده أساس وشرط الخروج منها وإقامة المجتمع ؛ لأن العقل في رأيه يعلم الناس أن يسارعوا بحل تناقض الطبيعة وهو القوة التنظيمية التي يتوقف عليها انتقالهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة المجتمعية .
- الحائري لا ينكر مبدأ الرغبة بعنوانها الغريزي الإنساني ولكنه يفسرها بأنها رغبة لتحسين الحياة نحو العيش المشترك وليس الرغبة من أجل الصراع والاستحواذ .
- كما يتفق الحائري مع هوبز في دور العقل الإنساني للانتقال من الحالة البدائية إلى حالة الدولة ولكنه يختلف معه من حيث التوقيت فهو يعول على العقل ولو غير الناضج في قبال الغريزة البحتة كما يحتفظ للإنسان بحقوقه الطبيعية في حيازة مكان

المدني وموقع الفرد فيه والعلاقة بين السلطات داخل المجتمع . له مؤلفات عديدة أهمها : رسالة في التسامح الديني ، مقالتنا في الحكومة المدنية ، مقالة في العقل الإنساني . المرجع نفسه : ص . ص ٨٣-٨٤ .

١ . المرجع نفسه : ص . ص ٣٩-٤٢ و صص ٨٤-٨٦ و صص ١٠٥-١٠٦ .

للعيش ولا يعتبر ذلك انتقالاً بل تطوراً حيث يحتفظ للإنسان بحقوقه الطبيعية في الملكية الشخصية والمشاعة معاً .

٣-العقد الاجتماعي : افترضت صياغة هوبز لفكرة العقد الاجتماعي أن الناس في مرحلة الطبيعة أقاموا مجتمعاً سياسياً قبل أن يعقدوا بينهم العقد الذي انبثقت عنه السلطة السياسية المنظمة (الدولة) حيث جمع هؤلاء الناس الطبيعيون أنفسهم أولاً في كيان اجتماعي موسع تولى لاحقاً نيابة عن أعضائه وباسمهم تقرير نقل حقوقهم الطبيعية إلى السلطة الحاكمة بموجب عقد بين هؤلاء الأعضاء وانبثقت عنه الدولة . كما يرى هوبز أن كل فرد قد نقل حقه في التصرف بحقوقه وحرياته إلى الإرادة التي اختار الخضوع لها وبتركز كل الإرادات الجزئية الخاصة في الإرادة الكلية العامة التي وقع الاختيار عليها ينشأ اتحاد متين يكون وجوده أساس وجود المجتمع السياسي الذي يخضع الأفراد فيه لسيد أو صاحب سيادة .

الحائري من جانبه يعارض وبشدة افتراض مثل هكذا عقد أو حتى شرعيته حيث يعتقد أن أي إنسان عاقل وحر لا يمكن أن يتنازل عن حقوقه الأساسية لأي هيئة اجتماعية أو سياسية وتحت أي مبرر .

البديل الذي يقدمه الحائري هو إرادة كل فرد من أفراد المجتمع في تفويض هيئة بصلاحيات محددة وغير قابلة للتوسع على حرياته لإدارة أملاكه المشاعة ضمن رقعة الدولة .

حيث لا تنازل عن أي حقوق أو حريات بل تحسين الحياة عن طريق التفويض والتوكيل وليس التنازل والانصهار .

يفترض الحائري أن العقل العملي الفردي والجمعي الإنساني قادهما إلى تفاهم سلمي لتفويض تدبير أمورهم المشتركة وأملاكهم المشاعة لثلة من أصحاب الاختصاص والكفاءة بعيداً عن أي تنازل شخصي أو بيني أو جمعي لجهة عليا تسلط على الجميع باسم الأمن أو السيادة .

٤-السلطة المطلقة : افترض هوبز صيغة لعقده الاجتماعي كان نصه : «إني أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي لهذا الرجل أو لهذه المجموعة من الرجال بشرط أن تتخلى له أنت كذلك عن حقلك في حكم نفسك وذلك بالطريقة نفسها» . إن هوبز في تنظيره للعقد الاجتماعي لم يفكر مطلقاً في إضعاف السلطة الحاكمة بل كان يطمح في واقع الأمر إلى تقويتها بمنحها حقوقاً هائلة ومطلقة حيث يصبح

صاحب السيادة فيه ماسكا بسيف العدل وسيف الحرب معا وهو الذي سيحدد ما هو لي وما هو لك ما هو عادل وما هو ظالم ما هو شريف وما هو فاجر وما هو خير وما هو شر .

الحائري يرفض بشكل قاطع مثل هذه الصيغة وهذه السلطة المطلقة وهكذا تنازلات إنسانية .

يفترض الحائري أن السلطة ليست إلا تفويضًا وتوكيلاً محدودًا ومشروطًا من أصحاب الأملاك المشاعة (الدولة) لفرد أو هيئة مختصة لإدارة تلك الأملاك بصورة عادلة ومتساوية بعيدًا عن أي تسلط أو تضخم أو مبالغة في الصلاحيات .

يمكن افتراض نص التوكيل لدى الحائري بالصيغة التالية : «نحن أصحاب الأملاك المشاعة في دولة ارتأينا توكيلك أو توكيلهم بغرض إدارة أملاكنا المشاعة العامة على أن تكون إدارة مدبرة وحكيمة وعادلة تحافظ على حقوقنا جميعا وتصون مصالحنا المشتركة بالتساوي والعدالة وتجلب لنا المنفعة وتدرأ عنا الخسائر والمفسدة على أن يكون توكيلنا لك توكيلاً محدداً بتوقيتات زمنية ويتم فسخه متى ما تم الإخلال بشروط العدالة فيه» .

ب - جون لوك : يتفق الحائري مع لوك في موارد كثيرة ويمكن اعتباره الأقرب له من حيث المنطلقات النظرية ويختلف معه كذلك في موارد نوردها :

١- حالة الطبيعة : يختلف لوك مع هوبز في تعريف حالة الطبيعة فعنده تعني : حالة المخلوقات الإنسانية التي لم تعرف بعد المجتمع المدني حتى في شكله الأولي وفي ظل هذه الحالة يكون الناس أحرارًا ومتساوين ويحملون في أعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم بتلمس القانون الطبيعي ومطابقة سلوكهم مع متطلباته .

يتفق الحائري مع تعريف لوك لحالة الطبيعة وما يسميه الأخير بنور العقل يسمى لدى الحائري بالعقل العملي .

٢ -نشوء المجتمع المدني : يذهب لوك إلى أن حالة الطبيعة بواقعها لم تستمر فالتطور الاقتصادي في حالة الطبيعة ينجم عنه تعقيد العلاقات الاجتماعية وانعدام العدالة والاستقلال الفردي الملازمين لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والأمن ويرجع لوك هذا التطور الاقتصادي إلى استعمال العملة/ النقود .

هنا يبدو أن الاختلاف بين لوك والحائري يكمن في رؤية الأول الاقتصادية بظهور العملة ورؤية الثاني في كيفية إدارة ما هو مشاع من أراض وثروات جغرافية بين المجتمع .

٣ -العقد الاجتماعي والسلطة : يعتقد لوك أن الدولة نشأت من حالة تعاقدية

بين الأفراد بغاية التجمع وتشكيل الجماعة الإنسانية وتأتي سلطة الدولة في تشريع القوانين وتطبيقها وإصدار العقوبات وتنفيذها من مصدر وحيد هو حاصل تنازل الأفراد عن حق محدد بالذات هو حقهم الشخصي كأفراد في إيقاع العقاب بالآخرين لتحكّر الدولة هذا الحق لنفسها.

الحائري يرفض وجود حالة تعاقدية بين الأفراد ويميل إلى تسمية ذلك بالتفاهم الجمعي في توكيل جماعة محددة للدفاع عن مصالح الجميع .

ج - جان جاك روسو : روسو في نظيراته أقرب إلى هوبز منه إلى لوك مع تثبيت عدم قبوله بالسلطة المطلقة .

ذكرنا انتقادات الحائري لنظرية روسو السياسية بتفصيل أكبر سابقاً ونعتقد أن نقطة الخلاف الأهم هي ما يذهب له روسو في تعريف عقده الاجتماعي عندما يقضي أن بموجب هذا العقد يتنازل كل من ينضوي تحت لواء الاتحاد الناشئ عنه عن كل حقوقه الخاصة لمصلحة الجماعة التي يمثلها الاتحاد .

هذا التنازل هو موضع نقد الحائري وعدم قبوله كما مر ذكره .

٦ - توزيع السلطة : يشير «صادق حقيقت» إلى أن الركن الأساسي لنظرية الحائري تكمن في أن الحقوق الأساسية للناس تقوم على قاعدة الملكية الخاصة المشاعة وهذا يمثل أهم ما أبدعه هذا المفكر كما أن المسألة المهمة في فلسفته السياسي هي غياب الخطاب الاستبدادي بشكل عام وهو الخطاب الذي ساد الفلسفة السياسية التقليدية لقرون مديدة^(١) .

يضيف «حقيقت» أن نظرية الحائري تستوعب المعايير الثمانية لتوزيع السلطة في أقصى الحدود هي :

- ١ - حاكمية القانون .
- ٢ - مبدأ اختيار الحكام .
- ٣ - مبدأ الاقتراع .
- ٤ - الفصل بين السلطات .
- ٥ - مبدأ الحرية .
- ٦ - قوى المجتمع المدني .

١ . صادق حقيقت : توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي : مرجع سابق ، ص . ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٧ - مبدأ المسؤولية والمحاسبة .

٨ - تعدد أعضاء السلطة الحاكمة وعدم قدسيتها^(١) .

ينوه حقيقت إلى أن نظرية الحائري تبين بوضوح أن الإسلام والتشيع يضمنان خزينًا واسعًا في دائرة «اللامفكر فيه» وهي مسألة أصبحت مثار انتباه بعض المفكرين المسلمين المعاصرين^(٢) .

يقارن «حقيقت» بين فلسفة الحائري والفلسفة الشيعية التقليدية من خلال معايير توزيع السلطة في النقاط التالية^(٣) :

أ - إن مبدأ حاكمية القانون في الفلسفة الإسلامية والشيعية التقليدية لم يكن ناجعًا بما فيه الكفاية في كبح السلطة وتوزيعها كما هي في فلسفة الحائري .

ب - انتخاب المسؤولين وتحديد ولايتهم بفترات زمنية محددة لدى الحائري يمكن تفسيره في إطار موضوع التوزيع العادل للسلطة فالحكومة في نظر الحائري خادمة الشعب وبارادته تنتهي فترة خدمتها .

ج - ليس بخفي أن الفكر التقليدي يفتقد إلى مبادئ من قبيل مبدأ انتخاب السلطة الحاكمة مبدأ الاقتراع ومبدأ حكومة الأغلبية في حين أن نظرية التفويض للحائري تستوعب مثل هذه المبادئ استيعابًا تامًا .

د - إذا صح أن الفكر الإسلامي التقليدي يدعو إلى مركزية السلطة فسيبين لنا سبب غياب مبدأ الفصل بين السلطات في مضمون الفكر السياسي للفارابي الذي يرى كما أفلاطون وجوب مركزية السلطة في الحاكم الصالح في نظرية التفويض ، يفوض الشعب ممثليه السلطة من هنا يندرج مبدأ الفصل بين السلطات في دائرة تحديد السلطة أيضًا .

هـ - الحرية ورضا الشعب يحتلان موقعًا رئيسيًا ومحوريًا في نظرية التفويض بينما تم تهميشهما في الفلسفة السياسية لكل من الفارابي وصدر الدين الشيرازي .

و - أن مصطلح المجتمع المدني ليس له مكان من الإعراب في الفلسفة السياسية التقليدية الشيعية على العكس من نظرية التفويض .

١ . المرجع نفسه : ص ٢٤٧ و ص ٢٥٠ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٢٥٠ .

٣ . المرجع نفسه : ص . ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

في ختام الفصل علينا أن نشير إلى أن الحائري كما هو بحكم اللامتنمي لأي مدرسة فلسفية إسلامية أو غربية فهو لا متم كذلك لأي مذهب سياسي أو فلسفة سياسية إسلامية أو غربية أو اتجاه حزبي أو أيديولوجي سياسي فهو «فيلسوف إنساني وسياسي حر» وشخصية فكرية متمردة على الأطر التقليدية أو تلك المؤطرة تحت عناوين الشهرة .

في اعتقادنا أن الحائري كما مررنا على فكره وإسهاماته السياسية يبحث عن فتح نوافذ العقل الفلسفي السياسي الإسلامي باتجاه التنظير السياسي الحر ومنافسة الفلسفات الحديثة الغربية بفكر أصيل بعيدا عن التبعية والتقليد والجمود .

يمكن أن نتفق أو نختلف مع الحائري في فكره أو تنظيراته ولكننا لا يمكن أن نغفل أو نتجاهل روحه الفلسفية المبادرة وجراته العلمية وثقته الفكرية العالية في طرح منظومة سياسية بديلة على المستوى الإسلامي والشيوعي ومنافسة للفكر الغربي القديم أو الحديث .

وبعد أن عرجنا على الإسهامات الفكرية السياسية لمهدي الحائري اليزدي وبيان الأسس الممهدة لنظرياته الفلسفية والسياسية والمتمثلة في التفويض والوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين والتي استطاع من خلالها أن يميز وبشكل موضوعي وحيادي من دون أن يتخلى عن أصالة فكره الإسلامي ، بين طروحاته وطروحات الفلسفة الغربية (العقد الاجتماعي) ولينحاز إلى الحقوق الطبيعية للإنسان ومحورية العدالة وإعلاء العقل العملي عند الإنسان وتبني مبدأ عدم قدسية السلطة اتجه الحائري إلى تبيان موقفه من الفقه السياسي سواء في المدرسة العراقية أو الإيرانية وهذا ما سنحاول التطرق إليه في الفصل القادم والأخير .

الفصل الرابع

**اتجاهات الفقه السياسي وموقف
مهدي الحائري اليزدي منها**

الفصل الرابع

اتجاهات الفقه السياسي وموقف مهدي الحائري اليزدي منها

سيتم التطرق في هذا الفصل للفقه السياسي عند مهدي الحائري بعد أن نعرّج على المدارس الفقهية - السياسية وأنواعها، ما بين المدرسة العراقية القديمة والمعاصرة أولاً والمدرسة الإيرانية القديمة والمعاصرة ثانياً، وطبيعة وخصائص واجتهادات كل مدرسة وماهيّة المدرسة التي ينتمي إليها الحائري وبيان أسس الفقه السياسي لديه وآرائه وميوله السياسية، لينتهي الفصل بالتطرق إلى انتقادات الحائري اليزدي التي وجهها للجمهورية الإسلامية والانتقادات المضادة.

المبحث الأول

الاتجاه الأول: المدرسة العراقية

أشار «الشهرستاني» قديماً في مقولته الشهيرة: (ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان)^(١) وعلى قاعدته تلك يمكن القول: ما تمت الكتابة والتنظير شيعياً في تاريخنا المعاصر بشأن موضوع ما بقدر ما كتب تأييداً أو نقداً في الفقه السياسي الشيعي.

تحدثنا في الفصل الثالث بشكل تعريفي وموجز عن الفكر السياسي الإسلامي الشيعي واتجاهاته مسلطين الضوء على جذوره تفكيكاً وتحليلاً في سياق تحديد الفكر السياسي لمهدي الحائري اليزدي المنتمي للفلسفة السياسية بشكل أساس كما الفقه الإسلامي كمجتهد أصولي شيعي.

سنركز في هذا المبحث على مسار تطور الفقه الشيعي كأحد أهم الاتجاهات الستة الرئيسة في الفكر السياسي الشيعي اتجاه مفاهيم السياسة والدولة والسلطة والتحول الكبير الذي طرأ على هذا المسار خلال القرن الماضي بشكل أساسي تمهيداً لاستعراض إسهامات مهدي الحائري اليزدي في هذا المجال ونقوداته العلمية إزاء التيار الفقهي الشيعي الأوسع في إيران «تيار الفقه السياسي المعاصر» وبالتحديد منظري ولاية الفقيه.

قبل البدء ننوه إلى نقاط هامة نراها ضرورية في رسم خارطة طريق البحث هي:

أ- من خلال قراءة اتنا الحالية التي تخص هذا البحث وتلك التي سبقته خلال إكمالنا لمرحلة «الماجستير» ورسالتنا التي تقدمنا بها آنذاك الموسومة بـ «العامل المذهبي وتأثيره في العلاقات الدولية - الدولة الصفوية نموذجاً -» تبين لنا أن بالإمكان تقسيم البحث الفكري -الفقهي السياسي الشيعي إلى اتجاهين ومدرستين شيعيتين كبيرتين تتفرع منهما تيارات فكرية وفقهية عديدة من حيث التاريخ القديم والمعاصر، هما المدرسة الفقهية العراقية، والمدرسة الفقهية الإيرانية.

ب- تقسيمنا لمدرستي العراق وإيران ليس تقسيماً منطقياً جامداً أو قومياً عنصرياً

١. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٩م، ج ١

أو لغويًا منحازًا بل تقسيم فكري ينطلق من عنصري الجذر والتراكم، نقصد بالجذر النشأة والبدائية، وبالتراكم الرسوخ والاستمرار للأفكار مع اعتقادنا الجازم بأن الأفكار لا حدود لها غير الفكر الإنساني القويم.

ج- عدم انطلاق تقسيمنا الثنائي من تقسيمات مناطقية بحثة أو قومية ثابتة يأتي معبرًا عن واقع مفاده وجود منتمين لكلا المدرستين في البقعتين الجغرافيتين وغيرهما من البقاع فهناك حوزات شيعية تاريخية ومعاصرة في بلاد الشام وبلدان الخليج كما في شبه القارة الهندية ينتمي علماءها لكلا المدرستين انتماءً فكريًا فضلًا عن إضافات علمية نوعية وأساسية لتلك البقاع في مسار المدرستين.

د- ينتمي مهدي الحائري اليزدي فقهياً فيما نذهب إليه إلى المدرسة العراقية المعاصرة من حيث قراءته الناقدة للفقه السياسي المعاصر في إيران أو حتى نظيراته الاجتهادية، كما نعتقد أن المسار الذي كان يتبعه والده مؤسس الحوزة العلمية في قم الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي أو أستاذه السيد حسين البروجردي ينتمي للمدرسة العراقية القديمة.

هـ- المدرسة العراقية وإن تبدو لدى الكثير من الباحثين بأنها مدرسة شيعية تقليدية وملزمة بجذورها التاريخية الأصيلة ولكننا نعتقد أنها ليست جامدة أو متوقفة بل نذهب إلى أنها أصيلة ومواكبة للعصر من حيث التطوير السياسي الشيعي، وهو ما سنركز عليه بتفصيل أكبر لدى المرور على نظريات النائيني والحائري وشمس الدين والسيستاني المعاصرة.

و- المدرسة الإيرانية ورغم قفزاتها الفقهية السياسية المعاصرة والمتمثلة بتأسيس الدولة الإسلامية في إيران ولكنها ليست كذلك حديثة أو منقطعة الجذور عن الفقه الشيعي التاريخي بل إنها تمثل نسخة أصيلة ومتطورة لذلك المسار الطويل أيضًا.

ز- إن عنصر التمايز الرئيس بين مدرستي العراق وإيران تكمن في مدى صلاحيات الفقيه دينياً أو سياسياً في حدودها الدنيا أو القصوى بما يمكن تقسيمها كما نذهب إلى ولاية الفقه أو ولاية الفقيه حيث إن الأولى تحدد صلاحيات الفقيه بالزعامة الدينية القصوى «الأعلمية والمرجعية العليا» في حين الثانية لا تشترط الزعامة الدينية القصوى بقدر الزعامة السياسية المطلقة للفقيه مبسوط اليد والاكتفاء بالاجتهاد الفقهي.

ح- كما أن الفرق الآخرين المدرستين يكمن في مساعي مدرسة العراق على حفظ الضرورات العقلية الأساسية كحفظ النظام والجماعة في فترة الغيبة ومساعي مدرسة إيران إلى تأسيس الدولة وتزعمها وشرعتها .

ط- إن الحديث عن مدرستي العراق وإيران ليس حديث تقاطع أو تنافس أو تنافر بين أساطين المدرستين بل إنه دراسة محايدة لتعدد المناهج والرؤى والمنطلقات والنتائج في دائرة الفكر السياسي الشيعي الواحد معتقدين بامتلاك المدرستين تأريخاً حافلاً وتراثاً علمياً وإضافات فكرية نوعية في الفضاء الإنساني الأوسع يستحقان التأمل والتتبع والاستفادة .

ي- ننوه بأننا سنستعرض المسارات المذكورة بمايخدم حدود بحثنا هذا دون أن نتوغل في التفاصيل الخارجية عنه كما نؤكد أن استعراض أفكار ونقود الحائري لا تعني القبول التام بها بل نستعرضها للتعرف على إسهامات الرجل الفقهية واتجاهاته الفكرية عسى أن تكون نافذة لأبحاث أخرى متراكمة ورصينة تساعد في معالجة الفكر السياسي الشيعي إثراءً وتصحيحاً .

ك- انطلاقاً من التخصيص المسبق لهذا الفصل لنقود الحائري للفقه السياسي المعاصر تطرقنا في الفصل السابق لاتجاهات الفكر السياسي الشيعي وستتطرق لاتجاهات الفقه الشيعي سياسياً في هذا المطلب .

المطلب الأول: المدرسة العراقية القديمة: السمات والخصائص

نقصد بها تلك المدرسة الشيعية الفقهية التي تأسست في العراق منذ اتخاذ الكوفة فيها عاصمة للخلافة الإسلامية من قبل الإمام علي بن أبي طالب (ع) عام (٣٦هـ) حتى يومنا هذا (النجف).

تعتبر المدرسة الفقهية العراقية الأقدم بين مثيلاتها الشيعية تاريخياً حيث يعود تأسيسها إلى زمن حضور الأئمة وبإشرافهم ومتابعتهم ورعايتهم الحثيثة للشيعية عقدياً فقهياً فكرياً اجتماعياً وسياسياً.

يسجل التاريخ الشيعي تنقلات عدة للمراكز الدينية الشيعية في مدن عراقية عديدة أهمها: الكوفة وبغداد والحلة والنجف الأشرف وكربلاء المقدسة وسامراء.^(١) ما يهمنا هو متابعة التطور السياسي للفقه الشيعي في هذه المدرسة بعيداً عن التوجهات الفقهية البحتة. ولدواعي عدم الخروج عن موضوع البحث وعدم التفرع فيه سنقسم تأريخ هذه المدرسة سياسياً إلى قديم ومعاصر مع التركيز على الإطار السياسي.

نقصد بالتأريخ القديم التأريخ الممتد من بدء الغيبة الكبرى عام (٣٢٩هـ/ ٩٤٠م) حتى بداية عصر الحركة الدستورية «المشروطة» في إيران (١٩٠٥م). في هذا التأريخ الذي يقارب الألف عام نجد ملامح مشتركة لدى الزعامات الدينية الشيعية تستمر من جيل إلى آخر مع متغيرات غير جذرية اتجاه السياسة والدولة والسلطة، يمكن تحديد أهم تلك الملامح في رباعية: ندرة التنظير السياسي المستقل، ندرة التدخل السياسي-الحكومي، التنظير للصلاحيات الدنيا للفقيه سياسياً، الاكتفاء بزعامة المجتمع الشيعي دينياً.

كما يمكن القول تحليلاً إن الرباعية التي أوردناها قد تشكلت تاريخياً من زمن حضور الأئمة (عليهم السلام) وبعدهم لأسباب عديدة نفضل حصرها في سببين

١. للمزيد راجع: د. جودت القزويني: تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية، الخزائن لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ٢٠١٤م. ود. جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا، الخزائن لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ٢٠١٤م.

رئيسين، هما: «القراءة العقدية»، و«التجارب السياسية» التي تولد منها ثنائية الثوابت والمتغيرات السياسية لدى فقهاء المدرسة العراقية في هذه الحقبة.

نقصد بـ الثوابت السياسية: تلك الثوابت التي ظلت ترافق العقل السياسي الشيعي على مستوى القيادة والقاعدة على إثر القراءة العقدية الصلدة للتشيع وجذوره وأسباب استمراره، أما المتغيرات السياسية: فهي تلك المتغيرات المرتبطة بالأحداث والمواقف والمنعطفات السياسية التي تستدعي موقفاً من الجماعة والقيادة الشيعيتين لجلب مصلحة ما أو دفع مفسدة ما ضمن ظرف الاضطراب والواقع المفروض في زمن الغيبة.

يمكن تلخيص الثوابت السياسية في النقاط التالية^(١):

أ- إن التشيع في تكوينه ظاهرة احتجاجية على الدولة البشرية (الوضعية) غير المعصومة ومقصده النهائي تأسيس الدولة الدينية على الأرض والتي لم تكن قابلة للتحقق إلا بظهور الإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً وهذا المقصد يمثل صبغة ومبرر وجود واستمرار التشيع.

ب- إن الدولة/ السلطة تظل غصيبة منذ انفلاتها من حيز الشرعية الإلهية أي منذ انصرافها عن أصحابها الشرعيين «أئمة أهل البيت (عليهم السلام)» وانعكاس هذه النظرة على كل المعاملات مع السلطة.

ج- إن الإمامة الإلهية الشمولية تبطن نفياً لأي شكل آخر من السلطة واعتبار كل سلطة بديلة لها غصيبة.

د- إن الإمامة صيغة عقدية ثابتة وخالدة والغيبة تعبير احتجاجي على الدولة القائمة يستبطن حجب مشروعياتها باستتار الإمام القائم عن الظالمين وهذه المشروعية غير قابلة للتحقق إلا في زمن الظهور كما أن الغيبة تعني انقطاع إمكانية تحقق الدولة الشرعية «دولة الإمامة».

هـ- إن الإمامة تقع خارج إطار القدرات البشرية، فلو أن ثمة إمكانية لتحقيق دولة الحق لحبطت الغاية من الغيبة؛ لأن الاستتار تعبير عن عدم إمكان تحقيق الدولة الشرعية.

١. فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٤٥

و- إرجاء إزالة دولة الباطل وإقامة دولة الحق إلى حين ظهور الإمام المهدي .
 ز- إن الاعتقاد بالإمامة الشيعية الاثني عشرية والغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر هو نتيجة مباشرة لتقرير الانتظار وحجب الشرعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة .

أما عنصر التجارب السياسية فيمكن كذلك تلخيصها في النقاط التالية^(١) :
 أ- بحسب الوعي الشيعي العام انتصار معاوية غدرًا على الإمام علي (عليه السلام) الخليفة الشرعي للمسلمين قد سلب من الدولة المشروعية الدينية وستظل مسلوقة طالما ظل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) خارج الدولة حيث أصبحت الدولة مرتعًا لأصحاب المصالح المادية ووكراً لطلاب الدنيا وخصوم الدين .

ب- إحالة الخلافة إلى ملك سياسي عضوض مع وصول بني أمية إلى سدة الحكم تعتبر بداية الفراق بين الدين والدولة حيث أقام بنو أمية ملكهم على أساس المبدأ القبلي وتخلصوا من أهل الدين والفقه من الصحابة وأصبحوا ملاك الدين والدنيا والأوصياء على جماعة المسلمين بالقوة والإكراه فضلًا عن معاركهم الدموية وصدامهم مع المقدس كضرب الكعبة وقتل ذرية النبي (ص) وتشريد البقية الباقية من صحابته .

ج- عرفت الدولة في الإدراك العام بأنها الإخضاع بالإكراه والقسر في مقابل الدين الذي يقوم على الرضا والاختناع الحر .

د- التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي أي تأريخ السلطنات عمقت الشعور السلبي التنافري مع السلطة/ الدولة كونها أصبحت ساحة حرب المصالح والتسويات السياسية أي ساحة صراع على الدنيا في قبال قيم الدين الأخلاقية .

هـ- اعتبرت السلطة/ الدولة بحسب الأدبيات الفقهية والعقدية الشيعية رمزًا دنيويًا ممقوتًا وصنويًا حميميًا للدنيا .

و- انتهى الوعي الشيعي من عمليات أدلجة السلطات وديوتها للدين إلى موقف مبدئي مفاده : اعتزال السلطة ومقاطعتها وتجريدها من المشروعية حتى يكتب الله (سبحانه وتعالى) ظهور الإمام المهدي الذي يتحقق على يديه نصاب الدولة الشرعية .

١ . فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص . ٥٣-٥٤ .

ونضيف على النقاط المذكورة: تعرض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم ومحبيهم إلى مضايقات سياسية قصوى تمثلت بالقتل والسبي والسجن والتهجير وهدم الدور والتعذيب وقطع الأعضاء وسلب الممتلكات وقطع الأرزاق خلال حكم الأنظمة الأموية والعباسية وما بعدها كلها كانت مؤثرة في انكماش الشيعة من العمل السياسي ونفورهم منها والابتعاد عنها.

إن من مجموع ما ذكر يمكن أن نستنتج النقاط التالية التي تسببت في نشوء رباعية: ندرة التنظير السياسي المستقل، ندرة التدخل السياسي-الحكومي، التنظير للصلاحيات الدنيا للفقهاء سياسياً، الاكتفاء بزعامة المجتمع الشيعي دينياً من قبل فقهاء الشيعة ضمن اتجاه المدرسة الفقهية العراقية وتأثيرها على عموم الشيعة جغرافياً وفكرياً:

أ- إن منهج أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بعد الحقبة العلوية والحسنية والحسينية كان قد اتجه نحو المعارضة السلمية للسلطات دون الحراك السياسي الثوري المسلح مما كرس مبدأ المعارضة والابتعاد عن السلطة وسلب الشرعية عن الأنظمة والدول المتعاقبة في العقل الشيعي لما يقارب ثلاثة قرون.

كسر هذه الثقافة المكرسة لهذه الفترة الطويلة لم تكن بالعملية الهينة لأي فقيه بعد حقبة الحضور عملياً وعلمياً رغم اعتقادنا بأن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد عمدوا إلى سياسة «النفوذ الاجتماعي» تحت عنوان ديني شرعي لخلق سلطة معارضة موازية للحكومات السياسية القائمة بغرض سلبها شرعيتها الدينية والشعبية وتنضيج الوعي الإسلامي العام نحو التفريق بين السياسة المصطنعة دينياً والمتسلطة دينياً وتلك السياسة الدينية النبوية الإسلامية الشرعية، وهو الأمر الذي ينفي اعتزالهم السياسي التام كما يصوره البعض.

ب- إن الشيعة في زمن الأئمة (عليهم السلام) وما بعد الغيبة الكبرى لم يمثلوا نسبة عددية كبيرة في المجتمع الإسلامي فضلاً عن حدوث انشقاقات حادة في الجسد الشيعي والتي أفضت إلى نشوء مذاهب شيعية منشقة عديدة، أهمها الزيدية والإسماعيلية وفرق الغلاة، والتي كانت ضاغطة عقدياً وداخلياً على الشيعة الإمامية. إن العامل العددي وعدم تناسب القوى بين السلطة والمعارضة ستجعل المعارضة عملياً على هامش الفكر والفعل والخطاب السياسي.

ج- إن الغيبة الكبرى مثلت صدمة عنيفة عقلية وعاطفية للشيعة بعد أن كانوا

يتأملون بلوغ النصر الموعود في زمن الحضور أو بعد الغيبة الصغرى مباشرة مما جعل عملية ترميم الكدمات النفسية الاجتماعية أولوية قصوى للفقهاء تفوق أهمية أي تنظير أو حراك سياسي .

د- إن أهمية حفظ الجماعة ووجودها، وعقيدتها، وثقافتها، معنوياتها، وحيويتها، جعلت الفقهاء على خط الحراك العلمي الفقهي والكلامي وألوية الحراك الاجتماعي أكثر من أي أهداف ثانوية سياسية أو حكومية .

هـ- إن عملية فصل الدين عن السياسة والدولة أو بتعبير أدق فصل المؤسسة الدينية عن مؤسسة السلطة السياسية تبدو منطقية تمامًا آنذاك في ظل التنظيرات الدينية السياسية للسلطات المستبدة الحاكمة ومحاولات شرعيتها وفرضها تحت عنوان أنها تمثل الدين الرسمي في مقابل أي قراءة أخرى .

ويبدو أن الوعي الديني الشيعي قد سبق الوعي الأوروبي الحديث بقرون عندما دعا إلى فصل الدين والشرعية الدينية والمقدس عن متغيرات السياسة منعا لتجسير الدين لصالح الأنظمة المستبدة المتسلطة^(١) .

هنا لا نتحدث بالتأكيد عن علمنة الدين والمجتمع بمعناه المعادي للدين أو اتجاهاته الملحدة ولا عن إيديولوجيات علمانية معاصرة بقدر ارتكازنا على مفهوم الفصل بما هو فصل أي عملية فصل الدين بما هو دين عن أي شوائب وزوائد ولواحق سلطوية دنيوية مستبدة تجبر الدين لمصالحها الضيقة وتحكره لصالح قراءة واحدة .

يمكن اعتبار المذهب الشيعي الإمامي المذهب الإسلامي الوحيد قديماً الذي فصل بين الدين والسياسة بشكل واضح وصريح لكل نظام أو سلطة خارج منظومة الإمامة المعصومة كمشروع إلهي منتظر وبشكل مبكر من تاريخ الإسلام قبل أن يعود لدمجهما ضمن منظومة ولاية الفقيه كامتداد لمنظومة الإمامة وقبيل الدولة المنتظرة المعصومة وتمهيداً لها .

و- أشرنا في الفصل الثالث عن إفرازات ونتائج القراءة العقيدية اتجاه الدولة والسلطة على مسار الفكر والعمل السياسي الشيعي وسنكمل ذلك فقها .

١ . للمزيد راجع : د. عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥م، ج ٢، ص.ص ٣٢٥-٣٥٥ .

يمكن اعتبار صعود البويهيين الشيعة إلى السلطة في بغداد عام (٣٣٤هـ/ ٩٥٤م) نقطة فاصلة ومتغير سياسي مهم في تاريخ الشيعة فقد كانت هذه المرة الأولى التي يصل فيها الشيعة إلى الحكم في عاصمة الخلافة الإسلامية ببغداد بعد سنوات طويلة من المحن والكبت على يد خلفاء بني العباس وبني أمية من قبلهم والتي قد زادت وتعمقت باضطراب آخر الأئمة إلى الغيبة عن الأنظار^(١).

لكن ثمة ما يثير الالتباس بشأن حقيقة المتبنيات التي اعتنقها البويهيون فنحن نعلم أنهم شيعة في الجملة وأن الشيعة قد انتعشوا في ظلهم لكن إلى جانب هذا لا نجد دليلاً قاطعاً يؤكد تبنيهم لاتجاه معين من الاتجاهات المختلفة للشيعة، فثمة مؤشرات إلى تبنيهم الزيدية، كما لا نعلم حقيقة ماذا كانت نظرة البويهيين إلى زعماء الشيعة الإمامية، ففيما يتعلق بشرعية السلطة يبدو أن البويهيين قد تحاشوا عمداً البحث فيها لهم أو للخليفة العباسي أو لغيرهم، المرجح أن علماء الشيعة المعاصرين للدولة البويهية قد استوعبوا هذه الحقيقة فتعاملوا مع أمرائها ضمن الحدود التي قرروها واستثمروا وجودهم في السلطة والحرية النسبية الحاصلة لاستكمال البنيان الفكري والاجتماعي للشيعة^(٢).

هنا يجب الإشارة إلى أن المدرسة الفقهية العراقية قد أسست إلى نظرية ملء الفراغ القيادي الديني في زمن الغيبة بناء على جملة من النصوص الروائية بفرض الحفاظ على وجود الشيعة اجتماعياً وفكرياً وعقدياً وهو ما تم على يد الرعيل الأول من فقهاء الشيعة في بغداد بشكل رئيس كما سيأتي تفصيله.

شهد الفقه الشيعي بعد الغيبة الكبرى نشوء ثلاثة مسارات فقهية تجاه النص الروائي حسمت في النهاية لصالح المدرسة الفقهية العراقية هي^(٣):

١. توفيق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص ٩٠.

٢. المرجع نفسه: ص. ص ٩٣-٩٦.

٣. د. عبدالهادي الفضلي: تأريخ التشريع الإسلامي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠١١م، ص ٢٨٠. المقصود باتجاه الصدوقين هم: الصدوق الأول أو الصدوق الأب: علي بن الحسين بن بابويه القمي (وفاة ٣٢٩هـ) من أبرز علماء الشيعة ومن مشايخ الحديث ومن مراجع أهالي قم الإيرانية وضواحيها، توفي في القرن الثالث وقبره في مدينة قم. والصدوق الثاني أو الصدوق الابن: محمد بن علي بن بابويه القمي من أعظم علماء الشيعة في القرن الرابع، ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي في ٣٨١هـ ودفن في مدينة ري بالقرب من العاصمة طهران، ترك أكثر من ٣٠٠ مؤلف ومن أهم كتبه من لا يحضره الفقيه أحد الكتب الأربعة الروائية المعتمدة لدى الشيعة. ترأسا

الاتجاه الأول : اتجاه الصدوقين (أهل النقل): وهو الاتجاه الذي ينحو منحى مدرسة أهل الحديث عند أهل السنة .

