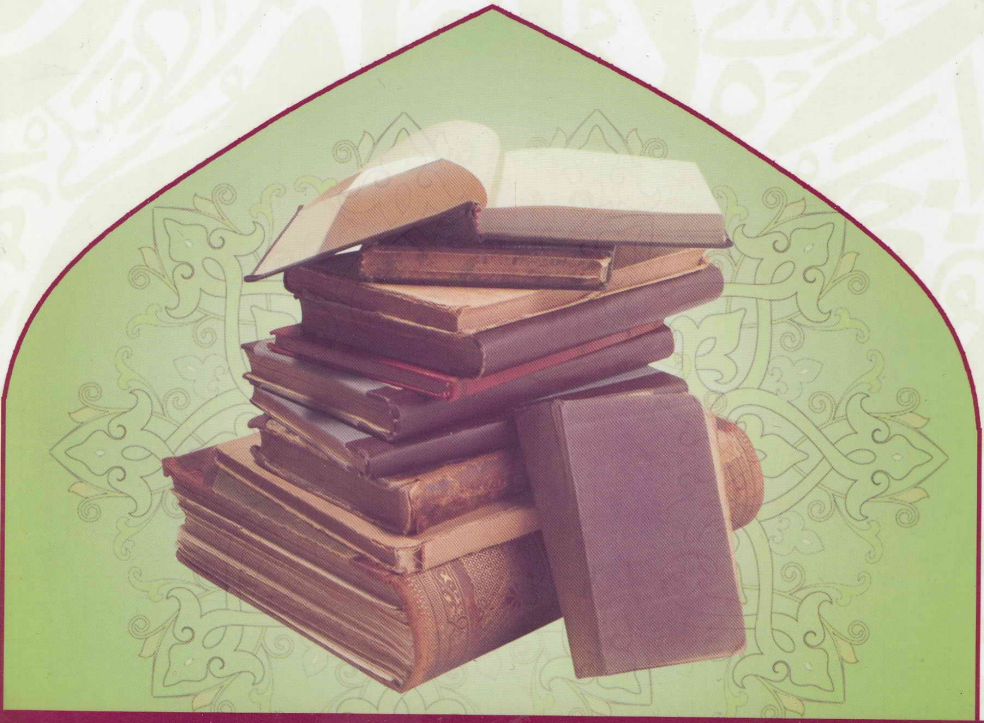
المدرسة الأحسائية في النجف الأشرف
الأحسائية
دار هجر
الإصدار ١٦

حاكمية الفقهاء

الشيخ يحيى الراضي



طباعة ونشر دار هجر
للتحقيق والترجمة والطباعة والنشر

المدرسة الأحسائية
في النجف الأشرف
مركز ومدرسة العلامة الشيخ أحمد بن فهد الأحسائي
للبحوث والدراسات الاسلامية

حاكميّة الفقهاء

الدولة في الفقه الحيوي

الشيخ يحيى الراضي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ..... حاكميّة الفقهاء / الدولة في الفقه الحيوي
المؤلف: ..... الشيخ يحيى الراضي
الناشر: ..... دار هجر للطباعة – النجف الأشرف

الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦٣٤) لسنة ٢٠١٨م

الحقوق محفوظة ومسجلة

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

اللّهم صل وسلم على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

واجعلنا من المتمسكين بمودتهم و منهجم إلى يوم الدين

الإهداء

تحيات إلى أمي التي علمتني القراءة الأولى

وإلى أبي الذي كلما شهدت الكبار كبر في عيني . . إليهما وقد تفضلا برعاية كريمة فتنقلت برعايتهما في كل وسائل التعليم من الروضة الكتاتيب (المطوع) و المدرسة والجامعة والمعاهد ثم الحوزة الكبرى ،رعاهما الله ووفقني للبر والرضا .

المقدمة

لكي يقدم الباحث كتابة مهمة ينبغي أن يقدم في الموضوع الواحد ثلاثة كتب تعبر عن ثلاث مراحل

الكتاب الأول : في تبيين أساسيات الموضوع والإحاطة بجوانبه من خلال المفهوم والتاريخ و الأصول و الفروع

الكتاب الثاني : في تحليل الآراء المتعددة عن الموضوع ومدارسه مع المقارنة بين هذه الآراء والمدارس وما ترتب على هذه من خلافات واجتهادات

الكتاب الثالث : في الاستنتاج من دراسة أصول الموضوع والآراء حوله بالنقد والتجديد والوصول إلى نتيجة .

يجد كاتب هذه السطور أن هذا الكتاب المتواضع من المرحلة الثانية فقد كتب في هذه المرحلة أثناء دراسات سابقة نشر عنها بشكل محدود ولم ينشر معظم ذلك ، ولم يحط بالطبع بجميع أطراف الموضوع فهو على صعيد التاريخ والفقه والمجتمع له امتدادات واسعة لاتسعها إلا موسوعة مطولة تتناول عناصر الموضوع وأفكاره وأعلامه والتحولات الطارئة عليه .

هذا الكتاب لم يتقيد بمنهجية فقهية ولا بمنهجية تاريخية وإنما سبر مجمع البحرين الفقه والتاريخ لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر في موضوع متشعب كالحاكمية ، موضوع فيه أصول ومراحل وأعلام فهو من الفقه التطبيقي الإداري الذي لا ينبغي تناوله بحسابات رياضية أو نصية حرفية أو جداول جاهزة ، كما لا يصح التقيد في البحث بقوالب تيار فكري أنهى البحث والمراجعة بتنظيرات نهائية فإن مثل هذا الموضوع ما زال قابلاً لإعادة النظر ولا يوجد أي محذور للتفكر حتى في ما يعتبر أنه من المسلَمات فيه فالقضية في الحكم الإسلامي ليست بذلك الوضوح الذي تصوره الكثير من المدونات و الخطابات و سنرى خلال البحث أن الفقهاء أنفسهم تناولوا هذه القضية بمرونة اجتهادية في الفقه والسيرة سواء بحسب الحكم الأولي أم الحكم الثانوي وسنجد أن الحكم الثانوي هو الغالب على قضية الحكم الإسلامي نظراً لأن الحكم بطبيعته أقرب ما يكون إلى المتغير منه إلى الثابت ، بالطبع نحن هنا نقصد بالحكم حكم الفقهاء أو حكم الأمة أو حكم السلطة مابعد الإمامة أي باصطلاحنا الديني المقصود من الحكم الإسلامي في هذا البحث هو الحكم حال عصر (الغيبة الكبرى) الموجب للاجتهاد وتعدد وجهات النظر .

منهجية البحث :

يتناول الكتاب الحاكمية في الفقه والسيرة ابتداء من الغيبة الكبرى وفتح أبواب الاجتهاد وتعدد الآراء ، يتناول ذلك من خلال فصلين مع عدة مباحث لكل فصل.

الفصل الأول : بحث في الحاكمية منذ انطلاق الفقه الإسلامي الإمامي وهل كانت هناك رؤية فقهية واضحة للحاكمية وهل كانت على نسق واحد أم اختلفت و تباينت و إلى أي حد وصل الإختلاف حولها، بداية من أول عصر الغيبة دخولاً إلى القرن العاشر حيث قامت دولة إمامية اثني عشرية أدى فيها الفقهاء دوراً خطيرا تراوح بين الإشراف والمشاركة و التوظف داخل النظام القائم سواء على مبنى جواز التعامل مع الجائر أو على مبنى شرعية النظام لأنه إسلامي أو إمامي .

الفصل الثاني : الانتقال إلى رؤية متأخرة حديثة للحاكمية وفقه الحكومة الإسلامية وتوقف البحث عند نموذج مهم هو عبارة عن مرحلة السيد الشهيد محمد باقر الصدر و ماهي رؤيته الحقيقية في الحكم هل هبي الشورى الحزبية أم ولاية الفقيه أم أنه مزج بين النظريتين أم له نظرية مختلفة و هل أن المؤثر في ذلك غموض الأدلة أم اضطراب الظروف .

هذا البحث بالطبع أقل مساحة من استيعاب أطراف الموضوع و لأنه كتب في عجالة فقد تجنب العديد من الجوانب و من أهمها الفترة المهمة بين

مرحلة الفصل الأول و مرحلة الفصل الثاني وهذه الفترة المسكوت عنها هنا عبارة عن قرون ثلاثة تكونت فيها نظريات و مباني في الفقه و السيرة منها ماتبناه علماء أمثال الفقيه النراقي وصولاً إلى الشيخ النائيني و ماظهر من ذلك من خلافات المشروطة و المستبدة قبل بروز نظرية ولاية الفقيه ، قد يبدو ترك هذه الفترة الطويلة أنه فجوة في البحث ، لكن الحقيقة غير ذلك لأن هذا البحث ليس تاريخياً وإنما هو أقرب إلى الفقهي والفكري، والمنهجية فيه هنا المقارنة بين رؤية قديمة و رؤية حديثة ، وهذا ما سيتم تناوله في تأليف قادم بمشيئة الله يتناول فيه الفترة الوسيطة ما بعد القرن العاشر ثم يقارنها بفترة حديثة في قرن الصحوة الإسلامية ، نسأل الله القبول والسماح عن الخطأ في التفكير أو التعبير .

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

تمهيد :

مع بداية الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ حدث التحول الكبير بالانتقال من الإمامة إلى (النيابة العامة) وهي النيابة التي ليست خاصة بشخص معين وإنما يكون النائب من اتصف بصفات شرعية أهمها (الاجتهاد – العدالة – طهارة المولد) بحسب نصوص من الأئمة تأمر بالرجوع إلى (من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حكماً) كما روي عن الصادق عليه السلام وهكذا بقية النصوص التي نجدها بين فصول هذه الدراسة وهي في الغالب تأمر بأخذ الأحكام والتقاضي والمراجعة في الحوادث الواقعة بالرجوع في كل ذلك إلى الفقهاء أو بتعبير آخر العلماء أي علماء الدين.

والملاحظة أن هذه النصوص قابلة للاختلاف في فهمها فهل تقصد الرجوع في أمور الدين فقط أم في أمور الدين والدنيا وهل تقتصر على التوجيه الشرعي أو تشمل الحكم السياسي، وهل يأخذ النائب معظم صلاحيات الإمام أم يقتصر على القدر المتيقن؟

نحن نحاول في هذا الفصل رصد تاريخية فكرة حاكمية الفقهاء وصلاحيتهم.

المؤكد تاريخياً أن علماء الشيعة بعد الغيبة الكبرى لم يسمح لهم المحيط العام ببسط سلطتهم على الأمة أو على الطائفة وإنما يتم التدخل في الموارد الممكنة من قبيل: التعليم الديني وهو الدور الرئيس للعلماء - الإدارة المالية للحقوق الشرعية من خلال العلاقة مع الجمهور - التوسع أحياناً في القضاء - إجراء الحدود والتعزيرات- وبالطبع الدور الذي لا ينقطع هو الإفتاء .

تحديدات أساسية

(الحكم ـ الحكومة ـ الحاكمية)

ـ الحكم لغة: المنع، وسُمِّي القضاء حكمًا؛ لأنه يمنع النزاع والخصومات.

حكمت الرجل تحكيما ، إذا منعته مما أراد ، وحكمت السفيه - بالتخفيف - وأحكمته ، إذا أخذت على يده .

وسمي القاضي حاكما ، لمنعه الخصوم من التظالم .

في الاصطلاح عرفه المشهور : الحكم الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين .

ووجد صاحب دروس في علم الأصول أن هذا التعريف خاطئ لأن الخطاب كاشف للحكم وليس نفسه كما أنه لايختص بالأفعال بل قد يتعلق بذات المكلفين

و عرف الحكم : التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان .

ـ حُكومة: (اسم) ، الجمع : حكومات

حُكومة : حُكْم وقضاء يصدر في قضيَة

الحُكومةُ : ردُّ الرَّجُل عن الظلم

عن أبي عبد الله عليه السلام: "اتَقوا الحكومة، إنَما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبيّ أو وصيّ نبيّ"

الحُكومةُ : هيئة مؤلَفة من أفراد يقومون بتدبير شئون الدَّولة كرئيس الدَّولة ، ورئيس الوزراء ، والوزراء ، ومرءوسيهم الحكومات ثلاث : حكومة جمهوريّة ، وحكومة ملكيّة ، وحكومة استبداديّة

ـ الحاكمية لغةً مشتقة من مادة الفعل (حكم)، والفعل "حكم" ومشتقاته ورد في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة، ولذلك تشكلت منه معان متعددة، منها ما يفيد: التشريع والتحريم كقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾. أو ما يعني القضاء والفصل بين المتنازعين، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. ومنها ما يعني القضاء والقدر كقوله تعالى: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾. ومنها ما يفيد معنى العلم والفقه والنبوّة؛ ومنه قوله تعالى: (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ﴾

الحكم مصدر قياسي يعبر عن الحدث كما هو، في حين أنَ الحاكمية مصدر صناعي يشير في آن واحد إلى الحكم والذات التي تقوم به، أي أنه يشمل الصفات المتعلقة به

"الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي(الحكم)

هناك من يفرِّق بين الحاكمية والحكم من جهة أن الحكم اسم للحدث من حيث هو، والحاكمية اسم له مع ملاحظة ذات تتصف به.

مصدر صناعيَ من حاكم : منصب الحاكم أو وظيفته أو لقبُه الوظيفيَ قضيةُ الحاكميَّة.

والحاكمية تعني: أن الله هو الحاكم المشرع المنفرد بإنشاء الأوامر والنواهي والأحكام، المختص بالتحليل والتحريم، الواضع التصورات عن ذاته سبحانه وتعالى وعن الكون والإنسان والحياة، الواجب طاعته والانقياد لأمره ونهيه بجعل الإسلام وقوانينه وتشريعاته وقيمه وآدابه وأخلاقه

وتصوراته عن الكون والإنسان والحياة وما قبلها وما بعدها أساسا لحياته وتنظيم شؤونها. (صفحة ٧٥ كتاب الحاكمية في الفكر الإسلامي للدكتور حسن الحساسنة، بتصرف).

الحاكم: ويراد به من له حق إصدار الحكم على أفعال الناس وعلى الأشياء المتعلقة بها، وليس المراد هنا بالحاكم صاحب السلطان المنفذ للأحكام المتعلقة بتنظيم شؤون حياة الناس، بل بالمعنى الاصطلاحي بمن له حق إصدار الحكم على أفعال الناس والأشياء المتعلقة بها .

الفصل الأول

الحاكمية في بواكيرها

هذه مرحلة طويلة مرت على المسلمين عموماً تراوحت بين التوحد القلق تحت ظلل الدولة العباسية والتفكك المضطرب بين دويلات وأمارات متفرقة هذا إسلامياً . أما مذهبياً فقد امتد الغيبة الصغرى حوالي سبعين سنة من ٢٦٠ه إلى ٣٢٩ه كانت النيابة الخاصة للسفراء الأربعة الذين عرفوا بالنواب أي المراجع الدينيين حينها يتصلون بالمهدي الغائب عليه السلام فيحملون تعاليمه إلى المؤمنين وللتعرف عليهم بإيجاز :

ـ السفير الأول : أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري (ت ٢٦٥هـ تقريباً) ـ من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام كان يتاجر بالسمن، وفي جراب السمن يهرب الرسائل إلى الإمام العسكري، انتقل من سامراء إلى كرخ بغداد وكان يعمل على نشر التعاليم المهدوية بهدوء .

ـ السفير الثاني : أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد العمري ـ الخلاني (ت٣٠٥) ناهزت سفارته الأربعين عاماً ، قيل أنه كان يتستر ببيع الخل وبواسطته خرجت توقيعات منها حديث " وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم " وعنه وردت أدعية بينها السمات والافتتاح ، كان له دور في مواجهة السفارات الكاذبة وتحصين الشيعة من الدخول في ثورة الزنج وتيار القرامطة .

ـ السفير الثالث : الحسين بن روح النوبختي (ت٣٢٦هـ) استمرت سفارته حوالي إحدى وعشرين سنة كانت له مكانة مرموقة، لكنه سجن حوالي خمس سنوات بتهمة أن الديوان الملكي يطالبه بالمال، وبقي فترة يخالط المخالفين مخفيا مذهبه ، واجه الشلمغاني العزاقري شيخ الغلاة حتى نهايته بالإعدام ، وبقي هو ينشر التعاليم المهدوية الدينية .