الاتجاه الثاني : اتجاه القديمين (أهل العقل): وهو الاتجاه الذي ينحو منحى مدرسة أهل الرأي عند أهل السنة .

الاتجاه الثالث : هو الاتجاه الوسطي التوفيقي الفقهي الأصولي الذي يجمع بين الاتجاهين ضمن أطر محددة .

يرى «عبد الهادي الفضلي» أن سبب الانقسام الرئيسي في مناهج علماء الشيعة بين أصحاب النقل والعقل هو اندفاع العلماء واستعدادهم للقيام بالمهمة المناطة عليهم

الصدوقين مدرسة أهل الحديث (المحدثين) وهم الجيل الإخباري الشيعي الأول بعد الغيبة وقد عرف عنهما التزامهما لفظ الحديث وصيغته وقد ألف الصدوق الأول رسالته في الفتوى والمعروفة بالشرائع ليقدّمها إلى نجله، ملتزماً فيها متن الحديث بلفظه، مع إسقاطه للسند. كما ألف الصدوق الابن محمد كتابه الشهير «من لا يحضره الفقيه» وهو ثاني الكتب الروائية المعتمدة لدى الشيعة، والصدوقان بهذا الاتجاه كانا سيران وفق منهج الفقهاء الرواة، مع فارق حذف الأسانيد في كتب الفتيا، وتبويبها التبويب الفقهي المعروف في الأوساط العلمية آنذاك. وكان مركز مدرسة الفقهاء المحدثين مدينة قم وقد ورد في وصفها (أن في زمان علي بن الحسين بن موسى بن بابويه كان في قم من المحدثين مئتا ألف رجل). المرجع: الشيخ يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، مكتبة فخراوي، النامة، ٢٠٠٨م، ص ٢٥٥، الهامش الرابع. وويكي شيعا: الموسوعة الإلكترونية التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت. والمقصود باتجاه القديمين: أولهم: أبو محمد الحسن بن علي الحذاء العماني: المحدث والفقيه والمتكلم الإمامي من علماء القرن الرابع الهجري ويعتبر كتابه «التمسك بحبل آل الرسول» أحد أهم مؤلفاته وكانت له آراؤه الفقهية الخاصة. ثانيهم: أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي المعروف بابن الجنيد: من فقهاء الامامية ومتكلميهم في القرن الرابع الهجري ولقبه الإسكافي جاء نسبة إلى إسكاف ناحية ببغداد صوب النهروان. وأشكل على الاثنين أخذهم بالقياس والاقتراب من الفقه السني وبالأخص ابن جنيد، إضافة إلى آرائه الغريبة في الأئمة حيث كان يرى اختلاف الروايات الفقهية ناتجا عن اختلاف الأئمة في الرأي والاجتهاد، ولشرح منهج القديمين ممكن الرجوع إلى ما قاله المفيد في حق ابن جنيد: (فأما كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظن، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة (عليهم السلام) وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر). المرجع: الشيخ المفيد: مصنفات الشيخ المفيد، مؤسسة التأريخ العربي، المؤتمر العام بمناسبة ذكرى الفقيه الشيخ المفيد، بلا مكان، بلا تأريخ، ج ٧، المسائل السروية، المسألة الثامنة، ص ٧٥. وويكي شيعا: الموسوعة الإلكترونية التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت .

بعد غيبة الإمام من خلال تهيئة الوسائل العلمية التي يحتاج إليها الفقيه في استعماله للاجتهد وقيامه بعملية استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المشروعة^(١).

ويضيف: (أن غيبة الإمام حيث لا لقاء به مباشرًا وغير مباشر تفترض وبشكل طبيعي النقلة في واقع الاجتهاد من ذلك الاجتهاد الميسر ذي المؤنة الخفيفة إلى الاجتهاد الموسع الذي يتطلب وسائل أكثر وجهدًا أكبر تمامًا كما حدث للمذاهب الفقهية السنية بعد انقراض آخر جيل من أجيال الصحابة حيث قاموا بوضع أصول الفقه بدءًا من الإمام الشافعي ومرورا بأخريين من المذاهب الأخرى مما اقتضاه مستقبل التشريع الإسلامي عندهم بعد الصحابة)^(٢).

أما الاتجاه الثالث فقد سمي بمدرسة أصول الفقه وترأس هذه المدرسة الشيخ المفيد^(٣) في بغداد بسبب ما رآه من بوادر لانشقاق الصف الشيعي العلمي إلى اتجاهين بما يحمل أولهما من جمود قد يعوق مسيرة التطور الفكري التشريعي وما يحمل ثانيهما من انطلاق تجاوز حدود الدائرة المذهبية لهذا رأى أن يسلك طريق البين بين فلا جمود ولا انطلاق ولكن أمر بين الأمرين يحفظ للتشريع أصالته ويعطيه المجال للتطور داخل إطار تلك الأصالة^(٤).

ألف المفيد رسالته المختصرة في أصول الفقه وحصر فيها مصادر التشريع في ثلاثة: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه (ص)، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده، كما أشار إلى دليل العقل بالقول: (والطرق الموصلة إلى علم الشرع في هذه الأصول الثلاثة، أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الاخبار)^(٥) مضيفًا أن المفيد هو أول من كتب في أصول الفقه وهذا العلم، معللاً ذلك بأن لم تكن

١. د. عبد الهادي الفضلي: تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٧٩.

٣. محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بابن المعلم والشيخ المفيد: من كبار علماء الإمامية عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري، انطلق بالاجتهاد في الفقه الشيعي ويعتبر من مؤسسي الفقه المقارن ومن أكبر العاملين على إحياء العلوم الإسلامية. المرجع: ويكي شيعية: الموسوعة الإلكترونية التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٤. د. عبد الهادي الفضلي: تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

٥. د. عبد الهادي الفضلي: تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٠٥ وص ٣٠٦.

الحاجة إلى علم الأصول في عهد الأئمة ماسة وذلك لإمكان الرجوع إلى الامام ومعرفة ما يتطلبه الأمر من مقتضيات وشؤون^(١).

وبذلك يكون المفيد رائد الأجيال الأصولية العلمية الشيعية وأن منهجه الوسطي وما قبله جهود مدرسة القديمين قد غلبت المنهج الأصولي الشيعي البغدادي على مدرسة المحدثين القميين في المؤسسة الدينية الشيعية، وهو الأمر الذي استمر في التصاعد والتكامل وصولاً إلى زمن شيخ الطائفة أبو جعفر محمد الطوسي^(٢) الذي أسند إليه كرسي الدرس في بغداد بأمر الخليفة العباسي «القائم بأمر الله» في إشارة إلى زعامته الدينية، وبقي فيها حتى هجوم السلاجقة^(٣) عليها عام (٤٤٧هـ) وإحراقهم ونهبهم المنازل والمؤسسات في جانب الكرخ وهي مسكن الشيعة وكان من بينها مكتبته الثرية التي أحرقت بالكامل فهاجر إلى النجف الأشرف عام (٤٤٩هـ) ليكمل منها مركزاً لحراكه العلمي واستعداد بذلك مكانة الشيعة الثقافية والاجتماعية التي فقدوها في بغداد على أيدي السلاجقة فكان أن تأسست جامعة النجف لتكون أهم مقار المؤسسة الدينية الشيعية^(٤).

ألف الشيخ الطوسي كتابين من أهم الكتب الروائية الأربعة عند الشيعة، وهما «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» مع تأليفاته الهامة في علم الأصول «عدة الأصول» والفقه والرجال والتفسير مما أضفى عليه هالة من التقديس لمنهجه وطريقته بلغت حد عدم جرأة أحد على مخالفته، فقليل في حقه إن كتبه المعروفة في الفقه

١. المرجع نفسه: ص ٣٠٦.

٢. الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (٣٨٥-٤٦٠هـ) مؤلف كتابين من الكتب الأربعة المعتمدة لدى الإمامية ومن كبار المتكلمين والمحدثين والمفسرين والفقهاء عند الشيعة. قدم من خراسان إلى العراق في سن مبكر وتلمذ على يد أعظم العلماء كالْمفيد والسيد المرتضى. المرجع: ويكي شيعية: الموسوعة الإلكترونية التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٣. السلاجقة: (٤٢٩-٥٥٢هـ/ ١٠٣٧-١١٥٧م): تأسست الدولة على يد سلالة السلاجقة وهي سلالة تركية تنحدر من قبيلة قنق التي تنتمي بدورها إلى مجموعة أتراك الأوغوز. حكمت في أوج ازدهارها كافة إيران وأفغانستان ووسط آسيا وصولاً إلى كاشغر في الشرق، فضلاً عن العراق والشام والأناضول غرباً وصولاً إلى مشارف القسطنطينية. لعبت أدواراً كبيرة في تأريخ الدولة العباسية والحروب الصليبية والصراع الإسلامي البيزنطي. للمزيد راجع: د. علي محمد الصلابي: دولة السلاجقة، دار المعرفة، بيروت، ط الثالثة، ٢٠٠٩م، ص. ص ٢٠-٥٣.

٤. د. عبد الهادي الفضلي: تأريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٢٤ و ص ٣٢٥.

والحديث لعظم مكانتها خدرت العقول وسدت عليها منافذ التفكير في نقدها قرابة قرن ، وقيل إن من جاء بعده طوال هذه المدة سموا «بالمقلدين» نظراً لالتزامهم منهج الشيخ الطوسي وعدم خروجهم على آرائه^(١).

وبعد أن استكمل الشيخ الطوسي إعداد وسائل الاجتهاد الأساسية توجه إلى التأليف في الفقه الاستدلالي على أساس من التوسل بالقواعد من لغوية وأصولية وفقهية وما إليها في التوصل إلى النتائج الفقهية فألف لهذا كتابيه «الخلاف» و«المبسوط» وكان المبسوط النقلة العلمية في مجال التطور التشريعي في عالم الدرس الفقهي الإمامي من حيث استعراض الأدلة ومحاكمتها والموازنة بينهما. ولم يكتفِ الطوسي بذلك ، فألف كتابه «العدة» ليستكمل فيه جهود أستاذه المفيد في تطوير علم الأصول الشيعي وليبين ضرورة هذا العلم في عملية الاستنباط ، إذ لا يقوم اجتهاد بدون هذا العلم وقال هو في ذلك : (إن هذا فن من العلم لا بُدَّ من شدة الاهتمام به ؛ لأن الشريعة كلها مبنية عليه ، ولا يتم بشيء منها من دون إحكام أصولها ، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومقلداً ولا يكون عالماً ، وهذه منزلة يرغب أهل الفضل عنها)^(٢).

يمكن القول مما سبق أن فقهاء بغداد تمكنوا بجهود علمية كبيرة من تأسيس مسار بديل لفترة حضور الأئمة وإخراج الشيعة من صدمة الغيبة الكبرى تمهيداً لقيادتهم اجتماعياً وفكرياً من خلال تكريس مكانة الفقيه والعالم كشخصية تنوب عن الإمام بإذن وتفويض عام وتعالج الواقع العملي دون تخطي الأطر العقيدية الثابتة .

من هنا نرى أن المعالجات جاءت فقهيّاً بشكل رئيسي حيث يمثل الفقه الجانب الحركي -العملي المرن للدين في حياة الجماعة بخلاف الثوابت العقدية الصلدة كما قدرة الفقه على تقديم معالجات وبدائل أكبر للمتغيرات الطارئة كانت سياسية أو اجتماعية .

يمكن تلخيص نتائج جهود فقهاء بغداد في النقاط التالية^(٣) :

أ - وضع التفويض العام عن الإمام الغائب في إطاره المرجعي ومركزه القيادي والذي تحقق بزعامة الشيخين المفيد والطوسي وبينهما السيد المرتضى وثبتت أدوار

١ . د . عبد الهادي الفضلي : تأريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٢٧ وص ٣٢٨ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٣٥٠ و ٣٥٢ و ٣٥٧ .

٣ . توفيق السيف : نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، مرجع سابق ، ص . ص ٧٧ - ٨٧ .

ومركزية الزعامات المرجعية - الفقهية على هرم المؤسسة الدينية الشيعية
ب - مأسسة النشاط العلمي الشيعي بكافة جوانبه (العقدية والفقهية والأصولية
والرجالية والتفسيرية والخ)

ج - غلبة المنهج الأصولي-الاستدلالي على المنهج الروائي-الإخباري .
د - غلبة المدرسة البغدادية-النجفية وما تلتها في حلب وحلة وجبل عامل رجوعاً
إلى النجف على المدرسة القمية للمحدثين من الرعيل الإخباري الأول في تثبيت
وتوسيع الزعامة الدينية للفقيه دون الزعامة السياسية .
هـ - فرز المساحة العلمية الشيعية عن المذاهب الإسلامية الأخرى وفق منهج
مستقل ومانع من استتباع اتجاهات الحديث أو الرأي .

أما من الناحية السياسية فيمكن القول : إن الفقهاء الأوائل لم يكونوا معنيين
بالسلطة كطموح يرومون بلوغه ولكن عنوا من تنظيراتهم حد التسليم لسلطة غير
شرعية مع بعض الأحكام الفقهية في كيفية التعاطي معها فإن مجرد مراجعة لتصنيفات
فقهاء الشيعة في المرحلة الأولى من عصر الغيبة تظهر حاجة وخطورة مسألة عمل
السلطان^(١) فالشيعة بعد غيبة الإمام المعصوم كانوا في ميسر الحاجة إلى مسوغات
شرعية لطريقة التعامل مع السلطان كأمر واقع مفروض عليهم^(٢) .

عالج فقهاء الشيعة الأوائل الواقع السياسي المفروض والمتغيرات السياسية
على صعيد السلطات من خلال الفقه وأبوابه لا من حيث البحث عن شرعية تلك
السلطات أو السعي نحو تأسيس دولة بديلة وتسلم السلطة بل من حيث التعامل مع
تلك السلطات الجائرة/ الغصبية دون التنازل عن الثوابت الكلامية والعقدية المتمثلة
لدولة الإمامة/ دولة الحق بمرونة وواقعية .

إن تحويل المعالجات السياسية من معالجات كلامية (الثوابت) إلى معالجات
فقهية (المتغيرات) تعتبر انتقالة أساسية وتأسيسية لعلماء المدرسة العراقية الفقهية من

١ . من تلك المصنفات في موضوعة التعامل مع السلطة : كتاب عمل السلطان لأبي عبد الله الحسن
بن أحمد البوشنجي ، ورسالة في عمل السلطان لشيخ القميين أبي الحسن محمد بن الحسن القمي
أستاذ الشيخ المفيد وكتاب السلطان للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين القمي وكتاب العمل
مع السلطان لعلي بن الحسين المعروف بالشريف المرتضى . فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة الفكر
السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص . ص ٦٠-٦١ و ص ٦٤ .

٢ . المرجع نفسه : ص . ص ٥٩-٦٠ .

حيث تجاوز الحرج الشيعي السياسي في التعاون والتعامل مع السلطات في أي زمان وتكريس وترسيخ الدور الاجتماعي-الديني للفقه والفقهاء في زمن الغيبة «عصر الاضطراب».

إن المعالجات الفقهية للمتغيرات السياسية قد أعطت مرونة عالية للشريعة وقادتهم في التعامل مع السلطات المتعاقبة لمدة تقارب الألف عام مع تضخيم واضح لدور الفقه والقائمين عليه.

من هنا نحدد الملامح الرئيسة لهذا المسار الطويل في نقاط عدة منعًا للتفرع والإطناب هي:

أ- أسس فقهاء وعلماء مدرسة بغداد الأوائل البنيان الفكري والاجتماعي للشريعة والمدرسة العراقية الفقهية بدءًا من نظريات التفويض العام والإذن العام للفقيه حتى النيابة العامة عن الإمام الغائب وبذلك تأسست القيادة والزعامة الشيعية البديلة في زمن الغيبة حفاظًا على تماسك الشريعة وعقيدتهم ووجودهم.

ب- عمل فقهاء المدرسة العراقية على تحويل البحوث الدينية اتجاه السلطة والدولة من البحوث الكلامية والثوابت العقدية إلى بحوث فقهية مرنة لرفع الحرج عن الشيعة في التعاون والتعامل مع السلطات.

ج- لم يسع ولم ينظر فقهاء المدرسة العراقية لموضوع تأسيس الدولة أو تسلّم السلطة انطلاقًا من ثوابت منظومة الإمامة عقديًا ونتيجة بحوثهم الفقهية التي قادتهم إلى عدم جواز أو عدم وجوب تأسيس الدولة من ناحية وكذلك عدم وجود تكليف شرعي أو صلاحيات دينية للفقيه تشرعن مثل ذلك الأمر.

د- إن صلاحيات الفقيه بحسب المدرسة العراقية محددة بجملة من الواجبات الدينية-الاجتماعية التي تقلص أو تتوسع بحسب آراء كل فقيه أهمها: الفتيا والقضاء والتحكيم وتسلّم الأموال الشرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من هنا نرى أن الهم الأول للفقيه منصب على ولاية الفقه اجتماعيًا وزعامة وقيادة ومرجعية الفقيه مجتمعيًا لا من أبواب السياسة بل من باب الكفاءة العلمية في مجال الفقه والمعرفة الدينية.

هـ- من الواضح أن المدرسة العراقية تؤمن بالزعامة الاجتماعية للفقيه دون زعامته السياسية لا من باب عدم الاستطاعة أو بسط اليد فهما مطلوبتان في الاجتماعية كذلك بل من باب خروج الأمر من حدود تكاليف الفقيه وصلاحياته.

و- حفاظًا على الإطار العقائدي للتشيع فصل فقهاء المدرسة العراقية بين الزعامة الدينية-الاجتماعية وبين الزعامة السياسية-الحكومية وهو الأمر الذي ورثوه من زمن الأئمة (عليهم السلام) في فصل الدين القويم ومنظومة الإمامة الشرعية من السياسة المصطنعة دينيًا والدول المتسلطة دنيويًا أو السلطة العرفية الزمنية بشكل عام.

ز- إن عملية فصل الدين عن الدولة أو السلطة كانت بعدة أهداف أهمها: سلب السلطات القائمة والمتعاقبة الشرعية الدينية المحصورة في الإمامة، الحفاظ على الشرعية الدينية للفقهاء كنائب وامتداد لشرعية الإمام الغائب وللتمكن من التعامل المرن مع السلطات السياسية سواء كانت مستبدة أم عادلة بالمفهوم العرفي.

حيث إن عدم فصل الدين عن الدولة كان بمثابة الحكم القاطع بالانقطاع عن أي دولة أو سلطة بخلفية عقدية صلبة في حال أن الفصل كان سيعطي مرونة فقهية أكبر للتعاون أو التعامل مع السلطات لا من باب الشرعية بل من أبواب الواقع والعرف ووجوب حفظ النظام ووجوب وجود الأمير أو السلطان عقليًا كان براءً أو فاجرًا كما جاء على لسان الإمام علي (عليه السلام).

كما نعتقد أن عدم الفصل كان سيقود الشيعة إلى نسخة مشابهة من الخوارج عندما نادوا بشعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» أي لا شرعية ولا تعامل مع أي دولة غير دينية شرعية.

ح- إن تعامل أو تعاون الفقهاء والشيعة مع السلطات جاءت كذلك انطلاقًا من ضرورات عقلية وآليات فقهية تختصر في حسن العدل وقبح الظلم وضرورة العمل على جلب المصلحة ودفع المفسدة والمظالم، بمعنى أن الفقيه يتعاون أو يتعامل مع السلطان لا لأنه شرعي وعادل بالمفهوم العقدي بل لإمكانية توسيع مساحة العدل ودفع الضرر عن المؤمنين وتقليص دائرة المظالم بصورة عملية من خلاله وبواسطته.

المطلب الثاني: المدرسة العراقية المعاصرة: السمات والخصائص

ونقصد بها تلك المدرسة الممتدة من (١٩٠٥م) مع بداية الحركة الدستورية في إيران «المشروطة» والى يومنا هذا .

إن أهمية دراسة تطور الفكر السياسي الشيعي في التاريخ المعاصر نابع من تغير ظروف الشيعة بشكل كبير عما كانوا عليه قبل أكثر من ألف عام فبات الشيعة من أقلية متناثرة ومضطهدة في مناطق جغرافية عديدة إلى أكثرية سكانية في مواطنهم خاصة العراق وإيران التي أصبحت دولة الشيعة رسميًا منذ إعلان الشاه إسماعيل الصفوي التشيع مذهبًا رسميًا للبلاد في القرن العاشر الهجري .

كما أن المؤسسة الدينية الشيعية أصبحت أكثر رسوخًا وقوة وتأثيرًا اجتماعيًا وسياسيًا بفضل فقهاء مدرستي العراق وإيران على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم الفكرية والفقهية خلال تأريخ قارب الألف عام .

إن طول غيبة الإمام قد كان له الأثر الكبير في تكريس زعامة الفقيه اجتماعيًا وتمسك الشيعة بقادتهم فقهيًا وفكريًا على مستوى القاعدة الشعبية أو القيادة السياسية لتلك السلالات الشيعية والسلطات العرفية التي مسكت بزمام الدولة ودفة السلطة باحثة عن الشرعية تارة وعن استمالة الفقيه تارة أخرى لأغراض سياسية واجتماعية .

بقيت المدرسة العراقية الفقهية المعاصرة متمسكة بمنهج الأوائل في ضرورة ترسيخ الزعامة الاجتماعية في قبال السلطات السياسية وكذلك بعدم التدخل في تفاصيل جزئيات شؤون الدولة والسلطة والعمل السياسي الرسمي والحكومي رغم توغلها في كليات السياسة والمجتمع تنظيميًا وتحركًا بخلاف فقهاء المدرسة الإيرانية الذين توغلوا في الدولة وتفاصيلها لشرعنتها ومسكها دينيًا وتوجيهها بشكل مباشر أو للعمل معها في مناصب دينية ورسمية بناء على قراءتها الفقهية لصلاحيات الفقيه السياسية الواسعة .

إن التحول الرئيس لفقهاء المدرسة العراقية لا يتمثل في توسيع صلاحيات الفقيه بل في توسيع قائمة حقوق الفرد الشيعي سياسيًا على حساب السلطات الشيعية أو غير الشيعية المستبدة .

إن الهم الرئيسي لفقهاء المدرسة العراقية لم يكن منصبًا على إيجاد مخارج شرعية أو اجتماعية لتثبيت وتقوية الحاكم أو السلطان الشيعي حفاظًا على الدين والمذهب

والشريعة والشعائر بل كان منصبا على نظام الحكم لتمكين الفرد الشيعي من حقوقه لدواعي تحقيق العدالة وتقوية المجتمع وتوسيع الحريات فيه، ولا يخفى على أحد أن تقوية الفرد والمجتمع يستبطن تقوية زعامة الفقيه اجتماعيا بما يجعله مؤثرا وناظرا في كل مجالات الحياة في حين تقوية السلطة دون المجتمع يستبطن استتباع أو ثانوية مكانة الفقيه في تراتبية السلطة والنفوذ، وهو الأمر الذي نعتقد انه أحد أسباب نزوع أصحاب نظرية ولاية الفقيه نحو توحيد السلطتين الدينية والعرفية في سلطة واحدة لمسك الدولة والمجتمع وزعامتهما معا.

بقيت المدرسة الفقهية العراقية تؤمن بالاستقلال عن أي سلطة عرفية ماليا وسياسيا وحكوميا معتمدة بالكامل على المجتمع في كل ذلك فضلا عن العمل على تقويته وتمكينه من خلال سياسة توزيع السلطة لا تكريسها في السلطان الشيعي أو الفقيه الشيعي مع إبقاء مركزية العقيدة الشيعية وتنمية وتنضيج وفاعلية الفقه.

لدواعي عدم التفرع والتفصيل بما هو خارج عن مهمة البحث سنركز على نماذج من النظريات الفقهية للمدرسة العراقية المعاصرة وباختصار شديد وهي: المشروطة للنائيني، وولاية الأمة لشمس الدين، وولاية الشعب للسيستاني، فضلا عن نظرية الوكالة آنفة الذكر للحائري.

أولاً: محمد حسين النائيني: أهمية النائيني بعيدا عن أنه يمثل أحد أهم قيادات الحركة الدستورية في إيران ومنظرها الفكري والفقهي الأول هو كونه يمثل المحطة الفاصلة وعنصر العبور بين حقبتين، المدرسة الفقهية العراقية قديما وحديثا فيما نذهب إليه، فهو من جهة يحمل معه كامل الآراء الفقهية التقليدية، ومن جهة أخرى يؤسس لكامل المرحلة الفقهية المعاصرة حتى لقب بمؤسس الفقه السياسي المعاصر،^(١) فضلا عن مشتركاته مع المدرسة الفقهية الإيرانية في توسيع صلاحيات الفقيه السياسة وإن لم تصل إلى الولاية المطلقة أو تأسيس دولة الفقيه.

كما يجب الإشارة إلى أن مقارنة سريعة بين أفكار النائيني والحائري في بعض التفاصيل النظرية-السياسية تقودنا إلى وجود مشتركات كثيرة بين الفكرين سنشير

١. للمزيد راجع: عبد الهادي الحائري وآخرين: محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، تعريب: محمد حسين حكمت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢م.

لها في سياق البحث ولا بُدَّ أن تأثر الحائري ببعضها وإن لم يكن متأثراً بأصلها لاختلاف منهج الرجلين.

رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»^(١) للنائيني تشتمل على عصارة نظيره الفقهي - السياسي التي يتن فيها أنه من دعاة مكافحة الاستبداد وتحديد صلاحية الحاكم لصالح الأمة في زمن الغيبة ولا يرى لذلك سبيلاً غير قيام مجلس لشورى الأمة «برلمان منتخب»، ودستور للبلاد وتوزيع للصلاحيات وفصل بين السلطات مع إشراف عام للفقهاء على بنود الدستور والقوانين الوضعية لضمان عدم تعارضها مع أصول العقيدة وأحكام الشريعة بغرض تحقيق العدالة والمساواة وتقليل المظالم عن الأمة وجلب المصالح لها.

ينطلق النائيني في نظيره الفقهي من جملة من ثوابت المدرسة الفقهية العراقية أهمها:

أ- اعتبار فترة الغيبة «عصر الاضطراب»: (مع غياب المعصوم وعجزنا عن الوصول إلى هذا المقام المبارك فإنه من النادر أيضاً العثور على حاكم حكيم مستجمع للكمالات في ذاته)^(٢) مضيفاً (ولما كان الأمران كلاهما (العصمة والحكمة الفردية) غير متيسرين ولا مضطربين فإن البديل الممكن هو إيجاد وسائل أخرى تساعد على توفير الحد المقبول من الصفات الفاضلة في الحاكم والسلطة).^(٣)

ب- مكانة الفقهاء: (وبناءً على أصول مذهبنا الجعفري فإننا نعتبر أمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من وظائف نواب الإمام وهم الفقهاء المجتهدون).^(٤)

١. دون كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة في شهري آذار ونيسان ١٩٠٩م/ ربيع الأول ١٣٢٧هـ. ق من قبل النائيني وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب في بغداد سنة ١٩٠٩م/ ١٣٢٧هـ. ق، وتلتها طبعة حجرية في طهران في السنة التالية. أما الطبعة الثالثة فقد صدرت في طهران سنة ١٩٥٥م مع مقدمة بقلم آية الله السيد محمود الطالقاني. كما حظي الكتاب بالاهتمام خارج إيران أيضاً، ففي السنوات ١٩٣٠م و١٩٣١م تمت ترجمته إلى اللغة العربية في لبنان ونشر في مجلة العرفان. عبد الهادي الحائري وآخرين: محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، مرجع سابق، ص. ١٠٧-١٠٨. ننوه بأننا نستند هنا إلى النسخة المترجمة من قبل الباحث السعودي د. توفيق السيف وهي عن كتابه ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

٢. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

٣. المرجع نفسه: ص ٢٥٦.

٤. المرجع نفسه: ص ٢٥٩. علماً إن الولاية التي يذهب لها النائيني ليست الولاية السياسية المطلقة بل هي النيابة العامة عن الإمام في حدود صلاحيات الفقيه الدينية والاجتماعية كالفتيا والقضاء.

ج- حكام الجور: (إن الغاصب لمقام الولاية لا يعتبر ظالمًا للعباد ومتعديًا على مقام الولاية بغصبه من أصحابه الشرعيين فحسب بل إنه يُعد فوق هذا بموجب النصوص الشرعية منازعًا لله في كبريائه فهو ظالم لساحة الواحد الأحد عزت كبرياؤه).^(١)

د- السلطة الشرعية الإلهية: (إن المذهب الجعفري يعتمد القول بالنصب الإلهي للولي على أمر الأمة ثم إننا نقول بضرورة العصمة لصاحب هذا المقام ليس فقط لحفظه من التحكم بل وللوفاء بالمسؤوليات التي يقتضيها تولي هذا المقام فممارسة السلطة إذن ولاية على حفظ نظام البلاد وصيانة مصالحها وهي متوقفة على النصب الإلهي؛ لأن الله سبحانه هو المالك الحقيقي وهو الولي بذاته وهو واهب الولاية للغير)^(٢).

هـ- صلاحيات ووظائف الفقهاء: يعتمد النائيني كفقيه معاصر صلاحيات أوسع من الفقه العراقي القديم أو معتنقي ذلك الفقه حديثاً للفقهاء حيث يشير: (في هذا العصر حيث الإمام المعصوم غائب عن الأنظار ومقام الولاية مستلب من نوابه العامين بحيث لا يستطيعون القيام بوظيفتهم أو إنهم لا يقدرون على استرجاعها واستنقاذها من الغاصب فهل نعتبر أنفسنا مكلفين شرعاً بالعمل لإعادة الولاية إلى صورتها الصحيحة أو على أقل التقادير تحديد الاستيلاء الجوري بالقدر الممكن أم إن التكليف قد سقط عنا بقيام الغصب؟)^(٣) مجيباً: (من جملة قطعيات مذهبنا إن الولاية النوعية (العامة) التي علم عدم رضا الشارع بإهمالها في زمن الغيبة تندرج تحت عنوان (الحسبة)، وفي رأينا إن قيام فقهاء عصر الغيبة بها نيابة عن المعصوم من

١. المرجع نفسه: ص ٢٦٩.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٧٩ وص ٢٨١.

٣. المرجع نفسه: ص ٢٨٣. في ذيل العبارة يشير توفيق السيف: (أن التفسير السائد بين الفقهاء لغيبة الإمام الثاني عشر هو سيادة الجور وعدم أمن المطالب بالولاية على حياته، إن غياب الإمام هو نتيجة انعدام إمكانات الدعوة إلى الولاية العادلة، حيث أن ولاية الجور لن يخلو بينه وبين ما يطلب. . . وقد اعتمد هذا التفسير لتبرير قعود الفقهاء عن المعارضة العلنية للسلطات الجائرة. . . إن هذا التنظير هو السبب وراء المعارضة القوية في المجتمع الديني - ولا سيما الحوزة العلمية النجفية - التي واجهتها محاولات بعض العلماء التدخل في الشأن السياسي، ضمن النظام القائم أو بالتمرد عليه).

الثوابت وهي القدر المتيقن في مقام ولاية الفقيه حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب^(١).

يضيف النائباني: (وبالنظر إلى قطعية عدم رضى الشارع باختلال نظام الأمة وذهاب بيضة الإسلام فإن عدم رضاه عن إهمال الوظائف المتعلقة بحفظ البلاد الإسلامية وصيانة نظامها هو - تبعاً لذلك - من أوضح القطعيات أن هذه الوظائف بالنظر إلى تأثيراتها الكبرى على الإسلام والمسلمين من أهم الأمور الحسبية بل أهمها جميعاً، ولهذا فإن ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العاملين للإمام في عصر الغيبة في إقامة تلك الوظائف من قطعيات المذهب)^(٢).

وأما عن حدود وظائف الفقيه فيذهب النائباني إلى أن: (في ظل ظروفنا الراهنة فإننا محرومون من الحضور المبارك للمعصوم بل ومحرومون من تصدي الأكفاء والصلحاء وأهل العدالة والعلم والتقوى للسلطة ومبتلون بسيطرة النقيض من الجهلة والظلمة والفاستدين على أمور البلاد، وكما مر أنفاً فإننا مكلفون شرعاً بحفظ الحد الأدنى المتفق عليه بين الأمة وهو تحديد السلطة وحفظ أساس الحكم الشوروي (الثابت كتاباً وسنة) ومع الأخذ بعين الاعتبار عدم تيسر الوصول إلى المعصوم فإنه ليس ثمة وسيلة لحفظ ذلك الحد حفظ أساس الشورى ومحدودية السلطة)^(٣).

أما عن نظرية النائباني وفقهه السياسي فيمكن الإشارة له بالنقاط التالية:

أ - أصالة السلطة والدولة ووظائفها: يذهب النائباني إلى (إن الغرض الأصلي للسلطة هو صيانة النظام ورعاية مصالح الرعية)^(٤) وبتفصيل أكبر وبحسبه: (ثمة مسلمة توافق عليها جميع الأمم وأقرها جميع عقلاء العالم مفادها أن استقامة النظام

١. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٨٤. الحسبة: في المصطلح الفقهي تعني الأمور الحسبية الوظائف التي أراد الشارع إنجازها، دون خصوصية لمن يقوم بها لأنها مصلحة عامة، وهي تأتي مرادفة للواجبات الكفائية والمستحبات الكفائية، وبعبارة أخرى كل ما علم من الشرع إرادته دون تعيين المكلف به - فريق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص ١٧٨.

٢. د. توفيق السيف: ضد الإستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

٣. المرجع نفسه: ص ٢٥٩.

٤. المرجع نفسه: ص ٢٧٨.

العام وانتظام حياة البشر مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام وفي هذا المجال فثمة وظيفتان أصليتان للسلطة : الأولى : حفظ النظام الداخلي للبلاد وتنمية المجتمع وإيصال كل ذي حق إلى حقه ، والثانية : التحفظ من تدخل الأجانب في أمور البلاد والاحتياط من مؤامراتهم وتهيئة القوة الدفاعية والاستعداد الحربي وغير ذلك مما يلزم صيانة الاستقلال^(١).

ب - المجتمع : يعتقد النائييني بوجود تناسب عكسي بين مستوى الوعي الشعبي من طرف ومستوى التسلط والاستبداد في الطرف الآخر فكلما ارتفع الأول تنازل الثاني والعكس بالعكس يقول في ذلك : (إن بعض الشعوب تمتلك قدرًا من الوعي بحقوقها ومسؤولياتها كما تعي حقيقة حال السلطة التي تحكمها ومدى قربها أو بعدها عن الالتزام بواجباتها بل بدرجة إيمانها بمسؤولياتها أمام الله وأمام شعبها فإذا وجد هذا الوعي في الشعب كان من العسير على السلطان أن يدعي القداسة والعصمة حتى يفعل ما يشاء وينكر مسؤوليته عما يفعل مما هو من مختصات الباري جل وعلا^(٢)).

ج - السلطة أمانة وليس تملكًا : يذهب النائييني إلى تحديد مواصفات السلطة العرفية العادلة من خلال اعتبارها أمانة في رقبة الحاكم وليس ملكًا خاصًا به يقول في ذلك : (إن كل المتصدين لأمر البلاد العامة هم بمثابة الأمناء لا المالكين أو المخدومين فهم مثل غيرهم مسؤولون أمام شعبهم في أمور وظيفتهم خاضعون للمحاسبة والعقاب عن أي تقصير^(٣)).

يشبه النائييني الولاية «السلطة» السياسية بالوقف العام : (لنفرض أن لدينا وقفًا عامًا يستفيد منه أناس عديدون فجرى تكليف أحد الموقوف عليهم بالقيام على ولاية الوقف المشترك بينه وبين الآخرين فالمتفق عليه أن الولاية على الوقف تلقي على كاهل الولي مسؤولية حفظ هذا المال وضمان تساوي المستفيدين في الاستفادة منه

١ . د. توفيق السيف : ضد الإستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، مرجع سابق ، ص . ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٢ . المرجع نفسه : ص ٢٥١ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٢٥٣ .

وإيصال كل حق إلى صاحبه وبكلمة أخرى فإن نفس مفهوم الولاية هنا يتضمن منع أي تصرف من قبل الولي يؤدي إلى خلاف مصلحة الموقوف عليهم^(١).

هناك تطابق كبير بين رؤية النائي في تشبيه السلطة «بأمانة الوقف العام» ورؤية الحائري في تشبيهها «بوكالة تركة المتوفى المشاعة بين الورثة» من حيث تحديد السلطة بواجبات عامة ومحصورة بخدمة المستفيدين أي المواطنين.

د - تحديد سلطة الجائر: بحسب النائي: (لا مجال للتشكيك في وجوب تحويل السلطة الغاصبة من الصورة الأولى (التملك) إلى الصورة الثانية (الولاية) عند توفر القدرة للمالكين ذلك لأن الصورة الأولى تنطوي على اغتصاب لرداء الكبرياء الإلهي وغضب لمقام الولاية وظلم لصاحب الإمامة كما أنها ظلم للعباد والبلاد)^(٢).

أما عن أسلوب تحويل السلطة الغاصبة فيشير النائي: (فحقيقة التحويل والتبديل للسلطة الجائرة إذن هي تحديد سلطة الجائر وردعه عن ظلم الله والناس وليس إزالة الظلم ووضع مصداق آخر محله وبعبارة أوضح فإن تصرفات السلطة في الصورة الثانية محدودة بحدود ما ينبغي فعله لحفظ البلاد وصيانة نظامها ولا تتجاوزها إلى ما هو أبعد)^(٣).

يكمل النائي نظيراته الفقهية السياسية الهامة والعصرية مع مركزية تحديد سلطة الجائر وتحويلها إلى أقل جوراً^(٤) وتوعية الشعب والمجتمع للمطالبة بحقوقه السياسية والفردية وغيرها من المفاهيم المرتبطة بذلك.

١. المرجع نفسه: ص ٢٧٨.

٢. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

٣. المرجع نفسه: ص ٢٨٦.

٤. نذهب إلى مفهوم أقل جوراً وأكثر عدالة من مضمون ما رواه النائي لرؤيا حصلت له في المنام، رأى فيها أحد علماء الشيعة واستفسر منه رأي الإمام المهدي في مسألة المشروطة فكانت عبارته بحسب الرؤيا: (إن حضرته قال إن إسم المشروطة مع أنه جديد إلا أن أصل المسألة قديم، وذكر مثلاً للمسألة لم يبق في ذهني، ثم قال إن المشروطة مثل أمة سوداء يدها قذرة، فتطهر بغسل يدها). يفسر الحائري الرؤيا قائلاً: (إن السواد إشارة إلى غصيبة أصل التصدي، وقذرة اليد إشارة للغصب الزائد، والمشروطة لما كانت مزيلة له فقد شبهت بغسل اليد الغاصبة (القذارة). وعلى أي حال فإن حفظ تلك الدرجة المتفق عليها من محدودية السلطة الإسلامية، هو كما علمت موضع اتفاق الأمة، بل من ضروريات الدين الإسلامي... د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص. ص ٢٨٧-٢٨٨.

وهذه المفاهيم التي ذكرها النائبني تشمل ليس المساعي لتحويل السلطة فحسب بل تبطن في داخلها تحويلاً للفقه الفردي إلى فقه عام والفقه القديم إلى فقه معاصر وإلى تحويل الفكر السياسي الشيعي من مرحلة إلى أخرى .

وقد أشار النائبني إلى ما نذهب إليه من خلال دعوة وجهها لطلاب العلوم الدينية بعدم الغفلة عن الفقه العام بالقول: (في جانب الفقه العام الفقه الذي يعالج أمور الناس باعتبارها كلاً واحداً وفي ظل هذا القصور أو التقصير لم نتحرك خطوة واحدة مهمة لاستنباط ما نحتاجه من الأحكام في أبرز الأمور العامة على الرغم مما أظهرناه من قدرة عظيمة على استنباط أدق القواعد والأحكام في المجالات الأخرى)^(١).

ثم ينقد النائبني الفقه الشيعي القديم بالقول: (لقد توهماً إننا سنبقى محلاً للابتلاء بطواغيت الأمة وما يفعلونه من استبداد وتسخير الرقاب حتى يأذن الله لصاحب الأمر بالفرج واعتبرنا أن هذا المرض سيبقى بغير علاج حتى ذلك الوقت فلم نتحرك شبراً في طريق الاستعداد للمستقبل)^(٢).

إشارات النائبني في وجوب الاستعداد للمستقبل ونقده لعدم توجه الفقهاء للفقه العام حركت المياه الراكدة أو المترددة في مجاري المدرستين العراقية والإيرانية نحو توسيع قائمة الحقوق الفردية والاجتماعية للشيعية من جهة وإلى تنضيج الفقه السياسي الشيعي من جهة أخرى والتحرك نحو رفع التناقضات أو الموانع بغرض تأسيس دولة الفقيه كما سيأتي تفصيله

ثانياً: محمد مهدي شمس الدين^(٣): يمتاز العلامة شمس الدين بآرائه الفقهية

١. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ٢٩٨-٢٩٩.

٣. العلامة محمد مهدي بن الشيخ عبد الكريم شمس الدين (١٩٣٦هـ - ٢٠٠١م): عالم وفقه شيعي لبناني، ولد في النجف الأشرف حيث كان والده يدرس هناك، تتلمذ على يد المرجع الأعلى الإمام السيد محسن الحكيم. شكل مع الإمام موسى الصدر والإمام محمد باقر الصدر والرجع السيد محمد باقر الحكيم والعلامة السيد مهدي الحكيم، حلقة التفت حول المرجع الأعلى الحكيم ثم حول المرجع الأعلى السيد أبي القاسم الخوئي في فترة إقامته في العراق. عاد إلى لبنان في العام ١٩٦٩م وانتخب نائباً أول لرئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في العام ١٩٧٥م ورئيساً لهذا المجلس في نيسان ١٩٩٤م. يعتبر العلامة شمس الدين من أبرز مفكري العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين وقد صب اهتمامه على قضايا الحكم والاجتماع السياسي وموضوعات التجديد في الفقه. له مؤلفات عديدة منها: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، في

السياسية المعاصرة وتلك الناقدة للقراءات التقليدية السابقة من خلال تنظيره لولاية الأمة وقديسيتها في قبال أي ولايات عرفية أو دينية أخرى كما يذهب إلى شرعية أي سلطة نابعة من اختيار ورضى الأمة في زمن الغيبة بعيداً عن تنظيرات الدولة/ السلطة الغاصبة وحكام الجور/ الغصب معطلا تلك الجزمية في زمن الغيبة حتى زمن الحضور كتقسيم ثنائي للزمن الشيعي بما يستتبع عرفية السلطة وقديسية رأي الأمة بدلاً من قديسية الحكم واستتباع الرعية .

من جهة أخرى تكثر المتشابهات في تنظيرات شمس الدين والحائري في مساحة أوسع من تلك التي كانت مع النائيين حيث إن الفاصل بين نظرتي ولاية الأمة ونظرية الوكالة ليس إلا خمس سنوات نشر شمس الدين نظريته ولاية الأمة في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي» عام (١٤١١هـ/ ١٩٩١م) ونشر الحائري نظرية الوكالة في كتابه «الحكمة والحكومة» عام (١٣٧٣هـ/ ١٩٩٦م) .

لا نعلم إن كان الحائري مطلعاً على تنظيرات شمس الدين أو لا وكذلك العكس ولكنه ذهب في تنظيره إلى أبعد منه في نفي الولاية السياسية في الزميين الشيعيين وحصرها في رضى الشعب لا الأمة - الإسلامية - وحدها واشترك معه في نقد الفقه السياسي الإيراني المعاصر المتمثل في ولاية الفقيه المطلقة .

سنعتمد لعرض أفكار شمس الدين على حوار أجراه مع الباحث السعودي «فؤاد إبراهيم» لاختصارها ووضوح الأفكار^(١) :

أ - الإمامة والدولة : يفصل شمس الدين بين الموقف الكلامي العقدي من الإمامة عن الموقف الفقهي من الدولة معتقدا باستمرار الإمامة وإن كانت غائبة ومتوقفة من الفعل ووجوب التفريق بينها وبين الدولة حين لا ملازمة بينهما منوها إلى أن وظيفة

الاجتماع السياسي الإسلامي . علي فياض : نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠١٥م ، ص ٢٤١ .

١ . فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص . ص ٤٢٧ - ٤٣٨ . للمزيد راجع : الشيخ محمد مهدي شمس الدين : نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٧ ، ٢٠٠٠م . والشيخ محمد مهدي شمس الدين : في الاجتماع السياسي الإسلامي ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٩م . والشيخ محمد مهدي شمس الدين : مفهوم الأمة ومشروعية تعدد الدول ، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار ، بيروت ، ٢٠١٧م .

الإمامة غير وظيفة الدولة فوظيفة الإمام لم تكن الحكم السياسي في الدرجة الأولى بل حفظ الدين عن التحريف وتنمية وإثراء الشريعة وبيان أحكامها المتناسبة مع تطورات المجتمع الإنساني أما التبرير الشرعي لضرورة الدولة فهو (ضرورة تنظيم حياة الأمة وصيانتها من الفوضى ومن شرور الفوضى وضرورة تنظيم حياتنا في نظام يتيح لها أن تحقق مقصد الخلافة في الأرض بإعمارها وأن تنجز عملية التقدم التاريخي على المستوى المادي وأقصى مستوى يمكن البلوغ إليه من النمو الروحي) ^(١) وفي عبارة واحدة: (إن مقصد الدولة هو المقصد الثابت عند البشر الأسوياء) ^(٢).

أما عن الدولة في زمن الغيبة ومشروعيتها فيذهب شمس الدين إلى: (أن الدولة في عصر الغيبة إذا كانت واجدة لشروط الولاية وفي غير دائرة الظلم السياسي في حدود القوانين التي ارتضاها الناس وحتى إذا كانت هذه الدولة غصبية تجب إطاعتها في حدود حفظ النظام العام وعدم تهديد مصالح المجتمع بالفوضى إن الدولة المنتخبة من الناس بصورة حرة والقائمة بإرادة الناس وموافقتهم في عصر الغيبة ليست دولة غصبية بالتأكيد ولا يحظر التعاون معها بل يجب التعاون معها بما فيه الصالح العام للمجتمع) ^(٣).

ب - السلطة: يذهب شمس الدين إلى ضرورة التفريق بين نوعين من السلطة لمنح أو سلب الشرعية عنها الأولى: السلطة التي تضطلع بمهمة الإمامة فلا يمكن بأي وجه من الوجوه إعطاء مشروعية لإدعاء منصب الإمامة من قبل أي حاكم بما يمثل هذا المنصب من وظيفة شرعية حيث إن غير المعصوم لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة التشريعية الثانية: تلك المضطلة بتنظيم المجتمع المهمة التنظيمية لحياة الأمة وتطوير إمكانياتها لتحقيق مقصد الخلافة في الأرض مضيفاً: إن العمل مع السلطان محظور في حالة واحدة هي ما إذا كان ظالماً وكان العمل معه معاوناً له في ظلمة ^(٤). يعتقد شمس الدين أن الفقهاء لم ينتهوا إلى مضمون مصطلح الجائر في (أن الموقف السياسي-التنظيمي الذي أراد أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أن يؤسسوا له

١. المرجع نفسه: ص ٤٢٩.

٢. المرجع نفسه: ص ٤٢٩.

٣. الشيخ محمد مهدي شمس الدين: مفهوم الأمة ومشروعية تعدد الدول، مرجع سابق، ص ٤٣١.

٤. فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص ٤٢٩.

في هذه النصوص هو إبطال إدعاء الإمامة الدينية بما هي منصب تشريعي^(١).
 ج - الأمة : يرى شمس الدين أن إقامة الدولة في عصر الغيبة ضرورة على قاعدة «ولاية الأمة على نفسها» معتبراً أن الشروط الأساسية لشرعية النظام وشرعية تولي السلطة فيه هي : أن يكون النظام قائماً بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية، وأما الإرادة العامة للمجتمع فهي تعبر عن نفسها عبر الانتخابات والاستفتاءات العامة في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع وفي جميع المستويات الصغيرة أو الكبيرة.
 أما عن الدليل الشرعي لولاية الأمة فيشير شمس الدين إلى كونها نابعة من مبدأ الشورى ومبدأ تعليق ولاية المعصوم فعلياً ويقول في ذلك : (إن الغيبة الكبرى علقت ولاية المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور واستعادة الأمة ولايتها على نفسها التي ثبتت لها بموجب الآيات المحكمة في الكتاب العزيز التي نصت على ((المؤمنون بعضهم أولياء بعض)) وما ورد في السنة مما يدل على ذلك) مضيفاً : (وعلى هذا الأساس تتمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بآلية الشورى بأية طريقة مناسبة)^(٢).

ج - مكانة الفقيه : يرى شمس الدين أن نظرية الشورى «ولاية الأمة على نفسها» تنفي دور الفقيه في الحكم أو كونه مصدراً للشرعية وتقتصر دوره كمستشار ومفتي يتمتع بموقع تشريعي وليس مصدراً للشرعية يقول في ذلك : (الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء فالفقهاء في نظرتنا لهم دور تشريعي وتقنيني وليس لهم دور سلطوي وليسوا مصدراً للشرعية)^(٣).

يذهب شمس الدين إلى أبعد من ذلك في تقليص دور الفقيه حتى في الأمور الحسبية في ظل قيام دولة منتخبة : (أما في حالة قيام الدولة في بلد إسلامي فإن ثبوت جميع هذه الولايات الحسبية للفقيه في المجال الذي تحكمه الدولة الإسلامية

١ . المرجع نفسه : ص ٤٣٠ .

٢ . فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص . ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

٣ . المرجع نفسه : ص ٤٣٤ .

موضع نظر وتأمل حيث إن بعض هذه الأمور الحسبية ربما يمكن حفظه وإدارته من قبل أجهزة الدولة بصورة أفضل مما إذا تولاها الفقيه بنفسه^(١).

ثالثاً: السيد علي الحسيني السيستاني^(٢): نعتد في تلخيص تنظيرات السيد السيستاني السياسية على تقارير تلامذته والنصوص الرسمية الصادرة عنه مباشرة أو عن مكتبه أو عن وكلائه وخطب الجمعة^(٣):

أ - تمايز مدرستي العراق وإيران سياسياً: يجيب مكتب السيد السيستاني عن تساؤل وجه له حول انتقال مركزية الإسلام الشيعي إلى مدينة قم إبان فترة حكم البعث في العراق وشعور المرجع باستعادة النجف لمركزيتها في العالم الإسلامي الشيعي بالقول: (من المؤكد أن الحوزة العلمية في النجف الأشرف استعادت بعضاً من دورها المهم في السنوات الأخيرة ولكن مرجعية سماحة السيد دأبت على رعاية مختلف الحوزات العلمية وترى أنها جميعاً تمارس أدواراً مهمة في المجالات الفكرية والاجتماعية وغيرهما تكمل بعضها البعض الآخر وإن كان يبقى لكل مرجعية منهجها

١. المرجع نفسه: ص ٤٣٧.

٢. السيد علي الحسيني السيستاني (١٣٤٩هـ. ق/ ١٩٣٠م): المرجع الأعلى للطائفة الشيعية في العالم، من مواليد مدينة مشهد الإيرانية، والده العالم الكبير السيد محمد باقر السيستاني. تتلمذ على يد كبار مراجع الشيعة في قم منهم السيد حسين البروجردي، ثم انتقل إلى مدينة النجف الأشرف عام ١٣٧١هـ. ق/ ١٩٥١م وحضر بحوث أستاذه ومرجع الطائفة السيد أبي القاسم الخوئي كما المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم. حصل في سن ٣١ على درجة الاجتهاد المطلق من السيد الخوئي. له منهج فقهي خاص بحسب موقعه الرسمي حيث يقارن بين فقه الشيعة وفقه غيرهم من المذاهب الإسلامية في دروسه كما يستفاد من علم القانون الحديث في بعض المواضع الفقهية كمراجعته للقانون العراقي والمصري والفرنسي عند بحثه في كتاب البيع والخيارات، معتقداً أن الإحاطة بالفكر القانوني المعاصر يزود الإنسان خبرة قانونية يستعين بها على تحليل القواعد الفقهية وتوسعة مداركها وموارد تطبيقها. تسنم المرجعية بإجماع فضلاء الحوزة بعد رحيل السيد الخوئي في ٨ صفر ١٤١٣هـ. ق/ ١٩٩٢م. له عديد من المؤلفات منها: شرح العروة الوثقى والبحوث الأصولية ورسالة في الاجتهاد والتقليد وغيرها. المرجع: الموقع الرسمي لسماحة السيد السيستاني.

٣. للمزيد راجع: السيد محمد علي الرباني: الاجتهاد والتقليد والاحتياط تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، نسخة محدودة التداول، بلا، ١٤٣٥هـ. ق. وحامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ٧، ٢٠١٥م.

الذي ترتضيه في التعاطي مع بعض القضايا الحساسة كدور رجال الدين في السلطة)^(١)

ما يهمننا في هذا النص هو إشارات مكتب السيد السيستاني إلى وجود التعدد في المناهج، الاعتقاد بالتكاملية في الأدوار والاختلاف في الرؤى بخصوص دور رجل الدين في السلطة وهي أمور نعتبرها فاصلة ومميزة بين المدرستين.

ب - استقلالية الفقيه في المدرسة العراقية: يجب مكتب السيد السيستاني عن تساؤل صحفي وجه له حول وجود الكثير من التقارير التي تشير إلى أن الحكومة الإيرانية تدفع باتجاه تمكين (من دون تسمية) مرجع أعلى في المستقبل؟ بالقول: (لا تعليق على هذه التقارير ولكن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن السمة الأبرز للمرجعية الدينية في النجف الأشرف هي استقلاليته عن أية سلطة سياسية فلا بُدَّ من المحافظة على هذه الخصوصية في كل الأحوال).^(٢)

ج - مكانة الفقيه اجتماعيًا: يجب مكتب السيد السيستاني عن سؤال مفاده: سماحة المرجع الأعلى على عكس المراجع في إيران قد اختار البقاء بعيداً عن السياسة هل كان هذا جيداً للعراق؟ بالقول: (المنهج الذي يؤمن به سماحة السيد هو عدم التدخل في الشأن السياسي إلا في ما تحتمه الضرورة ويرى أن هذا هو الأصلح لموقع المرجعية الدينية ومكانتها الروحية بين الناس).

د - وظائف طلاب الحوزة العلمية: يحدد السيد السيستاني تلك الوظائف بالقول: (وظيفتهم - في هذا الزمان كسائر الأزمنة - فيما يتعلق بالمجتمع هي السعي في ترويج الشرع الحنيف ونشر أحكامه وتعليم الجاهلين ونصح المؤمنين ووعظهم وإصلاح ذات البين ونحو ذلك مما يرجع إلى إصلاح دينهم وتكميل نفوسهم ولا شأن لهم بالأمر الإداري ونحوها).^(٣)

كما في موضع آخر: (سماحته ليس معنيًا بتصدي الحوزة العلمية لممارسة

١. إجابة على أسئلة مجلة تايم الأمريكية بتاريخ ٢٠١٣/٣/٩ م. حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

٢. المرجع نفسه: ص ٢٠٥.

٣. إجابة على استفتاءات حول الوضع الراهن في العراق بتاريخ ١٤٢٤/١٤/١ هـ. حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مرجع سابق، ص ١٩٠ - ٢٠.

العمل السياسي فإنه يرتأي لعلماء الدين أن يناو بأأنفسهم عن هذا المجال ولكن هذا لا يمنع من قيامهم بإسداء النصح والتوجيه للناس وإرشادهم إلى الضوابط التي ينبغي اعتمادها في اختيار ممثليهم في أية انتخابات قادمة^(١).

هـ - ولاية الفقيه: يشير السيد السيستاني: (ومما يجدر ذكره أنه ليس في كلمات القدماء لولاية الفقيه عين ولا أثر، نعم هناك جماعة من المتأخرين قالوا بثبوت الولاية للفقيه وفي قبالتهم من أنكر ذلك ومن هو شاك ومتردد)^(٢) مضيئاً: (فتحصل مما ذكرنا أن الأدلة غير وافية والإجماع مخدوش والدليل العقلي يناقش فيه بما ذكر وغير ما ذكر ولا بُدَّ للمثبت من دفع جميع الشبهات وأنى له ذلك ولعلَّ لأجل دقة الموقف قال المحقق النائيني والمحقق الإصبهاني: (فيه تزلزل عظيم))^(٣).

أما عملياً فيشير السيد السيستاني إلى رأيه: (أما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً ولكن يفترض بالحكم الجديد أن يحترم الدين الإسلامي الذي هو دين أغلبية الشعب العراقي ولا يقر ما يخالف تعاليم الإسلام)^(٤). كما يضيف مكتبه: (إن سماحة السيد -دام ظله- على الرغم من اهتمامه البالغ ومتابعته المستمرة للشأن العراقي بجميع جوانبه إلا أنه قد دأب على عدم التدخل في تفاصيل العمل السياسي وفسح المجال لمن يثق بهم الشعب العراقي من السياسيين لممارسة هذه المهمة ويكتفي سماحته بإبدااء النصح والإرشاد لمن يزوره ويلتقي به) هذا النص يعيدنا إلى تنظيرات الحائري في مسألة حق توكيل الشعب لممثليهم^(٥).

١ . الإجابة على أسئلة مجلة المكتبة/ النادي الحسيني في النبطية بتاريخ ٢١/١٢/١٤٢٤هـ. حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مرجع سابق، ص ٩٧.

٢ . السيد محمد علي الرباني: الاجتهاد والتقليد والاحتياط تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، مرجع سابق، ص ٨٩.

٣ . المرجع نفسه: ص ١٣١.

٤ . الإجابة على أسئلة الإقتصاد اليابانية بتاريخ ٢٨/١/١٤٢٤هـ. حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مرجع سابق، ص ٤٧.

٥ . الإجابة على أسئلة وكالة أسوشيتد برس بتاريخ ٢١/شعبان/١٤٢٤هـ. المرجع نفسه: ص ٧٦-٧٧.

وموضوعة الاحتراف السياسي للعاملين في هذا الحقل كما ضرورة رجوعهم إلى الفقهاء والحكماء في الكليات .

و - ولاية الفقه : ما نطلق عليه بولاية الفقه هو عبارة عن دور الفقه بواسطة المرجعية في الحياة الاجتماعية للناس في قبال دور الفقيه في الحياة السياسية العامة يذهب السيد السيستاني إلى أن (الدور الأساس للمرجعية الدينية هو تزويد المؤمنين بالفتاوى الشرعية في مختلف نواحي الحياة والسعي في ترويج الدين الحنيف على نهج أهل البيت (عليه السلام) بما يشتمل عليه من مكارم الأخلاق ورعاية حقوق الآخرين وعدم التجاوز عليها كما تسعى إلى رفع مستوى الوعي الثقافي لدى مختلف شرائح المجتمع العراقي)^(١).

ز - نظام الحكم ودور المرجعية : يشير السيد السيستاني : (شكل نظام الحكم في العراق يحدده الشعب العراقي وآلية ذلك أن تجري انتخابات عامة لكي يختار كل عراقي من يمثله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور ثم يطرح الدستور الذي يقره هذا المجلس على الشعب للتصويت عليه والمرجعية لا تمارس دوراً في السلطة والحكم الذي نريده هو أن يفسح المجال لتشكيل حكومة منبعثة من إرادة الشعب العراقي بجميع طوائفه وأعراقه)^(٢).

وفي مكان آخر يشير : (ضرورة التأسيس لنظام جديد يقر مبدأ العدالة والمساواة بين جميع أبناء هذا البلد في جنب مبدأ التعددية واحترام الرأي الآخر)^(٣).

أما عن الأمور الحسبية فيذهب مكتب السيد السيستاني إلى أن (إعمال القوة في التصدي للأعمال الإجرامية - على اختلاف أنواعها ومصادرها - ليس من الأمور الحسبية التي يجوز التصدي لها لأي فرد أو جماعة بإذن أي فقيه جامع لشروط

١ . الإجابة على أسئلة جريدة الزمان العراقية بتاريخ ١٧/٢/١٤٢٤ هـ . حامد الخفاف : النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية ، مرجع سابق ، ص . ص ٥٥ - ٥٦ .

٢ . الإجابة على أسئلة وكالة الأسوشيتد برس ، وثيقة رقم ٧ . المرجع نفسه : ص ٢٢ .

٣ . الإجابة على أسئلة شبكة سي إن إن بتاريخ ١٣/١٣/١٤٢٤ هـ . المرجع نفسه : ص ٨٧ .

التقليد بل يرى سماحة السيد مدّ ظله ضرورة تطبيق النظم والضوابط القانونية في هذا المجال وعدم التجاوز عليها والله العالم^(١) وهذا الرأي يشابه ما ذهب له شمس الدين في قيام الدولة المنتخبة ببعض الأمور الحسبية وانتفاء دور الفقيه فيها .

ح - مكانة الدين في الدولة والسلطة : يرى السيد السيستاني أن (الحكومة التي تنبثق عن إرادة أغلبية الشعب عليها أن تحترم دين الأغلبية وتأخذ بقيمه ولا تخالف في قراراته شيئاً من أحكامه)^(٢) .

كما يؤكد على أن (الثوابت الدينية والمبادئ الأخلاقية والقيم الاجتماعية للشعب العراقي يجب أن تكون الركائز الأساس للدستور العراقي القادم)^(٣) .

ط - الهوية الإسلامية للمجتمع : يعتقد السيد السيستاني بأن أكبر خطر وتهديد لمستقبل العراق هو (خطر طمس هويته الثقافية التي من أهم ركائزها هو الدين الإسلامي الحنيف)^(٤) وفي مكان آخر : (خطر محو ثقافته الدينية الوطنية)^(٥) .

ي - ضرورة وعي الشعب بحقوقه ومسؤولياته : يعتقد السيد السيستاني كما النائبين بضرورة وعي الناس بحقوقهم ومسؤولياتهم السياسية لكي يتمكنوا من حسن الاختيار والانتخاب لممثلهم في إدارة بلادهم يشير إلى ذلك : (أعود وأكرر لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم إن كنتم تريدون أن تتغير أحوالكم نحو الأفضل فإن الخطوة الأولى والأساسية في هذا السبيل هي المشاركة الواعية في الانتخابات البرلمانية تحملوا المسؤولية وتوكلوا على الله واستعينوا به ليسدد خطاكم فإنه ولي السداد)^(٦) .

١ . الإجابة على إستفتاء حول التصدي للمفسدين بتاريخ ٢/٢/١٤٢٥ هـ . المرجع نفسه : ص ١٢٦ .

٢ . الإجابة على أسئلة صحيفة واشنطن بوست ، وثيقة رقم ١٣ . المرجع نفسه : ص ٣٢ .

٣ . الإجابة على أسئلة صحيفة بابونير الهندية بتاريخ ١٦/٢/١٤٢٤ هـ . حامد الخفاف : النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

٤ . الإجابة على أسئلة صحيفة واشنطن بوست ، وثيقة رقم ١٣ . المرجع نفسه ، ص ٣٣ .

٥ . الإجابة على أسئلة مجلة بولندا الأسبوعية بتاريخ ٢٩/رجب/١٤٢٤ هـ . المرجع نفسه : ص ٧١ .
يلاحظ أن سماحة السيد السيستاني يستخدم مفهوم الثقافة الدينية الوطنية وهو مفهوم جديد وفيه دلالات عصرية كثيرة . الباحث .

٦ . خطبة جمعة كربلاء في ٤ نيسان ٢٠١٤ م . المرجع نفسه : ص ٢١٥ .

يؤمن السيد السيستاني بالتدرج في اتساع وعي الناس ولكنه يصر على أن يتحملوا هم مسؤولياتهم وفق قناعاتهم وليس قناعات المرجعية مشيراً إلى صعوبة المهمة ومصرًا على ضرورة المضي بها ورد عنه في ذلك: (فهى -المرجعية- لا تحدد للمواطنين من ينتخبون هي تريد منهم أن يتحملوا بأنفسهم هذه المسؤولية لأنها ترى أن مصلحة العراقيين حاضرا ومستقبلا إنما هي في أن يختاروا من يمثلهم في مجلس النواب استناداً إلى قناعاتهم الشخصية لا اتكالا على قناعاتها نعم المهمة ليست سهلة ولكن لا بُدَّ من السعي لأدائها بالصورة الممكنة)^(١).

النص هذا مهم للغاية حيث تشير المرجعية بأن لها قناعات لا تفسح عنها من أجل أن لا تتكل الناس على قناعاتها بل على قناعاتهم وفي ذلك مصلحة حاضرة ومستقبلية لهم أي أنها تؤمن بضرورة تنضيج الوعي العام وصولاً إلى استغنائه من أي عوامل مساعدة أخرى.

كما أوجبت المرجعية على المواطنين المشاركة في حقهم السياسي ومن كلا الجنسين بالقول: (يجب على المواطنين المؤهلين للتصويت من الذكور والإناث التحقق من إدراج أسمائهم في سجل الناخبين بصورة صحيحة وعلى أصحاب الفضيلة الوكلاء والمعتمدين تشكيل لجان شعبية في مناطقهم لمساعدة المواطنين على إنجاز هذا الأمر المهم حتى يتسنى للجميع المشاركة في الانتخابات)^(٢).

كما أن المرجعية ولأهمية مبدأ المشاركة في الحقوق السياسية قد أفقت بأن من شارك في الانتخابات وانتخب بحسب قناعته بعد التحري والتحقيق فهو مأجور وهي عبارة دينية تشير إلى الشواب الأخرى في دلالة على اعتبار المرجعية استيفاء الحقوق السياسية للمواطن جزءاً من واجباته الإنسانية-الدينية وهي تتشابه مع رؤية شمس الدين في وجوب المشاركة في الدولة المنتخبة من قبل الأمة والتعاون معها لمكانة الأمة وقديسيها، فقد ورد عن مكتب المرجعية:

١. خطبة جمعة كربلاء في ٢٥/٤/٢٠١٤م. المرجع نفسه: ص ٢١٨.

٢. الإجابة على إستفتاء حول تسجيل الأسماء في سجل الناخبين بتاريخ ٢٦/ شعبان المعظم/ ١٤٢٥هـ. حامد الخفاف: النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، مرجع سابق، ص ١٣١.

(من انتخب الصالح الكفوء وفق ما انتهت إليه قناعاته بعد التحري والتحقيق فلا لوم ولا عتب عليه أيّا كان اختياره بل هو مأجور على ذلك إن شاء الله)^(١).
ك/ مواصفات المتصدي للمسؤولية العامة: كما الحائري في مواصفات السياسي المحترف يشترط السيد السيستاني أيضاً للمتصدين إلى المسؤولية والخدمة العامة جملة من الشروط، أهمها: (أن تشكل الحكومة الجديدة من عناصر كفوءة -علمياً وإدارياً- وتتسم بالنزاهة والسمعة الحسنة مع الحرص البالغ على المصالح الوطنية العليا والتغاضي في سبيلها عن المصالح الشخصية والحزبية والطائفية والعرقية ونحوها)^(٢)، كما يدعو الناس إلى تشخيص من تتوفر فيه الشروط، فالمشاركة الانتخابية لوحدها لا تكفي: (فلا يكفي أصل المشاركة، بل من المهم أن يتم اختيار الصالح الكفوء الحريص على المصالح العليا للشعب العراقي الحريص على قيمه النبيلة واستقراره وأمنه ورفاه أبنائه الذي يفكر في مصلحة الشعب ومستعد للتضحية في سبيلها لا الذي يفكر في مصلحة نفسه وجماعته)^(٣).

ل - المواطنة والوطنية: تنظر مرجعية السيد السيستاني للمواطنة والوطنية بشكل عام وللشيعية بشكل خاص ومكثف فقد رد مكتبه على تشكيك الرئيس المصري الأسبق «محمد حسني مبارك» بولاء أغلب الشيعة في العراق والمنطقة لدولهم برسالة ورد فيها (إن هذه الرؤية تחדش في وطنية قيادات دينية وسياسية وفكرية وثقافية بارزة أدت أدواراً مهمة في بلدانها وساهمت بصورة فاعلة في تحررها ونيل استقلالها وفي رقيها وتقدمها ولم تبخل في سبيل ذلك بشيء من النفس والأهل والمال) مضيفاً: (وأخطر ما في هذه الرؤية أنها تؤسس للتعامل مع الملايين من أبناء هذه الدول بما يقتضي التنقيص من حقوق المواطنة الثابتة لهم سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي وحتى الفكري والثقافي)^(٤).

١ . إستفتاء يتعلق باختيارات الناخبين بعد انتهاء الانتخابات النيابية في نيسان ٢٠١٤م. المرجع نفسه: ص ٢١٩.

٢ . بيان حول زيارة رئيس الوزراء العراقي المكلف السيد نوري المالكي لسماحة السيد السيستاني دام ظله بتاريخ ٢٧/٤/٢٠٠٦م. المرجع نفسه: ص ١٥٣.

٣ . خطبة جمعة كربلاء التي تناولت موضوع الانتخابات النيابية في نيسان ٢٠١٤م بتاريخ ٤/ نيسان/ ٢٠١٤م. المرجع نفسه: ص ٢١٥.

٤ . رسالة إلى الرئيس المصري محمد حسني مبارك بتاريخ ٩/٤/٢٠٠٦م. حامد الخفاف: النصوص

من خلال تتبعنا ودراستنا لآراء ما نسميها بالمدرسة العراقية الفقهية قديماً ومعاصراً يمكننا القول إن سماحة السيد السيستاني يمثل ذروة ما نذهب إليه نظيراً من حيث وضوح ملامح وسمات وخصائص هذه المدرسة في الشأن الاجتماعي والسياسي وما يزيد أهمية ذلك تبوّء سماحته مقام المرجعية العليا للطائفة الشيعية في العراق والعالم ودوره التأسيسي الكبير في التنظير الفقهي السياسي المعاصر لمفاهيم عصرية في غاية الحساسية التاريخية من حيث معالجتها في الفكر السياسي الشيعي ممن سبق سماحته من فقهاء ومراجع الشيعة.

يمتاز السيد السيستاني عن غيره من فقهاء الشيعة المعاصرين في دائرة المدرسة العراقية في توفر المساحة العملية الأكبر لتطبيق نظريات سماحته السياسية على أرض الواقع من خلال القبول والنفوذ الروحي والاجتماعي الكبيرين التي حظي بهما من جهة والوقائع السياسية التي مهدت لذلك من سقوط النظام الصدامي المستبد عام (٢٠٠٣م) من جهة أخرى كما رجوع واحترام والتزام-ولو بنسب متفاوتة-غالبية الكيانات الاجتماعية والسياسية العراقية والمنظمات الإقليمية والدولية لآرائه وتنظيراته ونصائحه وتوجيهاته في الشؤون والمواقف المختلفة.

يطابق السيد السيستاني في نظيراته النائيين من حيث الدعوة إلى إقامة الحكم على أساس الشورى والعدل والمساواة وبدستور مستفتى عليه شعبياً مع ضرورة احترام الدستور والقوانين لأحكام الإسلام والشرعية السمحاء وهوية الأغلبية المسلمة في البلاد مع رعاية حقوق المواطنة للأقليات.

كما يطابق نظيراته شمس الدين والحائري في ضرورة عدم تدخل الفقهاء في تفاصيل الشأن السياسي كما هو حال العمل الحكومي التنفيذي.

يمتاز السيستاني عن شمس الدين في تنظيره للمواطنة و«ولاية الشعب» بدلاً من «ولاية الأمة» بمساحتها العقدي الأضيق ويتطابق في ذلك بالكامل مع الحائري.

من جملة ما ورد يمكن القول إن المدرسة الفقهية العراقية المعاصرة لا تزال متمسكة بمنهج الأوائل ومستمرة في التنظير للدور الاجتماعي للفقهاء داعية إلى ما يمكن تسميته بـ «تركيز القرار الاجتماعي للجماعة في الكليات» في قبال «التعددية السياسية للمجتمع في التفاصيل» وتوسيع دائرة الحقوق للفرد الشيعي في استيفائها

سياسيًا ما يقابله في المدرسة الإيرانية هو «تركيز القرار السياسي للفقيه في الكليات» و«التعددية الاجتماعية للمواطنين في التفاصيل» مع توسيع صلاحيات الفقيه كرمز للوحدة السياسية والاجتماعية للأمة .

من المهم التنويه إلى أن المعادلة المعكوسة بين المدرستين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية تنتهي إلى نتائج متقاربة من حيث الدفع باتجاه دولة اجتماعية بأحكام دينية أو دولة دينية - سياسية بأحكام ولائية ما دامت أدوار الفقيه مضمونة في الاثنين فالمدرسة الأولى تضمن ولاية الفقه والثانية ولاية الفقيه الأولى المجتمع والثانية الدولة الأولى الرجوع لها والثانية الخضوع لولايتها .

الفارق الكبير بين المدرستين تكمن في المقدمات وفي المسارات لا في المآلات فالفقيه في الحالتين لا يمكن أن يتنازل عن واجباته الدينية ولا يمكن أن يدعو إلى التلاعب أو التغافل أو التجاوز على ثوابت الأحكام والتشريعات الدينية بل يتقدم بخيارات لتنفيذ تلك الأحكام وفي الجهة التي تنفذها لتحقيق شرعية الحكم والحاكم .

بشكل أوضح الشرعية في المدرسة الأولى بحسب فهمنا تتحقق في مرحلتين : المرحلة الأولى (شرعية الحاكم) : حيث لا يرى الفقيه من مسؤولياته أو صلاحياته التصدي أو التدخل في الشأن السياسي التنفيذي فيكتفي بتقديم النصح والتوجيه للمجتمع ويترك اختيار الجهة التنفيذية على عواتق الناس لتكون جهة شرعية في عملها وبذلك يتم تأمين شرعية الحاكم .