ـ السفير الرابع : علي بن محمد السَمري (ت٣٢٩هـ) ـ لم تتجاوز سفارته الثلاث سنوات، كانت له مكاتبات مع الإمام العسكري من قبل، وقد انحسر دوره العلني بسبب شدة الاستبداد،

قبيل وفاته ظهر هذا التوقيع من الناحية المقدسة :

" يا علي بن محمد السَمري! أعظَم الله أجرَ إخوانك فيكَ. فإنَكَ ميتُ ما بينك وبين ستةَ أيام، فأجمع أمرك، ولا توصِ إلى أحدٍ يقوم مقامك بعد وفاتك. فقد وقعت الغيبة التامة. فلا ظهور إلّا بإذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد وقسوة القلوب، وامتلاء الأرض جوراً. وسيأتي لشيعتي من يدَعي المشاهدة، ألا فمن ادّعى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة، فهو كذَاب مفترٍ. ولاحول ولا قوّة إلّا باللهِ العليَ العظيم " .

في عصر الغيبة الصغرى لم تتكون رؤية سياسية ولا مرجعية منفصلة عن السفراء الأربعة المبلغين مباشرة أو عبر التواقيع عن الإمام المهدي عليه السلام مع ذلك ظهر علماء كبار من أهمهم :

ـ الشيخ علي بن إبراهيم القمي (ت ؟) صاحب التعريف الروائي الذي في نسبته إليه بحث، من أصحاب الهادي عليه السلام انتقلت أسرته من الكوفة إلى قم بلغت مرويات الكليني عنه حوالي سبعة آلاف رواية،لكن لم تصلنا منه رواية مباشرة عن العسكريين عليهما السلام .

ـ الشيخ محمد بن حسن بن فروخ الصفار (ت٢٩٠هـ) صاحب بصائر الدرجات من أعلام قم وكان يراسل الإمام العسكري عليه السلام وهو من مشايخ الكليني .

ـ الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٢٩هـ) الصدوق الأول والد الشيخ الصدوق عاصر الإمام العسكري والتقى السفير الثالث، لم نطلع على كتب له وربما نسب إليه كتاب فقه الرضا المختلف فيه.

ـ الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) صاحب الكافي أهم كتب الحديث عند الإمامية، قدم من الري إلى بغداد في (٣٢٧هـ) لكن لم يرد لقاءه بأي من السفراء الأربعة، متفق على توثيقه وتبجيله .

بعد وفاة السفير الرابع علي بن محمد السمري (٣٢٩هـ) ظل دور علماء الشيعة الأهم هو الاهتمام بالتراث الإمامي وتداول الأحاديث والأخبار، ولم يظهر في هذه الفترة فكر فقهي سياسي لأنه لم يكن من أولويات هذه المرحلة، ويمكن بشكل التقريب لا التحديد اعتبار الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه (٣٦٨هـ) أول مراجع الشيعة الإمامية على مستوى أخذ الفتوى، يصفه النجاشي بأنه من كبار الإمامية في الفقه والحديث وقد فاق غيره كثيراً في الفقه و غيره " لكن دوره التعليمي و التدويني يبدو أكبر من مرجعيته في ذلك العصر الذي غلب عليه أخذ الأحكام من الروايات ولم تكن المرجعية عبر الإجتهاد و التقليد كما ستكون لاحقاً إنما هي بتلقي الحديث و العقائد و الإرشاد في الحياة الخاصة و العامة .

المبحث الأول

حاكمية الفقهاء القدماء

رؤية الشيخ المفيد :

الشيخ المفيد (٤١٣هـ) قام بإعلان صلاحية الفقيه في القيام بمسؤوليات عامة من دون مبالغة أو خروج عن الحد المتعارف ولعلنا لا نجد عند المفيد مصطلح النيابة إنما يأتي دور الفقيه لتصريف الأمور المالية والاجتماعية بطريقة عقلائية بل واستدلال عقلائي لا نجد فيه بصمة منحى غيبي فهو يؤكد في كتابه الفقهي (المقنعة) عن الزكاة أن فرض الزكاة بالأساس يكون للنبي وبوفاته "صار الفرض حمل الزكاة إلى خليفته فإذا غاب الخليفة كان الفرض حملها إلى من نصبه من خاصته لشيعته فإذا عدم السفراء بينه وبين رعيته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته، لأن الفقيه أعرف بموضعها ممن لا فقه له في ديانته "

الفقيه يدير الزكاة لأنه أعرف بموضعها، هنا استدلال عرفي عادي لا يتوغل في النيابة ولا الوصاية، ولندرك أننا حتى الآن في مورد خاص هو الزكاة .

عندما ننتقل إلى مورد أوسع وهو القضاء نجد الشيخ المفيد يؤكد علو درجة القضاء وصعوبة شروطه وعدم جواز التصدي للقضاء من كل أحد حتى يثق من نفسه بالقيام به وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتى يكون عاقلاً كاملاً عالماً بالكتاب ناسخه ومنسوخه، عالماً باللغة مضطلعاً بمعاني كلام العرب بصيراً بوجوه الإعراب ورعاً عن محارم الله زاهداً في الدنيا

متوفراً على الأعمال الصالحات مجتنباً للذنوب والسيئات شديد الحذر من الهوى حريصاً على التقوى.[١]

وفي مورد الحدود فإن أمرها يعود "إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى وهم أئمة الهدى من آل محمد ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان فمن تمكن من إقامتها على ولده وعبده ولم يخف من سلطان الجور إضراراً به على ذلك فليقمها، ومن خاف من الظالمين اعتراضاً عليه في إقامتها أو خاف ضرراً بذلك على نفسه أو على الدين فقد سقط عنه فرضها، وكذلك إن استطاع إقامة الحدود على من يليه من قومه وأمن بوائق الظالمين في ذلك، فقد لزمه إقامة الحدود عليهم، فليقطع سارقهم ويحد زانيهم وقتل قاتلهم"[٢]

إلى هنا نجد دور الفقيه بحسب الضرورة في الزكاة والقضاء والحدود ضمن نطاق محدود مشروط بعدم الخوف من السلطان، ولا نجد صلاحية تمتد إلى ما تعنيه (ولاية الفقيه) وحتى في مورد الوصية يرى الشيخ المفيد أن المنفذ لها هو الناظر على المسلمين لا الورثة والناظر هو السلطان العادل فإذا لم يكن هذا السلطان "كان الفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعة عليهم فيه"[٣] ، فهذا دور للفقيه محدود بمورد الوصية، دور مشروط بغياب السلطان.

---

(١)انظر المقنعة:ص٧٢١.

(٢)نفسه:ص٨١٠.

(٣)نفسه: ص٦٧٦.

تولي الفقيه السلطة غير ثابت الوجود عن معلم المذهب المفيد إنما عليهم سد فراغ غياب السلطان العادل بقبول الولاية لأن الجاهل بالأحكام والتدبير يحرم عليه يحرم عليه تولي منصب السلطة لأنه غير مأذون من صاحب الأمر ـ حسب مقنعة المفيد ـ

بينما المجال مفتوح لمن يريد تطبيق الأحكام تحت ولاية الحاكم غير الشرعي ، قال شيخ حوزاتنا في المقنعة :

" و من تأمر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر ، الذي سوغه ذلك وأذن له فيه دون المتغلب من أهل الضلال، وإذا تمكن الناظر من قبل أهل الضلال على ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجار وايقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف فليجتهد في إنفاذ ذلك فيهم فإنه أعظم الجهاد "

السياسة فن الممكن حتى لو كانت عن طريق وزير أو نائب حاكم ضلال لو استطاع تطبيق الأحكام فليجتهد في ذلك ، الممكن حسب فرضية المفيد هو المفروض ولو بإدارة ناظر على أساس تصريف الأعمال .

بين هذا بقيت النظرية الموازية بل التي لا تنفصل عن رؤية المفيد هي حاكمية سلطان الواقع المفروض، لأن السلطان العادل ليس إلا الإمام المعصوم، لذلك بحث الفقهاء مبكراً مسألة (الولاية من قبل الجائر) أي الحاكم غير الشرعي وكان العديد من الفقهاء يرى جواز قبول التولية وإقامة الحدود إذا عين السلطان الجائر أحداً لذلك بشرط الاعتقاد بإذن الإمام العادل له في ذلك لا إذن السلطان الجائر، لكن معرفة هذا الشرط غير سهل ويظهر أن المعيار فيه هو مراعاة المصالح ودرء المفاسد أو الاضطرار لقبول

الولاية من الجائر وقد حصل تولي العديد من العلماء للقضاء وأمثاله من الإمارات والوزارات وهي سيرة بقيت أطول من المتوقع في المسار الفقهي .

في سيرته كان الشيخ المفيد صاحب رئاسة دينية محورها التعليم متفق عليها جعلت له مكانة كبيرة حتى لدى الدولة البويهية فقد كان عضد الدولة يقصده بنفسه ، مع ذلك لم تكن قضية الحاكمية هي الأهم لدى المفيد وإنما انصب اهتمامه على جانبين :

الأول : الحد من الفتن المذهبية المستعرة في بغداد وما حولها بالدعوة إلى الاعتدال و الصبر .

مع مطلع القرن الخامس كان مسلسل الفتن محتدما في بغداد حيث تتعرض مجالس المفيد العلمية للهجوم والسب مما يؤجج الفتن الدامية أدت إلى إحراق بيوت في الكرخ ، وكانت احتفالات الغدير تتعرض إلى الهجوم المسلح فيما كان المفيد يعمل للحد من الفتن عبر المناظرات والتواصل مع المخالفين .

الثاني من اهتماماته : النشاط العلمي عبر التعليم و التأليف وهو ممن جعل القرن الرابع الهجري عصر صناعة الأفكار في العالم الإسلامي وتدشين قواعد علوم الكلام و الحديث و السيرة والفقه و التفسير ، عبر منهج عرف به المفيد هو عقلنة الفكر الإسلامي بنقد الغلو و التحريف و مناظرة المخالف مما نجده في مؤلفاته الرصينة رغم القرون الطويلة .

بهذين الجانبين اشتغل المفيد ولم تكن هناك أولوية للإهتمام بالشأن السياسي لا تنظيراً و لا ممارسة ، لهذا نجد التكلف بنسبة أي نظرية في الحكم إلى الشيخ المفيد ، بل لم يكن ذلك وارداً في فكره و لا ممكناً في سيرته ، فهو تحت سيطرة دولة أشبه ما تكون بالعلمانية إلى حد ما ، فقد حكم البويهيون

بغداد منذ ٣٣٤هـ بطريقة التوازن بين الديني و المدني بين الشيعي و السني حتى أنهم قد يحدون من الشعائر الدينية حتى أنهم تعرضوا للشيخ المفيد نفسه ونفوه من بغداد مرتين تقريبا سنة ٣٩٣ و ٣٩٨ هـ خلال الفتن الطائفية رغم كون البويهيين شيعة مذهبيا .

رؤية الشريف المرتضى :

على ذات المنحى يلوح لنا دور الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) عاش هذا السيد حياة لا تخلو من مرح ورفاهية بعيدة عن عنوان ولاية الفقيه فهو لم يقترب من ذلك لا في فقهه ولا ممارسته ، هكذا نتوقع للوهلة الأولى !

نشأ المرتضى برعاية أب شغل منصب نقيب الطالبيين كما تولى القضاء وإمارة الحج و المظالم مع ماله من جاه عريض في الدولة العباسية و البويهية هذه المناصب تقلدها المرتضى بعد أبيه وأخيه الرضي من جهة حكومة القادر بالله و بهاء الدولة الديلمي على أساس جواز قبول الولاية من السلطان غير العادل ، وأداها بسلاسة وانسجام مع النظام البويهي القائم مسخراً منصبه و ثروته الطائلة في نشر الكتب و تخريج العلماء وتدشين المعاهد العلمية بينها دار العلم ومكتبة تضم ثمانين ألف مجلد ، و في ذلك ما يصرفه عن التفكير بمعارضة أو تنظير لحاكمية مباينة للنظام القائم ، فهو صاحب المكانة بين الخلافة العباسية و الإمارة البويهية و الوزارة و النقابة ، بين كل هذا وجد حصانة لتدوين المعارف الإسلامية و علومها على ضوء مدرسة الإمامية وهذا المشروع أهم من الحاكمية مهما بلغت أهميتها .

توسعت الفكرة الفقهية التي مؤداها: " إذا عيّن السلطان الجائر أحد المسلمين خليفة له وكلفه بإقامة الحدود يجوز له إقامتها، ولكن شريطة أن يعتقد أنه يفعل ذلك بإذن الإمام العادل لا بإذن السلطان الجائر "

حسب تعبير صاحب كتاب المهذب القاضي ابن البراج الحلبي، تلميذ الشريف المرتضى وقد عين المفيد ابن البراج هذا قاضياً في طرابلس لبنان لمدة عقدين من الزمن .

ولم يبتعد الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) عن أستاذه المفيد في التصدي للقضاء لأن الفقيه مفوض من الإمام للقيام بالقضاء أو الإصلاح بين الناس أو الفصل بين المختلفين ما لم يخف في ذلك على نفسه ولا على أحد من أهل الإيمان و يأمن الضرر فيه.[1]

ونلاحظ هنا أن الشيخ الطوسي أقرب إلى أستاذه الأول المفيد منه إلى أستاذه الثاني الشريف المرتضى الذي كان أكثر تحرراً من القيود حيث كانت علاقته بحكومة عصره في غاية الانسجام مع أنه ركن الإمامية ومعلمها – بحسب تعبير العلامية الحلي عنه – فهو لم يكتف بقبول رأي المفيد بجواز تولي الوظيفة من قبل الحاكم الجائر بل قام عملياً بتولي عدة مناصب منها: نقابة الأشراف وإمارة الحج وقاضي القضاة من جهة القادر بالله وبهاء الدولة الديلمي .

(١)انظر النهاية في مجرد الفقه والفتاوي – دار الأندلس: ص٣٠٢.

رؤية الشيخ الطوسي :

الشيخ الطوسي لم يكن مستقراً حتى يفكر بنظرية ولاية فقهية من أي نوع ، فقد قدم الطوسي من طوس سنة ٤٠٨هـ وهو في الثالثة والعشرين من عمره إلى بغداد مستقراً يتلقى العلم من الشيخ المفيد ثم من الشريف المرتضى حتى اشتدت الفتن ببغداد فكبست داره وأحرقت مكتبته ، فهاجر إلى النجف الأشرف سنة ٤٤٨هـ مشتغلاً بتأسيس حوزة علمية سيقدر لها أن تصبح الحوزة الأم، وكأنما هي عهدة لها الأولوية يتسلمها الطوسي عن المرتضى عن المفيد لا يشغلهم عن أي شاغل من ولاية أو حاكمية لم تكن متاحة لهم أساساً إلا عن طريق واحد هو المشاركة في النظام السائد مما ينافي أساس الحاكمية الولائية .

الطوسي حاز لقب (شيخ الطائفة) بجدارة فهو قد نظم العلوم الإسلامية في التفسير والحديث و الفقه والأصول ، بما درجت عليه الدراسات اللاحقة كما في كتبه التبيان التفسيري و التهذيب والاستبصار الحديثيين و المبسوط الفقهي والعدة الأصولي.. و هو مؤسس الحوزة العلمية في النجف الأشرف أم الحوزات الدينية، و هو مربي الفقهاء والعلماء عبر الأجيال ، هذه المهمات شغلت الشيخ الطوسي عن التنظير المباشر للحاكمية ، فالشيخ نفسه صار تلقائياً الحاكم الشرعي بل الحاكم المدرسي معنوياً حتىٰ كان أن يحكم على الفكر حيث كاد الفقهاء أن يتوقفوا على علومه إعجاباً ووثوقاً ممن عبر عنهم ابن إدريس الحلي بتعبير قاس (المقلدة) غير أن الإجتهاد بقي مفتوح الأبواب .

رؤية الخواجه نصير الدين الطوسي :

قد لا يبدو التطرق لرؤية النصير الطوسي (ت٦٧٢هـ) مهماً لإشكالين : الأول لشبهة حول الطوسي بأنه اسماعيلي، والثاني : أن هذا الطوسي ليس من الفقهاء أو ليس له مؤلفات فقهية .