المرحلة الثانية (شرعية الحكم) : أما الشرعية القاطعة والجامعة فتحصل من خلال التزام المجتمع بأحكام وثوابت الدين في تشريعاته وإجراءاته وبشكل طوعي وواعي لشرعة نظام الحكم فيه فإن جاء الانتخاب وما يترتب عليه من تشريع وتنفيذ بما ينسجم مع ثوابت الدين وأحكامه أصبحت الشرعية كاملة وجامعة وإن لم تحصل فيبقى للناس حرية وشرعية الانتخاب وعليهم مسؤولية تبعات عدم التزامهم بالأحكام أمام الله مع خلو ذمة الفقيه من تلك التبعات حيث قد أدى مسؤولياته الإرشادية والتوجيهية .

يمكن أن نلمس هذه المراحل في أفكار وتنظيرات النائيني وشمس الدين والسيستاني المعاصرة حيث يذهب النائيني إلى حق الانتخاب وضرورة فصل السلطات من جهة وتحديد شرعية الدستور بتضمينه أحكام الشريعة وعدم تخطي

القانون لها (وينبغي هنا ملاحظة أن الأحكام الشريعة خارجة عن مقام الشورى وخروجها من باب التخصص لا التخصيص)^(١) مضيئاً: (إن إحلال الهيئة المسددة محل الملكات الذاتية المفترضة للولاة متوقف على فصل السلطات في الدولة وأخذ جميع هذه المباني من الشرع الإسلامي القويم بعد رد كل فرع تطبيقي إلى أصله النظري في الشريعة وخاصة من مقتضيات مذهبنا وهذا بديهي)^(٢).

ولضرورة مطابقة الدستور والقوانين مع ثوابت الأحكام والشريعة يؤكد النائبني (نقول بأن الدولة بما فيها من دستور ومجلس شورى وسلطة تنفيذية لا دخالة لها في الأحكام الشرعية وإنما المرجع في الأحكام إلى الفقهاء ورسائلهم العملية ومن الواضح هذه الوظائف - التنفيذية - كلها لا مدخلة لها في التكاليف التعبدية أو التوصيلية أو المناكحات وسائر العقود والإيقاعات والموارث والقصاص ونحو ذلك مما يرجع فيه إلى الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين أو ما هو مربوط بدين الإنسان المسلم ولا علاقة له أصلاً بالمسؤولين التنفيذيين ولا ممثلي الشعب)^(٣).

يوجب النائبني تضمين الدستور تأسيس هيئة تسمى «هيئة النظر» من مجموعة من المجتهدين لمراقبة التشريعات الصادرة من البرلمان وضمان مطابقتها مع أحكام الشريعة خارج عن معادلة الأغلبية والأكثرية وهو ما تم في دستور المشروطة يقول في ذلك: (إن الفصل الخاص بهيئة النظر في الدستور صريح في بيان حاكمية رأي هيئة المجتهدين على كل أعمال المجلس وما يتوصل إليه من قوانين وقرارات)^(٤).

أما شمس الدين فيشير إلى هذا المعنى مع تضيق دور الفقهاء لا في مطابقة جميع القوانين مع الأحكام الشرعية بل حصر المرتبطة بها بشكل مباشر دون غيرها بالقول: (بالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها وأما في الحقل

١. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٩٠.
ويوضح السيف المقصود بالتخصص لا التخصيص بالقول: هو تأكيد على أن الأحكام الشرعية في مسائل العبادات والمعاملات في غير السياسات التنفيذية العامة باقية ضمن صلاحيات المجتهدين ولا تدخل ضمن موضوع عمل هيئات الشورى.

٢. د. توفيق السيف: ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

٣. المرجع نفسه: ص ٣٠٩.

٤. المرجع نفسه: ص ٣٢٥.

الذي تشغله أحكام الشريعة والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني وليس لهم دور سلطوي وليسوا مصدرًا للشرعية^(١) و واضح أن العلامة شمس الدين لا يرى مدخلة في كون الفقيه مصدرًا لشرعية الحاكم والقوانين التنظيمية وليس الحكم والتشريعات المتصلة بالدين .

أما السيد السيستاني فكما مر فهو يرى أن (الثوابت الدينية والمبادئ الأخلاقية والقيم الاجتماعية للشعب العراقي يجب أن تكون الركائز الأساس للدستور العراقي القادم)^(٢) .

من هنا نرى أن المدرسة الفقهية العراقية قد أبدت مرونة كبيرة في التنظير لإيجاد مخارج تشرعن فيها النظام السياسي القائم على إرادة الشعب من حيث اختيار الحاكم بهدف إزالة الاستبداد أو إيقاف دعاوى الحكام العرفيين في تمتعهم بالشرعية الدينية أو بغرض توسيع حقوق الفرد الشيعي سياسيا أو شرعنة العمل السياسي وغيره ولكنها بقيت متمسكة بالشق الثاني من الشرعية المتمثلة بولاية الفقه .

أما المدرسة الإيرانية فقد جعلت الشرعية في مرحلة واحدة ومتمثلة في منظومة واحدة هي منظومة ولاية الفقيه وحاكميته السياسية- الدينية وبالتالي شرعية ما يصدر عن نظامه من تشريعات وقوانين وإجراءات .

إذن الفارق الرئيس ليس في المآلات الدينية بل في المقدمات والمسارات النابعة من منهج يرى صلاحيات واسعة للفقيه تشمل الممارسة والحكم والتشريع السياسي والمنهج الذي يحدد صلاحيات الفقيه لصالح الفقه في التشريع الديني دون الممارسة والحكم السياسي التنفيذي أو حتى تلك التشريعات التنظيمية المرتبطة بإرادة الأمة أو الناس .

١ . فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص ٤٣٤ .

٢ . الإجابة عن أسئلة صحيفة واشنطن بوست ، وثيقة رقم ١٣ . حامد الخفاف : النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية ، مرجع سابق ، ص ٣٣ .

المبحث الثاني

الاتجاه الثاني: المدرسة الإيرانية

نقصد بها تلك المدرسة التي تذهب إلى اعتبار الفقيه امتداداً ونائباً عن الإمام بصلاحيات واسعة أو تامة ومصدرًا للشرعية والسلطة ونظام الحكم ومشرفاً عامًا على جميع مفاصل الدولة وسلطانها المتعددة لضمان تطابق قراراتها وإجراءاتها مع أحكام الشريعة.

المطلب الأول: المدرسة الإيرانية القديمة: السمات والخصائص

تقسم هذه المدرسة أيضًا كما العراقية إلى قديمة ومعاصرة مع فارق الاختلاف في تحديد تأريخ بداياتها حيث نتلمس في ذلك ثلاثة آراء رئيسة:

أ - صدر الإسلام: وهو رأي نادر جدًا ومستحدث يتبناه شطر من متبني نظرية ولاية الفقيه المطلقة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران للدفع باتجاه أن النظرية ليست من بناء أفكار السيد الخميني المنظر الأبرز للنظرية بل إن دوره لا يتعدى إحياءها بعد تأريخ طويل للنظرية.

يشير «أحمد جهان بزرگي» بالقول: (إن عددا لا يستهان به من الكتاب المعاصرين في مجتمعنا يصرون سرا وعلانية على القول من دون أدنى تحقيق أو تدقيق إن ولاية الفقيه أو المجتهد مسألة مستحدثة بين الفقهاء وليست لها شمولية عامة طرحها للمرة الأولى منذ قرن ونصف (الملا أحمد النراقي) معتمداً أدلة لم يوافقه عليها سوى عدد قليل من معاصريه)^(١) مضيفاً: (أن مسألة الاعتقاد بولاية الفقيه ليست طارئة أو مستحدثة وإنما طرحت على بساط البحث منذ حدوث الغيبة الكبرى - إن لم نقل منذ عصر النبي (ص) وحتى اليوم نكرر أن جذور نظرية ولاية الفقيه تعود في الواقع إلى عصر النبي (ص) عصر صدر الإسلام)^(٢) موضحاً ذلك بالقول: (حيث واجهت

١. مجموعة من المؤلفين: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي أضواء على نظرية ولاية الفقيه، مقالة: أ. أحمد جهان بزرگي: نظرية ولاية الفقيه... قراءة تاريخية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٧.

٢. المرجع نفسه: ص ٨.

المسلمين معضلتان: الأولى: عدم حضور الرسول (ص) في أكثر المدن والأخرى: الحاجة الماسة إلى الأحكام والقوانين).^(١)

ب - عصر الأئمة (عليه السلام): وهو الرأي الذي يبحث عن تأصيل روائي لنظرية «ولاية الفقيه» في تراث أهل البيت (عليه السلام) ومن ذلك ربط النظرية بفترة زمنية أقدم.

ونجد أن كل منظري ولاية الفقيه قد استعانوا بالعنصر الروائي لإثباتها أما تأريخ نشوء النظرية فبقي مختلفا عليه.

يقسم باحثون تطور نظرية ولاية الفقيه في خمس مراحل لإثبات قدم تأريخها، هي^(٢):

١ - عصر حضور المعصومين (عليه السلام) ٢ - عصر الغيبة الكبرى ٣ - العصر الصفوي ٤ - العصر القاجاري ٥ - عصر الثورة الإسلامية في إيران.

ج - الملا أحمد النراقي^(٣): إن العديد من الأبحاث والدراسات الأكاديمية والحوزوية تشير إلى أن نشوء نظرية ولاية الفقيه المطلقة بالصيغة المتداولة المعاصرة قد تمت على يد الفقيه الملا أحمد النراقي الذي نظر لها بشكل واضح في كتابه عوائد الأيام.

يشر «توفيق السيف» إلى هذا المعنى بالقول: (منذ أن كتب النراقي رسالته

١. المرجع نفسه: ص ٨.

٢. محمد كاظم الرحمان ستايش ومهدي المهريزي: رسائل في ولاية الفقيه ١٢ بحثاً فقهياً حول ولاية الفقيه منذ زمن المحقق النراقي إلى انتصار الثورة الإسلامية، مركز العلوم والثقافة الإسلامية بمعهد بحوث الفقه والحقوق، قم، ١٤٢٥ ق/ ١٣٨٣ هـ، ص ١٩. يلاحظ أن المؤلفين في سياق بحثهم يشيرون إلى اعتماد الفقهاء قديماً على روايات قليلة في إثبات نيابة الفقيه، وصولاً إلى ١٩ رواية استند لها النراقي عندما توسع في البحث، ثم الاعتماد على ٧٧٥ رواية في بحوث متأخرة بعد انتصار الثورة في إيران. للمزيد: أ. أحمد جهان بزركي: نظرية ولاية الفقيه. قراءة تاريخية، ص ٢١.

٣. المولى أحمد بن مهدي النراقي الكاشاني (١١٨٥-١٢٤٥ هـ): الملقب بالفاضل النراقي، من علماء الشيعة في القرن الثالث عشر الهجري وكان أديبا وشاعرا وفقهيا مرجعا، عاصر حكم القاجار في إيران ومن أهم كتبه: عوائد الأيام، معراج السعادة، مستند الشيعة في أحكام الشريعة. موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة مجمع العلمي لأهل البيت. للمزيد راجع: المولى أحمد بن مهدي النراقي: عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ١ ص ٧-١١.

في ولاية الفقيه في منتصف القرن الثالث عشر الهجري أصبح هذا المصطلح الجديد -نسبياً- العنوان الرئيسي لدور الفقيه في البحوث الفقهية المتعلقة بالموضوع).^(١) كما يذهب إلى ذلك «فؤاد إبراهيم»: (مرحلة فقهية جديدة تميزت بإنحياز الفقيه إلى الواقع والقطع شبه التام مع التيار الفقهي التقليدي فكان أبرز مظهرات هذه المرحلة تأسيس المولى أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ) لأطروحة ولاية الفقيه التي ظهرت لأول مرة في عائدة من كتابه (عوائد الأيام) وتمثل العائدة هذه خروجاً على إجماع فقهاء الشيعة في مسألة الولاية)^(٢). كما أن مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قد أشارت في مقدمتها على كتاب الحكومة الإسلامية للسيد الخميني بأنه (وفقاً للمصادر الموجودة فإن المرحوم آية الله الملا أحمد النراقي -من علماء العصر القاجاري- قد عالج هذا الموضوع -ولاية الفقيه- في كتابه ((عوائد الأيام)) بشكل أشمل وأكثر جامعياً من سواء وبعد المرحوم النراقي كان الإمام الخميني (قده) الفقيه الوحيد الذي قام -بالإضافة إلى البحث في هذا المورد كسائر الفقهاء بحسب مناسبة المقام- ببحث ولاية الفقيه بشكل مفصل وإثباتها ولأول مرة في التصدي لأمر الحكومة)^(٣).

يضاف إلى ذلك أن السيد الخميني نفسه يشير إلى المعنى هذا بقوله: (وكما ذكرت في ما سلف أيضاً فإن موضوع ولاية الفقيه ليس موضوعاً جديداً جئنا به نحن بل إن هذه المسألة وقعت محلاً للبحث منذ البداية فحكم المرحوم الشيرازي في حرمة التنبأ كان واجباً اتباعه بل كان حكماً ولائياً (حكومياً) أصدره رحمه الله (بالعنوان الثانوي) مراعاة لمصالح المسلمين، وقد ذكرت لكم أنه من المتأخرين المرحوم النراقي يرى ثبوت جميع شؤون رسول الله (ص) للفقهاء)^(٤).

كما يشير «الشيخ حسين علي منتظري» إلى النراقي: (أقول: للبحث في ولاية الفقيه في عصر الغيبة طريقان: الأول: ما سلكه الأصحاب وفي مقدمتهم المحقق

١. توفيق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، مرجع سابق، ص ١٦٠.

٢. فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

٣. روح الله الموسوي الخميني: الحكومة الإسلامية، دار الولا، بيروت، ٢٠١١ م، ص. ص ٧-٨.

٤. المرجع نفسه: ص. ص ١٦٩-١٧١.

النراقي -طاب ثراه- في العوائد حيث يفرضون أولاً ولاية الفقيه ثم يتعقبون ويتفحصون عما يمكن أن يستدل به لذلك^(١).

يذهب «مهدي الحائري» كذلك إلى أن مبتكر نظرية ولاية الفقيه هو النراقي بالقول: (قام الملا أحمد النراقي المعروف بالفاضل الكاشاني والمعاصر لفتح علي شاه القاجار ولأول مرة قبل أقل من قرنين بابتكار هذا المطلب ويحتمل أنه فعل ذلك من أجل دعم وإسناد ملك زمانه)^(٢).

أما ما نذهب إليه فهو وجوب الجمع بين الآراء الثلاثة حيث إنها قائمة على تطور الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى بدءاً من نظرية إذن الإمام المعصوم العام للفقيه مروراً بنبابة الفقيه عنه ووصولاً إلى ولاية الفقيه المطلقة بمراحل عدة ومنعطفات عديدة.

يصح القول إن النراقي يمثل المؤطر الرسمي للنظرية كما السيد الخميني المطبق الرسمي لها ولكنه أي النراقي ليس المبتكر الأول لها حيث إنها قد تطورت بمراحل عديدة ضمن مناخات مختلفة وصولاً إلى تمكن الفقيه ضمن مدرسة كبيرة هي الإيرانية من الإعلان عنها رسمياً وصراحة.

نؤكد على المدرسة الفقهية الإيرانية كون نظرية ولاية الفقيه قد حظيت بالمناخ والحاضنة والتراكم والاستمرار فيها بشكل أساسي بناء على أسباب تقسيمنا للمدرستين في بدايات الفصل.

فالمدرسة الإيرانية قد حظيت بمناخ مشاركة السلطة مع الأنظمة السياسية منذ العهد الصفوي وإعلان التشيع في إيران رسمياً مروراً بتقاسم تلك السلطة في عهد القاجار وصولاً إلى حيازة السلطة بالكامل بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران في قبال المدرسة العراقية التي كانت تواجه السلطات غير الشيعية في الغالب بالمعارضة والممانعة والتقية وحفظ الاستقلال أو التعاون والتعامل الجزئي وغير العميق إضافة إلى تعويلها على نفوذها المجتمعي روحياً ودينياً بغرض توجيهه واستعادة بعض أو كامل حقوقه وحقوق الفقه. من جهة أخرى نعتقد أن تداخل وتشابك الآراء والمفاهيم

١. حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م، ج ١ ص ٨٩.

٢. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

الفقهية قد ساعدت على صعوبة تحديد البدايات والمسارات للنظريات المتداولة أكاديميًا مما يجعلنا نركز على تفكيكها متضمنًا استعراض نقود الحائري على الفقه السياسي المعاصر في إيران والمتمثل في نظرية «ولاية الفقيه». كما نكتفي بالقول إن المدرسة الإيرانية الفقهية تتمثل قديمًا وبشكل واضح في المحقق النراقي وحديثًا بالسيد الخميني.

كما نرى أن لدراسة المدرسة الفقهية -السياسية الإيرانية المعاصرة والمتمثلة في نظرية «ولاية الفقيه» يجب أن نطلق من خمسة مواضيع رئيسة لتفكيك آراء ومفاهيم ونظريات القائلين بها من الرافضين والناقدين لها هي:

١ -نظريات نشوء الدولة.

٢ -نظريات نشوء السلطة.

٣ - مكانة الأحكام والتشريعات الإسلامية في الدولة.

٤ -الجهة المنفذة لأحكام الشريعة.

٥ -صلاحيات الفقيه

وهي مواضيع متداخلة في أغلب الأحيان لكن تفكيكها بالقدر الممكن مهم علما إننا لا نتوسع في جميع الاتجاهات ونركز على نقد الحائري لآراء الآخرين بشكل أكبر.

المطلب الثاني: المدرسة الإيرانية المعاصرة: السمات والخصائص

لمقارنة الاتجاهات الفقهية في مواضيع نشوء الدولة والسلطة ورأي الحائري فيها نركز على النقاط الآتية:

٢١ الدولة والسلطة: إن مصطلح الدولة في التراث العربي والإسلامي مصطلح شائك وعملية التفريق بينه وبين السلطة والحكومة تكاد تكون عملية صعبة.

إن الجذر اللغوي العربي للدولة يقودنا إلى التداول والانتقال وليس الثبات والاستقرار كما هو في المفهوم الغربي (المدينة) ومن هنا يستخدم عربياً في غالبية الأحيان كمصطلح معادل للسلطات والحكومات المتعاقبة وليس الإطار الثابت لجماعة بشرية فيقال الدولة الأموية، والدولة العباسية، والدولة الفاطمية، وهي في حقيقتها حكومات تتعاقب في السيطرة على السلطة لإدارة الدولة لا أنها الدولة نفسها.

نميل إلى القول إن الدولة في المفهوم الإسلامي قديماً يعادل مفهوم النظام العام (الإطار العام الثابت) الذي يضم الأمة (ومن في ذمتها) والسلطة ودار الإسلام (جغرافياً) والرباط الأساسي لهم هو الدين (عقيدة وشرعة/ دستوراً وقوانين) من هنا الدولة تعادل النظام الإسلامي أي الكيان الديني الرابطة بين الجماعة والحكومة وبلادهم التي يقطنوها أي النظام السياسي الثابت (الحكم) للمسلمين بعبارة واحدة. هذا النظام العام الإسلامي قديماً يتخذ تسميات متعددة كالخلافة سنيّاً والإمامة شيعياً وتصبح الدولة تعادل منظومة الخلافة أو الإمامة والسلطة/ السلطان: الخليفة/ الإمام.

أما النظام العام الإسلامي معاصراً يسمى الدولة الإسلامية/ الدول الإسلامية وهو أكثر تعقيداً، أي تلك الدولة المستقلة القومية والوطنية التي تضم مجتمعاً مسلماً أو مجتمعاً ودستوراً إسلامياً أو مجتمعاً ودستوراً وحاكماً دينياً بتفاوت النسب والاتجاهات وعلى رغم أن الدول الإسلامية حديثاً وغالباً وبناء على التقسيمات الحدودية لا تضم تسمية الإسلام في عناوينها ولكنها في الأعم الأغلب تعتبر الإسلام دين الدولة الرسمي وتجعله مصدراً لتشريعاتها وقوانينها^(١).

إن قوة حضور الدين في المجتمعات الإسلامية تجعل تعريف وتحديد الدولة

١ . للمزيد راجع: التاه بن محمد بن الجمد: التشريع الإسلامي في الدساتير العربية والإسلامية قراءة في المكانة والتأثير، بحث محكم، مركز مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، ٢٠١٥م.

الإسلامية فيها قديماً وحديثاً ضمن مفهوم ثابت أمراً مستصعباً وشائكاً بخلاف المفهوم الغربي الواضح .

أما السلطة فهي الأخرى تشير في المفهوم العربي والإسلامي تارة إلى معنى معادل للدولة وتارة تشير للحاكم أو الحكومة .

أ- المدرسة الفقهية العراقية قديماً : إن الفكر السياسي الشيعي بشكل عام يرى أن الإمامة في تكوينها وشروطها ووظائفها تمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية وأن المتولي الشرعي لهذا النظام هو الإمام المعصوم الذي يهدف إلى تأسيس الدولة الدينية الإلهية على الأرض^(١) ونجد ذلك في حديث طويل عن الإمام الرضا (عليه السلام) : (إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء ، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول (ص) ، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين ، إن الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي) .^(٢)

إذن الدولة الإسلامية من هذا المنظار هي دولة النبوة والإمامة الإلهية والقائم الشرعي عليها هو الإمام ومن هنا يحصل الدمج بين الإمامة/ الإمام الدولة/ السلطة وتصبح عملية التفكيك قديما عملية صعبة (إن الإمامة أجلُّ قدرًا وأعظم شأنًا وأعلى مكانًا وأمنع جنبًا وأبعد غورًا من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إمامًا باختيارهم ، إن الإمامة خص الله عزَّ وجل بها إبراهيم الخليل (عليه السلام) بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرفه بها وأشاد بها ذكره فقال ((إني جاعلك للناس إمامًا)) .^(٣)

ترى المدرسة الشيعية قديما ضرورة أصل النظام/ الدولة (النظام الإسلامي العام) وضرورة السلطة/ السلطان ك ضرورة عقلية ولكنها تعتقد بأن نشوءها من أصل وتنصيب نشوء وجعل إلهي وشرعيتها (الدولة/ السلطة) محصورة في ذلك .

إن الضرورة العقلية للدولة/ السلطة الإمامة/ الإمام في المدرسة الفقهية الشيعية العراقية تنطلق من «قاعدة اللطف» أي (إنها كالنبوة لطف من الله تعالى فلا بُدَّ أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى

١ . توفيق السيف : نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

٢ . محمد بن يعقوب الكليني : أصول الكافي ، مرجع سابق ، ج ١ ص ١٤٤ .

٣ . المرجع نفسه : ص ١٤٣ .

ما فيه الصلاح والسعادة في الشأئين وله ما للنبي من ولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم ، وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضًا نصب الإمام بعد الرسول).^(١)

من هنا بحث فقهاء الشيعة الأوائل أصل الدولة/ الإمامة ضمن مباحث العقيدة في علم الكلام وتعاملوا مع مباحث السلطة/ السلطان في بحوثهم الفقهية كضرورة تقتضيها الحاجة البشرية لمفرقين بين الأصل الإلهي والضرورة الإنسانية في حال غياب المعصوم كما أن السلطة وإن كانت ضرورة ولكنها تبقى غير شرعية لحين استيفائها من قبل المعصوم والبحوث بقيت تدور مدار شرعية التعاون والتعامل مع السلطة الزمنية .

ب- المدرسة الفقهية الإيرانية قديمًا وحديثًا : تذهب هذه المدرسة كما العراقية القديمة إلى اعتبار الدولة ذات منشأ إلهي ليس في زمن النبوة والإمامة وحسب بل إنها كذلك منذ نشأة الإنسان (ونحن نعتقد إن الله تعالى -من بدء نشأة الإنسان وخلقهم لم يخلهم من الأنبياء والهداة إلى الله تعالى- بل أول من خلقهم منهم كان نبيًا فلعلّ الحكومة ومقرراتها بسذاجتها كانت من جملة البرامج التي أتى بها الأنبياء من ناحية الوحي حسب حاجة الإنسان إليها في طبعه وذواته فمنشأ الدولة والحكومة في بادئ الأمر هو أمر الله ووحيه وإن انحرفت بعد ذلك عن مسيرها الصحيح بتغلب الظالمين والطغاة).^(٢)

السيد الخميني وإن يعتبر تأسيس الدولة أمرًا يحكم به العقل ولكنه يرى ذلك من زاوية مختلفة ممكن أن نسميه «العقل التوحيدي» حيث يقول : (من أحكام العقل الواضحة أن أحدًا لا يستطيع إنكار ضرورة وجود قانون وحكومة بين البشر والمجتمع البشري بحاجة إلى تشكيلات ونظام وحكومة أساسية)^(٣) مضيفًا : (الذي يحكم به العقل الذي وهبنا الله إياه أن تأسيس الحكومة بحيث تكون ملزمة للناس بحكم العقل أن تتبع هو عمل من يملك كل ما يملك الناس ومن إذا تصرف فيهم يكون متصرفًا

١ . محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، مرجع سابق، ص. ٧٣-٧٤.

٢ . حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج ١ ص ٦.

٣ . روح الله الموسوي الخميني: كشف الأسرار، بلا، ص ١٧٧.

في ملكه وهذا المالك تكون ولايته وتصرفاته نافذة على جميع البشر وصحيحة بحكم العقل وهو الله المالك لكل موجود خالق الأرض والسموات فكل حكم ينفذه فهو إنما ينفذه في ملكه وكل تصرف يتصرفه فهو يتصرف في ماله وإن أعطى الله الحكومة لأحد وأمر بلزوم إطاعته بواسطة كلام الأنبياء فعلى البشر أن يطيعوه وأي حكم غير حكم الله أو غير حكم من عينه الله لا يجوز للبشر أن يقبلوه^(١) مستخلصاً من ذلك: (إذن لا بُدَّ من أن يكون تأسيس الحكومة وتشريع الأحكام في عهده هو تعالى ولا بُدَّ أن تكون قوانينه عادلة تحفظ النظام والقانون).^(٢)

مما ورد ممكن أن نستنتج تقارب المدرستين العراقية القديمة والإيرانية قديماً وحديثاً في موضوعه النشأة الإلهية للدولة/ السلطة على قاعدة اللطف الكلامية كضرورة بشرية أوجبت على الله ذلك لطفاً منه نحو عباده .

ج-المدرسة الفقهية العراقية المعاصرة: إن التشابك العقدي والاصطلاحي في موضوعات الدولة والسلطة أخذت منحى أكثر مرونة في المدرسة العراقية المعاصرة من سابقتها حيث فرقت بين الدولة كنظام ثابت وحاجة بشرية وبين السلطة كشرعية إلهية في زمن الحضور والشرعية الشعبية في زمن الغيبة .

إذاً نحصل في هذه المرحلة على مفهوم أكثر وضوحاً وشرعية من السابق حيث يرى النائبيني كما مر ذكره أن الدولة (من المسلّمات التي توافق عليها جميع الأمم وأقرها جميع عقلاء العالم مفادها أن استقامة النظام العام وانتظام حياة البشر مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام)^(٣) مضيئاً: (إنه مسلّم ومعلوم بالضرورة أن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة والمحافظة على اختصاصاتها الدينية أو القومية منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها ولذا فإن الشريعة المطهرة جعلت حفظ بيضة الإسلام التكليف الشرعي الأهم بين جميع الواجبات الأخرى ومن هذا المنطلق أيضاً فإن السلطة الإسلامية هي من أعظم وظائف ومتعلقات الإمامة)^(٤).

١ . المرجع نفسه : ص ١٧٧ .

٢ . المرجع نفسه : ص ١٧٨ .

٣ . توفيق السيف : ضد الاستبداد ، مرجع سابق ، ص . ص ٢٤٥ .

٤ . المرجع نفسه : ص . ص ٢٤٥-٢٤٦ .

مؤكدًا: (وفي هذا المستوى فليس ثمة فرق في الإقرار بالحاجة إلى السلطة بين القائلين بضرورة كونها فردية أو جماعية وقد ورد هذا المعنى عند المشرعين تحت اسم حفظ بيضة الإسلام وعند غيرهم تحت عنوان حفظ الوطن)^(١).

كما نتابع لا تزال الدولة والسلطة مفاهيم متشابكة والأصل العقدي الإلهي لنشأتها لا تفارق الفقيه مع مرونة أكبر نحو شرعيتها لا من باب التعامل مع السلطان الجائر بل من باب ضرورة تقليص جورها وإدارتها بشرعية شعبية ملتزمة بأحكام الشريعة.

أما شمس الدين كما مررنا بفكره فقد خرج عن الإطار التقليدي الشيعي ليعلم انفصال الدولة عن الإمامة وظيفيًا والتصريح أن الدولة ذات منشأ إنساني عقلي وحاجة بشرية ضرورية كما فصل في شرعية السلطة بين غاصبة متحولة للإمامة وشرعية نابعة عن إرادة الأمة وهو ما ذهب له السيستاني كذلك بتوسعة أكبر.

إذن الفكر السياسي الشيعي قديمًا وحديثًا أصبح أمام نظريتين أساسيتين اتجاه الدولة والسلطة إحدهما تراهما من منشأ إلهي وينصب إلهي والثانية تراها عقلية إنسانية وبشرية إنسانية مع قيد عدم حضور الإمام وعدم انتقال صفة الإمامة. أما النظرية الثالثة فهي تلك التي تبناها الحائري ليعلم الخروج النهائي عن جميع الأطر الفكرية والعقدية الشيعية قديمًا وحديثًا اتجاه الدولة والسلطة.

فالدولة في نظر الحائري كما مر في الفصل الثالث ليست ذات منشأ إلهي- ديني ولا ذات منشأ عقلي محض بل إنها ظاهرة بدائية وتجريبية وغلرائية وتعتبر من الضرورات الحياتية الطبيعية-العقلانية الأولية للإنسان، وهي والسلطة تنمو وتترقيان في كل مكان وزمان بحسب وعي وجهوزية المكان والزمان الذي تولدان فيه، والسلطة بالتحديد مرآة المجتمع سواء كانت عادلة وصالحة أم ظالمة وجائرة، وإزالة سلبياتها مرتبط بوعي وعقلانية وتطور المجتمع والمواطنين ونمو العقل العملي فيهم لا غير.

إن الحائري يستبعد بتنظيره هذا المنظومة الدينية النبوة/الإمامة من أساسيات نشوء الدولة أو إدارة السلطة وشرعيتها بالكامل وذلك نابع من فهمه المختلف لقاعدة اللطف في كلام القدماء وتنظيرات المتأخرين كذلك.

يعتقد الحائري أن قاعدة اللطف قاعدة كلامية معيارية تم الاتكاء عليها في تبيان العقائد، مسائل النبوة والإمامة، مشيرًا إلى أنها لم تطرح ولم تناقش بهذا الأسلوب المعياري في الفلسفة ومن هنا ينوه أنه سيناقشها كمبحث كلامي حصراً^(١).

يشير الحائري إلى تفسيره وفهمه لقاعدة اللطف في النقاط الهامة الآتية^(٢):

أ - إن المفاهيم والعبارات المعيارية التي تتشكل من فرعي «يجوز» و«لا يجوز» تعود إلى قسم المقدورات الإنسانية، والمقدورات هذه هي جزء من مطلق الوجود النابع من المبدأ الوحيد للوجود (الله).

ب - خلاصة قاعدة اللطف في وجوب النبوة هي أن بناء على أصالة العقل وأحكام وتعليمات العقل العملي والتكاليف الإنسانية الوجدانية واجبة المراعاة من قبل جميع البشر والمجتمعات وبصورة دقيقة كذلك الشارع وعن طريق اللطف يُصدر قوانين للتأمين والحفاظ على تلك التكاليف العقلية الخطيرة والإنسانية عن طريق بعث الأنبياء وتعليمهم للناس كي يتعرف الناس بشكل أفضل على تكاليفهم العقلية الأصيلة لنيل أهدافهم الإنسانية العليا.

ج - الأوامر والنواهي الشرعية في الحقيقة هي سبل مباشرة ومطمئنة لنيل الأهداف والقيم العقلية الأصيلة، وهي من هذه الزاوية لطف من الشارع لتحقيق القيم الإنسانية العليا.

د - علماء الكلام يعتبرون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وهذه العبارة الكلامية العقيدية تعني أن تكاليف وواجبات ومسؤوليات الإنسان الأصيلة عقلية بالكامل ولا يوجد أي إجمار أو قهر من الشارع على الإنسان فيها لذا تعتبر هذه التوجيهات الشرعية النازرة إلى مصالح ومفاسد الناس ألطافاً تقربنا بشكل أفضل وأكثر إلى مصالحنا العليا وتبعدنا من مفاسد أعمالنا الاختيارية وتمكننا من استثمار مقدوراتنا بأفضل صورة وتؤمننا من مفاسد مقدوراتنا بغرض نيلنا السعادة العقلية.

هـ - هناك سنخ من التكاليف الشرعية غير مرتبطة بمعرفة العقلية كالعبادات التي نؤديها طاعة وقربة إلى الله وامتنالاً لأوامره، هذه التكاليف مستقلة وليست ألطافاً معرفية عقلية.

١. د. مهدي الحائري البزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ١٥٢.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ١٥٢-١٦٤.

و- إن سبب اعتبار التكاليف الشرعية لطفاً واجبا وضرورياً هو أن العقل الجزئي للإنسان ليس له إحاطة كاملة بجميع المفاصل والمصالح من جهة ويقع تحت تأثير المغريات والغرائز الحيوانية والنوايا الشريرة أحياناً من جهة أخرى من هنا تأتي الشريعة لتكون الموجه الصدوق للإنسان نحو التعقل والسعادة من خلال التعليمات الإلهية التي تمثل سُبلاً وطُرُقاً مطمئنة للوصول إلى معارف العقل العملي في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية .

ز- القرآن يرشدنا إلى معنى قاعدة اللطف ((لقد أنزلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)) أي أن الله قد بعث الأنبياء والرسل بالكتاب والميزان ليعلموا الناس معنى العدالة تعليماً عالياً المستوى يرفع من مستويات تفكيرهم وتعقلهم ، من هنا إقامة العدل وتنفيذ العدالة وتنظيم الشؤون وتأسيس الدولة والسلطة لتدبير أمور المُلْك كلها أو كلت للناس أنفسهم بعد توعيتهم بمعاني العدل والقسط الساميتين من قبل الأنبياء ، أما الدخول في الشأن التنفيذي فليس من شأن ومقام ومنزلة القادة الإلهيين الرفيعة .

ح- إن تدبير الأمور وأسلوب إدارة البلاد ليس موضوعاً يمكن الوصول من خلاله إلى تحليل وتفكيك ماهية النبوة والإمامة وليست من لوازمهم الذاتية حيث إن قاعدة اللطف تفهمنا والقرآن يصدق ذلك أن الأنبياء والأئمة هم معلمو العدل والقسط العقلاني لكي يصل الناس إلى نمو وتكامل عقلي يمكنهم من إدراك مسؤولياتهم وتكاليفهم ، أما أن يكون الأنبياء لهم وظيفة تنفيذ العدالة وتدبير الملك إضافة إلى تعاليمهم فهو مقام جزئي لا يحتسب من مقامات الأنبياء ولا يمكن استنباط ذلك من مضمون قاعدة اللطف وليس من المداليل المطابقة ولا التضمنية ولا الالتزامية للنبوة أو الإمامة .

ط- إن السلطة وتدبير الملك وتمشية الأمور اليومية للناس ونظامهم الاقتصادي والأمني جميعها من تفرعات العقل العملي ومن الموضوعات الجزئية والمتغيرات والتحويلات المستمرة الحسية والتجريبية وتختلف قطعاً عن الكليات والتعليمات الإلهية الثابتة .

ي- الناس يستتبرون بتعاليم الأنبياء العليا ويستثمرون معارفهم التجريبية في الموضوعات الجزئية ويعملون على تنفيذ وتطبيق العدالة والقيام بتكاليفهم الشرعية

والعقلية معا كما أنهم يختارون نظام الحكم وأسلوب الإدارة والحكومة بناء على مقتضياتهم الجغرافية - السياسية بشكل عادل .

ك - جميع الأمور المرتبطة بتدبير المنزل وسياسة المدن وأنواع السلطة من الموضوعات والظواهر الفرعية وليس من شأن الأنبياء والمرسلين والأئمة ونوابهم الخاصين أو العامين بشكل أولى التدخل في ذلك أو تعيين الموضوع لها .

ل - تعني النبوة والرسالة تبليغ وتوجيه الناس بالإرادة التشريعية ونظام التشريع الإلهي فإن الحق بها وظيفة التنفيذ ومسؤولية تحقق تلك التشريعات بمصاحبة القوة القهرية من قبل الهيئة الحاكمة لا يمكن تصور أي مسؤولية على عاتق المكلفين وسيتنفي أصل التكليف والوظيفة الشرعية للناس ومع انتفاء أصل التكليف ستصبح الأوامر والنواهي الشرعية عقيمة وعديمة الأثر كما تعطل مسائل العقاب والثواب .