أما الإشكال الأول : فهذه شبهة أصلها الاتفاق باستقرار نصير الدين الطوسي فترة بعد غزو المغول في قلاع الإسماعيليين حوالي ثمانية وعشرين سنة و العمل معهم في الجانب العلمي والفكري، ويصر الإسماعيليون على أنه من أعلام المذهب الإسماعيلي ، مستندين إلى سيرته وإلى بعض مؤلفاته منها (أخلاق ناصري) بينما يؤكد الإمامية الإثني عشرية أنه شيعي غير اسماعيلي، وربما يتوسط البعض فيجد أنه تحول من الاسماعيلية إلى الإثني عشرية، و القدر المتيقن أن النصير الطوسي كتب بعض المؤلفات أثناء تواجده بين الاسماعيليين وكانوا يتداولونها مستفيدين مها خصوصا الفلكية والأخلاقية والسياسية، ولانجد له مؤلفاً عقيديا هنا ، بل ليس بالمتناول أي كتاب من تلك المرحلة إنما هي واردة في قائمة التراجم، منها أخلاق محتشمي وأخلاق ناصري وهما باللغة الفارسية، والراجح أن الطوسي اشتغل هذه الفترة بعلم الفلك والفلسفة بعيداً عن الفقه و علم الكلام لذلك يصعب القطع أنه كان يعتنق المذهب الاسماعيلي، والمؤكد أن الطوسي توفي إمامياً اثني عشرياً من أعلام المذهب في الفلسفة وعلم الكلام، مما يؤكد ذلك كتابه (تجريد الاعتقاد) المتن الهام الذي شرحه العلامة الحلي مثنيا في المقدمة على الطوسي بالقول " و الآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية، ووجدناه

راكباً نهج التحقيق سالكاً جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المغالطة، تتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد.. فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد "

كما أن الطوسي نفسه صرح في مقدمة متن الكتاب أنه يمثل اعتقاده " مما قادني الدليل إليه وقوىَ اعتقادي عليه " و يختم فصل الإمامة بعد التفصيل عن الإمام علي وأدلة إمامته " والنقل المتواتر دل على الأحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم " هنا لا مجال لشبهة كون الطوسي من الإسماعيلية .

الإشكال الثاني : صحيح أن الطوسي النصير لا يعد بقائمة فقهاء الإمامية فهو عالم فلكي والأهم أنه فيلسوف ، ولانجد بين مؤلفاته كتاباً فقهياً لكن ذلك لاينفي اطلاع عالم موسوعي مثله على الفقه، لكن الطوسي لايكاد يتجاوز في نظرية الحكم دور الإمامة فهو الحكم الأصلي، وبالطبع الإمامة من بحوث علم الكلام لا من بحوث الفقه، ربما لذلك لا نجد للطوسي رؤية مستقلة عن الإمامة بدور للفقهاء في الحاكمية .

رؤية فقهاء الحلة :

نجد صلاحية الفقيه تتوسع بما يلفت النظر عند فقيه فتي هو ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) تحت عنوان أصل فقهي هو "المقصود من الأحكام التعبدية إجراؤها" فهذه الأحكام إنما شرعت لأجل التطبيق وإلا فلا جدوى منها وهذا يقتضي وجود مدير منفذ هذه الأحكام، فمن هو؟ بالنظرة الأساسية لا يوجد مؤهل لتنفيذ الأحكام إلا المعصوم، أما في حال التعذر أو الغيبة إلا لمن ينصبه لذلك ممن تتوفر فيه شروط العقل والعلم والحزم، ولا يخالف ابن إدريس الرواد القائلين بجواز تولي الوظائف الإدارية من جهة الحاكم الجائر "بكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر تعين غرضها بالتعريض للولاية عليه، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلب عليه فهو في الحقيقة نائب عن ولي الأمر عليه السلام في الحكم ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك فلا يحل له القعود عنه"

هنا نلاحظ التطور في لفظتين :

الأولى: ظهور مصطلح النيابة عن الإمام بتعبير صريح عند ابن إدريس .

الثانية: التحريض إلى ما فوق الجواز في القيام بالوظيفة لأجل إقامة المعروف وإزالة المنكر، وكأنه من قبيل الوجوب لا الجواز فقط بل هو انتقال من الجواز إلى الوجوب بالحض على الرجوع إليه وتشجيعه على نحو الوجوب "وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه والتمكن من أنفسهم لحد أو تأديب يتعين عليهم، ولا يحل لهم الرغبة عنه ولا الخروج عن حكمه"[1]

---

(١)السرائر: ٣/٥٣٩.

هنا ذهبت المسألة إلى وجوب التحاكم وحرمة الامتناع عن ذلك وهو ما لم نجده عند الرواد منذ المفيد مروراً بالمرتضى والطوسي.

ابن ادريس في السرائر يحدد من له إقامة الحدود بأنه الإمام المعصوم أصلاً فإن تعذر تنفيذ الحدود بهم " لم يجز لغير شيعتهم المنصوبين لذلك من قِبلهم عليهم السلام تولي ذلك و لا التحاكم إليه و لا التوصل بحكمه إلى الحق "

شروط النائب عن الإمام في إقامة الحدود :

يحدد ابن إدريس هذه الشروط : " العلم بالحق في الحكم المردود إليه ، والتمكن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل و الرأي و الحزم والتحصيل و سعة الحلم والبصيرة بالوضع والتواتر بالفتيا و القيام بها، وظهورَ العدالة والتدين بالحكم، والقوة على القيام به ووضعه مواضعه "

أما المحقق الحلي (٦٧٦هـ) فقد حاول الخروج من حدود الوظيفة عند الحاكم إلى تحويل الصلاحية الأكبر نحو الفقيه بتقرير صلاحية إدارة الأموال للغائب ودفع الزكاة إذا تعذر وجود الإمام ومن نصبه إلى فقهاء الشيعة.[1]

وفي القضاء ينفذ قضاء الفقيه مع عدم الإمام "وقيل يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الإمام كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، وتجب على الناس مساعدتهم في ذلك"

مع أن خطاب ابن إدريس أكثر صراحة لكن المحقق الحلي يشير بنحو غير صريح إلى استقلال الفقيه بالقضاء والحدود مع أمن الضرر.

إلا أن المحقق يظل في دائرة الظرف الواقعي مؤكداً في شرائع الإسلام جواز قبول الفقهاء للولاية من جهة السلطان غير العادل وفي بعض الموارد واجب .

---

(١)شرائع الإسلام: ١٣١/١.

ويجد العلامة الحلي (٧٢٦هـ) أن قيام الفقيه بالحدود مما لا شك فيه بتأكيد "أن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد وذلك أمر مطلوب الترك في نظر الشرع وما رواه عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام وغير ذلك من الأحاديث الدالة على تسويغ الحكم للفقهاء وهو عام في إقامة الحدود وغيرها "[1]

على المستوى العملي برز للعلامة الحلي دور مهم في استمالة السلطان أولجاتيو محمد خدابنده حاكم إيران المغولي إلى الإسلام الشيعي، و أهدى إليه كتابه (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة) مصرحاً بذلك الإهداء لرسالته العقدية :

" فهذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة، اشتملت على أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين، وهي مسألة الإمامة، التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهي أحد أركان الإيمان، المستحق بسببه الخلود في الجنان، والتخلص من غضب الرحمن ... خدمتُ بها خزانة السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم، مولى النعم، ومسدي الخير والكرم، شاهنشاه المكرم، غياث الملة والحق والدين أولجايو خدابنده".

وصف ابن كثير في البداية والنهاية ماجرى بعصبية التعصب " "وكان موصوفا بالكرم ومحبًا للَهو واللعب والعمائر، وأظهر الرفض في بلاده، أقام سنَة على السُنه ثم تحول إلى الرفض فأقام شعائره ببلاده، وحظي عنده الشيخ جمال الدين بن مطهر الحلي، تلميذ نصير الدين الطوسي، وأقطعه

(١)مختلف الشيعة: ٤/٤٧٩.

عدة بلاد، ولم يزل على هذا المذهب الفاسد إلى أن مات في هذه السنة، وقد جرت في أيامه فتن كبار ومصائب عظام، فأراح الله منه العباد والبلاد".

إلا أن العلامة الحلي لم يسجل التاريخ أنه تولى منصباً رسمياً في الدولة رغم اقامته في إيران حوالي عشر سنوات حتى وفاة حليفه خدابنده، إنما استفاد من الفرصة في مشروعه العقدي الفقهي بما في ذلك نشر الموسوعات الفقهية و الكلامية وينسب إليه نشر التشيع في إيران أوائل القرن الثامن .

رؤية الشهيد الأول :

كان كل ماحول الشهيد الأول محمد مكي العاملي يدفع به إلى الشؤون السياسية فهو عالم استثنائي تنقل بين مدارس المذاهب الفقهية بين لبنان ودمشق والحلة وكربلاء وبغداد ومكة والمدينة والقدس فاستوعب باجتهاد مختلف المدارس وروى صحاحها وسننها وأسانيدها ، غير أن هذا النشاط الفكري خلال القرن الثامن يحيط به اضطراب سياسي فالخلافة العباسية مجرد ديكور تتحكم تحته دويلات مفككة بينها سلطة برقوق من ملوك الجراكسة على الشام الذي خلع المعتضد و بايع بالخلافة الواثق وكان برقوق منهمكا في الحروب والأزمات، فيما وجد الشهيد الأول نفسه منهمكاً في الإصلاح قريباً من موقع القرار فقد استقر في دمشق مرجعاً لفقه المذاهب وخاض مواجهة لمواجهة تيار (اليالوش) وهو تيار غير واضح تمازج فيها وصف التصوف بالشعوذة وقيل بادعاء ما يشبه النبوة لكن قتل زعيم التيار ـ بتحريض من الشهيد لحكومة دمشق ـ لم يقطع استمراره، إن الشيخ الذي بلغ نفوذه إلى تحريك جيش دولة الجراكسة في دمشق لابد أن يلفت الأنظار ويثير الجدل، بل يستفز مشايخ البلاط والقضاء بين هؤلاء برهان الدين بن

جماعة وبقية أتباع اليالوش فانقلب الحال إثر المؤامرة بالوشاية مما أدى إلى سجن الشيخ الشهيد سنة في قلعة دمشق ، يقال أنه كتب خلالها (اللمعة الدمشقية) ، خلال محنة الشيخ الشهيد ربما قبل سجنه تلقى رسالة لافتة للنظر من إيران يدعوه فيها علي بن المؤيد حاكم خراسان عن ملوك السربدارية وهي حكومة جاءت بعد حكم المغولي محمد خدابنده ، استطاع ابن المؤيد هذا تحصين خراسان ضد حملات التتار، كانت رسالة ابن المؤيد في غاية التشوق بدعوة الشيخ إلى خراسان مبدياً مسيس الحاجة إلى عالم بحجم الشيخ ، جاء في الرسالة " ولاشك أن أولي الأرحام أولى بصلة الرحم الإسلامية الروحانية .. ونحن نخاف غضب الله على هذه البلاد لفقدان الرشد وعدم الإرشاد و المأمول من إنعامه العام وإكرامه التام أن يتفضل علينا ويتوجه إلينا متوكلاً على الله القدير غير متعلل بنوع من المعاذير إن شاء الله تعالى " و لولا تعطل المشيئة بل لولا اعتذار الشيخ لأصبحت هذه الدعوة الخراسانية طوق النجاة من المقتل الدموي ، غير أن الشيخ اعتذر عن الهجرة من دمشق معبراً عن اعتذاره بتحية خاصة عبر تأليف اللمعة الدمشقية خلال سبعة أيام سنة ٧٨٢هـ ، واللمعة الدمشقية بهذا تكون متن إرشاد فقهي لدولة السردارية ، ولانبالغ فنعدها دستوراً لأنها ليست كذلك فما كان الحاكم يطلب غير الإرشاد، لكن الشيخ الشهيد كان مشغولاً بإرشاد الأمة عن إرشاد الطائفة، فهل أخطأ التقدير ؟ أم أنه محق بتقديم الأهم الإسلامي على المهم الشيعي ؟ أم العكس هو الأهم ؟ الإجابة هنا مبنائية حسب الاهتمام بالشيعي أو الإسلامي، فهنا يبدو أن الشيخ قرر تقديم أحد المبنيين حتى لو كان الثمن روحه الشريفة، كان مقتله جرحاً في النظام الإسلامي الذي شارك في إقامة وحدته وإذا بهذا النظام

نفسه يدبر محاكمة جائرة بإدارة شيوخ البلاط ويتم الحكم على الشيخ بإراقة دمه ثم تم صلبه بمرأى من الناس وقام الجلاوزة برجم جثته ثم حرقها وبذلك احترق مشروع نظام إسلامي .

فقهياً لا نجد رأياً مختلفاً عن معظم المتقدمين عند الشهيد الأول (٧٨٦هـ) إلا تصريحه "ولا يجوز تولي القضاء من قبل الجائر إلا مع الإكراه أو التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1] ويلوح من بين عبارة الشهيد الأول النيابة العامة للإمام بقوله: "والحدود والتعزيرات إلى الإمام عليه السلام أو نائبه ولو عموماً" .

رؤية الشهيد الثاني :

اللافت للإنتباه أن زين الدين الجبعي العاملي (ت٩٦٥هـ) عاش حياة مشابهة للشهيد الأول وشرح كتابه ثم لقي مثل مصيره فأصبح يعرف بالشهيد الثاني مع أنه لم يعاصره فقد ولد هذا سنة ٩١١هـ تنقل يطلب العلم بين بعلبك ودمشق وحلب ومصر والحجاز وتركيا والعراق، لم يخض الشيخ زين الدين غمار السياسة ومع ذلك كانت لدروسه المتنقلة في حواضر المذاهب إثارات وكانت الدولة الصفوية قد استقرت خلال عهد طهماسب سنة ٩٦٥ه بدأت الوشايات تحوم حول تألق زين الدين فوصلت الوشاية إلى رستم باشا الوزير الأعظم للسلطان سليمان المسمى ملك الروم بأن زين الدين ينشر التشيع مدعياً الاجتهاد فأرسل في طلب ملاحقته فلجأ إلى مكة فقبض عليه في الحرم على أن يتجه به الشرطة إلى اسطنبول لكن أشار عليه

---

(١)الدروس: ٤٨/٢.

خبيث بأنه لو وصل فإنه سيقلب فكر السلطان سليمان فلابد من قتله في الطريق والادعاء بأنه هلك من التعب وبالفعل تم قتله ظلماً ودفنه في مكان مجهول من الأراضي التركية تحت ظل الخلافة العثمانية التي لم يحاول الشهيد الثاني انتهاز الفرصة للتقرب منها.

بنظرة على فكر الشهيد الثاني نجده منسجماً مع سلوكه متجنباً المشاركة في الحكومة السائدة بخلاف الشهيد الأول، دون أن يسعى لإقامة كيان منفصل وإنما يعلن فكره عبر أعماله الفقهية بتقرير النيابة العامة عن الإمام الغائب عليه السلام ففي صلاة الجمعة كان الشهيد الأول قد قال بوجوب الجمعة مع كون الإمام فقيهاً لتحقق الشرط وهو إذن الإمام الذي هو شرط سواء كان سواء كان الإذن خاصاً أم عاماً ، وبين الاختلاف على وجوبها أو استحبابها أو حتى حرمتها لفقدان حضور الإمام ، يذهب الشهيد الثاني وجوب إقامة صلاة الجمعة لأدلة منها : لتوفر الشرط بوجود النائب الفقيه الجامع للشرائط ، وعدم اشتراط وجود المعصوم أونائبه الخاص في إقامة الجمعة حيث لادليل عليه من أي نص فيما علمنا ، أما الإجماع فهو على تقدير عصر الحضور لا الغيبة ، و إطلاق القرآن الكريم {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّـهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} مع الحث العظيم المؤكد، مضافاً إلى النصوص المتظافرة على وجوبها بغير شرط حضور المعصوم أو نائبه .. " ولولا دعواهم الإجماع على عدم الوجوب العيني لكان القول به في غاية القوة، فلا أقل من التخييري مع رجحان الجمعة "

و في القضاء لا يختلف رأي الشهيد الثاني عن بقية فقهاء الإمامية من نفوذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء في عصر الغيبة مستدلاً على التفاصيل بروايات هي أقرب إلى باب القضاء مثل مقبولة عمر بن حنظلة "

فارضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز وجل " وكذا خبر أبي خديجة عن الصادق عليه السلام " فاجعلوه قاضيا فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه " يقرر الشهيد الثاني أن هذه الأخبار من أدلة ولاية القاضي .