م - معنى الإرادة التشريعية هو تحفيز وترغيب المكلفين لتأدية واجباتهم عن اختيار ورغبة ولا يجوز أن تدخل أي قوة قهرية وجبرية في عمل المكلفين والقوة الوحيدة التي تدفعهم لذلك هي قوة الالتزام الأخلاقي والعقلاني لهم إذن لا يتجاوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حدود التنبيه والتذكير والتوجيه .

س - الآيات البينات القرآنية صريحة في تحديد وظائف الأنبياء العظام وفي جمل حصرية واضحة : ((وما على الرسول إلا البلاغ)) ((وإنما أنت مذكر)) ((لست عليهم بمصيطر)) ((ما أنت عليهم بجبار)) ((فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)) .

ع - ما نشاهده في بعض الأنبياء العظام ومنهم خاتم الأنبياء (ص) في تحملهم مسؤولية الحكم والأمور السياسية كما الإمام علي (عليه السلام) في مقاطع تاريخية محددة فإن تلك الأدوار أضيفت على وظائف النبوة ومقام الولاية الكلية الإلهية بناء على بيعة وانتخاب الناس وهي ليست جزءاً من الوحي الإلهي أو مقام الإمامة .

ف - في فصول قصيرة من التأريخ أو في ظروف خاصة نرى أن شعوباً تصل إلى مرحلة من البلوغ والنضج السياسي والاجتماعي والتطور المجتمعي بحيث أن عقلهم العملي يدفعهم إلى اختيار وانتخاب الأفضل والأحسن لإدارة شؤونهم لكي يحظوا بحكومة مثالية فيختاروا نبياً أو إماماً يقودهم دينياً وسياسياً ويتدخل في تدبير أمورهم الجزئية بعيداً عن أي طمع أو هوى ومعصوماً ومبرأ من أي رغبات وشهوات فهؤلاء المعصومون هم شاهين العدالة وتمثالها والداعين للخلق لها .

إن الزعامة السياسية القصيرة للمعصوم تأريخياً وفرت نموذجاً و خارطة نحو

الكمال البشري في بسط العدالة وإقامتها عالميًا ولكن الحكومات المتعاقبة لها كبنى أمية وبني العباس الذين تظاهروا بخلافة رسول الله (ص) لم يتوانوا عن ارتكاب أي موبقة وجريمة للحفاظ على سلطتهم كما زعماء دينيين آخرين في العالم ممن ارتكبوا مجازر بحق شعوبهم باسم الدين .

ص - إن النبوة والإمامة تختلفان عن أي نوع من أنواع الحكومات والزعامات السياسية، تحليل عناصر النبوة والإمامة لا تعطينا أي ثغرة صغيرة لاستنباط السياسة منهما بل إن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الأمور الإلهية والأمور الشعبية، الأولى تنبع من الوحي والثانية من التجربة، الأولى أبدية وأزلية والثانية اعتبارية وتعاقدية، الأولى مصانة إلهيًا والثانية ظاهرة طبيعية تنشأ من تغير الآراء وتشخيص المتغيرات والجدل بين الناس .

يمكن تحليل ما سبق ذكره باختصار بالقول: إن الحائري يثبت ابتداء وبناء على خلفيته الفلسفية الإسلامية أن مبدأ الوجود هو الله ويتفرع منه غير المقدورات والمقدورات البشرية معا .

إذن الله هو الخالق وهو الذي خص الإنسان بالعقل النظري والعملية ثم من لطفه ورحمته خص الإنسان بعاملين مساعدتين آخرين هما النبوة والإمامة لكي يعلموه القواعد والكليات الضرورية ويحددوا له مواطن الإطاعة والعبادة ومواطن الصلاح والفساد التي تسهل على الإنسان مهمة الإدراك والنضوج العقلي ثم تركه لكي يختار ويستنبط من تجاربه ومن معارفه ومن تلك القواعد الكلية الإلهية سبل معيشتة وتنظيم شأنه في الدنيا على أسس العدالة والخير والابتعاد عن الظلم والشر بهدف نيل السعادة الدنيوية والأبدية وتحمل مسؤوليات اختياراته .

بهذه الرؤية يوسع الحائري دائرة التعويل على العقل العملي للإنسان والتزامه الوجداني والأخلاقي في شؤون حياته بعيدًا عن أي عوامل إرغامية أو قهرية أو توجيهية تفصيلية

من جهة أخرى يحدد الحائري رؤيته تجاه النبوة والإمامة ويحصر وظائفهما في تبليغ الوحي وتفسيره وتبيان أحكام الدين والشرعية وتوجيه الناس وتعليمهم بقواعد وكليات وكبريات القانون الإلهي دون الدخول في الجزئيات والتفرعات والتفاصيل المعيشية للناس أو حتى التنفيذ المباشر لها دون بيعه واختيار وانتخاب الناس لهم بحسب نضوج وبلوغ المجتمع العقلي .

للهولة الأولى تبدو نظرية الحائري منسجمة مع النظرية السنية في عدم وجود النص على الخليفة أو الإمام وهو الأمر الذي يمثل أساس العقيدة الشيعية في حال أن الأمر ليس كذلك بتاتاً فالحائري يعتقد بالنص على الإمامة وعصمتها مختلفاً مع السنة والشيعية في وظائف النبوة والإمامة من زاوية الزعامة السياسية لا غير حيث يرى أن الله لم يكلف النبي أو الإمام بالزعامة السياسية دون رضى وبيعة الناس بل كلفهم بالزعامة الدينية حصراً وهي التي لا مدخلية للناس في اختيارها وانتخابها وليست من مقدوراتهم أيضاً ويعتقد أن الأنبياء والأئمة يمثلون نموذج الإنسان الكامل على الأرض والعقل التام والمثال الحي لكل صفات الخير والصلاح لكي يتأسى بهم الناس في حياتهم ويقتدوا بفضائلهم ويهتدوا بتعاليمهم الغراء.

أما عدالة الدولة والسلطة أو جورهما فليس مرتبطاً في رؤية الحائري بزعامة النبي أو الإمام لهما بل مرتبط بمدى تطابق قوانين وأفعال وأعمال الفرد والمجتمع بتلك القواعد والكليات الإلهية التي جاء بها الأنبياء وحددها الأئمة فكلما كان التطبيق منسجماً معها كانت الدولة والسلطة والفرد والمجتمع أقرب إلى العدالة وأبعد عن الجور والظلم والشر فالشرعية لا ترتبط هنا بالحكم المباشر والتنفيذ المباشر بل بالقبول والتطابق والانسجام عن قناعة ورغبة وإدراك ووعي تام بين الإنسان وما حدده الله بواسطة رسله وأوليائه بهدف نيل الكمال والسعادة.

هذه الرؤية تختلف كلياً عن المدارس الفقهية الشيعية العراقية والإيرانية قديماً وحديثاً وإن كانت تنتمي بحسب ما نراه للمدرسة العراقية المعاصرة من أوجه توسيع دائرة حقوق الفرد على حساب السلطة وهي رؤية تفتح الأبواب واسعة أمام نظريات سياسية غير مؤطرة بالقواعد الفكرية والفقهية التقليدية.

٣- مكانة الأحكام والتشريعات الإسلامية في الدولة : إن الشيعة كباقي المسلمين يعتقدون بأن الإسلام آخر الديانات السماوية وأحكامه ثابتة وسارية في كل زمان ومكان وتشريعاته شاملة وجامعة لكل مناحي الحياة الفردية والاجتماعية.

الإجماع الإسلامي والشيوعي حول أهمية مكانة الأحكام والتشريعات الإسلامية ووجوب الاعتقاد والالتزام بها قادت المدارس الإسلامية على مختلف مذاهبها ومشاربها إلى اعتبار الإسلام مصدر التشريع الوحيد أو الرئيس لأي دولة إسلامية أو مجتمع مسلم.

ذكرنا سابقاً رؤية المدرسة العراقية اتجاه دور ثوابت الأحكام الإسلامية ودور

الشرعية في دساتير وقوانين الدولة قديما وحديثا وأن فقهاء الشيعة يرون ذلك أساسيا لأي مجتمع مسلم ولو لكسب الشرعية في المرحلة التي تعقب الإرادة الشعبية في انتخاب ممثليها كما ورد عند النائيني والسيستاني بوضوح وشمس الدين فيما يتعلق بالدين بشكل مباشر.

أما المدرسة الإيرانية فلا تكتفي بأهمية الشريعة والدعوة لاحترامها أو تبني أساسياتها أو عدم مخالفة ثوابتها بل تراها المصدر الأول والوحيد لأي تشريع في الدولة ويجب أن لا تعارضها أي تشريعات وضعية فرعية وذلك بضمانة إشراف الفقيه المباشر وولايته على جميع سلطات الدولة.

يقول في ذلك السيد الخميني: (ليس لأحد إلا الله حق الحكومة على أحد وليس لأحد غيره حق التشريع بل بحكم العقل الله هو الذي يشكل الحكومة للناس ويشرع لهم الأحكام أما الشرع فهو شرع الإسلام والذي سنبت فيما بعد أنه شرع للجميع وإلى الأبد)^(١) مضيفاً: (وجملة الكلام أنكم تقولون أن القوة التشريعية هي أفكار البشر المتعفنة ونحن نقول إن القوة المشرعة هي الله العالم بجميع المصالح والرحمن بجميع العباد لا غرض له أو مرض وليس عرضة للتأثر بالعوامل المختلفة ولا يقع تحت تأثير أحد ولا يجعل مصالح بلد فداء لمصالح لبلد آخر).^(٢)

ينوه السيد الخميني على أن التشريع الإلهي ساري المفعول في كل زمان (نحن وأنتم متفقون على أنه لا بُدَّ من حكومة وأنه لا بُدَّ من قوة مشرعة وقوة قضائية وقوة إجرائية وهذا لا كلام فيه إنما الاختلاف في أن الله قادر على أن يضع القانون مثل الأوروبيين أو الإيرانيين أو لا؟ وهل أن الله أقدر على تشخيص مصالح البلد الإسلامي أو الأقدر هم أمثال هؤلاء؟ نحن نقول الله أقدر وقد فعل وأنتم في أي مجال تدعون خلاف ذلك؟ أو أن الإسلام ليس من الله أو أن الله أنزل هذا الدين دون إطلاع على مصالح البلاد الحالية؟).^(٣)

كما يذهب «منتظري» إلى القول بأنه (لا شك في أن الله -تعالى- خالق لنا ولكل شيء مادة وصورة جوهرًا وعرضا ويده التكوين والتنمية والتربية والهداية وله أن

١. روح الله الموسوي الخميني: كشف الأسرار، مرجع سابق، ص ١٧٩.

٢. المرجع نفسه: ص. ص. ١٨٤-١٨٥.

٣. المرجع نفسه: ص ١٨٥.

يتصرف في جميع شؤون خلقه وهو عليم بما يصلح خلقه وعباده في دينهم ودنياهم وحالهم ومستقبلهم حكيم في الخلق والتشريع لا يحكم إلا بما يكون صلاحاً لنا ولنظام الوجود والإنسان في قبالة مهما بلغ من العلم والمعرفة عاجز قاصر عن أن يحيط بطبائع الأشياء ولطائف وجوده ومصالح نفسه في الشئانين^(١).

الحائري يناقش علاقة الدولة والسلطة بالشرعية من زاوية العقل ويفصل في ذلك بالنقاط الآتية^(٢):

- أ - إن الأحكام الشرعية كما يعبر عنها ألطف في الأحكام العقلية ومن هنا غالبية الأحكام الشرعية كالروايات إرشادية بواسطة العقل العملي وليست مولوية.
- ب - كثير من القضايا الشرعية هي ذاتها المشهورات في القضايا المنطقية بمعنى تلك الأمور الشائعة بين الناس التي تأخذ صبغة عقلانية عامة وليس عقلانية كلية بمعنى أحكام العقل المحض كبيع وشراء العبيد التي كانت في عصور غابرة من المشهورات العقلانية الاقتصادية ثم أصبحت من الممنوعات العقلانية في زماننا واندثرت أحكامها الشرعية أيضاً.
- ج - الأحكام تنقسم إلى العبادات والمعاملات، العبادات هي مقام الطاعة والامثال، أما المعاملات فتمام أحكامها الفقهية ضرورات عقلانية، ومادامت ضرورة شائعة وممضية من العقلاء فالشارع أيضاً يمضيها، دور الشارع هنا ليس تأسيسياً بل إمضائياً وإن انتفت ضرورة أمر في المعاملات بإمضاء العقلاء يتم ذلك شرعاً أيضاً.
- د - المشهورات ليست من الثوابت وهي على نوعين: مشهورات عالمية ومشهورات منطقية هناك مشهورات منطقية تتناقض مع المصالح العمومية والكلية للبشر في المستوى العالمي ويتم مكافحتها عالمياً كزواج النساء من عدة رجال في مناطق من الهند.
- هـ - الأحكام الشرعية التأسيسية في المعاملات قليلة جداً كحرمة الربا وغالبيتها إمضائية من قبل الشارع.

و - هناك من فقهاء الشيعة من أخطأ في اعتبار المشهورات من قضايا العقل المحض جاعلاً المشهورات في مستوى المعقولات أي اعتبار المشهورات مرادفة للأحكام العقلية

١. حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٨.

٢. مسعود رضوي: آفاق العقل المحض، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٤٣. ود. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢٤٢-٢٤٣.

ونحن نرد ذلك بالقول إن الأحكام العقلية لا تقبل الإجماع، واتفاق الآراء أو الجدل والتغيير بخلاف المشهورات والمحمودات التي لا تأخذ اعتبارها إلا بإجماع العقلاء وبناء على مصالح ثقافية وقضايا خارجية محمودة تدخل على العقل ويمكن أن تتغير بمرور الزمن.

ز - الأحكام العبادية أحكام خالدة أما المعاملات فهي أحكام إمضائية أي الشارع يتبع عرف العقلاء فيها ويمضيها فلا يكون عرف العقلاء تابعا للشرع فيها.

ح - إن تدبير أمور البلاد تبحث في دائرة الموضوعات الجزئية ومتغيرات أي إقليم جغرافي-سياسي ولا شأن للأحكام الشرعية فيها، فشان الفقيه الرفيع هو الفتوى في كبريات الأمور لا جزئياتها الواقعة على عاتق الناس بعقلهم العملي ومشهوراتهم العقلانية. يشدد الحائري في حصر السياسة في مجال العقلي العملي وبناء على اجتهاده الفقهي يوسع في دائرة السيرة العقلانية والمشهورات والمحمودات ليجعل من فقهه أكثر مرونة عن غيره في شرعنة الأنظمة والقوانين الوضعية النابعة من إرادة الناس والمتغيرة بحسب مصالحهم العامة.

الحائري يشابه شمس الدين في تحديد دور الأحكام بضرورات الدين وتلك الثوابت والكليات الشرعية والإسلامية وفسح المجال أمام التشريعات الفرعية والجزئية المنظمة لشؤون الناس بناء على مصالحهم الحياتية.

كما يهتم الحائري بالتزام الناس بمقاصد الشريعة أكثر من أدواتها وسبل تأديتها على مستوى الدولة فإذا كان من مقاصد الشريعة تطبيق العدالة فعلى الناس أن يجتهدوا في تنفيذ ذلك بأدواتهم وعقولهم العملية فلا يطبقوا ذلك إرغاماً أو جبراً أو دون جهد عقلي ولا رغبة مختارة.

إن رؤية الحائري واستناده إلى السيرة العقلانية في أبواب المعاملات فقها وفي الأمور السياسية والاجتماعية كذلك قضية أصولية-فقهاء يعود تأريخها إلى أقل من قرنين دخلت بشكل واسع في بحوث فقهاء الشيعة لملء فراغ الأدلة الشرعية في كثير من المستجدات والوقائع الحادثة^(١).

١. السيد كمال الحيدري: محاضرات دروس خارج الفقه، حلقة ٤٧٦، من محاضرات مدخلية الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية، حلقة ١٣٢، بتاريخ ربيع الأول ١٤٣٦هـ. ق. يشير الحيدري أن أبحاث حجية السيرة لم تكن متداولة قبل الشيخ الأنصاري وأخذت في زمن النائيني حيزها الواقعي.

سبب اهتمام الفقهاء ببحث السيرة العقلائية في العصور المتأخرة هو عدم تجاوز المسلمات وعدم الانغلاق على المستجدات : (إن هناك مجموعة كبيرة من القواعد والمسلمات والأحكام الثابتة التي يتكون منها فقه مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) بعبارة أخرى : إن هناك خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها في فقه الإمامية ، وقد تسالم العلماء جيلاً بعد جيل على قبولها وأن التعدي على المسلمات الفقهية المذكورة سوف يؤدي إلى تأسيس فقه جديد سيكون هادماً لتلك الثوابت والأطر التي تحكم فقه مدرسة أهل البيت (عليهم السلام))^(١).

من هنا قام الفقهاء بـ (تأسيس منظومة أصولية قادرة على تغطية هذه المسلمات من الناحية العلمية وهذا ما حدث بالفعل من خلال استحداث بحث السيرة -العقلائية-) ^(٢) ولكن من الناحية العملية (لا نجد له ذلك الأثر الواضح والانعكاس الكبير على مستوى علم الفقه وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن المسلمات الفقهية ظلت قائمة عند الفقهاء بالرغم من سقوط حججها الأصولية والمناقشة فيها)^(٣) والسبب يكمن في (الحالة النفسية والوجدانية التي كانت تحكم الفقيه وتمنعه من التجاوز على تلك المسلمات الفقهية حتى مع عدم قيام الدليل الصناعي والعلمي على المسألة -الفقهية-) ^(٤).

كما يشير «الحيدري» إلى أن السيرة العقلائية ليس مبدؤها الشارع بل مبدؤها العقلاء ، فإذا كانت معاصرة للمشرع وسكت عنها وأمضاها تكون حجة ، وإذا لم يوافق عليها الشارع فيردع عنها ، موضحاً أن بعض الفقهاء كالسيد محمد باقر الصدر يذهبون إلى تقييد السير العقلائية بما يحقق الاطمئنان من رضى الشارع وإمضائه لتلك السير قبل إصدار الفتاوى ، ومن تلك القيود أن تكون هذه السير معاصرة للإمام

١ . السيد كمال الحيدري : الظن دراسة في حجتيه وأقسامه وأحكامه ، تقارير بقلم محمود نعمة الجياشي ، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة ، قم ، ١ ربيع الأول ١٤٢٨ هـ . ق ، ص . ص . ١٩٨ - ١٩٩ .

٢ . السيد كمال الحيدري : الظن دراسة في حجتيه وأقسامه وأحكامه ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

٣ . المرجع نفسه : ص . ص . ١٩٩ - ٢٠٠ .

٤ . المرجع نفسه : ص . ص . ٢٠٠ - ٢٠١ .

المعصوم ولم يردع أو ينهى عنها بالتصريح أو الإشارة أو قد سكت عنها بما يضمن عدم ممانعته تجاهها^(١).

أما عن السيرة العقلائية المستحدثة بعد زمان حضور المعصومين ومصيرها فينوه «الحيدري» (مما لا ريب فيه أن الفكر البشري وتطور القدرات الإنسانية في جميع المجالات كان سبباً لتأسيس قواعد وبناءات عقلائية تحكم العلاقات الدولية وتؤطر صيغ التعامل بين الدول والأمم والشعوب كحقوق المياه والأجواء والحقوق الشخصية من قبيل حق التأليف والاختراع ونحوهما ومعلوم أن كثيراً من هذه الصيغ والقواعد لم تكن موجودة في زمان المعصومين؟ ومع الالتزام بشرطية المعاصرة للمعصوم سوف تفقد هذه السير المستحدثة قيمتها وتسقط عن الحجية!!!^(٢).

يورد الحيدري على هذه التساؤلات إجابات عديدة مطروحة منها: أن الشارع لم يكن بصدد إمضاء السيرة الشخصية والفعليّة المعاصرة للمعصوم (عليه السلام) بل كان الإمضاء ينصب على السيرة العقلائية النوعية بمعنى أن الشارع قد أمضى السير العقلائية المعاصرة له ليس بوصفها الشخصي بل بوصفها النوعي العقلائي أي أنه يفهم من عدم تصدي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعددة من الحياة مما للعقلاء شأن فيه أنه قد تركها إليهم وحول على ارتكازاتهم فيكون هذا إمضاء إجمالياً لما ينعقد عليه بناؤهم إلا ما ثبت جزئياً عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه^(٣).

ولو تم هذا البيان فإنه يفتح باباً كبيراً على مستوى أحكام الفقه والشرعية خصوصاً في باب المعاملات والعقود؛ لأن كثيراً من السير والبناءات العقلائية المستحدثة سوف تكون ممضاة شرعاً بالبيان المذكور وبذلك تصبح منشأ لاستنباط أحكام شرعية جديدة^(٤).

١. السيد كمال الحيدري: محاضرات دروس خارج الفقه، حلقة ٥٠١، من محاضرات مدخلة الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية، حلقة ١٥٧، بتاريخ ٢٤ ربيع الثاني ١٤٣٦ هـ. ق.

٢. السيد كمال الحيدري: الظن دراسة في حجتيه وأقسامه وأحكامه، مرجع سابق، ص ٢١٤.

٣. المرجع نفسه: ص ٢١٤.

٤. المرجع نفسه: ص. ص ٢١٤-٢١٥.

ويبدو أن الحائري قد ركز على هذا المفهوم في اجتهاداته الفقهية السياسية بالتحديد ولكن الحيدري يذهب إلى أن هذا النوع من الإجابة يصطدم بثلاثة معوقات هي^(١):

أ - أن سكوت المعصوم هو خصوص السيرة العقلائية المعاصرة للمعصوم
 ب - أن الارتكازات والسير العقلائية المستحدثة سواء كانت على المستوى الفردي أو الاجتماعي والدولي تقوم على أسس رؤى كونية مختلفة لحقيقة الكون والإنسان خاصة الغربية ولعل هذا المانع يدل على ضرورة معاصرة الإمام ووجوده؛ لأننا لا نستطيع الوقوف على كثير من المصالح والمفاسد التي تقوم عليها مثل هذه الارتكازات العقلائية.

ج - أن أغلب هذه السير والارتكازات العقلائية المستحدثة بعد عصر التشريع قد ورد الردع عنها فعلاً لكنه ليس ردعاً مباشراً مُنصباً عليها بعينها بل ورد الردع من خلال جملة العمومات الموجودة في باب المعاملات.

نحتمل أن الحائري لا يوافق على المعوقات الثلاثة المذكورة ما دامت السيرة العقلائية تعرض على كبريات الفقه وثوابت الأحكام ومقاصد الشريعة ولا تخرج عنها أو عليها وكونها محدودة في الأدوات والسبل والطرق المنسجمة مع تلك الكبريات والكليات والمستحصلة من العقل العملي الإنساني المشروط كذلك بكليات العقل النظري.

من جهة أخرى الحائري ينظر في دائرة المجتمع المسلم فلا يعقل أنه يخلط بين الرؤى الكونية الغربية وبين مفاهيم كلامية أو فقهية تناقش إدارة المجتمع لئتم التخوف من خلط الإسلامي بالغربي كما أنه يصرح بأن أبواب المعاملات في جلها إرشادية إمضائية لا مولوية ولا تأسيسية لكي يتم إلزام السيرة المستحدثة ببعض النواهي غير المباشرة أو غير القطعية.

بمعنى أن الحائري يرى أن أدلة السيرة العقلائية المشروطة بالثوابت من المشهورات والممدوحات أقرب إلى مقاصد وذوق الشارع والمعصوم من النواهي غير المباشرة المحدودة بالزمان والمكان.

بالرجوع إلى أحد لقاءات الحائري مع صحيفة غربية نرى ذلك جليا فهو يجيب عن تساؤل مفاده: لماذا المسلمون يعارضون الكحول بشدة؟ بالقول: (القرآن يمنع بقوة المشروبات الكحولية؛ لأن هذه المشروبات تزيل شعور ووعي الإنسان، والعقل الإنساني جدا عزيز ومحترم وعليه أن يكون دوما فاعلا وواعيا ونشيطا يجب أن يكون واعيا ليمنعك من ارتكاب الجرائم بناء على رواياتنا الإسلامية العقل عرش إلهي ولذا المشروبات الكحولية تضعف قدرات العقل)^(١).

كما في الإجابة عن تساؤل حول المثلية الجنسية يقول الحائري: (كل ما يدمر حياة الإنسان فهو خارج عن أبواب الحرية ويجب اجتنبه، مثلا المثلية الجنسية وكثيرا من الأمور التي نراكم تتساهلون فيها في مجتمعاتكم -الغربية- هي أبعد من مقولة احترام الإنسان من هنا يجب أن نلتزم ببعض القيود الأخلاقية)^(٢).

الحائري في هذه الإجابات يركز على مقاصد الشريعة وأحكام الإسلام في مكانة العقل ومكانة الحياة ويتفرع منهما لتشريع منع الخمر أو المثلية كونهما مدمرتين للعقل والحياة وهو الأمر الذي يتعارض مع سيرة العقلاء عالميا في وجوب احترامهما وصيانتهم لذا يشير إلى تساهل الغرب في ذلك بمعنى التساهل غير العقلاني كما غير الأخلاقي، والأخلاق هنا حسن العدل وقبح الظلم فالمنع عادل والتساهل ظلم للبشرية وحياتها الجسدية والعقلية وهو أمر قبيح.

نذهب بالقول أن أفكار ونظريات واجتهادات الحائري في موضوعة التوسع في السيرة العقلانية وغيرها قد ألهمت تيارا واسعا من النخب الفكرية الأكاديمية الشيعية المعاصرة في إيران والتي يمكن تتبع كتاباتها المنسجمة مع رؤى الحائري كمنظر سبقهم في الطرح والتنظير والتعديد الفلسفي والفقهية لتلك الرؤى بوضوح، علما أن تلك النخب انقسمت إلى اتجاهات وتوجهات عديدة وتحفظ بتنظيراتها المختلفة عن الحائري أيضًا، نورد فيما يلي نماذج فكرية لتلك النخب.

يذهب «حسن إشكوري» أنه إذا تقرر أساسا أن الحكومة ليست من مقولة العقيدة والشرع بل هي أمر بشري يخضع لظروف الزمان والمكان فيجب أن نقبل أن أمر

١ . نقلا عن مسعود رضوي: العمل السياسي والفكر السياسي لمهدي الحائري اليزدي، مرجع سابق، ص. ص. ١٧٤-١٧٥.

٢ . المرجع نفسه: ص ١٨٠.

الحكومة سيسر في أفق سيرة العقلاء والعرف البشري أنه لا يمكن بحث أمر الحكومة من زاوية الفكر الديني والأحكام الشرعية أي أنه تعيين نوع الحكومة والمنظمات السياسية وهيئة الحاكمين وكيفية إشراف الناس على عمل الحكام بحيث يمكنهم عزلهم في حالة الضرورة وأمثال ذلك تتم كلها عن طريق الشورى وبلاستفادة من تجارب العقلاء طوال التاريخ البشري^(١).

كما يرى «عبد الكريم سروش» أن الأمور العلمية والعقلانية ذات غير دينية، فالدين بإمكانه أن يرسم بعض المعالم لها وإرشاد الناس إلى بعض الأمور في هذه الدائرة ولكنها ليست بدينية بالذات بل تنبع من عقول الناس، فجميع الأمور التي تملك بعدا علميا وعقليا هي بذاتها غير دينية لا أنها تتنافى بالضرورة مع الدين أو تتعارض معه فالعقل لا يتعارض مع الدين، أما القسم الذي يتصل بمديرية الحكومة فهو مستقل عن الدين بذاته وحتى لو أن الدين أرشدنا إلى بعض الأمور في هذا الباب فإنه يتحدث عنها بالعرض، فلو لم يتحدث عنها فلا يقال بوجود نقص في الدين كما لو لم يرد في النصوص الدينية كلام عن الهندسة مثلا فذلك لا يعد نقصا في الدين^(٢).

أما «محمد الشبستري» فيرى أن الحكومة الإسلامية هي أساسا حكومة زمنية وعقلانية حيث أن جميع المفاهيم التي تتصل بالعدالة والحكومة والشورى والبيعة والقضاء والتي وردت في القرآن الكريم والسيرة النبوية كانت تستخدم في ذلك المفهوم العرفي والدنيوي والبشري العقلاني ولم يكن لها ماهية شرعية أخرى أو حقيقة شرعية ومعنى هذا الكلام أن القرآن الكريم لم يعترف رسميا بقدرة وسلطة غير السلطة الزمنية والعرفية البشرية العقلانية ولم يقرر وجود سلطة أخرى وعندما نقرأ ماورد في شأن الحكومة في القرآن الكريم فسوف لا نجد سوى الهوية الأرضية والعرفية لهذه السلطة وما يتصل بها من أمور عقلانية وبشرية يحتاج إليها الناس في تيسير أمورهم في هذا المجال^(٣).

١. مصطفى ملكيان ومحمد الشبستري وآخرون: مطارحات في عقلانية الدين والسلطة، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ٢٠٠٩م، ص ١٩٦.

٢. د. عبد الكريم سروش: السياسة والدين، تعريب: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩م، ص. ص. ١٩٤-١٩٥.

٣. د. الشيخ محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، تعريب: أحمد القبانجي، منشورات

يضيف الشبستري أن هناك مسألة كلامية هامة تلخص في أن الثقافة الأخلاقية الشيعية تتميز بأن الأحكام الدينية في الوعي الشيعي تمثل سنداً للأحكام الأخلاقية العقلية وهذا ما طرحه المعتزلة سابقاً فالمعتزلة والمتكلمون الشيعة يعتقدون بأن القيم الأخلاقية بالأصل أحكام عقلانية وأن المسائل القيمية والأخلاقية وما ينبغي وما لا ينبغي هي في الأصل أمور عقلانية وعقلائية. إن القيم هي قيم الناس أنفسهم والدين يمثل سنداً لهذه القيم ويمنحها زخماً ودينامية في حركة الحياة والواقع الاجتماعي فالفتاوى أو الأحكام الشرعية الصادرة من قبل مراجع الدين في المسائل السياسية والاجتماعية تعكس في الواقع نوعاً من التأييد الديني للمقولات العقلائية^(١).

٤ - الجهة المنفذة لأحكام الشريعة: إن تأريخ الشيعة بعد الغيبة يدل على عدم وجود إجماع بين الفقهاء حول الجهة التي تلتزم مهمة تنفيذ الأحكام الشرعية على مستوى الدولة والمجتمع.

بحسب المدرسة العراقية القديمة وفي ظل نظيراتها العقيدية-الكلامية الصلدة فإن المنفذ الشرعي لأحكام الشريعة بالكمال والتمام هو الإمام كزعيم ديني-سياسي معصوم ومنسوب من الله تعالى وهذا القدر مشترك بين جميع المدارس الشيعية كتأبث عقدي أما في زمن غيبته ومع تسلط الحكومات الجائرة فإن الأساس هو التزام الشيعة بفقههم الفردي والرجوع في قضاياهم الشرعية والقضائية إلى الفقيه مبسوط اليد لا غيره.

بمعنى أن الفقيه يتولى بيان الحكم الشرعي والتحكيم بين المؤمنين ويرعى بعض شؤونهم إذا كان في مأمن من السلطات أو مغطى سياسياً منها في فعل ذلك وإلا يتوقف التنفيذ لحين ظهور الإمام ورفع الموانع دون وجود أي ضرورة أو مسؤولية على عاتق الفقيه أو غيره في بذل الجهد لذلك إن لم تتوفر الظروف كالقيام بتأسيس دولة أو قيادة ثورة ضد الأنظمة أو المخاطرة بالجماعة من خلال سلطة موازية للسلطات القائمة بغرض تنفيذ أحكام الشريعة وفق ما يراه^(٢).

أما المدرسة العراقية حديثاً فنهاها توكل ذلك على عاتق المجتمع والدولة النابعة

الجمال، بيروت-بغداد، ٢٠٠٩م، ص ١٨٧.

١. د. الشيخ محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، مرجع سابق، ص. ٢٤٤-٢٤٥.

٢. توفيق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي: مرجع سابق، ص. ١٠٣-١١٠.

عن إرادتها مع إشراف الفقيه كالثاني أو بإشراف الأمة نفسها كشمس الدين أو بالتعويل على وعي الناس كما عند السيستاني والحائري .

أما بحسب المدرسة الإيرانية فإن ذلك يقع على عاتق الفقيه المجتهد الجامع للشرائط والمتصدي لأمر الدولة والمعنون بالولي الفقيه كما سيأتي تفصيله .

يبقى أن ننوه إلى مسألة هامة هي مسألة إقامة الحدود والأحكام الجزائية وهي من المسائل الشائكة في دائرة تنفيذ الأحكام الجزائية في الإسلام وانقسم حولها الفقهاء إلى ثلاثة^(١):

أ - إن إجراء الحدود الواردة في التراث الإسلامي يختص في عصر النبي والأئمة المعصومين ولذلك فعندما لا يكون النبي أو الإمام المعصوم على رأس السلطة في هذا الزمان فإن الحكومة في المجتمع الإسلامي لا ينبغي لها إجراء تلك الحدود؛ لأن إجراء الحدود يتم على أساس أنها عقوبة إلهية وتسبب إلى الله وإجراء هذه العقوبة باسم الله إنما يكون مجازاً في صورة وجود النبي أو الإمام المعصوم ويتم إجراء تلك الحدود على يده .

يذهب هذا الرأي إلى أن هذه الحدود ليست من نوع العقوبات الموجودة في سائر المجتمعات البشرية ويتحرك الأفراد على مستوى إجراءات وتنفيذها والنظر إليها على أساس أنها قوانين جزائية ترتبط بالمصلحة البشرية التي يقررها العقل البشري بنفسه فهذه الحقوق التي يجري تنفيذها باسم الله هي في الحقيقة إحقاق لحق الله تعالى وهذا الحق الإلهي لا يمكن إحقاقه وتنفيذه إلا على يد النبي أو الإمام المعصوم .

ب - إن الحدود وإجراء هذه الحدود وسائر القوانين الجزائية الدينية ليست من باب إحقاق حق الله أو إجراء العقوبة باسم الله ولم تكن في عصر النبي والإمام المعصوم تمارس من خلال هذه المنطلقات فأغلب هذه القوانين الجزائية الواردة في الكتاب والسنة والتي يطلق عليها اسم الحدود كانت موجودة قبل الإسلام أيضاً مثلاً قطع يد السارق كان موجوداً بين العرب الجاهليين قبل الإسلام .

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن النبي (ص) لم ينطلق في عصره وفي حكومته لإجراء هذه العقوبات باسم الله بل هي قوانين ومقررات الغرض منها التصدي لبعض أشكال الجريمة والانحراف أو من أجل حل النزاعات التي تقع أحياناً بين القبائل العربية

١ . د . الشيخ محمد مجتهد الشبستري : قراءة بشرية للدين ، مرجع سابق ، ص . ٢٣٥ - ٢٣٧ .

ولم يعمل النبي على تغييرها أو استبدالها بأحكام أخرى فالنبي الأكرم تحرك على مستوى تأييد هويتها العرفية وعندما قال للناس إن الله يريد منكم إجراء هذه الحدود فإنما هو بسبب أن الله تعالى يريد إيجاد النظم وتحقيق العدل في أجواء المجتمع .

ج - إن حق إجراء الحدود انتقل بعد الأئمة المعصومين إلى المجتهد الجامع للشرائط وهو ما يعبر عنه بولاية الفقيه فالمجتهد الجامع للشرائط له الحق في إجراء هذه الحدود باسم الله وفي الواقع فإن إحقاق حق الله تعالى يقع ضمن دائرة اختيارات المجتهد الجامع للشرائط بعد وصوله إلى سدة الحكم .

إن الرؤى الثلاث وغيرها تفتح الأبواب واسعا أمام صلاحيات الفقيه في زمن غيبة الإمام المعصوم بين المدارس الشيعية المتعددة وهو ما سنبحثه في المسألة الخامسة .

٥ - صلاحيات الفقيه : المقصود بها تلك الصلاحيات التي تقع على عاتق الفقيه شرعا في غياب الإمام المعصوم وحدود تلك الصلاحيات في زمن الغيبة .

كما مر ذكره سابقا فإن فقهاء المدرسة العراقية قديما وحديثا تدرجوا في تنظيم وعنونة مكانة الفقيه في زمن الغيبة من نظرية التفويض العام إلى النيابة العامة عن الإمام المعصوم وضمن صلاحيات محددة دينيا واجتماعيا .

فمما لم يختلفوا عليه هو أن للفقيه العدل الجامع للشرائط منصبى الإفتاء وتبليغ الأحكام فيجب الرجوع إليه في المسائل الشرعية التي لا يعلم المكلف حكمها والقضاء والحكم في موارد النزاع فلا يجوز التحاكم إلى غيره لكن جرى الاختلاف على ما يزيد عن ذلك من الصلاحيات ومنها التصرف في أموال الناس وأنفسهم وهو يعادل تولي السلطة في الحقيقة ؛ لأن صاحب السلطة هو الوحيد الذي يتمتع بالقدرة على التصرف فيما هو عائد إلى الناس دون الرجوع إليهم في كل مورد وأغلب الفقهاء يشكك في تمديد صلاحيات الفقيه لتشمل عموم ما ثبت للإمام من وظائف .^(١)

هذه الصلاحيات وأخبارات ك بعض الأمور الحسينية تقودنا إلى نظرية ولاية الفقه والنفوذ الاجتماعي للفقيه حيث بيده الفتوى فيصبح محط رجوع العامة ويده القضاء فيتحاكون عنده ويدعون لرأيه طاعة وامثالاً وهي أمور في صميم الحياة الاجتماعية للفرد والجماعة .

أما تأسيس الدولة وقيادتها فهي أمور لم تعدها المدرسة العراقية من صلاحيات

١ . توفيق السيف : نظرية السلطة في الفقه الشيعي : مرجع سابق ، ص . ص ١٦٧ - ١٦٨ .

أو حتى وظائف وتكاليف الفقيه، أما الأمور السياسية ومواقفها فتحد بكبريات الأمور والقضايا المصيرية التي يحتمل فيها الضرر على بيضة الإسلام وحرمان وأرواح المسلمين ومصالح المجتمع الإسلامي العليا.

بموازاة هذا التوجه الفقهي العراقي التاريخي والمستمر نرى توجهها إيرانيا قديما وحديثا ومستمر نحو توسيع صلاحيات الفقيه إلى أبعد ما يمكن تحقيقه وصولا إلى اعتبارها امتدادا طبيعيا لصلاحيات الإمام المعصوم في تزعم أمور المسلمين دينيا ودنيويا. وهو التوجه المتمثل في نظرية «ولاية الفقيه» ومنها المطلقة التي نظر لها السيد الخميني وتم تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران على أساسها.

يخصص الحائري النصف الثاني من كتابه «الحكمة والحكومة» في نقد نظرية ولاية الفقيه والصلاحيات الواسعة المنظورة فيها.

كون السيد الخميني من أساتذة الحائري في مجال العرفان ومن أصدقائه القدامى لم يذكره بالاسم احتراما وتجيلا كما يبدو لنا ولكنه ينقد نظريته وأسس الجمهورية الإسلامية في إيران نقدا علميا وفقهيا لاذعا وبعبارات جريئة تحفظ على ذكر بعضها ونكتفي باستعراض الأفكار كما وردت.

يركز الحائري على العلامة النراقي رائد نظرية ولاية الفقيه في نقده، وأفكار السيد الخميني جلها مطابقة مع تلك الأفكار أو في امتدادها.

سنستعرض الأدلة الروائية والعقلية لأصحاب نظرية ولاية الفقيه ورد الحائري عليها على شكل نقاط محددة.

أولا: الأدلة الروائية: يعتقد الحائري أن عمدة نقاط ضعف نظرية النراقي تكمن في أدلته الروائية التي لم يجز عليها أي تحليل أو تفكيك لفظي رغم أنها من بدائيات الاجتهاد الفقهي، ألفاظ مثل «العلماء»، «ورثة»، «أمناء»، «خلفاء»، «فقهاء»، التي جمعها النراقي وأخرجها وبدلها من منطقها الاستدلالي وحالة البرهان إلى حالة الجدل بحسب الحائري^(١).

يذكر أن الروايات التي أوردها النراقي^(٢) لإثبات ولاية الفقيه هي ذاتها

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

٢. ذكر النراقي ١٩ حديثا في كتابه للدلالة على ثبوت الولاية للفقيه. للمزيد راجع: المولى أحمد بن مهدي النراقي: عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، ج ٢، ص ٨٧-٩٣.

التي استند إليها السيد الخميني وتم رد دلالاتها من قبل الحائري وهي:
أ- صحيحة أبي البختری^(١): عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: العلماء ورثة الأنبياء.

ب- رواية إسماعيل بن جابر^(٢): عن أبي عبد الله (عليه السلام): العلماء أمناء.
ينقد الحائري استدلال النراقي بهذه الروايات لإثبات ولاية الفقهاء في النقاط التالية^(٣):

- العلم يعني معرفة الحقائق ولذا يجب أن تكون الصورة الذهنية مطابقة للواقع العيني لتتمكن من تسمية هذه الصورة الذهنية بالعلم ومعرفة الحقيقة العينية.

- كلمة العلماء تعني العارفين بالحقائق وهي من حيث المادة لها إطلاق واتساع ذاتي ومن حيث هيئة الجمع لها عمومية وشمول وتشمل جميع العلماء ويجب القول إن أي عالم في اختصاصه العلمي وارث الأنبياء وأمين ومسؤول عن علمه مثالا: الطبيب فهو بقدر معرفته بتشخيص المرض ومعرفة علاجه أمين ومسؤول عن تداوي المرضى وعلى الجهال بفن الطبابة أن يجعلوه آمنا على علاجهم حتى يتمكن من هدايتهم نحو صحتهم كما يهدي الأنبياء الناس إلى الطريق المستقيم.

- إذا شكك أحد وعلى سبيل الاجتهاد في إطلاق مادة العلماء وذهب إلى أن هاتين الروايتين فيهما القرينة والمقصود هو علم يشابه علم الأنبياء في معرفة الله والعلوم الإلهية ومعرفة المبدأ والمعاد ولا يمكن إطلاقه على جميع العلوم والعلماء نرد على ذلك بأن «العلماء» لا تشمل «الفقهاء» الذين لهم مهارة في الفروع والأحكام العملية؛ لأن استنباط الفروع الفقهية من الأصول والقواعد الكلية ليست من جنس علوم الأنبياء؛ لأن علوم الأنبياء ليست اكتسابية أو استنباطية بل هي تتحقق عن طريق الوحي والإشراق والرسالة الإلهية.

- من جهة أخرى العلم كما قلنا يعني تطابق الصورة الذهنية مع الواقع العيني ولا يشمل ذلك الأصول العملية والإمارات الظنية التي تفيد التكاليف العملية

١. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مرجع سابق، ج ٢٧، كتاب القضاء، باب ٨، ح ٢، ص ٧٨.

٢. محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي، مرجع سابق، ج ١، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، ح ٥، ص ٢٦.

٣. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ص ٢٠٤-٢١١.

المنجزية والمعدرية والفقهاء هم أناس آراؤهم ونظرياتهم تحصل عن طريق الأصول والإمارات الظنية التي تعد معتبرة بنحو من قبل الشارع ومجزية للعمل وهذا لا دلالة له على كشف حقائق عالم الوجود وبالتالي لا يمكن عد الفقهاء علماء بحقائق العالم أو العلماء بالله .

- إذا اعتبرنا أن المقصود من العلماء من هم يشابهون علوم الأنبياء (عليهم السلام) الذين لهم العلم الحضورى واللدني فهذا لا يمكن إلا للأئمة المعصومين (عليهم السلام) الذين يحظون بعلاقة إشراقية وحضورية مع العلم العنائي للحق تعالى .

- الفقهاء العظام مهما حظوا بقوة الاجتهاد القدسية ووصلوا إلى مقام الاجتهاد المطلق ستبقى علومهم حصولية واكتسابية والخاصية المنطقية لمثل هذه العلوم هي أنها تحتمل الصدق والكذب والخطأ والصواب وتقع في دائرة المعلومات العامة وليس في دائرة العلم الحضورى المنسجم مع علوم الأنبياء المنزهة من كل نقض أو إبرام أو شك ونقد ولا يجوز أن نطلق على علماء تلك العلوم العامة تسمية الأئمة ومراجع باحثي الحقيقة النهائيين .

- كما كان يردد أستاذنا الأعظم الراحل البروجردى : فن أصول الفقه يبحث عن الحجية في الفقه ويريد أن يستحصل حججا تفيد الفقيه في إصدار الفتاوى ولا ينظر إلى كشف واكتشاف الوقائع ، لأن معنى الحجية في الفقه هو ما يحتاج به العبد على المولى أو ما يحتاج به المولى على العبد ولا تعني الحجية المنطقية أي البرهان ولا حتى تعني الحد الوسط لثبوت الأكبر للأصغر وبما أن فن الفقاهة عبارة عن مثل هذه الحجج لا يمكن أن يدل على كشف الحقائق لا التكوينية ولا التشريعية ويمكن اعتبار هذا الفن خارجا عن حوزة العلوم الإنسانية الحضورية والحصولية ولا يمكن وصف طلابه بصفة العلماء .

- لفظ «ورثة الأنبياء» في رواية البخترى الذي استسهل التراقي استخدامه بعيدا عن أي بحث أو اجتهاد للدلالة على ولاية الفقيه وإدارته للبلاد لو أخذناه بمعناه المجازي كأن يورث مرجع احترام ومكانة سلفه لتشابه مقام الاثنين علينا أن نتساءل عن وجود أي شبه بين علوم الأنبياء وطريقها الوحي وعلوم الفقهاء الاكتسابية التي تبحث ظواهر الألفاظ والقواعد العرفية والعامة والتي لم تخرج في النهاية من دائرة القضايا المحمودة لكي نقول هؤلاء ورثوا مقام أولئك الأنبياء؟

- في استخدام المجاز لو لم يكن هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي

فاستخدام المجاز يخرج كلياً عن مفاهيم عرف العقلاء ولا يمكن عد أي اعتبار للمجاز حتى من هنا لا علاقة بين علم الفقه وعلوم الأنبياء الإلهية فورثة الأنبياء يجب أن يحفظوا بمقام العلم الحضوري الشامخ وأن تكون نفوسهم متصلة بخزائن العلم الربوبي .

- وراثة وخلافة الأنبياء ليس مقاماً وضعياً أو تشريعياً لكي يتم وضعها بواسطة سلسلة من الشروط والمعايير الاكتسابية والعامة في متناول أي شخص بل إنها لا تخص إلا النفوس الكاملة والنادرة في البشرية .

- لا يمكن عد الفقهاء الذين لا مهارة لهم في مسائل ما بعد الطبيعة والعلوم الإلهية ورثة علوم الأنبياء هذا الاستنباط غير موزون وأسس وقواعد صاحب عوائد الأيام -النراقي- بعيدة عن المنطق وبعيدة عن الفهم العرفي للألفاظ .

- «الأمناء» جمع الأمين ومشتق من مادة الأمانة ولو أردنا بحيل أصولية القول بأن استنباط الفروع الفقهية في النهاية هي وسيلة لاستحصال الأحكام الإلهية الحقيقية التي حصل عليها الأنبياء عن طريق الوحي والفقهاء يسعون إلى استحصال أحكامها عن طريق الإشارات الشرعية وحفظها من تلاعب وتمرد الجهال وأن هذا المقدار يكفي في معنى فهم الأمانة وكونها متصلة ببحر العلم الربوبي اللانهائي والذي القسم الأعظم منه مرتبط بمعرفة المبدأ والمعاد والعلم بالنظام الأحسن للوجود المستقر في النفوس الشريفة للأنبياء ومقام النبوة الشامخ يجب أن نقول إن هذا القسم الأعظم أوسع كلياً من دائرة بحوث وتأملات الفقهاء (رضوان الله عليهم) وحتى لو تمكنا عن طريق الحيل اللفظية والمجازية أن نورث العلوم الاكتسابية الحصولية مقام العلم الحضوري والربوبي للأنبياء فيبقى للحكماء والفلاسفة المتألهين أن يكون لهم الأولوية المضاعفة والأرجحية لمقام الوراثة والأمانة والخلافة من الفقهاء .

لأن الحكماء يبحثون ومتصدون لمعرفة نظام الوجود وسلسلة علل ومعلولات حقائق عالم الوجود وعلة العلل وغاية غايات الخلق بخلاف الفقهاء الذين يبحثون ظواهر الألفاظ والقضايا المحمودة والآراء العملية والمشهورات العقلانية ولا يتجاوزون ذلك حتى لمعرفة تكوين العالم وظواهر الطبيعة ولا يعرفون عنها .

فكيف حصر الفاضل النراقي العلم في الفقهاء معتبراً إياهم أمناء الأنبياء؟

ج- مرسلة الفقيه^(١): قال أمير المؤمنين (عليه السلام): قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائي

يرد الحائري على استدلال النراقي بهذه الرواية في النقاط الآتية^(٢):

- «خلفاء» جمع خليفة والخليفة له مفهوم سياسي -تأريخي وله مفهوم لغوي وأصلي.

- في القرآن الكريم خليفة جاء بمعنى الآية والنموذج عندما خاطب الله ملائكته المقربين ((إني جاعل في الأرض خليفة)) وفي مكان آخر بمعنى النائب كامل الصلاحية في التحكيم عندما قال ((يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق)) المعنى الأول أمر تكويني وغير قابل للوضع والتشريع وخارج عن التقنين أما الثاني فمعنى تشريعي ووضعي بمعنى التشابه مع الله في إظهار الحق والتحكيم بالحق أو نشر حقائق الخلقة بين الناس أو في النهاية فض الخصومات بينهم.

- أما مفهوم الخلافة السياسي - التأريخي فقد بدأ بعد وفاة الرسول الأكرم وهذا المفهوم ظاهرة دنيوية وغير إلهية تعطى لشخص من قبل الناس بالحق أو دون وجه حق وهذا منفصل كلياً عن مقام الإمامة كمنصب ومقام إلهي نستحصله من التحليل العقلي لحقيقة الرسالة.

- الراحل النراقي لكي يثبت ولاية الفقيه غلط وخلط بين كلمة الخلفاء بمعناها السياسي- التأريخي ومعنى الولاية كمفهوم إلهي متجذر في مقام الإمامة.

- كما قام النراقي بحصر هذه الكلمة بمعانيها العديدة بالفقهاء لكي يستنبط منها ولاية الفقيه ومن الواضح أن مثل هذا الاستنباط غير مستقر على أي موازين وأصول فقهية وساقط عن درجة الاعتبار يأخذ شكل المجادلة الحسناء وأحياناً المجادلة غير الحسناء.

١. الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٤٢٠، ح ٥٩١٩. ذكر السيد الخميني هذه الرواية في كتابه كشف الأسرار، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ص ٢١١-٢١٢.

د- رواية علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) وفيها^(١): الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها .

هـ- رواية السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ص)^(٢) : الفقهاء أمناء الرسل .

و- المروي في الفقه الرضوي أنه قال^(٣) : منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل .

يشير الحائري إلى امتناعه عن إبداء الرأي في مفهوم «الفقيه» في الروايات الثلاث المذكورة ويصرح بأنه يكتفي بشرح صدر المتألهين له : (ليس المراد بالفقه فيه الفقه بمعنى الفهم فإنه لا يناسب المقام ولا العلم بالأحكام الشرعية الفقهية عن أدلتها التفصيلية فإنه معنى مستحدث بل المراد البصيرة في أمر الدين والفقه أكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة وإليه أشار النبي (ص) بقوله : لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتاً)^(٤) مضيفاً عن بعض الأعلام (إن علم الفقه في العصر الأول إنما كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب)^(٥) موضحاً : (فمعلوم أن ذلك العلم لا يترتب إلا على تلك المعارف لا على ما ذكروه من معرفة فروع الطلاق والمساواة والسلم وأمثال ذلك وأما العلم فالمراد به قريب مما يراد من الفقه لا المعاني المصطلحة المستحدثة كحصول الصورة الحاصلة عند العقل أو ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية وما شابه ذلك)^(٦) .

١ . محمد بن يعقوب الكليني : أصول الكافي ، مرجع سابق ، ج ١ ، كتاب فضل العلم ، باب فقد العلماء ، ح ٣ ، ص ٣٠ .

٢ . المرجع نفسه : ج ١ ، كتاب فضل العلم ، باب المستأكل بعلمه والمباهي به ، ح ٥ ، ص ٣٦ .

٣ . الفقه الرضوي : ص ٣٣٨ .

٤ . صدر الدين محمد الشيرازي : شرح أصول الكافي ، كتاب العقل والجهل ، تصحيح ، محمد خواجوي ، مؤسسة المطالعات والبحوث الثقافية ، طهران ، ١٣٦٦ هـ . ش ، ج ١ ، ص ١٩٩ .

٥ . المرجع نفسه : ج ١ ص ١٩٩ .

٦ . المرجع نفسه : ص ٢٠٠ .

يوضح الحائري أنه بناء على نظرية «صدر المتألهين» وتفسيره لمفهوم «الفقيه» يصبح تأويل «الفقهاء» من قبل النراقي والقليل من أتباعه في اختصاص ذلك بأصحاب الفتوى والأحكام العملية بعيد عن الصواب وأسلوب التحقيق وهو ناشئ من ميول ذهنية شخصية أو صنفية له وللقليل من الفقهاء الذين اتبعوه^(١).

يعتقد الحائري أن الفقهاء بالمعنى المراد لدى النراقي ليس لديهم باع في المسائل العقلية والأصول العقيدية التي هي كلها مسائل عقلية ومرتبطة بأصول الدين ومسائل مابعد الطبيعة لكي يجيبوا عن الحاجات الفكرية والعقدية للمجتمعات كما أنهم لا يرون من شأن الفقيه تعيين وتشخيص الموضوعات والمصاديق في حين أن قضايا البلاد في تحول وتغيير دائم والفقهاء ليس لهم أي خبرة أو اختصاص لاتخاذ القرارات المصيرية والمفيدة لصالح المواطنين وقضاياهم اليومية ومن المؤكد أن فن سياسة البلاد من فروع العقل العملي وهي مرتبطة بالتشخيص الصحيح والمناسب للموضوعات كما أنه ليس من وظائف السياسي أن يتدخل في الفتاوى والأحكام الكلية^(٢).

ز- مقبولة عمر بن حنظلة^(٣): ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فاليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله

ح- حديث أبي خديجة^(٤): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكوا إليه.

يشير الحائري إلى أن هاتين الروايتين الأكثر استناداً من قبل منظري ولاية الفقيه في إثباتها وأولوية الفقيه في تزعم الدولة ناقداً هذا التأويل والتفسير الذي يحرف

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢١٨.

٢. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢١٨.

٣. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مرجع سابق، ج ٢٧، كتاب القضاء، باب ١١، ح ١، ص ١٣٧.

٤. المرجع نفسه: ج ٢٧، كتاب القضاء، باب ١، ح ٥، ص ١٣-١٤.

المعنى الأصيل لمفهوم الحاكم والحكم بمعنى القاضي والقضاء نحو السلطة وإدارة البلاد في مغالطة لفظية ومنطقية واضحة.^(١)

ينوه الحائري إن هذا الخطأ الفادح قد كان أساساً من زمن النراقي وما بعده في تأسيس نظرية ولاية الفقيه مبرئاً ساحة الفقهاء من طلب الرئاسة والسلطة وحب الجاه ومبرراً هذا الأمر بمحاولة الفقهاء الحد من ظلم الملوك والمستبدين بواسطة هذا التنظير لإنقاذ الناس من مظالم وجرائم وتجاوزات الحكام وفي هذا منطق عقلي عملي ليس مستبعداً وهو مقبول ما لم يصل إلى مرحلة انجرار ساحة الفقهاء والإفتاء إلى شباك السلطة والتدخل في أمور الحكم.^(٢)

ثانياً: الأدلة العقلية: يشير الحائري إلى كلام النراقي في قوله (إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بُدَّ من الإتيان به ولا مفر منه إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه واناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم أو دليل آخر أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا لغير معين أي واحد لا بعينه بل علم لا بديهة الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به)^(٣).

يلخص الحائري رأي النراقي بالقول إنه يؤمن بضرورة وجود قوة تنفيذية حاکمة ومشرفة أمرة تقرر النظام المطلوب والأصلح للأفراد والمجتمع وبما أن هذه القوة التنفيذية لم يتم تعيينها في شخص أو شريحة خاصة من قبل مقام أرفع فإنها وفقاً لقاعدة الأولوية والأحقية العقلية أو على حد تعبير بعض الأصوليين «الدوران بين التعيين والتخير» يراها من حق الفقيه فقط والفقيه يجبر هذا الفراغ من خلال تزعمه الحكم وإعمال ولايته على الأفراد والمجتمع بأجمعه كولي الصغار والمجانين وفي

١. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢٣١.

٢. المرجع نفسه: ص. ٢٣٥-٣٢٦.

٣. المولى أحمد بن مهدي النراقي: عوائد الأيام في بيان قواعد إستنباط الأحكام، ج ٢ ص ٩٣.

عبارة واحدة يعتقد النراقي أن الفقيه مقنن منفذ سياسي واضع السياسات والقوة العسكرية والأمنية معا^(١).

ينتقد الحائري هذا الدليل وهذه الرؤية في النقاط التالية^(٢):

- شؤون واحتياجات الإنسان الفردية والاجتماعية ليست على شاكلة واحدة فمثلا حاجة الإنسان إلى الطب وتلقي العلاج تنبع من حاجة جسدية طبيعية وضرورة عملية في الرجوع إلى الطبيب بواسطة العقل العملي الإنساني وهذا يعني أن المريض ليس بحاجة إلى قوة تنفيذية خارج إطار آلامه وأعراضه لإدراك ذلك بل أن الضرورة الطبيعية هي التي ستهدي الإنسان للبحث عن طبيب وعن علاج.

- في تدبير المنزل الأسرة هي من تتكفل بقضاء حوائجها اليومية والشهرية والسنوية في داخلها وبواسطة العقل العملي وليست بحاجة إلى جهة أو فرد من خارجها يملئ عليها مايجب أن تفعله

- عملية تدبير وسياسة المدن والبلاد كذلك تشابه عملية تدبير الأسرة في إدراك جماعة من الناس ضرورة الاستعانة بعقلهم العملي في تحسين معاشهم وتأمين ضرورات حياتهم والابتعاد عن الفوضى والعبث والعمل على فرض الأمن والاستقرار معا وهذه الجماعة كما الأسرة ليست بحاجة إلى جهة عليا لتعيين واجباتهم الطبيعية في حدودهم الجغرافية.

- العقل العملي يرشد الإنسان إلى إشباع حاجاته الطبيعية على أسس من التدبير والحكمة والتخطيط الصحيح واستثمار الظروف المكانية والزمانية لتحسين الحياة وهذا الأمر ليس بحاجة إلى جهة عليا تعين طرفا لتنفيذ ذلك كمقام ثابت أعلى أو قوة أمرة أخلاقية ودينية ثابتة.

- الصفات المطلوبة لتدبير البلاد تكمن في الشجاعة، والقدرة على اتخاذ القرارات العقلانية، والأمانة، وحب الوطن بمعناه الحقيقي، أما الصفات الفردية لقيادة وحكومة البلاد كأن يكون الحاكم عالما في الرياضيات، والفلسفة، والعلوم الطبيعية، وفن الخطابة، والشعر، والموسيقى، الجدل، والفقه، والأصول، ... فلا علاقة لها في تعيين المقام التنفيذي.

١. د. مهدي الحائري البزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ٢١٩-٢٢٠.

٢. المرجع نفسه: ص. ٢٢٠-٢٢٩.

- الإمام علي (عليه السلام) يرسم لنا أصلاً سياسياً هاماً (لا بُدَّ للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر) بمعنى أن وجود نظام حكومي ضرورة لأي مجتمع كان قائد ذلك النظام مؤمناً وصالحاً أو فاجراً وفاسقاً مهما يكن فيجب أن يتمكن المؤمن من أن يعمل في ظله بحرية كما أن الكافر عنده آمناً .

- لا شك أن عبارة «لا بُدَّ للناس» لا تدل إلا على هذا الأصل الطبيعي في حياة الناس أن العامل الرئيس لتعيين الأمير أو القوة التنفيذية هو التدبير والإمكانية في إدارة البلاد وتحمل مسؤولية حفظ الأمن وحراسة حدود البلاد الجغرافية ولو كان القائم على ذلك لا يتمتع بامتيازات أخلاقية مثالية .

- مثال ذلك الطبيب يجب أن يمتلك التخصص والمهارة في علم الطب وأن يراعي الأمانة والدقة في علاج المرضى وأن لا يخطر بحياتهم وأمن أجسادهم ولو كان أحياناً بعضهم غير ملتزم بالقواعد والموازن الأخلاقية والدينية وهذا أفضل دليل شرعي على انفصال السلطة عن الدين .

- إن عبارة الإمام في كون من لوازم تدبير الحكومة حرية المؤمن وانتفاع الكافر دليل واضح وصريح على ضرورة السلطة والشروط الأساس لتوليها .

- من الغريب والمؤسف أن الراحل النراقي والجماعة التي اتبعته في ولاية الفقيه أهملوا هذه الرواية الواضحة في نهج البلاغة واستندوا غيرها في موضوع الحكم وغالطوا الاشتراك اللفظي فيه لتعميم روايات الحكم الخاصة بالقضاء والتحكيم على سياسة المدن والبلاد والسلطة .

- لا يوجد أي باحث مهما تكن إمكانياته ومهاراته في التحليل والتفكيك العقلي أن يجد أدنى علاقة منطقية بين الفقهة وتدبير أمور البلاد ودليلنا على ذلك هو أن الفتاوى والأحكام الشرعية محدودة بالكلية والوظائف العامة للمكلفين وتدبير أمور البلاد الداخلية والخارجية مرتبطة بالموضوعات والمتغيرات اليومية ولا يوجد أي علاقة إلا علاقة الصدفة المحضة بين المجموعتين .

- بناء على أصل اجتهادي مفاده «التناسب بين الحكم والموضوع» يجب القول إن رواية «الحوادث الواقعة» والرجوع إلى «رواة أحاديثنا» من دون أدنى شك ناظرة إلى الأحكام الكلية في هذه الحوادث وليس تشخيص وتقييم مواضعها .

الحائري على ما سبق ذكره يستبعد تماماً أي ولاية أو زعامة سياسية للفقيه عقلاً وشرعاً فلسفياً وكلامياً وفقهياً . الحائري فند نظرية ولاية الفقيه المطلقة عندما فند

الولاية السياسية للمعصوم بعيدا عن بيعه الناس ورضاهم وانتخابهم وحصر ولاية المعصوم في الوحي والتشريع وكليات الأحكام والتعليمات الإلهية والزعامة الروحية والدينية .

إن تنفيذ الزعامة السياسية للمعصوم تستتبع تنفيذ أي تنظير لامتداد تلك الزعامة ما بعد الغيبة شرعا واعتبار كل ما يمت بالسلطة أمرا عقلائيا وعرفيا مختص بالناس أنفسهم وعقولهم العملية .

المطلب الثالث: موقف مهدي الحائري اليزدي من الفقه السياسي

رؤى الحائري غير المألوفة في الأوساط الدينية وخاصة الفقهية الإيرانية أثارت حفيظة السلطات الرسمية والمؤسسات البحثية التابعة لها فضلاً عن الأوساط الحوزوية العلمية المعتقدة بنظرية بولاية الفقيه.

ورغم أن كتاب (الحكمة والحكومة) ممنوع من الطباعة والانتشار في إيران إلى هذه اللحظة ولكن كتب العديد من المؤلفات باللغة الفارسية في نقد الحائري ومؤلفه بعد وفاته تم طباعتها وتوزيعها رسمياً، أهمها^(١):

أ- كتاب: أي حكمة أي حكومة؟ تأملات نقدية على كتاب (الحكمة والحكومة).

ب- كتاب: الحكومة الحكيمة نقد نظرية الحكمة والحكومة.

ج- كتاب: حكمة وحكومة الفقيه الإجابة على شبهات في الحكومة الدينية.

الكتب النقدية المذكورة قد تم إعادة طباعتها لمرات عديدة وصلت إلى سبع طبعات ووزعت من قبل مؤسسات رسمية في الجمهورية الإسلامية.

سوف لا نتوغل في استعراض نقود هذه الكتب وسنكتفي ببعض النقد الذي وُجّه للحائري من قبل عدد من كبار مراجع وفقهاء حوزة قم في حياته حيث تبنت مجلة الحكومة الإسلامية الإيرانية في أعداد لها نشر نقود أولئك العلماء وفسحت مجال الرد للحائري عليها كذلك ولكن الأخير اكتفى بالرد على أحدهم حصراً وفي مقالاتين.

١. المؤلفات التي انتقدت نظريات الحائري بالترتيب: داود مهدوي زادكان: كدام حكمت، كدام حكومت تأملات انتقادي بر كتاب حكمت وحكومت، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٩٢. محمد مؤمن قمي: حكومت حكيمانه نقد نظريه حكمت وحكومت، مقدمه وتحقيق وتدوين: محمد مهدي بهداروند، نشر معارف، نهاد نمايندگي مقام معظم رهبري در دانشگاهها، قم، ط ٢، ١٣٩٣ هـ. ش. حسن معدوحى كرمانشاهي: حكمت حكومت فقيه باسخ به شبهات در مورد حكومت ديني، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ط ٧، ١٣٨٥ هـ. ش.

العلماء الذين ردوا على نظريات الحائري هم كل من: آية الله عبد الله جواد آمل^(١) وآية الله السيد كاظم الحائري^(٢) وآية الله محمد هادي معرفت^(٣).

سنستعرض باختصار بعض أهم نقود «جواد آمل» على الحائري وإجابة الأخير عنها بنقاط مع التنويه بأن إجابات الحائري تأتي غالباً قصيرة ومختصرة^(٤):

١- الآمل: كمال الإنسان في العبودية لله وهو عبد له لا لغيره إذن ما سوى الله أيا كان فهو ليس مولى أو ولياً حقيقياً لنقول أن الله ولي بالأصالة وغير الله كالأنبياء والأولياء بالتبع أولياء وموالي عندما نفهم أن ولاية الأنبياء والأولياء والأئمة ليست حقيقية سيتوضح لنا ولاية الفقيه وترفع الكثير من الشبهات

-الحائري: في هذا الفرض ولاية الفقيه ستكون شكلاً من المجاز في المجاز.

٢- الآمل: بناء على آية: ((ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة))، فهذا يعني عندما يأمر الله ورسوله بحكم لا يجوز لأحد حق الاختيار والانتخاب.

١. عبد الله جواد آمل: من مواليد ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، فيلسوف وفقيه ومفسر للقرآن ومدرس في حوزة قم العلمية ومن مراجع تقليد الشيعة، تتلمذ على يد السادة الخميني والعلامة الطباطبائي ودرس ما يقارب الـ ٦٠ سنة علوم الفلسفة والعرفان والفقه والتفسير وله مؤلفات عدة أهمها: تفسير التسنيم والريح المختوم في شرح الأسفار الأربعة. تولى بعد انتصار الثورة في إيران مناصب عدة أهمها: عضو المجلس الأعلى للقضاء ومجلس خبراء تدوين الدستور ورابطة مدرسي الحوزة بقم ومجلس خبراء القيادة وإمام جمعة قم. كما كان مسؤولاً عن إيصال رسالة السيد الخميني إلى غورباتشوف في رحلة إلى الاتحاد السوفيتي سنة ١٣٦٧هـ. ش/ ١٩٨٩م. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٢. السيد كاظم الحائري: من مواليد ١٣٥٧هـ. ق/ ١٩٣٨م في كربلاء المقدسة، عالم وفقيه عراقي ومن مدرسي الحوزة العلمية في قم. له مؤلفات عدة منها تقارير أستاذة الشهيد السيد محمد باقر الصدر في ٩ أجزاء، ولاية الأمر في عصر الغيبة. المرجع: الموقع الرسمي.

٣. محمد هادي معرفت (١٣٤٨-١٤٢٧هـ/ ١٩٣٠-٢٠٠٦م): من علماء الشيعة ومحققهم في القرآن وعلومه ومن مواليد مدينة كربلاء المقدسة ومن أحفاد الشيخ عبدالعالي الميسي. درس في حوزات النجف وقم ودرّس فيها. من مؤلفاته: التمهيد في علوم القرآن وصيانة القرآن من التحريف وولاية الفقيه. المرجع: موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

٤. د. مهدي الحائري اليزدي: الحكمة والحكومة، مرجع سابق، ص. ٢٥٣-٣١٥. نقلًا عن مجلة الحكومة الإسلامية، السنة الأولى، العدد ٢.

-الحائري: هذه مرتبطة بقضايا التحكيم ولا علاقة لها بتاتا بالحكومة وهذا خطأ كبير ارتكبه الكاتب.

٣-الأملي: الأحكام الولائية كالأحكام القضائية واجبة الاتباع ونقضها حرام حتى على النبي نفسه إذن ماهو امتياز المعصوم على غيره من الناس قانونياً؟
-الحائري: الأحكام الولائية أو بتعبير آخر الأحكام الحكومية دليل قاطع على فصل الدين عن السياسة حيث في كثير من الأحيان الحكومة تكون بحاجة إلى جعل قوانين لا مصدر لها في الكتاب والسنة وهنا حكومة الزمان هي الحاكمة لا حكومة الدين وإذا قبلنا هذه القضايا بعنوان الموجبة الجزئية وهي نقيضة السالبة الكلية فمعناه «أن الدين لا يفصل عن السياسية بتاتا» موضوع باطل.

٤-الأملي: هل الناس من جهة أنهم: بالغون عاقلون حكماء متعقلون مكلفون يجب عليهم إطاعة الوالي أو لا؟ أي إجابة بالقبول أو الرفض ستكون إجابة فقهية
-الحائري: هذه المسألة كلامية وتبحث في مسائل الطاعة والعصيان ولا علاقة لها بالأحكام الخمسة.

٥-الأملي: إذا كان هناك شخص ما «ولياً» في المجتمع يجب أن يكون له مزايا وفي الحقيقة الولاية هي لتلك المزايا العلمية والعملية النابعة من حكمته النظرية والعملية وإلا شخص الوالي والقائد يتساوى مع الناس أمام القانون.

-الحائري: جميع البشر يمتلكون الحكمتين النظرية والعملية والاثنان لا اختصاص لهما بولي.

٦-الأملي: حيث لم ترد جميع المسائل والجزئيات بصورة نقلية العين الأخرى للدين أي العقل تكمل ذلك.

-الحائري: للإنصاف في الكلام جاء عكس هذا عندما قيل: الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية في الحقيقة الأحكام الشرعية أحكام تمهيدية للأحكام العقلية.

٧-الأملي: قضية القيادة وإدارة المجتمع أمر عقلي ولو فرضنا أن الآيات والروايات ليس فيها حكم صريح العقل يصرح بذلك الحكم وهذا الحكم العقلي هو أمر الله.

-الحائري: يدرك العقل العملي إدارة المجتمعات الإنسانية لا ولاية الأمر؛ لأن العقل العملي في جميع البشر موجود بالفعل وترجيح عقل عملي على الآخرين ترجيح بلا مرجح.

٨ - الآملي : مما يظهر بأدنى تأمل في النصوص لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة .

- الحائري : كلام الإمام علي (عليه السلام) : (ولا بُدُّ لكل قوم من أمير بر أو فاجر) كلام صريح عن فصل الدين عن السياسة .

٩ - الآملي : حيث إن الوالي التكويني في الحقيقة هو الله ((والله هو الولي)) هذا الولاء الحصري مطلق في ذاته تكويناً وتشريعاً (إن الحكم إلا لله) وبالعرض هو للأبناء والأولياء والأئمة ومن ثم الفقهاء العدول الذين هم مظهر هذه الولاية .

- الحائري : إذا كانت الولاية هنا بمعنى العلاقة القيومية والعلم الحضوري الإشراقي فكيف ممكن أن تشمل الفقهاء العاديين؟ .

١٠ - الآملي : المؤمنون الذين قبلوا ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) في يوم الغدير هل انتخبوا علياً (عليه السلام) وكيلاً لهم أو قبلوه ولياً؟

- الحائري : ورد في الخطبة الغديرية (اللهم وال من والاه) إلى آخره وهو يفسر صراحة معنى المولى بمعنى الحجة لا بمعنى الحكومة لو كان بمعنى الحكومة فرضاً فهو ليس نصباً بل إخبار عن ذلك المقام الإلهي الرفيع لإمامة علي بن أبي طالب (عليه السلام) لكي يعرف الناس أن الإمامة بمستوى النبوة ولكن من دون وحي ومحتمل أن يكون الإخبار بالإمامة توصية ضمنية لكي لا يختلفوا في بيعتهم لعلي (عليه السلام) ولو كان بمعنى النصب لما حصل كل ذلك الاختلاف ، اللهم وال من والاه تفسر الأمر لو كان وال بمعنى الولاية وإدارة البلاد لما صحت عبارة وال من والاه لأن وال تعني إجماله ملاذا وملجأ أي يا رب كن ملجأ لمن جعل علي ملجأ له والله أعلم بالصواب .

١١ - الآملي : عندما تزيّف المقامات ويختلط الحق بالباطل يرجع الناس إلى أهل الخبرة ويشكلون مجلس الخبراء كضرورة واختيار الناس لأهل الخبرة ليس انعداماً لرأيهم بل يعود الأمر إلى مسألة الولاية .

- الحائري : أصل تشيخص الخبراء مفروضة في العالمية والأعلمية وليس في الولاية والسياسة في أمر الولاية خبروية لا معنى لها ؛ لأن السياسة ليست من مقولات العلم لتثبت بواسطة الخبراء وهذا عيب إضافي على نظام ولاية الفقيه ؛ لأن الولاية أمر إلهي ولا علم لأحد به غير الله .