هكذا نلاحظ أنه في هذه المرحلة الفاترة الطويلة منذ القرن الرابع حتى القرن العاشر لا توجد نظرية صريحة عنوانها ولاية الفقيه، وإنما بيان صلاحيات الفقيه في القضاء والتصريف الإداري إما بولاية من الجائر أو محاولة الاستقلال غير المعلن مع أمن الضرر ، إنها قرون مشروعية التقية وفقه المحاذير لا قرون حاكمية الفقهاء يجدر التنويه إلى حقيقة مهمة ربما لاتظهر لغير المتحقق هي أننا نجد كبار فقهاء الإمامية الرواد طوال قرون قاربت الألفية مثل المفيد والمرتضى والطوسي والحليين الثلاثة والشهيدين العامليين لم ينظروا إلى قضية الحكم من منظور مذهبي شيعي و إنما من منظور ديني إسلامي فالسلطان ينقسم إلى سلطان عادل هو المعصوم، وسلطان جائر أو متغلب وهو غير المعصوم ، وتم ترتيب الآثار الفقهية على هذا السلطان الأخير من جواز العمل معه على أساس تطبيق الأحكام الشرعية والأمر بالمعروف.. سواء كان هذا الحاكم شيعياً أم سنيا وكان سيرة هؤلاء الفقهاء جارية على هذا المعيار في مختلف العصور والدول ، دون انحياز أو خيانة أو عنف ، وكان من لا يرى ذلك منهم يعتزل الشأن العام عاكفاً على التعليم والتأليف و العبادة.

ومن الواضح أن تجنب الطائفية عند أولئك الفقهاء لا يعني بأي حال تعطيل الاجتهاد الفقهي و التبليغ الديني و المناظرات الكلامية وتدوين

قواعد المدرسة الإمامية ، فهذا كله كان مستمراً بازدهار إلى جانب ترسيخ حفظ النظام و التعامل السلمي الشرعي مع الدولة القائمة ولو بمقدار من تنفيذ التعاليم الشرعية، بل وجدنا من فقهاء الإمامية من يفتي على ضوء المذاهب الفقهية عن اجتهاد فيها ليصل إلى رتبة مراجع لأتباع المذاهب الشقيقة، كما هو حال الشهيدين وقبلهما المفيد والمرتضى، وحتى نشر العقائد الإمامية لم يخرق السياق الحضاري المعرفي من خلال المناظرات و التأليف بمنطق علمي بعيد عن الفحش والتهييج، و شواهد ذلك جلية في موسوعات المفيد والمرتضى و العلامة الحلي...

و رغم السلبيات الجارحة للكيان الإسلامي فإن منهج فقهاء الإمامية كان له الدور الهام في استمرار مسار الإيجاب المشرق للحضارة الإسلامية بين ركام الفتن والمحن والتشويه والتعتيم ومع ذلك بقيت المعتقدات الخاصة محصنة وصلت محفوظة في أصولها لم تحرفها طوارئ التقية والمداراة والتعايش السلمي و التعاون على البر وحفظ كيان الأمة والأوطان .

غياب الفقهاء عن الدول الشيعية

يمكن وصف معظم ما يعرف بالدول الشيعية المتفرقة بأن منهجها (من لا يحضره الفقيه) و لمعرفة كيف حصل غياب الفقهاء أو تغييبهم عن هذه الحكومات و عدم ممارسة الحاكمية خلالها نتعرف على أهم هذه الدول .

الدولة الحمدانية :

جد العائلة حمدان بن حمدون من قادة الحرب ضد الروم، كانت دولة بني حمدان كانت شيعية اثني عشرية بالهوية تمركزت بين الموصل وحلب وشمال سورية إلى جنوب تركيا منذ منذ ٢٩٣هـ إلى ٣٦٧هـ وكان أهم ملوكها سيف الدولة الحمداني الذي تحلق حول عرشه الشعراء والمثقفون بينهم المتنبي وابن جني وبن خالويه وأبوعلي الفارسي وأبو فراس والفارابي .. أثر وجود الدولة الحمدانية في انتشار التشيع خلال حلب وما حولها، والساحل السوري قبل انزياح الساحل نحو الباطنية تخلصاً من هجمة الدولة الأيوبية، لم يكن طابع الدولة الحمدانية دينياً ولامذهبياً بل وصفها المؤرخون بالتسامح المذهبي من جانب أمراء الدولة الحمدانية إزاء أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى ، فلم ترد أية أخبار عن مشاحنات أو نزاعات جرت بين السنة و الشيعة، لا سيما في إمارة حلب، كالتي جرت في البلدان الأخرى، مما يدل على ان هذا المجتمع (في ظل الحمدانيين) من الناحية العقيدية كان مجتمعاً خالياً من التعصب المذهبي، حتى أن احمد بن اسحق الملقب بـ(أبي الجود) الذي وليَ قضاء حلب بعد أبي الحصين كان حنفي المذهب. كما أن الكثير من اتباع المذاهب السنية تحولوا طواعية و عن قناعة

تامة إلى التشيع، و لدرجة ان الغالبية من أهل حلب و الذين كانوا على مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، و كذلك مذهب الشافعي، تحولوا إلى شيعة.

كان القاضي أبو الحصين عليَ بن عبد الملك الرقَي أفتى: «كلُ مَن ماتَ، فَلسَيف الدولة ما تَرَكْ، وعلى أبي الحُصَين الدَرَكْ، أي أنَه أجاز استيلاء الدولة على ميراث أبنائها من آبائهم بذريعة دعم الخزينة في الحرب ضد بيزنطة؛ فاستجار الناسُ من ناره بالرمضاء، فاضطرَ سيف الدولة إلى عزله بعد أن تلكَأ لفترة. وقال يزيد بن محمد المهلبي: «إنَ مذهب أهل حلب كان مذهب أهل السُنَة والجماعة حتى سنة ٣٥١هـ عندما نقل إليها سيف الدولة بن حمدان جماعةً من الشيعة مثل الشريف إبراهيم العلوي وغيره، وكان سيف الدولة يتشيَع فغلب على أهلها التشيُع، لذلك الناس على دين مُلوكهم.

من الطريف مقارنة الحمدانيين بالبويهيين : أحمد بن يُوسُف القرماني في تاريخه: «كان بنو حمدان شيعة؛ لكن كان تشيُعهم خفيفًا، ومُفضَلين قط، ولم يكونوا كبني بُويه، فإنَ بني بُويه كانوا في غاية القباحة سبَابين

ومن أهم فقهاء الإمامية في العهد الحمداني: الحسن بن أحمد بن صالح السبيعي الذي كان وجيهًا عند سيف الدولة، وكان يزوره في داره، وصنَف له كتاب «التبصُرة في فضيلة العترة المُطهَرة، وعليَ بن عبد الله الناشي البغدادي، والشريف أبو إبراهيم الممدوح الذي ولَاه سيف الدولة نقابة الطالبيين بحلب، والحسن بن عليَ بن الحُسين الحرَاني الحلبي .. ونلاحظ هنا وجود هوية مذهبية مخففة لم تتأثر بعد بما بدأ يظهر في العراق ولهذا بقي تشيع الشام غير تشيع العراق ! .

الدولة الفاطمية :

ذروة ازدهارها بين المغرب ومصر خلال القرن الرابع وهي ملتزمة بالمذهب الإسماعيلي، بثقافة مزيج من الباطنية والحكم المطلق دون تقيد بدستور فقهي ولم ينسجم معها إلا القليل من الفقهاء مثل النعمان بن محمد القيرواني قاضي المعز لدين الله المشتهر بلقب أبي حنيفة الشيعي (٣٦٣هـ) ، وكان كتابه دعائم الإسلام مصدر الفقه الأهم رسمياً ودينيا ، لقد كان النعمان هذا فقيها اسماعيلياً وإن جنح بفقهه للتقارب من الفقه الإثني عشري، لكنه كان يطبق ما ورد في الأئمة عليهم السلام من أحاديث في حق حكام الدولة الفاطمية عبر التأويل، لكن لابد أن نلاحظ أن الإسماعيلية كطائفة كانت هي الأبرز سياسيا وثقافيا خلال القرن الرابع من بقية فرق الشيعة بل ومن مذاهب السنة فلها امتداد عبر افريقيا والشام والخليج والحجاز والعراق، ورغم عدم أهمية الفقه لدى الدولة الفاطمية إلا أنه لابد من وجوده حتى تكتمل صورة الدولة الضخمة ولم يسجل التاريخ اتصال فقهاء الإمامية بهذه الدولة ولا أن لدولة كانت ترغب بهذا التواصل بل كانت صلة فقهاء الإمامية بالحكومات السنية أقوى من صلتهم بالدولة الفاطمية إضافة إلى أنهم حينها كانوا في طور التكتم بين الغيبتين الصغرى والكبرى، كما أن هذه الدولة كانت أقرب ما تكون إلى ما يسمى اليوم الدولة المدنية أو العلمانية مع الهالة الباطنية .

الدولة البويهية :

حكم آل بويه دولة ضمت بلاد فارس والعراق منذ ٣٢١هـ إلى ٤٤٧هـ عندما سيطر السلاجقة على بغداد ، من أصل الديلم الفرس، كانوا

متصالحين مع الواجهة الشكلية للخلافة العباسية ، رغم تشيع البويهيين لكنهم حكموا إيران مراعين الأغلبية السنية، وكان المعيار السياسي أهم عندهم من المعيار المذهبي لذلك لانجد نفوذا للفقهاء في الدولة البويهية، ولم يعملوا على فرض أو نشر التشيع ، لذلك يصف التاريخ هذه الدولة بالمرونة .لكن المرونة تحولت إلى رخاوة أدت إلى التفكك المجتمعي والتدهور الأمني والصراع الطائفي والضعف الاقتصادي خصوصا إثر قيام الدولة الفاطمية بتحويل تجارة المحيط الهندي من الخليج إلى البحر الأحمر، وقد شهدت مشاركة من الفقهاء بينهم الشريف المرتضى والشريف الرضي في تولي الشؤون الدينية وبينها القضاء . غير أنها لم تكن دينية بالمعنى العميق بل ولم يكن من أولويتها رغم تشيعها تكريس المذهب الشيعي ولا ترويجه .

ولم يتحدد التسامح الديني عند حدود المسلمين، بل شملت ساحته اتباع الديانات الأخرى كالمسيحية و اليهودية، إذ عاش أولئك بكل أمان و طمأنينة، و تمتعوا بكل حقوقهم و لغتهم و تقاليدهم و ثقافتهم .

لذلك لم نجد أي بروز لمشاركة فقهاء الإمامية في نظام الدولة وإنما يبدو أن هناك مجمع فقهي مكون من عدة مذاهب بحسب متطلبات الأهالي . دون نفوذ يتجاوز الشأن الديني .

دولة الأدارسة :

نسبة إلى إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الإمام الحسن عليه السلام نزحت بعد واقعة فخ نحو المغرب وتدرجت إلى الحكم بين ١٧٢- ٣٧٥هـ ،

هذا بيان تأسيس الدولة أطلقه ادريس الأول ـ كما تنقله موسوعة السيد حسن الأمين : «بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله رب العالمين الذي

جعل النصر لمن أطاعه، وعاقبة السوء لمن عانده، ولا إله إلا الله المتفرد بالوحدانية.. وصلى الله على محمد عبده ورسوله وخيرته من خلقه وآله الطيبين، أما بعد:

فإني أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، والى العدل في الرعية والقسم بالسوية ورفع المظالم والأخذ بيد المظلوم وإحياء السنة وإماتة البدع وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد.. اعلموا يا معاشر البربر إني أتيتكم وأنا المظلوم الملهوف الطريد الشريد الخائف الموتور الذي كثر واطره وقل ناصره وقتل أخوته وأبوه وجده وأهلوه، فأجيبوا داعي الله عز وجل إذا يقول:(ومن لا يجيب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه من أولياء أولئك في ضلال مبين) .

أعاذنا الله وإياكم من الضلال وهدانا إلى سبيل الرشاد، وأنا إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عمّ رسول الله(صلى الله عليه وآله)..، هذه دعوتي العادلة غير الجائرة فمن أجابني فله مالي وعليه ما عليّ، ومن أبى فحظه أخطأ وسيرى ذلك عالم الغيب والشهادة، إني لم أسفك دماً ولا استحللت محرماً ولا مالاً واستشهدك يا أكبر الشاهدين واستشهد جبريل وميكائيل إني أول من أجاب وأناب، فلبيك اللهم لبيك مزجى الجبال سرابا بعد أن كانت صماً صلاباً، وأسألك النصر لولد نبيك إنك عل كل شيء قادر وصلى الله على محمد وآله وسلم..

لم نعثر على ما يثبت تواصل هذه الدولة مع أئمة أهل البيت و ما بعد الغيبة ، ربما لم تسمح ظروف أمنية وجغرافية لهذا التواصل لاسيما علي صعيد التفقه ويغلب على الظن ابتعاد هذه الدولة عن مصادر التشيع فيما بعد وتحول تشيعها العاطفي إلى تسنن فقهي .

دولة الموحدين :

نسبة لدعوتها إلى توحيد الله وتأكيدها على ذلك ، أقامها المهدي محمد ابن تومرت بمساعدة خليفته عبدالمؤمن بن علي الكومي فحكمت بلاد المغرب العربي كلها مع الأندلس، خلال القرن السادس ابتداء من ٥٤١هـ حتى سقوطها ٦٦٨هـ ، كان قيامها بعد اسقاط دولة المرابطين إثر حروب دامية ، كان ابن تومرت عالما تنقل بين بلاد إسلامية يطب العلم ، وقد لوحظ أنه لم يقرب علماء من دولته وإنما قبض على الأمر بيد من حديد ، ويظهر أنه وجد في جذب العلماء إلى دولته اختراقاً لسلطته ، لذلك يظل تشيع دولة الموحدين بحاجة إلى بيان ، فهنا مزج من الزيدية والاسماعيلية ، ويذكر مؤرخون بينهم ابن الأثير وابن خلدون وابن تيمية : إدعاء ابن تومرت المهدوية وإعلانه ذلك في الجوامع مع إعلان العصمة لنفسه ، وهذا كله بحاجة إلى التثبت فما أكثر ما يلتقط التاريخ من إشاعات مغرضة ، و القدر المتيقن وجود تأثير شيعي داخل دولة الموحدين سواء على المستوى الرسمي أم الشعبي لكن لم يصل حد التأثير إلى وجود حاكمية فقيه للنظام الداخلي .

المبحث الثاني

حاكمية الفقهاء في الدولة الصفوية

في القرن العاشر قامت الدولة (الصفوية) وبقيام دولة شيعية اثني عشرية دخل الفقه السياسي في منعطف آخر بعد منعطف الغيبة الكبرى، فبينما كان المنعطف الأول منعطف غيبة كان المنعطف الثاني منعطف حضور، زج بالفقه إلى ميدان السياسة بمباشرة أو بغير مباشرة .

تذكر موسوعة وكيبيديا عن عدة مصادر نبذة عن التشيع في إيران :

" قبل تسلم الدولة الصفوية لدفة الحكم في إيران، كان هناك ١٤ مكانا فقط _من أصل ٦٤ مكانا يُذكر الانتماء الديني لسكانه_ يغلب على سكانه المذهب الإمامي. والمناطق الأساسية للمذهب الإمامي كانت الري وسبزوار وكاشان وقم، إضافة إلى الهلال الشمالي من جيلان إلى مازندران، وكانت أغلب القرى والمدن في إيران يغلب عليها المذهبان الشافعي والحنفي، مع عدم وجود مناطق خالصة لأي من المذاهب الفقهية..

وأما ما يخص السلطة في إيران فتبنى بعض الحكام قبل الدولة الصفوية المذهب الإمامي، فمثلا إبان الحكم المغولي أصبح التشيع لبرهة زمنية قصيرة مذهبا رسميا، واستطاع العلامة الحلي أن يؤثر على السلطان المغولي آنذاك أولجايتو خدا بنده، حيث بعد مناظرة في مجلس السلطان بين الحلي وبين ممثلي المذاهب الفقهية المختلفة تمكن العلامة الحلي من اقناع السلطان لاعتناق المذهب الإمامي، الأمر الذي أدّى إلى إعلانه مذهبا رسميا للبلاد، ولكن سرعان ما تراجع السلطان عن رأيه.

من أهم الفترات التي شهدت فيها إيران نموا للتشيع قبل الدولة الصفوية كانت إبان حكم البويهيين، حيث انتشر التشيع في إيران _إثر حكمهم_ انتشارا ملحوظا.

وبعد الحكم المغولي أسست السربدارية _التي بدأت كحركة شيعية_ دولة منتظرة لظهور الإمام المهدي وذلك بعد أن تحولت إلى حركة عسكرية وبعدها تبنت دولة قراقويونلو المذهب الشيعي، وكان حدود هذه الدولة من بغداد إلى تبريز ومن هناك إلى إصفهان، وتعتبر دولة قراقويونلو هي الممهدة الحقيقية لظهور الدولة الصفوية الشيعية.

فقبل الصفويين كان للوجود الشيعي تأثير واضح في مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية. ولكن رغم كل ما ذُكر، بعد أن فتح الشاه اسماعيل تبريز عجز عن العثور على أي مدونة عن المبادئ العامة للإمامية ما عدا مخطوطة في الفقه للعلامة الحلي " . ـ انتهى كلام الموسوعة ـ

يتفق المؤرخون أن آل صفويان هم سلالة عائلة من أردبيل لها شأن في الحكم جدها صفي الدين اسحاق الأردبيلي (٧٣٥هـ) شيخ طريقة صوفية شافعية، بدأ التحول باعتناق حفيده علي سياه بوش التشيع الإمامي مع التأثير على المناطق المجاورة ، ومع تفكك الحكم في إيران بين دويلات صغيرة خاضعة للأتراك و المغول تهيأ للشاه عباس الأول وسط حروب طاحنة للسيطرة على اذربيجان وتبريز وإصفهان تكوين الدولة الصفوية في العاصمة الأولى تبريز قبل أن ينقلها طهماسب إلى قزوين.

قيام الدولة الصفوية سنة ٩٠٧هـ وضع فقهاء الشيعة في ميدان المسؤولية بعد إصرار الصفويين على مراجعة الفقهاء على نحو المشورة أولاً كما في

عصر الشاه إسماعيل، ثم ثانياً على نحو الإشراف بالمشاركة المباشرة كما حصل في عهد طهماسب دون الاقتصار على أخذ إجازة شرعية من الفقيه .

بالطبع لم تكن الدولة الصفوية صافية من خروقات مشوهة بينها الجهاز العسكري (القزلباش) الذي وصف بالاستهتار والعودة إلى أصول نصيرية من قبائل تركية فيها متصوفة، وكان لها دور في انتشار شرب الخمور الذي حول الدولة الصفوية إلى اسفنجة خمريات ، وكأن القزلباش كانت حكومة ظل تتحكم بالدولة مما دفع طهماسب إلى محاولة الحد من سيطرة هذه الميليشيا المغالية، بالطبع لانتوقع أي انسجام بين جهاز القزلباش وبين علماء الدين بمن فيهم المحقق الكركي، فقد كان هذا الجهاز يضفي على الدولة طابع الانحلال والغلو ويروج شكليات غريبة بينها السجود للملوك الصفوية بحجة أنه من قبيل سجود الملائكة لآدم مما دفع الدولة العثمانية لاستغلال هذه التشوهات .

حاكمية المحقق الكركي العاملي :

المحقق الكركي علي بن الحسين بن عبد عالي مواليد كرك نوح قرب بعلبك ٨٦٨هـ كان يمكن أن تستمر حياته هادئة كسائر العلماء بين جبل عامل والنجف الأشرف يدرس و يؤلف، غير أن حدثاً طرأ على حياته فقطع هذا الاسترسال وقطع على الشيخ إكمال أهم كتبه ودورته الفقهية (جامع المقاصد) فكان حاله حسب التعبير الفقهي (ما قُصد لم يقع وما وقع لم يُقصد) وقع ذلك عندما دعاه طهماسب إلى الإشراف على الحكم وتم تلقيبه رسمياً بنائب الإمام وهي محاولة ثانية بعد ما سبقها محاولة التدخل الفقهي في عهد الشاه إسماعيل الذي لم يثبت لقاء الكركي به عندما جاء مع السيطرة على العراق وأخراجه من سيطرة الأتراك (الخلافة العثمانية) سنة ٩١٤هـ، الثابت أن الصلة بين الكركي وحكومة إسماعيل الصفوي توطدت وهو في النجف حيث كان يتلقى هدايا عبارة عن مبالغ باهظة يصرفها على الحوزة، كانت الرحلة الأولى إلى إيران سنة ٩١٦هـ حيث استقر في مشهد مقرباً من حكومة الشاه اسماعيل دون فاعلية عميقة فقد عورض وجوده وتم الاعتراض على مقترحاته كما في محاولته تعديل قبلة خراسان حيث اعترض عليه جماعة بشدة بينهم مشايخ وأمراء فخرج من إيران بعد حوالي ثلاث سنوات، وهناك مايؤكد أن الشاه اسماعيل ضاق ذرعاً بالشيخ فقد كانت الشاه يخير نفسه بين جبهة الفقهاء وجبهة القزلباش فلايستطيع الاستغناء عن الأخيرة لأنها الأقوى، لذلك تم إخراج الشيخ بطريقة مهذبة لسانها الرسمي إعطاء الرخصة بالسفر بعد الاستفادة منه في تكوين شرعية الدولة مما ينافي التصور بأن الكركي كان يعامل بمثابة الولي الفقيه حسب الخطأ الشائع في الخطابيات ! ، ظل المحقق الكركي عاكفاً في حوزة النجف

على التأليف والتدريس مدة ستة عشر سنة، ثم عاد إلى إيران سنة ٩٣٦هـ بصحبة الشاه طهماسب مكث هناك حولي ثلاث سنوات أخرى، وكانت الصلاحيات في عهد طهماسب الابن أوسع خلال وثيقة تفاهم تقوم على أساس رواية مقبولة عمر بن حنظلة التي بدأت الدولة الصفوية تعتبرها قاعدة دينية لشرعية الحكم .

كتب الشاه طهماسب بخطه لبيان مكانة الكركي من منظور حكومي :

" بسم الله الرحمن الرحيم. . حيث أنه يبدو ويتضح من الحديث الصحيح النسبة إلى الإمام الصادق عليه السلام : أنظروا من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا فارضوا به حكما فإني قد جعلته حاكما ،

فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه فإنما بحكم الله استخف ، وعلينا رد ، وهو راد على الله وهو على حد الشرك .

واضح أن مخالفة حكم المجتهدين ، الحافظين لشرع سيد المرسلين هو والشرك في درجة واحدة .

لذلك فإن كل من يخالف حكم خاتم المجتهدين ، ووارث علوم سيد المرسلين نائب الأئمة المعصومين ، لا زال اسمه العلي عليا غالبا ، ولا يتابعه ، فإنه لا محالة ملعون مردود ، وعن مهبط الملائكة مطرود ، وسيؤاخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة . كتبه طهماسب بن شاه إسماعيل الصفوي الموسوي " .

بالطبع كان طهماسب يهدف من ذلك إلى مصلحة الحفاظ على عرشه من خلال تقريب الفقيه وجلب ولاء الجماهير ثم الحد من تمردات الأعداء وبينهم العسكر (القزلباش)،فبعد سيطرة طهماسب على العراق سنة ٩٣٦هـ

عمل على استعادة الكركي إلى مشيخة الإسلام في إيران فعاد بموجب المرسوم الملكي الذي يمنح الكركي صلاحيات واسعة فنجد هنا عبارات مثل حكم خاتم المجتهدين ونائب الأئمة المعصومين غير أننا لا نجد عبارة الولي الفقيه حيث لم تدخل السياسة و لا الفقه بعد ، ولانستغرب هنا ما توقعته الأوساط من دور كبير للشيخ ولا نستغرب توصيفات كتب التراجم ولكننا نستغرب أن نصدق بهذه التوصيفات خارج الشعار والمناقبية دون التحقق مما جرى من وقائع الواقع ، للحق أتيح للمحقق الكركي أوسع دور لأول حائز على منصب شيخ الإسلام من نشر التعاليم الشرعية، والحد من الإنحلال، ونشر صلوات الجماعة والجمعة،وإقامة المعاهد الدينية في عدة مدن وتغيير مسؤولي الأوقاف وسعى إلى اغلاق الملاهي والخمارات ومواقع الترياق والحمامات المريبة بفرمان رسمي من طهماسب كما واجه المتصوفة بصعوبة، كان اقتحام الكركي منصب الإشراف على شؤون الدولة الدينية مثار جدل بين العلماء وربما أدى هذا الجدل إلى تعثر مشروع الشراكة الإدارية بين طهماسب والكركي هذا إذا لم يفشلها فالمعلن غير الواقع خصوصاً بعد وفاة الكركي بعد حوالي سنة من المشروع، وكما اختلف الفقهاء حول شرعية المشروع يبقى الاختلاف حول جدية المشروع وهل كان التطبيق له بمستوى التنظير؟ ، فجأة انقطعت الشراكة الدينية السياسية ، فقد تحالف القزلباش مع وزراء ومشايخ طائفيين وتم توظيف ردود الشيخ إبراهيم الفاضل القطيفي واعتراضات مشايخ القرى لإقصاء شيخ الإسلام الأول، دون أن نعثر على محاولة من طهماسب لإبقاء الكركي بل تعبر بعض المصادر بوجود مرسوم رخصة للكركي بالذهاب إلى عراق العرب سنة ٩٣٩هـ هذا ترخيص ثاني أي طرد ثاني ، لم يستقبل الكركي الدعوة الثالثة

للعودة إلى إيران بل لم يحملها محمل الجد فقد توفي سنة ٩٤٠هـ قبل احتلال العثمانيين بغداد بزعامة السلطان سليمان القانوني سنة ٩٤١هـ .

لا يهمنا الخوض في الجانب التاريخي و تفاصيل العلاقة بين الكركي وحكومة طهماسب ﴿من أراد المزيد فليراجع كتاب رياض العلماء للأفندي ومقدمات مؤلفات الكركي والمجلد الأول من موسوعة الكركي للشيخ محمد الحسون فقد استفدنا منها في الشواهد التاريخية﴾ إنما يهمنا رصد التطور الفقهي لنظرية حاكمية الفقهاء عند المحقق الكركي فقد استقر عند مصطلح نيابة الفقيه عن الإمام "اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل _ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً _ فيجب التحاكم إليه والانقياد إلى حكمه وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه، ويلي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين ويتصرف على المحجور عليهم إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام عليه السلام "[1]

إلى هنا لا نجد سوى التوسع في التوضيح لصلاحيات الفقيه والتصريح المقتضب بأن "الفقيه منصوب من قبلهم حاكماً في جميع الأمور الشرعية"[2] ومستنده في ذلك ما نطقت به الأخبار .

نقل صاحب " الحدائق " في كتابه " لؤلؤة البحرين " عن السيد نعمة الله الجزائري في صدر كتابه " شرح غوالي اللئالي.

---

(١)رسائل المحقق الكركي: ١٤٢/١.

(٢)نفسه:ص١٥٣.

" قال : لما قدم الشيخ علي بن عبد العالي " عطر الله مرقده " إصفهان وقزوين في عصر السلطان العادل الشاه طهماسب " أنار الله برهانه "

مكنه من الملك والسلطان وقال له : أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام عليه السلام ، وإنما أكون من عمالك ، أقوم بأوامرك ونواهيك .

قال : ورأيت للشيخ أحكاما ورسائل إلى الممالك الشاهية إلى عمالها وأهل الاختيار فيها تتضمن قوانين العدل وكيفية سلوك العمال مع الرعية في أخذ الخراج وكميته ومقدار مدته . والأمر لهم بإخراج العلماء من المخالفين لئلا يضلوا الموافقين لهم والمخالفين .

وأمر بأن يقرر في كل بلد وقرية إماما يصلي بالناس ويعلمهم شرائع الذين . والشاه يكتب إلى أولئك العمال بامتثال أوامر الشيخ وأنه الأصل في تلك الأوامر والنواهي "

ونحن لا نقف طويلاً عند ما نقله صاحب روضات الجنات عن طهماسب يخاطب الكركي : "أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام وإنما أكون من عمالك أقوم بأوامرك ونواهيك"[١]

لا نحمل هذا الخطاب الملوكي محمل الجد فهو من أحسن الأحوال مبالغة على سبيل المجاملة وأخذه بنحو الجد يحتاج إلى برهان والتجربة أكبر برهان.[٢]

---

(١)روضات الجنات: ٣٦١/٤.

(٢)الوقائع والقرائن تؤكد أن الشاه الصفوي لم يكن جاداً في طلب إشراف الكركي على الدولة وإنما العملية أشبه بما نعبر (روح روح تعال تعال) فنحن لا نجد ولي فقيه مبسوط اليد كما هو شائع وإنما هي ولاية تحت الطلب مغلولة اليدين، نعتمد في ذلك على الوقائع التالية:

١- مع تقدم المحقق الكركي في الدراسة بحوزة النجف هنا من يشير أنه _ كان على مقربة من سعي الشاه إسماعيل الصفوي لجلب العلماء إلى إيران وكان الشاه في زيارة العراق (٩٠٧هـ) غير أن الدعوة الرسمية للعلماء العرب من العراق وجبل عامل والخليج حصلت عام (٩١٤هـ) لتدشين التمذهب الشيعي للدولة الصفوية رسمياً في النظام والقضاء عندما كان عدد العلماء في إيران محدوداً مع شح المصادر الفقهية.

٢- خصص الشاه إسماعيل للمحقق الكركي سنوياً مبلغ ٧٠ ألف دينار ينفقها على الحوزات والمراكز الدينية وهنا بدأ استياء جهات دينية منافسة.

٣- استقر الكركي في إيران حوالي سنة (٩١٦هـ) مع اضطراب مواجهات بين الأوزبك والقزلباش الصفوية بين أفغانستان وخراسان حينها قتلت الجماعة الصفوية العالم السني (سعد الدين التفتازاني) مما بعث الأسف لدى الكركي وأعلن استنكاره وأنه لو بقي التفتازاني حياً لناقشه واهتدى.

٤- كان القزلباش تنظيماً قبلياً مسلحاً مسانداً لقيام الدولة الصفوية يتصف بالتشدد والمزج بين الباطنية والطائفية وأصولهم نصيرية وكان الشاه إسماعيل على طريقتهم يندمج معهم في شرب الخمر.

وكانت دعوة الفقهاء إلى البلاط الصفوي ضربة كبيرة لنفوذ القزلباش وبالطبع لم يكونوا على وئام مع الكركي الذي كتب ضد التصوف وهو يقصد هذه الفئة بالدرجة الأولى.

٥- هنا وقائع تؤكد تطور المواجهة بين القزلباش والكركي من الفكرية إلى الميدانية نتج عنها محاولة اغتيال الكركي على يد محمود بيك مهردار، ثم السعي إلى إخراجه من إيران، وقد ذكر البهائي الأب كما ينقل صاحب روضات الجنات ج٤ - دس السم للكركي لأنه كان بصدد العودة إلى إيران بعد إخراجه منها - .[٢]

٦- بعد إقامة خمس سنوات في إيران وقبل سنة ٩٢٤هـ خرج إلى العراق أو أخرج والراجح أن يكون وراء إخراجه القزلباش لشدة تحاملهم عليه مع شدة نفوذهم في حكومة عباس الصفوي.

استقر الكركي في النجف عاكفاً على التدريس وتأليف كتابه (جامع المقاصد) ولم يكد يتمه حتى جاءته الدعوة ثانية من إيران أن يعود.

٧-سنة ٩٣٥هـ كان طهماسب في زيارة للعراق فالتقى الكركي وطلب منه العودة إلى إيران واعداً أن يتلقاه بحفاوة وتقدير، وأصدر مرسوماً دينياً سياسياً بطاعة الفقيه وأن مخالفته موجبة للعن والطرد من إعتاب المملكة، ويظهر من لغته الفقهية أن الكركي هو الكاتب وأن دور طهماسب هو الإمضاء، ولا دليل على ذلك سوى الأسلوب وافتتاحه برواية فيها « فإني قد جعلته حاكماً فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد وهو راد على الله وهو على حد الشرك » وفي المرسوم الرسمي إقرار بولاية الفقيه.

٨-بعودة المحقق إلى إيران سنة ٩٣٦هـ للمرة الثانية اتسعت أعماله الإدارية المرجعية حتى قال له الشاه "أنا واحد من خدامك أقوم بتنفيذ أوامرك ونواهيك" هنا أصدر الكركي الأوامر إلى الولاة على المدن الإيرانية عن العلاقة بالناس وجباية الضرائب والأموال.