- نقد مهدي الحائري اليزدي للجمهورية الإسلامية في إيران

يختم الحائري كتابه الحكمة والحكومة بنقد نظام ولاية الفقيه في إيران والجمهورية الإسلامية تحت عنوان «اللغز الغامض للجمهورية الإسلامية وولاية الفقيه» ويخصص لذلك سبع صفحات فقط .

ورغم أن الحائري تجنب التعرض المباشر لأستاذه في العرفان وزميله في أصول الفقه السيد الخميني ونقده بالاسم لكنه انتقد نظام الجمهورية الإسلامية نقدا سياسيا لا ذعا نوره بشكل مختصر وفي النقاط الآتية^(١):

١ - إن النظام الإيراني الحالي نظام متناقض وغير منطقي وغير معقول على مستوى النظرية وفي مرحلة كتابة القانون الأساسي (الدستور) ولا يمكن تصور أي وجود مشروع له .

٢ - «الجمهورية الإسلامية تحت حاكمية ولاية الفقيه» جملة متناقضة تدل على نفي مشروعيتها ومعقوليتها بنفسها ؛ لأن معنى الولاية والمطلقة منها هو أن الناس كالصغار والمجانين ليس لهم حق التدخل والتصرف في أموالهم وأنفسهم وأمور بلادهم وعليهم فقط الطاعة لولي الأمر كما باقي مؤسسات الدولة كالبرلمان وغيرها .

٣ - لا يمكن الجمع بين النظام الجمهوري والنظام الولائي في قضية منطقية واحدة وستكون القضية متناقضة بالتأكيد .

٤ - بحسب رأيي الاجتهادي الاستفتاء الذي جرى على النظام ساقط من درجة الاعتبار الفقهي والحقوقى ولا أثر شرعيا له .

٥ - ظاهرة ولاية الفقيه في الساحة السياسية ظاهرة غير مسبقة ويعتبر نظامها أكبر مجهول تصوري وتصديقي .

٦ - أين الديمقراطية وحكم الجمهور من تنظيرات قائلة بأن ولي الأمر يتصرف في أموال وأنفس الناس بالاستقلال بل أحكامه وأوامره أعلى رتبة من الأوامر الإلهية في الصلاة والصوم والحج والزكاة؟

٧ - أي عقل يقبل تنظير البعض بأن ولاية الفقيه لا تبحث في المسائل الفقهية بل في المسائل الكلامية وفي عداد أصول الدين كالتوحيد والنبوة والمعاد .

١ . د . مهدي الحائري اليزدي : الحكمة والحكومة ، مرجع سابق ، ص . ٢٤٥ - ٢٥١ . للمقارنة راجع : النص الكامل لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ، طهران ، ١٣٨٨ هـ . ش .

- ٨ - كيف يمكن الجمع بين اختيار الناس لمجلس خبراء القيادة الذي يختار الولي وبين التنظير بأن ولاية الولي على الناس كالولاية على الصغار والمجانين والمولى عليهم؟ .
- ٩ - كتبت النقاط هذه لكي لا يعد ما يحصل في إيران على حساب الدين الإسلامي المبين ولا المذهب الشيعي المقدس ولا التعليمات العالية والمتعالية للأئمة الأطهار (عليهم السلام) ولا أصول ومبادئ الشريعة الغراء .

الخاتمة

- إن الحائري ومن خلال مراجعة تراثه الفلسفي يتمتع بقدر كبير من الاستقلال الفكري إذ لم نجده يصنف نفسه من خلال كتاباته في دائرة الفلسفة الإسلامية ضمن اتجاه أو مذهب فلسفي معين رغم أن كتبه مليئة بمناقشة وشرح وتحليل أفكار فلاسفة الإسلام في جميع الاتجاهات سواء كانت مشائية أو إشراقية أو صدرائية .
- يعتمد الحائري على عملية الانتقاء الفكري من جميع الفلاسفة بما يتناسب مع نظيراته الفلسفية من دون اللجوء إلى سرقات فكرية أو اقتباسات غير موثقة ، فمنهج هو الانتقاء والإضافة والابتكار مع الحفاظ على استقلالية الفكر وحرية المناقشة بعيدا عن الوقوع في شرك التقليد تحت وطأة الأسماء الكبيرة والشخصيات الفلسفية الشهيرة .
- إن منهج الحائري يتسم بالأصالة الفكرية فرغم دراسته في الغرب والتدريس فيها فإنه لم يتخل عن جذوره الفلسفية الإسلامية ووفائه لها ودفاعه عنها وعن أصالتها ، إذ يجد في الفلسفة الإسلامية منفذا عقلانيا ونقطة قوة للانطلاق والانفتاح على الحضارات الإنسانية الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الغربية المعاصرة .
- يعتقد الحائري بأن الفلسفة من أفضل العلوم الإنسانية (بمعنى أنها الأشمل) والتي يعرفها بأنها البحث الجاد لإدراك الحقائق .
- من خلال تعريفه للفلسفة وتأكيد على أهميتها يبحث الحائري عن مصالحة بين فلاسفة الشرق وفلاسفة الغرب بين الإسلاميين والماديين بين تيارات الإفراط والتفريط وصولا إلى الفلسفة بعنوانها الإنساني والعقلاني والشامل لمطلق الوجود .
- لم يحدد الحائري تاريخا معيناً لنشأة الفلسفة ولم يعين أحدا كمؤسس لها بل يعتقد بتلازم الفلسفة مع الوجود الإنساني منذ ظهوره الأول .
- ركز الحائري على الحرية والحياد باعتبارهما من أهم سمات ولذلك ينصح الحائري الفلاسفة بالتحرر من كل المسبقات الذهنية واعتماد الحياد وتقليص دائرة الميول لغرض التوجه نحو الحقيقة بحرية فكرية تامة .
- يمكن وصف الحائري بالمنفتح فكريا وبالرغم من أنه قد نشأ في بيئة اجتماعية

ثقافية حوزوية دينية وبكونه مجتهداً أصولياً ترعرع في أحضان مرجعية وزعامة والده في حوزات إيران إلا أنه انفتح فكرياً على العالم الخارجي ولم ينفلق في إطار بيئة ضيقة مهما كانت .

- اعتمد الحائري تقسيمات الفلسفة الإسلامية في تقسيم العقل النظري الفلسفي إلى ثلاثة أقسام رئيسة وهي العلم الأعلى ، والذي يقصد بها العلم الكلي ، والعلم الأوسط ، الذي يقصد به الرياضيات ، والعلم الأدنى الذي يقصد به الطبيعيات ، مع إضافته لقسم الرابع وهو علم المنطق باعتباره مقدمة وتمهيدا لعلوم الفلسفة .

- ميز الحائري بين الفلسفة والعلم عبر قوله إن الفلسفة معرفة تبحث دوماً عن أصل الوجود وحقائق الأشياء وبمعنى أعم عن مطلق الوجود لا الوجود المطلق أما العلوم أو العلوم الأخرى فهي التي تبحث دوماً عن العلاقات والمناسبات التركيبية لهذا الوجود ولا تبحث عن أصل حقائق العالم .

- يعتقد الحائري أن الفلسفة لا تتقاطع مع الإسلام ، وينطلق في ذلك لبيان العلاقة بين الدين والفلسفة من مسألة التوحيد معرفاً إياه بأنه ليس بمعنى أن الله واحد وليس اثنين بل إن التوحيد يعني أن عالم الوجود كله واحد ، وأساس الوجود ليس إلا التوحيد والوحدة والحقيقة الواحدة التي ندرکہا ببركة فلسفة الإسلام الإلهية والتي لم توحد الدين والفلسفة فقط بل الدين والفلسفة والسياسة والمجتمع والفرد أيضاً ضمن منظومة التوحيد .

- أكد الحائري على ضرورة التعامل مع العقائد الدينية من منظور الأدلة والبراهين مع تشديده على ضرورة الاقتناع بأصول الدين عن طريق التعقل والاستدلال بعيداً عن أي مؤثرات سلبية تحت قاعدة لا إكراه في الدين .

- ميز الحائري بين علمي الكلام والفلسفة مع اعتقاده أن علم الكلام الإسلامي هو أسبق من الفلسفة الإسلامية بقوله : إن العقل عند المتكلمين يقابله الشرع ، بمعنى أن العقل لوحده يمكنه إدراك حسن العدل أو قبح الظلم ، وهذه الأمور ليست اكتسابية ؛ لأنها من أساسيات العلوم ويمكن للعقل أن يدركها بلا وساطة ، أما العقل لدى الفلاسفة فيعني البرهان والأدلة العقلية التي تقودنا إلى اليقين وهنا يشير إلى ملاحظة هامة مفادها أن التدين غير المتكأ على التعقل إنما هو تدين أعمى .

- يشير الحائري إلى أن التسمية الأصح للفلسفة الإسلامية هي الفلسفة في زمن الإسلام وأن من سمات وخصائص الفلسفة الإسلامية هي الأسلوب العقلي المنظم

والأصالة والشمولية وتحديد حدود العلوم وتمايزاتها والدقة ، كما أنها — الفلسفة — لا تتقاطع مع الإسلام .

- يعتقد الحائري أن الفلسفة الغربية لم تدرك كثيرا من مباحث الفلسفة الإسلامية بسبب عدم ارتباطها بالفلسفة اليونانية ولكونها من ابتكارات فلاسفة الإسلام ممن توغلوا بشكل أعمق من أسلافهم اليونانيين في مباحث معرفة الوجود والمسائل المرتبطة بالعلم .

- يميز الحائري بين الفلاسفة المسلمين القدماء والمعاصرين بالقول إن القدماء كانوا يتمتعون بروح الابتكار والإبداع في منهجهم القائم على ثنائية الهدم والبناء الفكري في حين أن الفلاسفة المعاصرين يكتفون فقط بجزئية الشرح والتقرير الفلسفي دون النقد والبناء والتجديد اللازم .

- لدى الحائري حساسية مفرطة إزاء التيارات المهاجمة للفلسفة الإسلامية والتي تنال منها وتتهمها بالقدم واللاعلمية وتنادي بوجوب إهمالها أو تعطيلها أو حتى تشكك في أصالتها ، وهذه الحساسية نابعة من فهمه الدقيق والعميق للفلسفة الإسلامية وعلمه بنقاط قوتها في حل المعضلات الفلسفية وبدون شك أن دراساته الغربية قد أهلته لذلك ، كما يتحسس الحائري من التقليد والتبعية العمياء والاستهلاك الفكري الجامد وضرورة التعامل مع التراث بحيوية وفعالية وليس الجمود .

- يعتقد الحائري أن النخب العلمية قد أهملت الفلسفة وانقسمت إزاءها إلى ثلاثة اتجاهات ، شطر تأثر بالغرب بشكل كامل ، وشطر تعامل بمرونة أكبر مع الفلسفة ، ولكن من بعدها التاريخي الحضاري ، وشطر أخير تمسك بالفلسفة الإسلامية مع عدم التجديد والنقد والبناء الفكري ووقوعه تحت تأثير الفلاسفة المسلمين القدماء .

- يعتقد الحائري أن الغرب والعالم بشكل عام لم يعرفوا على الفلسفة الإسلامية كما هي بل إن معرفتهم كانت ضئيلة ومغلوبة في الغالب وذلك بسبب إهمال النخب الإسلامية في فهم وتفهم فلسفتهم إلى العالم حيث لا يمكن تحميل الأجانب مسؤولية عدم اهتمامهم بنظامنا العقلي عندما لم نهتم بها نحن .

- إن الغرب لم يعترف بعلمية الفلسفة الإسلامية منذ عصر النهضة وما يدرس اليوم في جامعات الغرب هو أقرب إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية أو الاستشراق الإسلامي منه إلى الفلسفة الإسلامية الحقيقية بحسب الحائري .

- اعتمد الحائري على منهج الفلسفة التطبيقية وذلك لتحقيق الانسجام بين مفاهيم

ومصطلحات الفلسفة في الشرق والفلسفة في الغرب، إذ يعتقد أن الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية إحداهما مكملتان للأخرى ومن لم يتعرف على الاثنين معا سيعاني من ضعف في الفهم الفلسفي.

- يميز الحائري بين من يهاجم الفلسفة لجهله بها والنخب الدينية التي تحدد تدريسها وتلقيها لفئات معينة معبرا عن انحيازه للثانية حفاظا على الفلسفة من التحريف والتشويه الداخلي فضلا عن التشويه في الأوساط الفلسفية العالمية.

- يذهب الحائري إلى أن دور المستشرقين كان سيئا جدا في التعريف بالفلسفة الإسلامية في الغرب، ودورها كان رئيسا في إسقاطها من درجات الاعتبار والتعامل معها بمستوى مقبول مع التأكيد على أن الحائري يحتمل النخب المسلمة جزءا من المسؤولية وذلك بسبب عدم توضيح المسلمين لمنظوماتهم العقلية العميقة إلى العالم.

- يركز الحائري على أهمية ودور الترجمة الصحيحة المصحوبة بالفهم العميق للمضامين الفلسفية ويعبر عن عدم رضاه عن غالبية المؤلفات الغربية المترجمة للغة العربية أو الفارسية لقلّة دقتها وانعدام عمق وفهم.

- أهم إسهامات الحائري الفكرية والفلسفية هي نظرية هرم الوجود والتي تعد النظرية التوحيدية في علم الوجود وهي لديه الأساس والبنية التحتية لجميع نظرياته في مجال معرفة العالم وعلم الاجتماع ومعرفة الإنسان وحقوقه وسياسة المدن وعلم النفس وبحسب رؤية الحائري للعالم يشكل عالم الوجود هرما واحدا يمثل واجب الوجود رأسه، ومن الرأس إلى القاعدة يشكل الجميع حقيقة واحدة وهوية شخصية واحدة (قد اتسعت بهذه الصورة ويكون هذا الاتساع هو نفس تلك الوحدة قد تجلت في كل مرحلة ومرتبة بلون من التجلي والظهور).

- يركز الحائري على موضوع العرفان الإسلامي الذي هو نوع من التصور عن عالم الواقع وعن النفس الإنسانية والذي موضوعه هو الوجود المطلق والذي يقصد به الإحاطة والسعة الوجودية وليس الإطلاق والشمول المفاهيمي ويقسم الحائري العرفان إلى العرفان غير الموصوف (العملي)، والمعرفة العرفانية، كما أنه يميز بين موضوع الفلسفة وموضوع العرفان، إذ إن موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود، في حين أن العرفان يبحث عن الوجود المطلق.

- إن الحائري ينتمي للمدرسة الفلسفية الشيعية المعاصرة رغم انطلاقه من المدرسة الفلسفية الشيعية التقليدية ضمن قراءاته اللامتنية لجميع مدارسها .
- إن الكتابات الفلسفية الشيعية في حقل السياسة نادرة وقليلة خاصة المعاصرة منها إذ لم يصنف من كتابها ومتخصصيها غير الحائري .
- إن السياسة عند الحائري تقع في حقل العقل العملي وتقع هي في قسم الوجود المقدور والوجود المقدور هو أحد أقسام العقل العملي ويعني العقل العملي تطابق المعقول في الوجود المحسوس وهو مصداق التعقل .
- ميز الحائري بين علم السياسة وفلسفة السياسة ، إذ يرى أن الأول هو معرفة الأحكام والقواعد الهادية لتدبير سياسة الممالك ، وعلاقة المواطنين بالمدينة ، والمدينة بالدولة ، والدولة بالقواعد الدولية ، أما الثانية فإنها تعمل على تحليل المعاني والمفاهيم المنطقية للقواعد والأحكام السياسية لمعرفة صحتها من سقمها كبثها عن ماهية العدل والظلم وهل العدل ضرورة منطقية أو لا ؟ .
- إن السلطة هي تفويض أو توكيل محدود ومشروط من أصحاب الأملاك المشاعة (الدولة) لفرد أو هيئة مختصة لإدارة تلك الأملاك بصورة عادلة ومتساوية بعيدا عن أي تسلط أو تضخم أو مبالغة في الصلاحيات .
- إن الحائري يستخدم مصطلح التفاهم الجمعي كبديل عن العقد الاجتماعي ويؤكد على الفطرة السليمة للإنسان وأن العقل كان الأساس وشرط الخروج من حالة الطبيعة وليس الغريزة مع بيان أنه لا ينكر مبدأ الرغبة بعنوانها الغريزي بل تفسيرها في إطار الرغبة لتحسين الحياة نحو العيش المشترك وليس الرغبة من أجل الصراع أو الاستحواذ .
- بالاستناد إلى تقسيماته لمفهوم العموم (المرادف للجمع) وهي العموم الاستغراقي ، والعموم البدلي ، والعموم المجموعي ، يوضح الحائري اختلاف نظريته مع نظرية (جان جاك روسو) وعلماء الاجتماع في الغرب ، إذ يصنف نظريتهم ضمن العموم المجموعي في حين أنه يعلن التزامه بالعموم الاستغراقي الذي يعتقده بأنه السبيل الوحيد للحفاظ على حقوق وحرية واستقلال الفرد ضمن مجتمع يكون للجميع وليس حاكما على الجميع .

- إن الدولة عند الحائري هي الفضاء المفتوح والحر والمشارك الذي يختاره عدد من أفراد البشر بصورة مشاعة لغرض تأمين ضرورات إدامة حياتهم وحياة أسرهم ويعنون هذا الفضاء تارة بالمدينة وتارة بالدولة .

- بالاستناد إلى قاعدة الناس مسلطون على أموالهم يعتقد الحائري بالملكية جميع المواطنين للملكية والحاكمية والتصرف لما هو حقهم في أموالهم الخاصة وكذلك قاعدة ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت الميث له يذهب الحائري إلى ثبوت ملكية الإنسان المشاعة التي تثبت حقه في الملكية والسلطنة والحاكمية المطلقة على ما يملكه بعيداً عن أي قانون أو تشريع .

- إن السياسة يجب أن تعرف بمحورية العدل الإلهي وأي سياسة خلاف ذلك لا يمكن أن تكون سياسة حقيقة أو حكيمة .

- إن العدالة عند الحائري هي من أصول الدين وتلي التوحيد وتتقدم على النبوة والإمامة والمعاد ويميز الحائري ما بين العدل بعده مشروعاً إلهياً والعدالة بعدها مشروعاً إنسانياً .

- إن للحائري مساعي وجهوداً حثيثة في بناء نظام فلسفي متقن يجعل من العدل ليس مفهوماً عقلياً جامداً أو مفهوماً اعتبارياً متغيراً بل معادلة رياضية ثابتة وسارية في كل زمان ومكان وفق علاقة ثلاثية بين الخالق والوجود والعقل الإنساني وإن الفلسفة السياسية للحائري في قضية العدل هي فلسفة سياسية خارج أطر علمي الكلام والفقه حيث يجعل العدل مستقلاً عقلياً والحكومة فعلاً أخلاقياً إنسانياً لا يستمد شرعيته إلا من الإنسان نفسه شريطة أن ينسجم ذلك الفعل مع الإرادة التشريعية الإلهية لتحقيق العدالة في أفضل أشكالها ولذلك يمكن القول إن مسألة العدل ستكون أساس التعاليم والنظريات السياسية والأخلاقية لدى الحائري .

- بحسب الحائري إن الفلسفة الإسلامية لم تطرح إلى الآن نظاماً فلسفياً للعدل كما طرحه هو في نظريته هرم الوجود، إذ اكتفى الفلاسفة بمباحث علم الكلام في العدل ولم يشيروا له إلا جزئياً في مباحثهم الفلسفية .

- إن العدالة عند الحائري إنما هي انطباق حكومات المجتمعات الإنسانية مع المشروع الإلهي والانطباق هو ذلك الذي يكون مفهوماً رياضياً وليس اعتبارياً أو ذهنياً بتاتاً .

- إن الحكومة عند الحائري هي فن إدارة البلاد، وهي الحكمة والعلم التصديقي

في مسائل السياسية واقتصاد البلاد وذلك يعد من فروع الحكمة العملية لا بمعنى القيادة والسلطنة والحاكمة على الأدنى فضلا عن القيومية والولاية عليه .

- يحذر الحائري من اختلاط المعاني المتعددة للحكم والحكومة واستغلال المشترك اللفظي لهما من دون الركون إلى القرائن المطلوبة ، إذ يعتقد أن واحدة من الأسباب الكثيرة للأزمات والمظالم التي ظهرت في التأريخ ومستمرة حتى الآن كان هو بسبب اختلاط المعاني المتعددة للحكم والحكومة .

- يقسم الحائري الفلسفة إلى قسمين : النظري ، والعملي ، ويقسم العقل العملي إلى ثلاثة أقسام : تهذيب النفس أولاً ، وتديبر المنزل ثانياً ، وسياسة المدن وإدارة الدول ثالثاً .

- يميز الحائري بين الفلسفة السياسية القديمة والفلسفة السياسية الحديثة من حيث أن النظريات السياسية التقليدية ترى الحقوق والمزايا لكل المجتمع وبشكل جمعي وأن الهيئة الحاكمة أو السلطة هي الضامن والمسؤول عن بسط العدالة وتوزيع المزايا للجمع وهذا التنظير يجعل الأفراد شيئاً غير مذكور وغير محسوس كالقطرات وسط أمواج المحيط أما الحديثة التي تعنون بالنظرية الديمقراطية فتقوم على أساس الحقوق والحريات الفردية وترى أن نقطة شروع بناء مجتمع سعيد إنما يبدأ من تمتع أفرادهم بحقوقهم ومزايا الحرية والاستقلال في حدود أوطانهم .

- أما عن الحكومة (الدولة) فالحائري لا يعتبر الحكومة والدولة حقيقة نابعة عن ما بعد الطبيعة وفقاً لنظرية المثل الأفلاطونية النورانية ولا يمكن اعتبارها ظاهرة عقلية متعالية نبعت من العقل النظري بل إنها فقط حدث تجريبي وحسي نابع من إدراك سبل تحسين الحياة البشرية بقصد الانتفاع المشترك .

- يعتقد الحائري أن الحكومة وجميع مستلزماتها تعتبر من المتغيرات والموضوعات الجزئية التي لا تقع في جملة الأحكام الإلهية الثابتة غير المتغيرة وإن سياسة المدن خارجة كلياً عن دائرة التكاليف والأحكام الإلهية الكلية والعلاقة الوحيدة بينها مع تلك الأحكام والمعقولات تكون كعلاقة القضايا الصغرى مع القضايا الكبرى في القياس المنطقي .

- يعارض الحائري الفلسفة السياسية القديمة المغلقة التي تضع السياسة والحكومة في حقل الحكمة النظرية أو العقل النظري وتترعها من محيطها الإنساني والطبيعي والتجريبي بعيداً عن العقل العملي الإنساني ومن جانب آخر ينتقد الفلسفة السياسية

الحديثة الغربية التي تعتبر الحكومة مفهوما مصطنعا تأريخيا أو مجهول الجذور .
- إن الحكومة (الدولة) ظاهرة من الظواهر الطبيعية والناجمة عن المقدورات الإنسانية النابعة من إرادته وانتخابه إذ هي فعل اختياري تقع مسؤوليته وتبعاته على الإنسان نفسه .

- ينفي الحائري إمكانية تعميم ظاهرة نشوء وتشكل الدولة بناء على نموذج واحد في جميع المجتمعات البشرية بل يذهب إلى أنها أخذت أشكالا متعددة ومستويات مختلفة بناءً على بيئتها الاجتماعية التي ولدت فيها والمعطيات الحياتية لتلك المجتمعات .

- وعن السياسي المحترف يعتقد الحائري أن العنصر الأساسي ليس التفكير في الكليات والأصول والقواعد العقلية أو المذهبية التي هي من اختصاصات العقل النظري بل في التشخيص والوقوف على الموضوعات والأحداث الداخلية والخارجية للبلاد ومعرفة المتغيرات السياسية الحاصلة فيها .

- إن الفيلسوف الوحيد القادر على العمل السياسي وقيادة الدولة هو ذلك الفيلسوف القادر على إحداث انسجام بين موسوعية عقله العملي مع العقل النظري أو التنظيري مع التأكيد على عدم جواز تصدي الفيلسوف أو الفقيه أو علماء الطبيعيات أو الرياضيات للعمل السياسي ؛ لأن الفلسفة النظرية والفقاهة البحتة وفلسفة الأخلاق في مستوى الثوابت المجردة ، أما السياسة فهي ليست إلا في دائرة المتغيرات ، هذا إلى جانب محذورات تدخل وتصدي الفقهاء والزعامات الدينية للعمل السياسي بشكل مضاعف عن غيرهم من الفلاسفة معتبرا النفوذ الديني والوجهة الاجتماعية لهم بين الناس من أفضل العوامل لإثارة عواطفهم وأن تصديهم للعمل السياسي سيسلبهم ذلك المقام الشامخ بسبب الأخطاء الفادحة التي قد تحدث في العمل السياسي .

- إن الفقيه في نظر الحائري لا يمارس السياسة ؛ لأنه فقيه أو مخول بذلك دينيا ، بل يمارس ذلك كأبي مواطن تتوافر فيه شروط مزاولة المهنة بناء على كفاءته واحترافه فيها .

- إن الحائري يميز بين الاجتهاد السياسي والاجتهاد الفقهي الديني ، فالاجتهاد السياسي ينطلق من الشرعية الاجتماعية ، أما الآخر فينطلق من الشرعية الدينية كما أن الاجتهاد السياسي يبحث عن المصالح المتغيرة ، أما الآخر فيبحث عن الأحكام الثابتة والاجتهاد السياسي يتطور بالتجربة والعمل ، أما الآخر فيتطور بالتأمل والنظر ،

هذا إلى جانب أن الاجتهاد السياسي ينطلق من الواقع لخلق النص الإنساني، أما الآخر فينطلق من النص الديني لخلق الواقع الإنساني وأخيرًا إن ما يصدر من الاجتهاد السياسي نطلق عليه القرارات السياسية، أما عن الآخر فتصدر الفتاوى والأحكام الشرعية.

- إن ما يطرحه الحائري يُعد إبداعًا فكريًا وخروجًا على الأطر والأنماط الرسمية المذهبية في التفكير والتنظير السياسيين، إذ ينطلق بعيدًا عن أي مسبقات ذهنية مذهبية أو إلزامات فقهية تقليدية أو التزامات كلامية عقدية سعيًا لبناء فلسفة سياسية إنسانية معاصرة.

- إن الحائري لم يطلق على نظريته في نشوء الدولة تسمية خاصة ولكن ومن أفكاره يمكن أن نطلق عليها بالنظرية الطبيعية التجريبية لنشوء الدولة.

- إن الركن الأساسي لنظرية الحائري تكمن في الحقوق الأساسية للناس التي تقوم على قاعدة الملكية الخاصة المشاعة والتفويض، هذا إلى جانب غياب الخطاب الاستبدادي في فلسفته السياسية.

- إن الحكومة عند الحائري هي خادمة الشعب وإرادته تنتهي فترة خدمتها.

- إن الحرية ورضى الشعب يحتلان موقعًا رئيسيًا ومحوريًا في نظرية التفويض.

- طرح الحائري منظومة سياسية بديلة على المستوى الإسلامي والشيعي ومنافسة للفكر الغربي القديم والحديث.

- يدافع الحائري عن حقوق الإنسان الطبيعية وعن فرديته واستقلاله وحرية في قبال أي عوائق مجتمعية وتحت أي عناوين سياسية واجتماعية أو قانونية وضعية التي من الممكن أن تدفعه للتنازل عن جزء من هذه الحقوق الطبيعية.

- لا يبتعد الحائري في تنظيره للعدالة عن الإطار الإسلامي-الشيعي العام مع فارق أنه يرى الإنسان قادرًا على تطبيق العدالة فعليًا وكاملًا بعقله العملي مع الاستعانة التشريعية الإرشادية الإلهية بعيدًا عن الإرغام أو التوجيه المباشر.

- إن الإنسان عند الحائري كائن اجتماعي عقلاني أخلاقي وحيوان سياسي بامتياز والطبيعة البشرية هي فطرة ربانية ثابتة غير قابلة للاكتساب أو الوضع أو التشريع، والإنسان هو خليفة الله وربان الأرض والخالق عليها بإذن الله، والخلق هنا بمعنى الأعمار القائم على الحكمة والعلم والتعقل والعمل الدؤوب وفي إطار المسؤولية والأمانة.

- إن الخطوة الأولى لتحقيق العدل عند الحائري هو معرفة الفرد معرفة الإنسان وماهيته التي هي أساس كل نظريات السلطة والدولة وحتى السياسة .
- في إطار دفاعه عن الفرد والفردانية واعتقاده بأن معرفة الفرد إحدى أصول النظام الإسلامي فإن الحائري يدافع عن فردانية إسلامية وليس غير .
- إن غاية الحائري هي تكريس وتوسيع دائرة الحقوق وتحديد وتضييق دائرة السلطات ودفعها باتجاه التدبير الحكيم والإدارة حسب مصالح الناس وحقوقهم معارضا تضخيم حجم صلاحيات السلطة أو المجتمع وبمعاوين تسلطية وتأميرية وتحكيمية وضعية بعيدا عن أهدافها التأسيسية .
- إن ظاهرة السلطة والحكومة ليست إلا تعبير عن حقيقة مالكية المواطنين المشاعة وليس أي شيء آخر منفصل عن ذلك أو مستقل عنه .
- إن نظرية المالكية الشخصية والمشاعة ضمانة رئيسة للحفاظ على فردية المواطنين سياسيا وأخلاقيا واجتماعيا كما أنها عامل رئيس لصيانة حرية واستقلال المواطنين ضمن إطار حكومتهم الوطنية وكل ذلك في إطار مبدأ أن السلطة ما هي إلا وكالة لتمثيل الناس في معناه الحقيقي .
- ينقسم الفكر الفقهي السياسي الشيعي إلى مدرستين شيعيتين ، هما المدرسة الفقهية العراقية (القديمة والحديثة) ، والمدرسة الفقهية الإيرانية (القديمة والمعاصرة) وأساس التقسيم إنما هو الاعتبار الفكري المستند إلى النشأة والجدور وليس الاعتبار المناطقي أو القومي العنصري أو اللغوي .
- إن عنصر التمايز بين مدرستي العراق وإيران تكمن في مدى صلاحيات الفقيه دينيا أو سياسيا بما يمكن تقسيمها إلى ولاية الفقه وولاية الفقيه ، والأولى تحدد صلاحيات الفقيه بالزعامة الدينية القصوى (الأعلمية والمرجعية العليا) ، أما الثانية فهي تكفي بالاجتهاد الفقهي ولا تشترط الزعامة الدينية القصوى .
- هذا إلى جانب أن مساعي المدرسة العراقية يرتبط بحفظ الضرورات العقلية الأساسية (حفظ النظام والجماعة في زمن الغيبة) أما مساعي المدرسة الإيرانية فتفضي إلى تأسيس الدولة وتزعمها وشرعنتها .
- ينتمي الحائري إلى المدرسة العراقية المعاصرة بخلاف والده الذي ينتمي للمدرسة العراقية القديمة مع الإشارة إلى أن المدرسة العراقية هي الأقدم بين مثيلاتها الشيعية تاريخيا .

- أما عن المدرسة العراقية الفقهية القديمة التي تمتد من بدء الغيبة الكبرى (٩٤٠م) حتى بداية عصر المشروطة (١٩٠٥م) فقد اتسمت بزعامة المجتمع الشيعي دينيا من قبل فقهاء الشيعة وندرة التنظير السياسي المستقل وندرة التدخل السياسي- الحكومي والتنظير للصلاحيات الدنيا للفقيه سياسيًا (ملء الفراغ القيادي الديني في زمن الغيبة) و(الإيمان بالزعامة الاجتماعية للفقيه دون الزعامة السياسية).

- إن المدرسة الفقهية العراقية المعاصرة التي تمتد من (١٩٠٥م) وإلى الآن استطاعت أن تحقق انتقالة معتبرة لا تتمثل في توسيع صلاحيات الفقيه بل في توسيع قائمة حقوق الفرد الشيعي سياسيا على حساب السلطة الشيعية أو غير الشيعية المستبدة، كما أن اهتمامها انصب على نظام الحكم لتمكين الفرد الشيعي من حقوقه لدواعي تحقيق العدالة وتقوية المجتمع وتوسيع الحريات فيه (إقامة الحكم على أساس الشورى والعدل والمساواة وعدم تدخل الفقهاء في تفاصيل الشأن السياسي وولاية الشعب أو ولاية الأمة وتركيز القرار الاجتماعي للجماعة في الكليات).

- أما المدرسة الفقهية الإيرانية فهي تركز القرار السياسي للفقيه في الكليات واعتبار الفقيه امتدادًا ونائبًا عن الإمام بصلاحيات واسعة أو تامة ومصدرًا لشرعية السلطة ونظام الحكم ومشرفًا على جميع مفاصل الدولة، وتعتقد بأن الشريعة والدعوة هي المصدر الأول والوحيد لأي تشريع في الدولة وعدم أي تشريعات وضعية فرعية لها.

- ليس المراد بالفقه بمعنى الفهم، فهذا لا يناسب المقام ولا العلم بالأحكام الشرعية الفقهية عن أدلتها التفصيلية بل المقصود بالفقه هو البصيرة في أمر الدين.

- إن الحائري يوسع دائرة التعويل على العقل العملي للإنسان والتزامه الوجداني والأخلاقي في شؤون حياته بعيدا عن أي عوامل إرغامية أو قهرية أو توجيهية تفصيلية.

- إن الحائري يحدد رؤيته إزاء النبوة والإمامة بحصر وظائفهما في تبليغ الوحي وتفسيره وتبيان أحكام الدين والشريعة وتوجيه الناس وتعليمهم بقواعد وكليات القانون الإلهي دون الدخول في الجزئيات والتفرعات المعيشية للناس أو حتى التنفيذ المباشر لها دون بيعة أو اختيار أو انتخاب الناس لهم.

- الحائري يعتقد بالنص على الإمامة وعصمتها مختلفا مع السنة والشيعة في وظائف النبوة والإمامة من زاوية الزعامة السياسية ثم إنه يؤمن بأن الأنبياء والأئمة يمثلون نماذج الإنسان الكامل على الأرض والعقل التام والمثال الحي لكل صفات

الخير والصلاح لكي يتأسى الناس في حيواتهم ويقتدوا بفضائلهم وتعاليمهم .
 - إن عدالة الدولة والسلطة أو جورهما ليس مرتبطاً حسب رؤية الحائري بزعامة النبي أو الإمام بل مرتبط بمدى تطابق قوانين وأفعال والفرد والمجتمع بتلك القواعد والكيلات الإلهية وهذه الرؤية تفتح الأبواب واسعة أمام تنظيرات سياسية غير مؤطرة بالقواعد الفكرية والفقهية التقليدية .

- إن الأحكام الشرعية عند الحائري هي الطاف في الأحكام العقلية ، ولذلك فإن غالبية الأحكام الشرعية كالروايات إرشادية بوساطة العقل العملي وليست مولوية .
 - إن الحائري يشدد في حصر السياسة في مجال العقل العملي ، وبناءً على اجتهاده الفقهي يوسع في دائرة السيرة العقلانية والمشهورات والمحمودات ، ويرى الحائري أن أدلة السيرة العقلانية المشروطة بالثوابت من المشهورات والمحمودات أقرب إلى مقاصد وذوق الشارع والمعصوم من النواهي غير المباشرة المحدودة بالزمان والمكان .

- إن الحائري يرى أن أدلة السيرة العقلانية المشروطة بالثوابت من المشهورات والمحمودات أقرب إلى مقاصد وذوق الشارع والمعصوم من النواهي غير المباشرة المحدودة بالزمان والمكان .

- إن افكار واجتهادات الحائري في موضوع السيرة العقلانية ألهمت تياراً واسعاً من النخب الفكرية الأكاديمية الشيعية المعاصرة في إيران للخوض في مثل هذا الأمر ، ومنهم حسن أشكوري ، وعبد الكريم سروش الشبستري .

- مهما حظي الفقهاء العظام من العلماء ووصلوا لمقام الاجتهاد المطلق فإن علومهم حصولية واكتسابية بعكس علوم الأنبياء المقدسة التي تدخل في دائرة العلم الحضورى ولا يمكن لأحد غير الأنبياء أن يحظى به ما عدا الأئمة المعصومين (عليهم السلام) .

- إن الحائري يستبعد أي ولاية أو زعامة سياسية للفقهاء عقلاً وشرعاً وفلسفياً وكلامياً وفقهياً .

- فند الحائري ولاية الفقيه المطلقة عبر تفنيده الولاية السياسية للمعصوم بعيداً عن بيعه الناس ورضاهم وانتخابهم وحصر الحائري ولاية المعصوم في الوحي والتشريع والزعامة الروحية والدينية .

- يستتبع تنفيذ الزعامة السياسية للمعصوم تنفيذ أي تنظير لامتداد تلك الزعامة ما بعد الغيبة شرعاً واعتبار كل ما يمت للسلطة أمراً عقلائياً وعرفياً مختص بالناس وعقولهم العملية .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الدساتير

١. النص الكامل لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع طهران ١٣٨٨ هـ ش.

ثانياً: المعاجم

١. مصطفى إبراهيم وعبد القادر حامد والزيات أحمد حسن والنجار محمد علي، المعجم الوسيط، دار الدعوة طهران ط ٢ ١٤٢٧ هـ ق.