وبالطبع كل ذلك كان يتصادم مع مصالح جهات أخرى في الدولة؛ لذلك لم تطل إقامته الثانية في إيران فقد تم التخطيط لقتله من جماعة صفوية ولم يعمل طهماسب على حمايته ولا على طلب البقاء في إيران بل أصدر السماح بالمغادرة وهو (طرد مهذب).

٩-ظهرت سنة ٩٣٩هـ مبادرة من الشاه لعودة ثالثة للكركي إلى إيران تردد فيه توبة الشاه طهماسب من المحرمات والشراب مع إصدار قرارات بمنع ذلك اتبع ذلك بتوجيه دعوة إلى الكركي مع صلاحيات واسعة له وتسميته نائب إمام الزمان عليه السلام وأصدر أمراً لكبار الشخصيات الرسمية للاقتداء بالكركي وإطاعته في شأن إدارة المملكة إضافة إلى تبجيله من الحكام والمسارعة إلى استقباله.

لكن ما قصد لم يقع فقد توفي المحقق الكركي فحسمت وفاته الأمور وانتهت مرحلة خطيرة من مراحل الفقه السياسي تراوحت بين الحاكمية والتحكم بها والمؤكد أن الكركي تأخر في تلبية دعوة الشاه ربما لأنه لم يثق بجديتها وهي فعلاً لا يوثق بجديتها.

١٠- سجل المحقق الكركي في عداد الشهداء باعتقاد سمه من جهات غامضة وقد أكد ذلك والد البهائي الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي وبعض المؤرخين للمرحلة وقد أضاف الشيخ الأميني إلى كتابه التاريخي (شهداء الفضيلة)

والمتهم بقتل الكركي هم تنظيم القزلباش الذي له أعمال اغتيالات سابقة منها قتل العالم التفتازاني وقتل الأمير العالم محمد يوسف (صدر خراسان) إضافة إلى محاولة اغتيال فاشلة من قبل للكركي نفسه.

وإن كان الخونساري نفسه في روضات الجنات يورد نص الفرمان أو الفرقان الذي يؤكد إيمان طهماسب بمقبولة ابن حنظلة واعتباره أن من يخالف نائب الأئمة المعصومين (علي بن عبد العلي الكركي) ولا يتابعه يعد ملعوناً عندنا بكل تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسباً ومعاقباً.[1]

ونحن نستغرب ما ذهب إليه باحثون من اعتبار المحقق الكركي حاكماً على الشاه طهماسب نفسه بمنصب يتجاوز منصب (شيخ الإسلام) وأن الشيخ وضع دستور المملكة ومنع انتشار الفواحش وترويج الأذان وهدم الحانات والمواخير...

دون أن ينتبه هؤلاء إلى أن الاتفاق بين الكركي وطهماسب حصل خلال الفترة الأخيرة من حياة الكركي، فسرعان ما اضطر الشيخ إلى الخروج من إيران نحو العراق وسرعان ما توفي بسرعة في ظروف غامضة وكان خروجه على وقع هجوم شرس ضده لتوليه المنصب السياسي الذي لم يستمر قاد الهجوم مشايخ وجماعات بينها القزلباش ممن لهم نفوذ داخل القصر .

والغريب أن طهماسب لم يدافع عن الشيخ الكركي ولم يحل بينه وبين الأذى والخروج من السلطنة، فهل كان السلطان الصفوي غير جاد في التحاكم إلى الفقيه أم اضطر إلى التخلي عنه؟!

بعد رحيل المحقق الكركي لا نكاد نجد خطاباً فقهياً يتجاوزه بل ولا يبلغ درجة تصعيده لدور الفقيه في الشأن السياسي حتى الشهيد الثاني زين الدين العاملي (٩٦٦هـ) حين يؤكد على نفوذ القضاء والإفتاء والتأكيد أن الفقيه

---

(١) نفسه: ٣٦٢/٤.

منصوب من المعصوم يعود إلى أن عمل الفقيه بمفاد رواية عمر بن حنظلة يكون مع الأمن من الضرر عليه وعلى غيره من المؤمنين.[١]

نتحفظ على ما ذكر جامع موسوعة المحقق الكركي من أن المحقق تعامل مع الدولة الصفوية مع أنه يراها دولة جور مستندا إلى ما أورده في رسالته الخراجية من جواز أخذ الخراج من سلاطين الجور وحتى تكرار هذه العبارة لايدل على أن يقصد الصفويين ، كيف يقصدهم بذلك وله كلام في موارد عديدة فيه ثناء عليهم حتى عندما ترك العمل معهم للمرة الأولى فقد بالغ في مدح دولتهم في مقدمة كتابه جامع المقاصد الذي ألفه في حوزة النجف ، أسمى دولتهم " الدولة العالية السامية العلية العلوية الشاهية الصفوية الموسوية، أيدها الله تعالى بالنصر و التأييد وقرن أيامها بالخلود والتأبيد، .. ولا زال الدهر ساعداً على مايطلب في أيامها الزاهرة من إقامة عمود الدين والقدر موافقاً لما يرام في أزمنتها الباهرة من إعلاء معالم اليقين بمحمد وآله الأطهار المعصومين " ، هذا أقرب إلى معتقده في الدولة الصفوية من كلام عام عن جواز التعامل مع سلاطين الجور .

كما يؤكد ذلك موقف الخلاف بينه وبين الفاضل القطيفي عندما رفض هذا هدايا الشاه طهماسب فعاتبه الكركي محتجاً بأن الإمام الحسن قبل جوائز معاوية " وهذا.السلطان لم يكن أنقص درجة من معاوية وأنت لم تكن أعلى رتبة من الحسن عليه السلام " !

و الحاصل أننا نجد المحقق الكركي يسلك منهج المشاركة في السلطة السائدة وانتهاز الفرصة للإصلاح الديني ولا نجد في مشروعه ما يدل على قول بولاية الفقيه ، لا في سيرته الإدارية البارزة ولا في فقهه حين نطالع

(١)مسالك الأفهام: ١٠٨/٣.

جامع المقاصد والرسالة الخراجية ورسالة صلاة الجمعة ، إنما على العكس هو يقرر في الرسالة الأخيرة يشير إلى التوقف في إقامة الفقيه الحدود والقتل ، نعم في جامع المقاصد أثناء بحث صلاة الجمعة يؤكد أن الفقيه منصوب من الأئمة حاكماً كما نطقت بذلك الأخبار ، لكن هذا المقدار لا يكفي للقطع بأن المحقق الكركي يرى ولاية الفقيه فهذا من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وسرعان ما انقلبت الأحوال في الدولة الصفوية إلى اقصاء العلماء والفقهاء عن التدخل في أمر الدولة وعادت الصفوية إلى أصولها الصوفية ولكن بعنوان شيعي وظهرت موجة الثناء على العلماء المعتزلين والذم للعلماء الناهضين وكان للشاه عباس الكبير الدور الأهم في الحد من نفوذ الفقهاء في الدولة وكانت فترة المحقق الكركي هي الذروة والجذوة التي خمدت تماماً حتى نهاية الدولة الصفوية ولم يقترب من فكر الكركي فقيه بعده.

الحاكمية برؤية الأردبيلي

المقدس الأردبيلي- هذه شهرته – أحمد بن محمد من فقهاء القرن العاشر بدأ دراساته في شيراز وانتهى في النجف الأشرف.

من أهم مؤلفاته:

- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان : دورة فقهية استدلالية أكملها خلال ثمان سنوات سنة ٩٨٥هـ.
- زبدة البيان في أحكام القرآن: في تفسير آيات الأحكام أكمله سنة ٩٨٩هـ.

عاصر الأردبيلي أحمد الدولة الصفوية في عهدها الأول عهد النمو، بدأ الكلام عن صلة الأردبيلي بالدولة من خلال رسائل نسبت إليه تتوسط تشفعه لبعض الناس غير أنها لم تكن ثابتة فربما هي لعالم أردبيلي آخر لأنها مرسلة إلى الشاه عباس الأول الذي تولى الحكم بعد وفاة الأردبيلي سنة ٩٩٦هـ.

كما نسبت إليه رسالة موجهة إلى طهماسب لم تثبت نسبتها إليه بينما مبانيه الفقهية تشير إلى أنه لا مشروعية لأي حكم إلا للفقيه الحقيقي ولا يرى مشروعية الدولة الصفوية.

لذلك كانت الدولة الصفوية تفتقر لوجود علماء وسطها فقامت بدعوات علماء من الخليج العربي ولبنان حتى شغلوا منصباً مهماً في الدولة هو (الصدر) للإشراف على الشأن الديني الرسمي، ما جلب من لبنان فقط حوالي ٦٠ عالم دين.[١]

بقي الأردبيلي متجنباً الدولة الصفوية رغم ما قيل عن تودها له حتى أن طهماسب كما يذكر صاحب روضات الجنات ج١- قد وضع رسالة الأردبيلي في كفنه مبكراً لكي توضع معه في قبره، مع التشكيك في أساس هذه الرسالة.

حينها لم يكن لدى العلماء قرار واضح في مشروعية التعامل مع دولة ظاهرة التشيع وسلوكها غير ديني.

كانت القضية خلافية بين تجاوب العلماء وتجنبهم كان الأردبيلي في كتابه أصول الدين قد صرح "معلوم الآن أن الملوك في أشد ظلمهم مع ذلك يرتادهم الناس ويختارون ملازمتهم ويطيعونهم وإن قال رجل صالح لهم لا

---

(١)جعفر المهاجر: الهجرة العالمية إلى إيران في العصر الصفوي ص٩٧.

تتبعوا الظالم لا يسمعون له بل يعظمون الظالم ويدعون له ويذمون ذلك الرجل الصالح ويشتمونه"

هذا شبه بيان ثوري لا مجرد الانعزال عن المشاركة السياسية، وكان يفتي بعدم جواز أخذ الدولة الزكاة والخراج مع تجنبه التصريح بتسمية الدولة الصفوية.

وفي كتابه الفقهي (مجمع الفائدة والبرهان ج٨) :

يقسم حب بقاء حاكم الجور إلى قسمين:

١- حب بقاء الحاكم لنفسه هو من مصداق ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾.

٢- حَب بقاء حاكم الجور المؤمن بسبب دفاعه ومحبته للمؤمنين (الشيعة) وحمايته للمؤمنين فهو ليس حباً لشخص الحاكم وفسقه فهو ينفر منه لهذه الجهة فهذا جائز وحتى الحاكم المخالف لذا كان مدافعاً عن المؤمنين، بل يجوز حب الحاكم الكافر لحمايته للإسلام والمسلمين ، الحاكم الجائر في التعبير الفقهي: هو الحاكم غير الشرعي لأن الحاكم الشرعي الحقيقي هو المعصوم ثم نائبه الفقيه.

نجد فكرة الأردبيلي هنا مرنة غير مسيسة ولا جهاديةكان يعلن أفكاره هذه وهو بعيد عن إيران الصفوية حيث يقيم في النجف الأشرف مشتغلاً بالتدريس الفقهي والقرآني .

الدولة الإسلامية في فكر الأردبيلي

لا يقوم النظام - الذي هو بديهي - إلا بإمام "يجب على الله نصبه وتعيينه" وهذا جزء من المستقلات العقلية فلا بد للزمان من إمام وقائد يهتدي العباد ببركته.[١]

وحين نستوضح الأردبيلي عن الحكومة في زمن الغيبة أي حكومة غير المعصوم؟

الحاكم الأصلي هو الرسول وخليفته من قبل الله بفارق بينهما:
أن الإمام حصل على هذه الحاكمية بواسطة إنسان (أي الرسول)
الرسول حصل على هذه الحاكمية بدون واسطة إنسان.

من هو يا شيخ أحمد هل هو المعصوم أم يشمل غيره؟

لا يوضح الجواب إلا بنحو الإشارة بما نفهم منه دون تصريح أن الخلافة للأنبياء شاملة للعلماء "وكل فائدة مترتبة على وجود الرسول والنبي فولايتهما مترتبة على وجود الولي والنائب أيضاً وأنهما يتميزان عن بعضهما في النبوة فقط"[٢]

لكن حتى الآن هذا البيان لا يكفي لوضوح فكرة الحكم الإسلامي فهو يؤكد أن الحاكمية المطلقة الدنيوية والدينية هي من الله وهو الذي فوَض هذه الحاكمية والولاية لرسوله وخلفائه المعصومين.[٣]

---

(١)حديقة الشيعة: ص٦.

(٢)أصول الدين:ص٢٥٧.

(٣)زبدة البيان: ص١٦٠.

فمن أين نفهم مع هذا الكلام شمول الخلفاء الفقهاء؟

ينطلق الأردبيلي من أساس أن الله لم يترك الناس في أي زمان بدون حجة وإمام لأنه بدون ذلك لا يمكن الاقتراب من الصلاح والابتعاد عن الفساد - وهذا مفاد قاعدة اللطف الكلامية -.

فماذا عن عصر الغيبة؟

لا يندفع المحقق بجواب سريع على هذا التساؤل إلا بعد بيان طويل على حاكمية المعصوم حتى يصل إلى استنتاج من الأحاديث : أن العلماء ورثة الأنبياء والقائمين مقام الإمام وما هو جائز للإمام جائز للفقيه النائب أو بتعبيره الفقهاء النواب "فهم النواب محل الإمام في جميع الأمور"[١]

أدلة حاكمية الفقهاء عند الأردبيلي

١- الدليل العقلي:

لزوم اختلال النظام والنوع ، والحرج والضيق[٢] عند ترك ذلك.

٢- الدليل النقلي:

أ- الإجماع: لأن الفقيه بالإجماع نائب عن الإمام فجاز له ما جاز للإمام الذي هو أولى بالناس من أنفسهم.[٣]

فدليل الإجماع مفاده أن الفقيه حاكم على الإطلاق كنائب للإمام .

---

(١)مجمع الفائدة: ١١/١٣.

(٢)نفسه: ص٢٨.

(٣)مجمع الفائدة: ١٦١/٨.

ب-الأحاديث: منها الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة و رواية أبي خديجة التي ظاهرها يدل على أن كل من اتصف بالشرائط منصوب من قبل الإمام وله الحكم مثله.[١]

يتكرر التقييد أن الفقيه منصوب من الأئمة ويتصرف بإذنهم .

حكومة الواقع والولاية من الجائر

هذه مسألة شغلت الفقهاء طويلاً ، فالأساس الديني عدم شرعية كل من هو غير مأذون من المعصوم فهو حاكم جور لا يجوز الركون إليه بالتصريح القرآني.

وقد ذكرنا رأيه في بقاء حاكم الجور سواء كان شيعياً أم مخالفاً أم كافراً فهو جائر إذا كان من جهة الدفاع وحماية المؤمنين أي إذا كان حاكم الجور مدافعاً على المؤمنين حامياً لهم[٢].

مع جواز أو استحباب العمل معهم بغاية قضاء حوائج المؤمنين أو العمل معهم تقية "وبالجملة الأصل والأساس هو الإخلاص وهو قليل جداً وصعب في الغاية"[٣]

هذا القول لا يخرج فيه عن المشهور بقبول (الولاية من الحاكم الجائر) فهي حرام إذا كانت من باب الإعانة على الإثم وتكون جائزة بشرط التمكن من نفع المؤمنين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وتجوز عند الإكراه من باب التقية بشرط مراعاة الحق.

---

(١)مجمع الفائدة: ١٢/

(٢) نفسه: ٦٨/٨.

(٣)نفسه:ص٧٢.

حدود صلاحية حاكمية الفقهاء

يقول الأردبيلي: "الفقيه الجامع للشرائط نائب الإمام عليه السلام وكل ما هو جائز للإمام فله جائز ومباح"[١] والفقيه مجاز بالتصرف في جميع الأشياء التي يتصرف فيها الإمام.

لكن الأردبيلي لا يوصلنا إلى ادعاء أنه يرى ولاية الفقيه المطلقة فهناك موارد يتردد في شمول حاكمية الفقيه لها فهي خارجة بأدلة خاصة بل هي مستثناة ولا دليل على شمول حاكميته لها[٢]

فلا يقاس عصر الغيبة على عصر الحضور.

كما في مورد أخذ الجزية فهو في زمن الغيبة مشكل لأنه غير ظاهر من الأدلة في زمان الغيبة ولا من كلام الأصحاب[٣]

ومن ذلك الجهاد الابتدائي المشروط بحضور المعصوم ومواجهة البغاة بل لا بغاة إلا من يخرج على المعصوم لذلك لم يبحث في مسألة القائمين على عمل غير المعصوم، ومن ذلك إجبار الناس على بعض الأعمال كالجهاد والأمر بالمعروف فلا يتحدث عن صلاحية الفقيه في هذا المورد وعلى هذا تظهر صلاحية الفقيه في الإفتاء والقضاء والإدارة السياسية مع وجود كلام في تفاصيل هذه الإدارة. لكن يدخل في حاكمية الفقيه ما يكون من المصالح العامة مثل: "رد الظالم وانتصاف المظلوم منه ودفع المفاسد ومنع تجاوز الناس على بعضهم البعض وإيصال حقوق الناس إليهم ونظام

---

(١)نفسه: ٢٨/١٢.

(٢)نفسه: ص٢٨.

(٣)نفسه: ٥١٨/٧.

النوع والمعيشة ونصب الأمراء وسد الثغور التي كانت من وظائف الأئمة"[١] ومن ذلك تسعير البضائع مع الضرورة وجباية الزكاة والخمس فهو أعلم بالمواقع والأصناف ومعرفة الأولى وأنه خليفة الإمام وكأن الواصل إليه واصل إليه وأن الإيصال إليه كالأصل[٢] هو يقصد الفقيه العدل المأمون.

كما للفقيه حق إدارة الدفاع والصلح لأن الدفاع ضرورة عقلائية دون الجهاد الابتدائي، وللفقيه إقامة الحدود وحبس الممتنع عن أداء الدين، وإدارة مال اللقطة وله الولاية على الأوقاف.

هكذا ترى الدور السياسي للأردبيلي هو دور تنظيري على أساس البيان الفقهي بعيداً عن الميدان العملي.

---

(١)نفسه: ٤٤٩/٧.

(٢)نفسه: ٢٠٦/٤

رؤية الفلاسفة الفقهية للحاكمية

لم لا نتوقع من الفلاسفة نظرية سياسية خارج دائرة الفكر الفلسفي بطريقة جمهورية افلاطون أو مدينة الفارابي الفاضلة، نظرية لا تستقبل على نحو الواقعية و القابلية للتنفيذ ، لذلك لم يكن دور الفيلسوف مؤثراً في هذا الشأن الإداري لا سيما في الواقع الإسلامي حيث يتطلب الأمر فقاهة مباشرة لا فلسفة مثالية .

فقهية حيدر الآملي :

من فلاسفة الإمامية السيد حيدر الآملي (قرب ٧٨٥هـ) أي أنه توفي قبل قيام دولة الصفويين، انقطع الآملي فترة عن الدراسة عائداً من اصفهان إلى بلده آمل مندفعاً نحو السياسة حتى تولى ما يشبه الوزارة كما يصرح في تفسيره المحيط الأعظم " حتى رجعت من إصفهان إلى آمل مرة ثانية واجتمعت بخدمة الملك العالم العادل فخر الدولة حسن بن الملك المرحوم السعيد شاه كيخسرو طاب ثراهما وجعل الجنة مثواهما وخصني بالكرامة والجلالة وجعلني من أقرب أصحابه وندمائه ثم من أخلص خواصه ثم من أعظم نوابه وحجابه " ثم تدرج إلى خدمة الشاه غازي " و مضت برهة من الزمان على هذا ثم طلبني الملك العادل قهرمان الوقت ملك ملوك الزمان فخر الدولة الشاه غازي خلد الله دولته الذي هو الآن موجود وكنت في خدمته على الوجه المذكور، وفي خدمة إخوته الملك الأعظم جلالة الدولة اسكندر طاب ثراه والملك المعظم شرف الدولة " كانت النتيجة بعد مدة كما صرح الآملي بنفسه في محيطه الأعظم : " وحصل لي من الجاه والمال فوق

التصور ببركة صحبتهم وكنت كذلك في أرغد عيش وأطيب حال بين الأهالي والأوطان والأصحاب والأخوان " ـ ليس مثلنا فنحن في أشرس عيش وأنكد حال تغربنا من وطنين وفقدنا مكتبة ومنزلاً وعاطفة مع البعد عن الوالدين حالياً والأحباب من البلدين والله المستعان ﴿رجب ١٤٣٩هـ بجوار إمام الأئمة عليه السلام ﴾ ـ المهم أنه لا توجد تفاصيل عن دور للآملي في الفكر السياسي غير الانسجام التام مع الحكم السائد حتى اعتزل فجأة منصب السياسة متحولاً نحو العرفان مؤنباً نفسه على ذلك دور سياسي لعبه " حتى غلب في باطني دواعي الحق، و كشف لي فساد ما أنا فيه من الغفلة والجهل و النسيان، وظهر لي ضلالي عن طريق الحق والاستقامة على سبيل الزيغ و الطغيان، فناجيت ربي في السر، و طلبت منه الخلاص عن الكل وحصل لي شوق تام إلى الترك والتجرد، والتوجه إلى حضرة الحق بقدم التوحيد، وما كنت أتمكن من هذا في صحبة هؤلاء الملوك، و لا في الوطن الأصلي المألوف ولا في صحبة الإخوان والأصحاب، فرأيت المصلحة في تركهم بالكلية، والخروج من عندهم إلى موضع يسر ذلك على أحسن الوجوه " هجر الآملي الحياة السياسية مهاجراً نحو مكة " بعد ترك الوزارة و الرياسة و المال والجاه والوالد و الوالدة وجميع الأقارب والأخوان والأصحاب ولبست خرقة ملقاة خلقاً لا قيمة لها، وخرجت من بلدي الذي هو آمل وطبرستان من طرف خراسان " وبعد شهور طويلة نزل خلالها محطات مثل إصفهان ومشهد ومزارات العراق وصل مكة حاجاً ثم المدينة زائراً حتى استقر في النجف الأشرف عاكفاً على العرفان متجنباً السياسة و الاجتماع ، و اللافت أن حيدر الآملي لم يجد في دوره السياسي أنه يقوم بمسؤولية شرعية ربما لأنه لم يكن بدرجة فقيه خلال شبابه والأقرب أن

الفكر السياسي الإمامي لم يكن خلال القرن الثامن قد تبلور و استقر في قالب فقهي ، خلاف ما يصوره بعض الباحثين وكأن الفقه الإمامي سياسي منذ البدء أو لديه مشروع سياسي مبكر، خصوصا بالزعم أن ولاية الفقيه بدأت منذ فقه الغيبة الكبرى جلية عند كل فقيه أو معظم الفقهاء، وهذه دعوى دون إثباتها في سيرة الفقهاء و نتاجهم خرط القتاد !

فقهية ابن أبي جمهور الأحسائي

أيضا قبل قيام الدولة الصفوية برز فيلسوف شيعي من مدرسة التصوف الفلسفي جامعاً بين معارف العقل و النقل، إنه الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي (ت حوالي ٩١٠هـ) لم يعرف لهذا الفقيه الفيلسوف موقف سياسي بل يلوح من بعض مؤلفاته ترجيح الابتعاد عن السياسة مفضلاً انتظار عصر الظهور ، قال في (الأقطاب الفقهية) قطب رقم ٢٦ : " و هل يجوز إقامة الحدود للفقهاء في زمان الغيبة مع التمكن ؟

قولان و الأحوط المنع ، ورخص للفقيه الجامع للشرائط إقامة الحد على زوجته و غلامه و جاريته مع أمن الضرر " و هو بعدم جواز إقامة الفقهاء الحدود يوافق ابن إدريس، فهل نتوقع من هذا الجيل تقديم نظرية في الحكم الإسلامي أو يزعم مرجف أنهم من القائلين بولاية الفقيه ؟ أين الفيلسوف أو الصوفي ونظرية الحكم الفقهي؟ ، كان ابن أبي جمهور الأحسائي قد سبق بزمن طويل ملا صدرا و لو كان بعصره أو بعده لنسبت أفكاره إلى ملا صدرا ذلك الفيلسوف الذي طغى ذكره و الاهتمام به على سواه و تبنت مدرسته حكومات قوية باعتباره رمز الفلسفة الإسلامية (الإيرانية) .

فقهية ملا صدرا

لم يعرف عن صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) خوضه غمار السياسة فقد غلبت عليه الفلسفة ثم العرفان حتى احتجبت صورته خلف هالة التفلسف العرفاني فهل نتوقع من ملا صدرا أي دور سياسي خارج الأفلاطونية والأرسطية خارج (الحكمة المتعالية) ؟

من شيراز أرسل ملا صدرا إلى أستاذه االميرداماد رسالة مؤثرة منها:

"قبل أيام الفراق لم أتعرض أبداً لمثل هذه الصعوبات الشداد ولم أبتل بمعاشرة جهلة هذه البلاء، لقد صرت من طول المكوث هنا ملولاً ومن معاشرة ذوي العلل عليلاً وخيم علي الحزن والقلق لكثرة العيال والآل، ومساوئ الدهر والزمان وخذلني الحظ وأهملني أركان الدولة وأعيان البلاد"[١]

في الرسالة أيضاً يشكو لأستاذه شدة صعوبة الأحوال المعاشية دون أن يصيب معنوياته وإفاضاته القدسية بخلل .

نحن نتشوق لدراسة هذا الجانب من حياة ملا صدرا فهل سنرى الإنسان خارج أيقونة الفلسفة والهالة القدسية ؟ .

ملا صدرا كرر في مؤلفاته ذم عصره وبعيداً عن معاناته الروحية وعن صراعه مع الأفكار السائدة الراكدة.

فهو ينطلق في نقد السائد من نظرة حكمية حسب تجربته "والتي مدة عمري هذا وقد بلغ إلى أربعين ما رأيت أحداً من المعرضين عن تعلم الحكمة إلا وقد غلب عليه حب الدينار والرئاسة فيها، والإخلاد إلى

---

(١)إيقاظ النائمين: ص١٢.

الأرض، وقد صار عقله مسخر الشهوة في استنباط الحيل للوصول إلى المستلذات الجسمانية"[١]

يبدو لنا ملا صدرا مراقباً المجتمع بنقد حاد يغلفه الطابع الروحي بعيداً عن المباشرة، بل لا نكاد نجد فكرة سياسية أو اهتماماً بفقه إداري عند ملا صدرا خارج شرفة الحكمة المتعالية.

مع هذا الفيلسوف رغم أننا في القرن الحادي عشر نجد أننا لم نغادر جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي ، مع هذا الفيلسوف تحس أنك تتوسع عند شرح أول سطر من أوليات السياسة على طريقة الفارابي لا على طريقة ابن خلدون ولا حتى ابن رشد فضلاً أن تجد أثراً للفقه السياسي الذي بدأ يظهر أثناء العصر الصفوي.

صاحب الحكمة المتعالية رمز من رموز الازدهار الفلسفي وهو أولياته التأويلية قبل التفقه فلا نكاد نجد الفقيه حاضراً بل لا نكاد نجد ما يدل على الاجتهاد الفقهي فأنت أمام فيلسوف وشارح للنصوص الدينية من منظور فلسفي ومفسر للقرآن من هذا المنظور أيضاً لكنك لا تجد ما يدل على فقاهة لا في التفسير ولا الشرح ولا الحكمة فضلاً عن أن تجد التفقه في نظام الحكم فهو نقطة في بحر الفقه السياسي للأردبيلي رغم محدودية هذا الفقيه لهذا لا نكاد نجد أي اهتمام به من الدولة الصفوية بل عبر هو عن إهماله من الدولة في رسالته إلى أستاذه كما تقدم " وأهملني أركان الدولة وأعيان البلاد " بينما كانت الدولة تطلب مجيء العلماء من بلاد عربية: الخليج ولبنان والعراق.

---

(١)المبدأ والمعاد: ص١٩٨.

إنك لتخشع مع الفيلسوف في محاريب الوجود والمعرفة والقيم أما في السياسة فستجده مضحكاً أو محبطاً يحدثك عن جمهورية متعالية. واللافت أن ينسجم ذلك العزوف الفلسفي عن السياسة مع خط فقهي أصبح في فقرات طويلة هو السائد مع أنه يعيش الحياة بمظاهرها العادية المالية لكنه حين يصل الأمر إلى السياسة تجد التفلسف العرفاني واضحاً على ملامح مضادة للفلسفة والعرفان، لكن يجمع الضدين مع الفيلسوف والعرفاني هالة التقديس بالتعالي على السياسة.

الحاكمية برؤية الفقيه السبزواري

في عصر الدولة الصفوية ظهر فقيه مهم لم تسلط عليه الأضواء هو محمد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ) نعرفه حالياً بكتابه (كفاية الأحكام) وهو دورة فقهية متوسطة الحجم في مجلدين كبيرين باستدلال مختصر جداً.

كما له كتاب استدلالي موسع هو (ذخيرة المعارف شرح الإرشاد) إلا أنه لم يكتمل: من الطهارة إلى نهاية الحج.

يبدو أن السبزواري كان في البداية حذراً من التقرب من الدولة الصفوية غير أنه لم يكن من المناسب أن يجعل سقف موقفه الانكماش كمعاصره ملا صدرا فهو فقيه وليس فيلسوف لذلك كان لابد من التقاطع مع الواقع على خطين خط التطبيق وخط التنظير.

على خط التطبيق العملي: كان السبزواري يقيم في أصفهان طوال أربعين عاماً لا يود التعرض لأحد من الناس بشيء لولا أنه وجد واجبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا بالطبع يجعله في قبال الدولة الصفوية القائمة التي يمكن ترتيب عصرها حسب مراحل ثلاث:

الأولى مرحلة تأسيس الدولة: منذ عهد شاه إسماعيل الأول إلى عهد شاه عباس الأول (٩٠٧ – ٩٩٦هـ).

الثانية مرحلة ازدهار الدولة: في عهد شاه عباس الأول (٩٩٦ – ١٠٣٨هـ).

الثالثة مرحلة انحطاط الدولة: من شاه صفي حتى عهد شاه سلطان حسين (١٠١٥ – ١١٠٥هـ).

عاصر السبزواري معظم المرحلة الثانية حيث بدأ التفاعل معها مع إعجابه بعهد طهماسب من المرحلة الأولى أما المرحلة الثانية فقد قام عباس الأول بأعمال هامة حققت تقدماً على نطاق السلطة المطلقة.

الدور المباشر للسبزواري برز مع المرحلة الثالثة عندما دعاه عباس الثاني إلى إمامة الجمعة ثم برز بشكل جريء حين نال لقب (شيخ الإسلام) على أثر تقرب الشاه عباس الثاني له ودعوته لمرافقته في بعض رحلاته والطلب منه تأليف بعض الكتب.

على الخط التنظيري كانت رؤية الشيخ السبزواري أكثر واقعية من معاصرين له كالملا صدرا وأقرب إلى الميدان من السابقين كالمقدس الأردبيلي فقد بدأ السبزواري سيرته بالتلميح في نقد الحكام ودعوتهم إلى التوبة بطريقة مرنة مفادها (التوبة تمحو الذنوب وإن كثرت) وقد أكد بطريق غير مباشر على خطورة شرب الخمر مؤكداً أنه من أسباب سقوط الدول حيث عرف عن ملوك الصفوية إدمان الخمر فكان يلمح إلى ردع شاه عباس الثاني عن الخمر مؤكداً "كيف للعاقل أن يختار ما يفسد دنياه وآخرته في آن واحد"[1]

(١)آفاق الفكر السياسي عند المحقق السبزواري – نجف لك زائي- دائرة معارف ٢٠٠٥م.

وتصدى السبزواري لنقد المعارضين لإقامة صلاة الجمعة وكانت مثار جدل بين العلماء حيث كان السبزواري يرى وجوب الجمعة وجوباً عينياً ويقيمها بنفسه.

في اتجاه معاكس قام معارضوه بجمع فتاوى علماء تنقض القول بوجوب صلاة واتهام من يقول بالوجوب أنه يسعى إلى السلطة والتقرب من الدولة.