ثالثاً: الكتب العربية والمترجمة:

١. إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٨ م.
٢. ابن سينا أبو علي الحسين، تحقيق آية الله حسن زاده آملي، الإلهيات من كتاب الشفاء، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٤١٨ هـ ق.
٣. ابن سينا أبو علي الحسين، تصدير الدكتور طه حسين باشا ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور وتحقيق الأساتذة الأب قنواتي محمود الخضيرى فؤاد الإهواني، الشفاء المنطق، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ٢٠١٢ م.
٤. ابن سينا أبو علي الحسين، شرح المحقق نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد الرازي، الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، نشر البلاغة، قم ط ٢ ١٤٣٥ هـ ق.
٥. ابن سينا أبو علي الحسين، النجاة في المنطق والإلهيات، إلكتروني بلا.
٦. آذر شب محمد علي، إن مع الصبر نصراً، مذكرات السيد علي الخامنئي بالعربية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٩ م.
٧. أرسطو في السياسة الترجمة والتقديم والتعليق، الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت ط ٢ ١٩٨٠ م.

٨. أفلاطون: جمهورية أفلاطون ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط ٥ ١٩٨٥.
٩. الأملي حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠١٠م.
١٠. أمين أحمد، فجر الإسلام، بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية، دار الكتاب العربي، بيروت ط ١٠ ١٩٦٩م.
١١. الأمين محسن، تحقيق السيد حسن الأمين، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ٢٠٠٠م.
١٢. آل كاشف الغطاء محمد الحسين، تقديم السيد مرتضى العسكري، أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٣م.
١٣. بحر العلوم محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق، طهران ١٩٨٤م.
١٤. البحراني هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٩م.
١٥. البحراني يوسف، لؤلؤة البحرين، مكتبة فخراوي، المنامة ٢٠٠٨م.
١٦. البدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط ١ ١٩٨٤م.
١٧. بزشكي محمد، ماهية الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٥م.
١٨. بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٥م.
١٩. البكري عادل، الفلسفة لكل الناس، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٥م.
٢٠. بوشنسكي إم، ترجمة: عزت قرني، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سلسلة كتب عالم المعرفة، بإشراف أحمد مشاري العدوان، الكويت، العدد ١٦٥ سبتمبر ١٩٩٢م.
٢١. بيغوفيتش عزت، تقديم عبد الوهاب المسيري، ترجمة: محمد يوسف عدس، الإسلام بين الشرق، دار الشروق، القاهرة ط الثالثة عشرة ٢٠١٨م.

٢٢. توشار جان وبودان لويس وجانين بيار ولافو جورج وسيرينلي جان، ترجمة علي مقلد، تأريخ الفكر السياسي، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١م.
٢٣. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ٩، ٢٠٠٩م.
٢٤. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٠، ٢٠٠٩م.
٢٥. -الجاف حسن كريم، موسوعة تأريخ إيران السياسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٨م.
٢٦. جب هاملتون، ترجمة إحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: د. إحسان عباس ود. محمد نجم ود. محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م.
٢٧. جعفري محمد، تعريب حيدر نجف، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٠م.
٢٨. الحائري عبد الهادي وآخرين، تعريب: محمد حسين حكمت محمد حسين، النائيني وتأسيس الفقه السياسي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٢م.
٢٩. الحائري عبد الكريم، تعليق أية الله العظمى الشيخ الآراكي درر الفوائد مؤسسة النشر الإسلامي قم ط ٥ بلا تأريخ.
٣٠. الحائري اليزدي، المهدي الحجة في الفقه، مؤسسة الرسالة، إصفهان ١٣٧٨هـ.
٣١. الحائري اليزدي، المهدي هرم الوجود، دار الروضة، بيروت ١٩٩٠م.
٣٢. حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي الأصول والمبادئ، الدار العالمية، بيروت ١٩٨٨م.
٣٣. الحسني جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، جامعة بغداد، بغداد ١٩٩٣م.
٣٤. الحسني هاشم معروف، أصول التشيع عرض ودراسة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ٢٠٠٦م.

٣٥. الحسن بن هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار الملاك، بيروت ط ٣ ٢٠٠١م.
٣٦. حقيقت صادق، ترجمة: حسين صافي توزيع، السلطة في الفكر السياسي الشيعي دراسة فقهية فلسفية مقارنة سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٤م.
٣٧. الحكيم محمد سعيد، في رحاب العقيدة، مؤسسة المرشد، بيروت ٢٠٠٣م.
٣٨. الحيدري كمال، الظن دراسة في حجته وأقسامه وأحكامه، تقارير بقلم محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، قم ١ ربيع الأول ١٤٢٨هـ.
٣٩. الخفاف حامد، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، دار المؤرخ العربي، بيروت ط ١٥٧٢٠١٥م.
٤٠. خليل ياسين، دراسة وتحقيق، حسن مجيد العبيدي الفيلسوف والفيلسوف، دار ومكتبة البصائر، بيروت ٢٠١٠م.
٤١. الخميني روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، دار الولاء، بيروت ٢٠١١م.
٤٢. - الخميني روح الله الموسوي، كشف الأسرار، بلا.
٤٣. الخيون رشيد، الأديان والمذاهب في العراق، منشورات الجمل، بيروت ط ٢ ٢٠٠٧م.
٤٤. الخيون رشيد، خلية الإخوان المسلمين لإنقاذ صفوي من الإعدام، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دراسة من كتاب ١٢٤ إيران والإخوان (٣) الشيعة القطيبيون نيسان ٢٠١٧م.
٤٥. الخيون رشيد، المشروطة والمستبدة، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت ٢٠٠٦م.
٤٦. الدليمي حافظ علوان حمادي، المدخل إلى علم السياسة، جامعة بغداد، بغداد ١٩٩٩م.
٤٧. ديناني غلام حسين إبراهيم، تعريب عبد الرحمن العلوي، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت ٢٠٠١م.

٤٨. الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب التفسير الكبير تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت ١٩٨١م.

٤٩. الرباني محمد علي، الاجتهاد والتقليد والاحتياط تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، نسخة محدودة التداول، بلا ١٤٣٥هـق.

٥٠. ربيع حامد، أبحاث في النظرية السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٠م.

٥١. ربيع حامد عبد الله، تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٧م.

٥٢. الرحمان محمد كاظم الرحمان والمهريزي مهدي، رسائل في ولاية الفقيه ١٢ بحثاً فقهياً حول ولاية الفقيه منذ زمن المحقق النراقي إلى انتصار الثورة الإسلامية، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، معهد بحوث الفقه والحقوق قم ١٤٢٥ق/ ١٣٨٣هـ.

٥٣. الرفاعي عبد الجبار، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ٢٠١٨م.

٥٤. الرفاعي عبد الجبار، الدين والظماً الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط ٣، ٢٠١٨م.

٥٥. الرفاعي عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، دار المدى، بغداد، ٢٠٠٥م.

٥٦. الرفاعي عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١م.

٥٧. رسل برتراند، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، تأريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠م.

٥٨. الرضي الشريف، شرح محمد عبده، نهج البلاغة، دار الكتاب العربي، بغداد ٢٠١٠م.

٥٩. روبان موريس، ترجمة دعد قناب عائدة، تأريخ الأفكار السياسية المقارن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤م.

٦٠. روسو جان جاك، ترجمة ذوقان قرقوط، في العقد الاجتماعي، دار النهضة، بغداد، ١٩٨٣م
٦١. رولز جون، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٩م.
٦٢. زاهد عبد الأمير كاظم، الفكر السياسي الإسلامي جدل النظرية وإشكاليات التطبيق، العارف للمطبوعات، بيروت ٢٠١٣م.
٦٣. زيدان محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبّي، الدمام ٢٠١٢م.
٦٤. سباين جورج ترجمة حسن جلال العروسي تطور الفكر السياسي الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ٢٠١٠م.
٦٥. سروش عبد الكريم، تعريب أحمد القبانجي، السياسة والتدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠٠٩م.
٦٦. سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠٠٤م.
٦٧. سكرن كويتن سكرن، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٢م.
٦٨. السيستاني محمد باقر، حقيقة الدين منهج الثبوت في الدين، بلا بغداد ط ٣، ٢٠١٨م.
٦٩. السيف توفيق، ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٩م.
٧٠. السيف توفيق، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب ٢٠٠٢م.
٧١. شاخت جوزيف، ترجمة وتقديم حمادي ذويب، مراجعة عبدالمجيد الشرفي، مدخل إلى الفقه الإسلامي، دارالمدار الإسلامي، بيروت ٢٠١٨م.
٧٢. الشاذلي سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة بلا.

٧٣. الشبستري محمد مجتهد، تعريب أحمد القبانجي، قراءة بشرية للدين، منشورات الجمل بيروت-بغداد ٢٠٠٩م.
٧٤. شتراوس ليو وكروسي جوزيف، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، تأريخ الفلسفة السياسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥م.
٧٥. شريعتي روح الله، ترجمة وائل علي، قواعد الفقه السياسي سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٧م.
٧٦. الشلبي إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي: دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٥م.
٧٧. شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٠م.
٧٨. شمس الدين محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩م.
٧٩. شمس الدين محمد مهدي، مفهوم الأمة ومشروعية تعدد الدول، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، بيروت ٢٠١٧م.
٨٠. الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٩م.
٨١. الشيرازي صدر الدين محمد، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ١، ٢٠٠١م.
٨٢. الشيرازي صدر الدين، تصحيح: محمد خواجوي، شرح أصول الكافي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی تهران ١٣٦٦هـ.
٨٣. الشيرازي صدر الدين، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ٢ بلا.
٨٤. الشيرازي صدر الدين، رسالة المبدأ والمعاد بلا.
٨٥. شوفالييه جان جاك، ترجمة محمد عرب صاصيلا، تأريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥م.

٨٦. صالح غانم محمد، مفهوم العدالة في الفكر السياسي أفكار ونظريات غربية ومعطيات إسلامية، دار الجنان للنشر والتوزيع، الأردن-عمان ٢٠١٧م.
٨٧. صدر محمد باقر، موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، العارف للمطبوعات، بيروت ٢٠١٢م.
٨٨. الصدوق محمد، تحقيق علي أكبر الغفاري، كمال الدين وإتمام النعمة، نشر دار الحديث، قم بلا.
٨٩. صديقي غلام حسين صديقي، ترجمة: د. نصير الكعبي، الحركات الدينية في إيران، أطروحة دكتوراه لجامعة سوربن، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت ٢٠١٣م.
٩٠. الصلابي علي محمد دولة السلاجقة دار المعرفة بيروت ط ٣، ٢٠٠٩م.
٩١. الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان قم بلا.
٩٢. الطبرسي علي بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٥م.
٩٣. طرايشي جورج، نقد نقد العقل العربي، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٤م.
٩٤. الطريحي محمد سعيد، الشيعة الأكراد الكورد الفيلية، دار نينوى، دمشق ٢٠١٣م.
٩٥. الطعان عبد الرضا، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد بلا.
٩٦. الطعان عبد الرضا حسين ومراد علي عباس مراد وفياض عامر حسن، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، جامعة بغداد، بغداد ٢٠٠٨م.
٩٧. الطعان عبد الرضا حسين ومراد علي عباس مراد وفياض عامر حسن، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر ٢٠١٥م.
٩٨. الطهراني آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، نقباء البشر في القرن الرابع عشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٩م.

٩٩. الطوسي نصير الدين، ترجمة محمد صادق فضل الله، أخلاق ناصري، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٨م.
١٠٠. الطوسي نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت بلا.
١٠١. العاملي محمد بن الحسن الحر، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٣م.
١٠٢. عبد الرزاق مصطفى، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني بيروت ٢٠١١م.
١٠٣. العسر ميثاق، العقل العملي في أصول الفقه جذوره الكلامية والفلسفية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠١٢م.
١٠٤. عسكري مرتضى، معالم المدرستين، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، إيران ط ١٤٢٦ هـ.
١٠٥. الغزالي أبو حامد، تحقيق أبو سهل نجاح عوض صيام، الرسالة اللدنية، دار المقطم، القاهرة ٢٠١٣م.
١٠٦. الغزالي أبو حامد، تحقيق د. سليمان دنيا، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٦م.
١٠٧. الفاخوري حنا والجسر خليل، تأريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت ط ٣، ١٩٩٣م.
١٠٨. الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، المركز القومي، بيروت ١٩٩١م.
١٠٩. الفضلي عبد الهادي، تأريخ التشريع الإسلامي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط ٢، ٢٠١١م.
١١٠. الفضلي عبد الهادي، مبادئ أصول الفقه، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٧م.
١١١. فياض علي، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط ٢، ٢٠١٥م.
١١٢. فير ماكس، ترجمة د. جورج كتورة، مراجعة رضوان السيد، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١١م.

١١٣. فيرير ماكس، ترجمة صلاح هلال، مراجعة محمد الجوهري، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المركز الثقافي الألماني، القاهرة ٢٠١١م.
١١٤. فيرايكة أندرياس ومايرهوفر بيرند وكوهوت فرانتس، ترجمة سامي أبو يحيى، أطلس العلوم السياسية، المكتبة الشرقية، بيروت ٢٠١٢م.
١١٥. الفيض الكاشاني محسن، تفسير الصافي، مكتبة الصدر، طهران، ط ٣ ١٤١٥هـ.
١١٦. القاضي محمد العصمة، بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، محاضرات السيد كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، قم ٢٠١١م.
١١٧. القبانجي أحمد، الله والإنسان إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان، منشورات الجمل، بيروت ٢٠٠٩م.
١١٨. القزويني جودت، تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية، الخزائن لإحياء التراث، بيروت ط ٢ ٢٠١٤م.
١١٩. القزويني جودت، المرجعية الدينية العليا، الخزائن لإحياء التراث، بيروت ط ٢ ٢٠١٤م.
١٢٠. القمي عباس، مفاتيح الجنان، دار الأضواء، بيروت ٢٠١٤.
١٢١. كاتوزيان همايون، ترجمة الطيب الحصني، مصدق والصراع على السلطة في إيران، دار جداول، بيروت ٢٠١٤م.
١٢٢. الكعبي نصير، جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم، منشورات الجمل، بيروت ٢٠١٠م.
١٢٣. الكليني محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت ٢٠٠٥م.
١٢٤. الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منشورات الجمل، بغداد ٢٠٠٦م.
١٢٥. كوزمان بيتر فرانز - بيتر بوركارد، ترجمة د. جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، ط ١٥، بيروت ٢٠١١م.
١٢٦. كيتيل رايموند كارفيلد، ترجمة فاضل زكي محمد، العلوم السياسية، مكتبة النهضة، بغداد، ط ٢ ١٩٦٣م.

١٢٧. ل. باومر فرانكلين، ترجمة أحمد حمدي محمود، الفكر الأوروبي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.
١٢٨. المازندراني محمد صالح، تعليقات: أبو الحسن الشعراني، شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٨م.
١٢٩. مجموعة من المؤلفين: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي أضواء على نظرية ولاية الفقيه، مقالة: أ. أحمد جهان بزركي: نظرية ولاية الفقيه قراءة تاريخية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ٢٠٠٨م.
١٣٠. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٢م.
١٣١. المجلسي محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٧٩ هـ ش.
١٣٢. محمد علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، القاهرة ١٩٧٠م.
١٣٣. محمد صالح غانم، الفكر السياسي القديم والوسيط، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، بغداد ٢٠٠٨م.
١٣٤. المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، منشورات ضفاف بيروت، ٢٠١٥م.
١٣٥. المحمداوي علي عبود ومجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، دار أوما، بغداد ٢٠١٣م.
١٣٦. المرتضى علي بن الحسين، تحقيق وتعليق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مراجعة السيد فاضل الميلاني، الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران ٢٠٠٦م.
١٣٧. مصباح اليزدي محمد تقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ٢٠٠٧م.
١٣٨. مطر أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط ٥ ١٩٩٥م.
١٣٩. مطر علي حسن، الخلاصة الفلسفية، مؤسسة ذو الجناح، قم ٢٠٠٣م.

١٤٠. مطهري مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات - دار الرسول الأكرم، بيروت بلا تاريخ.
١٤١. المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية بلا بلا.
١٤٢. المظفر محمد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ٢٠٠٦م.
١٤٣. المفيد محمد، مصنفات الشيخ المفيد، مؤسسة التأريخ العربي، المؤتمر العام بمناسبة ذكرى الفقيه الشيخ المفيد، بلا مكان، بلا تاريخ.
١٤٤. ملكيان مصطفى، ترجمة أحمد القبانجي، مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٣م.
١٤٥. ملكيان مصطفى والشستري محمد وآخرون، ترجمة أحمد القبانجي، مطارحات في عقلانية الدين والسلطة، منشورات الجمل، بيروت - بغداد ٢٠٠٩م.
١٤٦. المنتظري حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م.
١٤٧. مهاجر نيا محسن ترجمة علاء الرضائي، آفاق الفكر السياسي عند الحكيم الفارابي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، قم ٢٠٠٦م.
١٤٨. نبها خضر محمد، مراجعة علي البصري، مسند هشام بن الحكم، مجمع البحوث الإسلامية، العتبة الرضوية المقدسة، إيران، مشهد، ١٤٣٤هـ.ق.
١٤٩. النراقي أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٠م.
١٥٠. النشار مصطفى حسن، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة الأردن/ عمان ٢٠١٢م.
١٥١. نصر حسين، ترجمة عمر نور الدين، ثلاثة حكماء مسلمين السهروردي ابن سينا ابن عربي، آفاق للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠١٩م.
١٥٢. هاشمي رفسنجاني، علي أكبر حياتي، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٥م.
١٥٣. هنتغتون صموئيل، ترجمة مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، الدار الجماهيرية ليبيا، مصراته ١٩٩٩م.

١٥٤. هيوود أندروا، ترجمة لبنى الريدي، النظرية السياسية، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٦م.

١٥٥. الوردي علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، المكتبة الحيدرية، بلا مكان ١٤٢٥هـ.

رابعاً: الكتب باللغة الفارسية:

١. آراكي محسن فقه نظام سياسي إسلام دفتر نشر معارف قم ١٣٩٣ هـ ش.
٢. إستيونسن لزلي ولها برمن ديوي و متيوز رايت بيتر ترجمه ميشم محمد اميني دوازه نظريه درباره طبيعت بشر فرهنگ نشر نو تهران ١٣٩٤ هـ ش.
٣. الكار حامد ترجمه ابو القاسم سري دين ودولت در ايران نقش علما در دوره قاجار انتشارات توس جاب ٢ تهران ١٣٦٩ هـ ش.
٤. ايل بيكي فريدون فدائيان اسلام بلا.
٥. بهشتي سرشت محسن زمانه زندكي امام خميني بجوهشكده امام خميني و انقلاب اسلامي تهران ١٣٩١ هـ.
٦. جروم كرول ترجمه ب ايراندوست مرد در آينه بلا ١٩٨٧ م.
٧. جعفریان رسول جریان ها و سازمان هاي مذهبي سياسي ايران سال هاي ١٣٢٠-١٣٥٧ مركز اسناد انقلاب اسلامي تهران ١٣٨٣ هـ.
٨. الحائري عبد الهادي تشيع ومشروطيت در ايران ونقش إيرانيان مقيم عراق نشر سبهر تهران ١٣٦٠ هـ.
٩. -حائري يزدي مهدي آگاهي و گواهي مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران تهران چاپ ششم ١٣٩٤ هـ ش.
١٠. حائري يزدي مهدي مقدمه سيد مصطفى محقق داماد علم كلي مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران تهران چاپ ششم ١٣٩٤ هـ ش.
١١. حائري يزدي مهدي حكمت وحكومت كتاب الكتروني ناشر مك ١٧ تير ١٣٩٥ هـ.
١٢. حائري يزدي مهدي به اهتمام عبد الله نصري جستارهاي فلسفي مجموعه مقالات مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ايران تهران ١٣٨٤ هـ ش.

۱۳. حائري يزدي مهدي ميتافيزيك يا مابعد الطبیعه نشر نهضت زنان ایران تهران ۱۳۶۰هـ.
۱۴. حائري يزدي مهدي مقدمه سيد مصطفى محقق داماد كاوش هاي عقل نظري مؤسسة پژوهشي حکمت و فلسفه ایران تهران چاپ پنجم ۱۳۹۴هـ ش.
۱۵. حائري يزدي مهدي كاوش هاي عقل عملي فلسفه اخلاق مؤسسة پژوهشي حکمت و فلسفه ایران تهران چاپ سوم ۱۳۹۴هـ ش.
۱۶. حائري يزدي مهدي ترجمه مرتضى بويان علم حضوري اصول معرفة شناسي در فلسفه إسلامي نشر علم تهران ۱۳۹۵هـ ش.
۱۷. حائري يزدي مهدي به كوشش عبدالله نصري سفر نفس انتشارات نقش جهان تهران ۱۳۸۰هـ ش.
۱۸. حائري يزدي مهدي تقرير برون بويان شرح حركت اسفار انتشارات حکمت تهران ۱۳۹۴هـ ش.
۱۹. حائري يزدي مهدي تقرير برون بويان شرح أصول كافي كتاب العقل والجهل انتشارات حکمت تهران ۱۳۹۱هـ ش.
۲۰. حائري يزدي مهدي تقريرات عبد الله نصري فلسفه تحليلي ونظريه شناخت در فلسفه إسلامي نشر علم تهران ۱۳۸۵هـ ش.
۲۱. حائري يزدي مهدي مقدمة الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد التعليقات على تحفة الحكيم للفقیه المتأله آية الله الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني منشورات مركز العلوم الإسلامية طهران ۱۳۸۰هـ ش ص ۵۶.
۲۲. خميني روح الله صحيفه امام مركز تنظيم ونشر آثار امام خميني تهران ۱۳۷۸هـ.
۲۳. خوش نيت حسين سيد مجتبی نواب صفوي اندیشه ها مبارزات وشهادات أو انتشارات منشور برادري تهران ۱۳۶۰هـ.
۲۴. دهباشي حسين حکمت وسياست گفتگو با دکتر سيد حسين نصر سازمان اسناد و کتابخانه ملي جمهوري إسلامي ایران تهران ۱۳۹۳هـ ش.
۲۵. رضوي مسعود آفاق عقل ناب از عقل ناب تا حکمت احكام گفتگوهايی با دکتر مهدي حائري يزدي مجموعه مطالعات اجتماعي تهران ۱۳۷۹هـ ش.

٢٦. رضوي مسعود سياست كرى وسياست انديشى مهدي حائري يزدي نشر علم تهران ١٣٨٧ هـ ش.
٢٧. رهنما علي نيرهائى مذهبي بر بستر حركت نهضت ملي انتشارات كام نو تهران ط ٢ ١٣٨٧ هـ.
٢٨. زنجاني علي عميد فقه سياسى انتشارات امير كبير تهران ١٣٧٣ هـ ش.
٢٩. شايدان داريوش ترجمه باقر برهام هائري كرين آفاق تفكر معنوي در اسلام ايرانى نشر فروزان روز تهران جاب ١٣٩٧ هـ ش.
٣٠. شكورى ابو الفضل شكورى فقه سياسى اسلام انتشارات دفتر تبليغات اسلامى جاب ٢ قم ١٣٧٧ هـ ش.
٣١. طباطبايى جواد تاريخ آنديشه سياسى در ايران انتشارات كوير تهران جاب ١٠ ١٣٨٨ هـ ش.
٣٢. عباس زاده سعيد و جمعى از پژوهشگران حوزه علميه قم كلشن ابرار خلاصه اى از زندكى اسوه هاى علم و عمل انتشارات نور السجاد قم بهار ١٣٨٦ هـ.
٣٣. قمي محمد مؤمن مقدمه و تحقيق و تدوين محمد مهدي بهداروند حكومت حكيمانه نقد نظريه حكمت و حكومت نشر معارف نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاهها قم ط ٢ ١٣٩٣ هـ ش.
٣٤. كديور محسن نظريه هاى دولت در فقه شيعه نشر ني تهران جاب دوم ١٣٧٧ هـ ش.
٣٥. كرمانشاهى حسن ممدوحى حكمت حكومت فقيه باسخ به شبهات در مورد حكومت دينى مؤسسه بوستان كتاب قم ط ٧ ١٣٨٥ هـ ش.
٣٦. لاجوردى حبيب خاطرات مهدي حائري يزدي جلد نهم تاريخ شفاهى ايران دانشگاه هاروارد صص ٢٤١-٣٢٥ مركز مطالعات خاورميانه امريكا ١٣٨٠ هـ.
٣٧. مهدوى زادگان داود كدام حكمت كدام حكومت تأملات انتقادى بر كتاب حكمت و حكومت انتشارات امير كبير تهران ١٣٩٢ هـ.
٣٨. مهر الزمان نوبان نام مكان هاى جغرافيايى در بستر زمان انتشارات ما تهران ١٣٧٦ هـ.

۳۹. مهرباني مهدي فدائي مهرباني حكمت معرفت و سياست در ايران نشر ني تهران ۱۳۹۳ هـ ش.
۴۰. نصر حسين ترجمه ان شاء الله رحمتي كلشن حقيقت نشر سوفيا تهران جاب دوم ۱۳۸۷ هـ ش.
۴۱. نصرتي اصغر تمايزات فقه و فقه سياسي بجوهشكده علوم و انديشه اسلامي قم ۱۳۹۳ هـ ش.
۴۲. نصري عبد الله در جست و جوى حكمت سيري در زندكي آثار و انديشه هاى فلسفى مهدي حائري يزدي انتشارات نيلوفر تهران ۱۳۹۳ هـ ش.
۴۳. نواب صفوي مجتبي راهنماي حقايق بلا.

خامساً: المجلات والدوريات:

أ - باللغة العربية:

۱. محمد بن الجمد التاه، التشريع الإسلامى في الدساتير العربية والإسلامية، قراءة في المكانة والتأثير، بحث محكم، مركز مؤننن بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، ۲۰۱۵ م.

ب - باللغة الفارسية:

۱. أشرف أحمد ومحمد سالار كسرايى از انقلاب سفيد تا انقلاب إسلامي بجوهشنامه متين تهران شماره ۲۲ بهار ۱۳۸۳ هـ.
۲. جيت سازيان محمد رضا جرا حكومت بهلوي امام را بس از دستكيري آزاد كرد؟ مؤسسه مطالعات تاريخ معاصر ايران.
۳. حسين بر محمد عثمان وحسنى فر عبدالرسول بررسى نقش سياسى روحانيت در دوره رضا شاه فصل نامه علوم اجتماعي تهران سال ۲۶ شماره ۷۸ باييز ۱۳۹۶ هـ.
۴. زنديه حسن وقنوايى علي مخالفت هاى داخلى با برکزاري جشنهاى ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهي جرا و چگونه؟ فصلنامه علمي سخن تاريخ تهران سال يازدهم شماره ۲۵ بهار و تابستان ۱۳۹۶ هـ.

٥. فاتح زاده احسان آيت الله كاشاني از مجلس مؤسسان تا كودتاي ٢٨ مرداد مجله تاريخ شماره ١٦٦ مرداد ١٣٨٤ هـ.

٦. مدني جلال الدين مجسمه برفي مروري بر سقوط و تبعيد رضا شاه ماهنامه اندیشه و تاريخ سياسي ايران معاصر سال دوم شماره ١٢ شهريور ١٣٨٢ هـ.

سادساً: الصحف والإعلام:

١. أحمد مهدي دامغاني: برنامج شوكران (برنامج مختص باللقاء بمفكري إيران المعاصرين) القناة الفضائية الرابعة الرسمية في إيران، الحلقة ٧ تاريخ المشاهدة: ٢٠٢٠/٠٢/٠٧.

٢. بي بي سي فارسي: زندگینامه أحمد كسروي ٢٥ اسفند ١٣٩٠ - ١٥ مارس ٢٠١٢.

٣. خاطرات آيت الله أبو القاسم خزعلي: روزنامه فردا ٣١ تير ١٣٩٤ هـ.

٤. قويمی فرهنگ گفت وگو با حسن شریعتمداری رادیو فردا ٢٢ بهمن ١٣٩٧ هـ.

٥. گفت وگو با آمینه باکروان: بدرم خميني را از اعدام نجات داد سایت ایرانیان انگلستان یکشنبه ٢٩ تير ١٣٩٣ هـ - ٢٠ جولای ٢٠١٤ م.

سابعاً: شبكة الإنترنت:

١. السيد كمال الحيدري: محاضرات دروس خارج الفقه حلقة ٥٠١ من محاضرات مدخلية الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية حلقة ١٥٧ بتاريخ ٢٤ ربيع الثاني ١٤٣٦ هـ ق.

٢. السيد كمال الحيدري: محاضرات دروس خارج الفقه حلقة ٤٧٦ من محاضرات مدخلية الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية حلقة ١٣٢ بتاريخ ٦ ربيع الأول ١٤٣٦ هـ ق.

٣. السيد كمال الحيدري: دروس في خارج الأصول تعارض الأدلة الدرس رقم ١٥٣، ٢١ رجب ١٤٣٤ هـ ق.

٤. السيد كمال الحيدري: حوار مع الملحدين هل هناك دليل على وجود الله؟ محاضرات بتاريخ ١١ ربيع الثاني ١٤٤٠ هـ ق.

٥. الشيخ عامر الجابري: فن التقرير في الحوزات العلمية موقع كتابات في الميزان الإلكتروني ٢٠١٣/٨/١٠ www.kitabatinfo
٦. موقع انديشوران: بنك معلومات محققي وباحثي ومفكري إيران.
٧. موقع الاجتهاد نت.
٨. الموقع الرسمي لسماحة السيد السيستاني.
٩. موقع الرسمي لمؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
١٠. مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ایران بزرگداشت استاد مهدي حائري يزدي دوشنبه ٣ دي ١٣٩٧ هـ سخنراني آيت الله دكتور سيد مصطفى محقق داماد.
١١. الموقع الرسمي لقائد الثورة الإسلامية في إيران السيد علي خامنئي.
١٢. موقع ويكي شيعية الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت التابعة لإدارة المجمع العالمي لأهل البيت.

الفهرست

المقدمة ٩

الفصل الأول

البيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية لمهدي الحائري اليزدي ١٥

المبحث الأول

البيئة الاجتماعية لمهدي الحائري اليزدي ١٨

المطلب الأول: البيئة الاجتماعية قبل ١٩٢٥ م ١٨

المطلب الثاني: البيئة الاجتماعية بعد عام ١٩٢٥ م ٣٠

المبحث الثاني

البيئة الفكرية لمهدي الحائري اليزدي ٣٩

المطلب الأول: أثر المرجع السيد حسين البروجردي: ٣٩

المطلب الثاني: الخلاف الفقهي وبدء حراك الإسلام السياسي في إيران ٤٦

المبحث الثالث

البيئة السياسية لمهدي الحائري اليزدي ٥٥

المطلب الأول: النشاط السياسي وموقفه من ثورة مصدق ٥٥

المطلب الثاني: وفاة المرجع البروجردي وأحداث (١٥) خرداد ٧٠

المبحث الرابع

المؤلفات والآثار العلمية لمهدي الحائري اليزدي ٨٤

- المطلب الأول: الفقه والأدب والتقارير (محاضر الدروس) ٨٤
- المطلب الثاني: المؤلفات الفلسفية ٩١

الفصل الثاني

- الإسهامات الفكرية - الفلسفية لمهدي الحائري اليزدي ١٠١

المبحث الأول

- أسس الفلسفة عند مهدي الحائري اليزدي ١٠٤
- المطلب الأول: الفلسفة: التعرف والأهمية والنشأة والخصائص ١٠٤
- المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالعلوم وعلم الكلام والدين ١١٨

المبحث الثاني

- أسس الفلسفة الإسلامية عند مهدي الحائري اليزدي ١٢٩
- المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإسلامية ونشأتها ١٢٩
- المطلب الثاني: خصائص وسمات الفلسفة الإسلامية ١٤٣

المبحث الثالث

- أسس الفلسفة الغربية عند مهدي الحائري اليزدي ١٥١
- المطلب الأول: الفلسفة الغربية والتطبيقية: التقسيمات والخصائص ١٥١
- المطلب الثاني: التقريب بين الفلسفة الغربية والإسلامية كمنهج

- عند مهدي الحائري اليزدي ١٥٨

المبحث الرابع

- الإبداعات الفلسفية لمهدي الحائري اليزدي ١٦٦
- المطلب الأول: نظرية هرم الوجود ١٦٦
- المطلب الثاني: العلم الحضورى ١٨٥
- استنتاجات الفصل الثاني: ١٩٥

الفصل الثالث

الإسهامات الفكرية - السياسية لمهدي الحائري اليزدي ١٩٧

المبحث الأول

الإطار المفاهيمي والمنطلقات ٢٠٠

المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي ٢٠٠

المطلب الثاني: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي وخصائصه ٢١٣

المطلب الثالث: الفكر السياسي الإسلامي الشيعي:

الماهية والمراحل والاتجاهات ٢١٩

المبحث الثاني

ملامح الفكر السياسي والفلسفي لمهدي الحائري اليزدي ٢٣٢

المطلب الأول: ملامح الفلسفة السياسية ٢٣٢

المطلب الثاني: الفلسفة السياسية ٢٣٨

المطلب الثالث: أركان الفلسفة السياسية ٢٤٩

المطلب الرابع: الدولة والسياسة ٢٥٩

المبحث الثالث

النظرية السياسية لمهدي الحائري اليزدي ٢٧٧

المطلب الأول: ركائز نظرية التفويض ٢٧٧

المطلب الثاني: تحليل الفلسفة السياسية ونظرية الوكالة

الشخصية - المشاعة للمواطنين عند مهدي الحائري اليزدي: ٢٨٨

الفصل الرابع

اتجاهات الفقه السياسي وموقف مهدي الحائري اليزدي منها ٣٠١

المبحث الأول

الاتجاه الأول: المدرسة العراقية ٣٠٤

المطلب الأول: المدرسة العراقية القديمة: السمات والخصائص ٣٠٧

المطلب الثاني: المدرسة العراقية المعاصرة: السمات والخصائص ٣٢٠

المبحث الثاني

الاتجاه الثاني: المدرسة الإيرانية ٣٤٢

المطلب الأول: المدرسة الإيرانية القديمة: السمات والخصائص ٣٤٢

المطلب الثاني: المدرسة الإيرانية المعاصرة: السمات والخصائص ٣٤٧

المطلب الثالث: موقف مهدي الحائري اليزدي من الفقه السياسي ٣٧٩

الخاتمة ٣٨٥

الفلسفة

رائد

السياسية الشيعية
مهدي الحائري اليزدي

في اطار اهتمامات الفقه الشيعي عادة ما تدرج الأبحاث السياسية بكل محتوياتها واهتماماتها في إطار الفقه والكلام وليس في اطار الفلسفة السياسية، فمحور اهتمام هذا الفقه هو الالتزام بالنص وما يترتب عليه من اجتهادات فقهية.

ويكون علم الكلام هو منطلق الفكر السياسي الشيعي في تثبيت إمامة وزعامة المعصوم دينياً وديوياً، أما مباحث نيابة المعصوم في زمن الغيبة وما يترتب على ذلك من صلاحيات قيادية لنوابه العامون أي الفقهاء فتبحث في أبواب الفقه، كما أن الفكر السياسي الشيعي يبحث كيفية التعامل مع السلطات الزمنية والعرفية في ابواب الفقه كذلك.

وفي هذا السياق تأتي إسهامات (مهدي الحائري اليزدي) ليكسر الدائرة بحلقاتها الثلاث، الكلامية والفقهية والفكرية، وليدق دعامة أساسية لمعالجة سياسية فلسفية إسلامية كمحاولة منه لإعادة النظر بالمحددات التي أظرت الفكر السياسي الشيعي وقولته في نسق محدد.

تتمثل إشكالية الدراسة في أن الحائري يحاول من خلال منهجه المحايد وعبر اعتماد وسيلة الفلسفة التطبيقية ونظرية (الوكالة الشخصية المشاعة للمواطنين) أن يوجد لنا نافذة لغرض التطوير في الفكر السياسي الشيعي عبر الفلسفة السياسية.

ونشتق من هذه الإشكالية مجموعة تساؤلات منها: ما هي طبيعة الفكر السياسي الشيعي؟ وما هي اتجاهات الفكر السياسي الشيعي؟ وما هي تقسيمات المدارس الفقهية - السياسية الشيعية؟ ثم أين هي مكانة الفلسفة السياسية في الفكر السياسي الشيعي وما هي طبيعة معالجاته؟ ثم ما هي الإسهامات الفكرية - الفلسفية والفقهية للحائري اليزدي؟ وأين يمكن ان نضع الحائري وفي أي اتجاه ومدرسة؟ وإلى أي حد تسهم نظرية الحائري في تقديم معالجات واقعية في الفكر السياسي الشيعي المعاصر بما يواكب حركة الحداثة الحاصلة في المدارس الغربية مع الاحتفاظ بالثوابت الإسلامية؟