كما اشتدت الهجمة أيضاً على السبزواري ومعاصره الفيض الكاشاني بسبب مبناهما المختلف حول الغناء وأنه غير محرم بحد ذاته وإنما لما يعرض عليه من فسوق ومجون وشراب وأن الغناء المقصود في الأخبار هو غناء معهود منتشر بين الملاهي والقصور لا مطلق الغناء، مثل هذا الرأي منتشر في معظم المذاهب الأخرى لكنه بين الإمامية نادر فقد كان ما ذهب إليه السبزواري والفيض خروجاً عن المسلمات لذلك حين تقارن بين مباني السبزواري وبين موقفه السياسي نجد ذلك يعبر عن منهجية الخروج عن النمط السائد واقتحام ميدان احجم الغالبية عن اقتحامه.

روضة الأنوار العباسية

نتطلع إلى كتاب نموذج للفقه السياسي في العصر الصفوي كتبه كتبه السبزواري.

أراد المؤلف بالكتاب تقديم توجيه إلى الملوك مصرحاً أنه كتبه بطلب من (شاه عباس الثاني).

تأتي أهمية الكتاب في كونه يمثل التلاقي بين الفقهي والفكري مستنداً إلى الكتاب والسنة وعهد مالك الأشتر وآراء السابقين من أهم ما تناول

كتاب الروضة غير آداب الحكم ودور العلماء تحديد مفهوم الحكومة العادلة من خلال الحاكم:

هنا يؤكد السبزواري على مركزية الحاكم العادل أكثر من التأكيد على دينه ومن صفاته الواجبه:

الحكم بالعدل - إتباع سيرة إمام عصره - محاربة الظالمين - الأمانة على الرعية - حفظ المؤمنين (الشيعة) من شر الطغاة وأعداء الدين – رفع كلمة الإسلام والتشيع – محاربة البدع والخرافات – عدم الطمع في أموال الرعية – إحلال الأمن – دعم أهل العلم والتقوى.

الحكم هنا (حكم مدني) لكن لابد من الالتزام بالتدين ومراعاة أهمية العلماء.

يقسم الدولة إلى نوعين:

١- السلطة المرفوضة (الاستبدادية):

من أبرز صفاتها تحويل الناس إلى عبيد متجاهلة حقوق الناس إشباعاً للرغبات والأهواء نتيجة هذه السلطة الزوال حتماً فإن الملك الظالم كبناء أقيم على الثلج سينهد أساسه كلما بزغت شمس العدالة يستشهد بقول علي " إذا بني الملك على قواعد العدل ودعم بذعائم العقل نصر الله مواليه وخذل معاديه "

ومن صفات السلطة المستبدة:

تسيير الأمور بالقوة – التعامل مع الرعية كعبيد – إقحام البلاد في الشر- عدم العمل بحكم الشرع والعقل – نشر الرعب – إرباك المجتمع بالتنازع وبث التفرقة – زرع العنف والغدر والرذيلة.

٢- السلطة الفاضلة:

" هي التي يبتني حكمها على قواعد العقل ومناهج الشرع ولا تتخلى عن منهج الاعتدال الموافق لأصول العدالة ".

هل نسمي هذه الدولة بالدولة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي الحركي؟

أهم صفات حاكم السلطة الفاضلة:

- قوة الإدارة: وهو يتحقق بتهذيب النفس وتوطين عمل الخير.
- سداد الرأي: وهو يتحقق بالمطالعة الدقيقة للأخبار والتجارب.
- قوة العزم: بمعنى عدم التزلزل بعيداً عن لومة لائم والأهواء.
- توفير المال: لكي لا يلجأ إلى أموال الرعية.
- وجود عساكر منظمة ومتفانية.

هذه المطالب سبق الإشارة إليها نصير الدين الطوسي في (أخلاق ناصري)

كرامة النسب ليست من الشروط الضرورية بل أولوية مستحسنة.

يتحدث السبزواري عن دولة لا يحكمها الفقهاء وإنما يكون لهم دور هام إلى جانب الحكماء والمهندسين والأطباء والشعراء... كما يؤكد على ما يشبه اللجنة الدينية "مجموعة تختص بصيانة الدين والمذهب كتحديد قواعد الشرع وهداية الشعب وإرشاده وعليها إحياء شعائر الإسلام والتعريف بقوانين العقل والضوابط العامة يقوم بذلك العلماء والفقهاء والوعاظ والقضاة ".

إلى جانبها هناك مجموعات:

مجموعة عسكرية - ومجموعة مالية - ومجموعة إعمار.

يسهب السبزواري في بيان صفات الحاكم من حيث خبرته وأخلاقه وتدبيره وكفاءته وكذلك صفات الوزير القائمة على اختيار الأجدر فأول صفاته الكفاءة وهكذا في صفات القاضي وكاتب الوالي.

هل كان السبزواري يرى ولاية الفقيه ؟

قد يقال أنه كان يرى ولاية الفقيه اعتماداً على قوله في كتاب الوصية من كفاية الأحكام:

"فالحاكم على المشهور وهو السلطان العادل أو نائبه الخامس أو العام فهو العدل الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء"[1]

غير أن مثل هذا الكلام لا يكفي للادعاء بأن السبزواري يرى ولاية الفقيه فهو هنا يحكي عن المشهور وهو هنا غير صريح في بيان معنى الحاكمية وهو هنا لا ينكر حدود هذه الحاكمية للنائب بينما الذي ظهر لنا بين ما أوردنا من كتابه الروضة العباسية ملامح دولة لا تخضع لولاية الفقيه وإنما الفقيه فيها دور مهم إلى جانب بقية النخب من خبراء وأطباء وشعراء... يتعاونون مع حاكم مدني عادل لا يظهر من كلامه أنه فقيه بل يظهر العكس أنه ممن يراعي العلماء والحكماء ويستند إلى العقل والشرع بل الكتاب بالأساس مؤلف بطلب من شاه عباس الثاني فهو الحاكم وجاء دور الفقيه هنا ليرشده إلى آداب الحكم وطرق الإدارة الصالحة ويحثه على الاستفادة من الفقهاء والحكماء وتكوين لجنة للشؤون الدينية يديرها أعضاء من الفقهاء والحكماء والوعاظ.

---

(١)كفاية الأحكام: ١/

على هذا نحن أمام فقيه فعال عملياً وفكرياً يتعامل مع حكومة الوقت الواقعية بمنهج إصلاحي لا انقلابي بطريقة التعاون لا المعارضة بدون مداهنة على حساب المعقول والمشروع، ومن خلال كلامه نستنتج أن السبزواري لا يرى قيام دولة على أساس ولاية الفقيه ولا بإشراف الفقيه ربما لأنه يجد ذلك بعيداً عن الواقع الخارجي وإذا أمكن وضع عنوان لرؤية السبزواري فهو **دولة مدنية شرعية يشارك فيها الفقيه.**

الحاكمية برؤية الخوانساري

حسين جمال الدين محمد الخوانساري (١١٢٥هـ) هو تلميذ المحقق السبزواري المذكور آنفاً وصهره فإلى أي حد كان موافقاً لأستاذه في الفكر الميداني؟

سبق وأن اختلف الخوانساري مع أستاذه حول مسألة علمية بحتة راداً على رسالة أستاذه (شبهة الاستلزام) رد عليه الأستاذ مشيراً إلى أن الردود عليه (بحسب ضعف البحث)[1] فما كان من التلميذ إلا أن رد ثانية على رد أستاذه غير أن هذا الجدل لم يخرج عن حدود أدب الخلاف العلمي فكيف ستكون الحوارية بين التلميذ والأستاذ في ميدان قلما يتم التوافق عليه فكيف بالاتفاق وهو الفقه السياسي؟

لم يظهر للخوانساري دور في عهد الشاه عباس الثاني (١٠٧٧هـ) وإنما ظهر دوره في عهد الحاكمين شاه سليمان وشاه حسين وبرز دوره بعد وفاة الشيخ المجلسي (١١١١هـ) فقد اتجهت نحوه الأنظار وأخذ يتلقى هدايا البلاط

(١) الذريعة: ١/١٩٨.

الصفوي مع أنه لم يقم بما قام به أستاذه من القضاء أو إقامة الجمعة أو مشيخة الإسلام ويبدو أن منصب المشيخة نفسه تحول إلى وظيفة روتينية فقدت أهميتها بعد الشيخ المجلسي مع أنه لم يكن الأخير ولكن أصبحت وظيفة مهمشة علماً أن الخوانساري حضر بنفسه جلسة انتخاب مشيخة إسلام أصفهان وذكر أن اثنين من العلماء اعتذرا عن قبول المنصب إلى أن تم اختيار عالم غير معروف ليكلف بالأمر دون أن يبدي أي اعتراض أو ممانعة.

في جانب آخر كان الخوانساري مسالماً إلى درجة مدح الحكام الصفويين معتبراً دولتهم شرعية تبسط العدل وتقيم الشريعة وترعى الرعية واصفاً الحاكم بالسلطان العادل.

ونجد هنا من يبرر ذلك بأن قصد الخوانساري العدالة التي تقابل الظلم لا العدالة التي تقابل الفسق يستفاد ذلك من تفريق الخوانساري " يستعمل العدل أحياناً في مقابل الفسق ويراد منه عدم فعل الإنسان ذنباً كبيراً أو إصراراً على معصية صغيرة، كما يستعمل أحياناً أخرى في حق الحكام والملوك فيراد منه عدم الظلم وطلب نصرة المظلوم من الظالم "[1]

كما يستدل من يدافع عنه بأن فسق السلاطين المتأخرين من السلالة الصفوية لم يكن خافياً على علماء الدين حينها.

ومنتهى الإشكال البناء على قاعدة (وال ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم) وإذا أردنا فتح باب التبرير لمدح الحكام فسنجد مبررات ومبررات فربما يكون وصفهم بالعدل والكرم والإيمان والجلال من باب تشجيعهم على الاتصاف بهذه الفضائل .

---

(١)شرح غرر الحكم: ٢٧٧/٢.

هنا هل ننظر إلى الموصوف أم إلى الواصف؟ وهل تنطبق هذه المبررات على مقاصد المداحين من الشعراء والخطباء و...؟

فكرياً ينطلق الخوانساري من قضية بديهية: "أن ملك أو حاكم أي ولاية مهما كان ظالماً وقاسياً أفضل من عدم وجود حاكم لها ذلك أنه مهما اشتد ظلم الحاكم وبطشه يكون سهلاً مقارنة بدولة لا حاكم لها مما يسبب الضياع والهرج والمرج إن وجوده سيمنع فتنة دائمة مهما كان له من سلطة الشر والفتنة "[١]

هل هذا مدخل منطقي أم مدخل تطبيعي مع سياسة الأمر الواقع؟

بناءً على هذا المدخل بمنطقيته أو بطبيعيته أو تبريريته لا نتوقع أن يقول الخوانساري بولاية الفقيه، لا نتوقع منه ترجيح مخالفة النظام السائد .

الفقيه الخوانساري ينظر إلى ولاية الفقيه من جهات :

١- قراءة الروايتين المهمتين في المسألة (مقبولة عمر بن حنظلة) و(رواية أبي خديجة) من خلال نقد سندهما مما يعني الإشكال المبدئي .

٢- افتراض جبر سندهما بعمل المشهور (كبرى الجابرية) لكنهما من حيث الدلالة على ولاية الفقيه المطلقة غير واضحتين بل مجملتين فأقصى ما تدلان عليه هو أمر القضاء، بسياق نهي الشيعة عن الرجوع إلى قضاة الجائر "غاية ما تدل عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من أصحابنا في المنازعات والخصومات، وأما كونهم وكلاء لهم ضبط أموالهم وحقوقهم كما توهمه الشارح فلا دلالة عليه"[٢]

---

(١) نفسه: ٦/٢٢٦.

(٢) حاشية شرح اللمعة - كتاب الخمس.

٣- هو هنا يناقش الشهيد الثاني صاحب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، والمفارقة أن هناك من الباحثين من أدرج الآن الخوانساري بين القائلين بولاية الفقيه وكأنما لم يقرأ كلام الخوانساري نفسه وإنما قد يكون اعتمد على نقل مجهول أو أخذه من نظرة خاطفة مغلوطة، نعم يلوح من كلام الخوانساري القول بالاحتياط هنا في موارد بينها حفظ الأموال وصرف الأخماس والزكاة والحدود.[١]

صلاحيات الفقيه عند الخوانساري:

١-الإفتاء: لأدلة متفق عليها.

٢- القضاء: لأدلة واضحة.

٣- صلاة الجمعة: الخوانساري ينفي الوجوب العيني لصلاة الجمعة - وقد كتب رسالة بطلب من الحاكم الصفوي - وإنما صرح بالجواز بدليل أن المراد من الإمام في الأحاديث هو المعصوم عليه السلام وهو المقصود من كلام العلماء عن الإمام العادل هو المعصوم في اصطلاح أهل الشرع.[٢]

٤- دفع سهم الإمام عليه السلام إلى الفقيه.

هكذا نجد الآغا جمال الدين الخوانساري يكمل مسيرة أستاذه السبزواري وسلفه المجلسي في تكريس فقه التعامل السلمي مع حكومة الواقع المفروض بل نجده يذهب بعيداً في عدم الاعتراض وتحديد دور الفقيه

---

(١) نفسه.

(٢) رسالة صلاة الجمعة.

فإن كنا قد أسمينا نظرية أستاذه (دولة مدنية شرعية يشارك فيها الفقيه) فيمكن تسمية نظرية الخوانساري (دولة مدنية ينصحها الفقيه) عدالتها عدم الظلم لا عدم الفسق.

الحاكمية برؤية الفيض الكاشاني

ربما نجد ما هو مختلف في الفقه السياسي لدى فقيه فيلسوف محدث هو الشيخ محسن (الفيض الكاشاني) (١٠٩١هـ) لا يمعن في التغييب كسلفه ملا صدرا ولا في التبرير والتطبيع كبعض معاصريه.

الفيض الكاشاني تلميذ ملا صدرا وتلميذ السيد ماجد البحراني وتميز الفيض بإتقان الجمع بين مدرسة المحدثين ومدرسة الفلسفة والعرفان وهذا من نوادر المناهج لدى إخباري فيلسوف بل وعرفاني .

في مجال بحثنا يعد الفيض من أعلام المرحلة الثانية للحكم الصفوي (٩٦٦- ١٠٧٧هـ) خلال حكم الشاه عباس الأول أي ازدهار الدولة الصفوية، فقد كان الفيض حينها شاباً لا شأن له بأي دور حتى استلم الحكم الشاه صفي ابن الشاه عباس الذي أعلن منع تعاطي المسكرات والمفاسد وأظهر احتراماً للفيض الكاشاني بدعوته إلى البلاط الصفوي لاستلام منصب غير محدد لكن الفيض تخلص من هذه الدعوة بالاعتذار واستمر الاهتمام بالفيض من عباس الثاني فأصدر مرسوماً يطلب فيه من الفيض القدوم إلى أصفهان لإقامة صلاة الجمعة فكتب إليه الفيض رسالة جوابية ديباجتها المدح وخلع الألقاب "من بلاط سعادة الشاه مالك السلاطين ذوي الاقتدار شمس فلك السلطنة ومشتري برج السعادة واللائق

بالتاج وعظمة كرسي الملك زينة مظلة الملوكية، والعلم المطلع على العالم الشاه عباس الثاني، خلد الله ملكه في مراضيه وجعل إقبال آتيه أضعاف ماضيه... "

ورغم ما يلوح من الرسالة من اعتذار إلا أن الفيض استجاب فعلياً متوجهاً نحو أصفهان مستجيباً للشاه بإمامة الجمعة والجماعة مبرراً تحوله من التردد إلى القبول بعنوان (الملك والدين توأمان)[1] وأن الحكومة الصفوية تقوم بترويج الدين فلابد من خدمة استقرارها واستمر هناك إلى ما بعد موت الشاه عباس الثاني فعاد إلى كاشان.

فكرياً نتوقع من عالم موسوعي مثل الفيض تدشين نظرية من الدولة الشرعية تمتاز عن بقية الأعلام من سلفه ومعاصريه فهل سيكون الفيض منزوياً كأستاذه الملا صدرا أم متفاعلاً كبعض الفقهاء مثل الأردبيلي في التنظير والمجلسي في التطبيق وهل نجد نظرية في الدولة تنافس ما قدمه الفقيه السبزواري؟

سنتجاوز الحديث عن ضرورة الحكومة فهذا قد تكررت مضامينه متأثرة بسلسلة من الحكماء سواء بالأسلوب الفلسفي المتأثر بالفارابي أو بالأسلوب الفقهي المتأثر بالأوائل.

الحكومة ضرورة إنسانية بل (حيوانية) لا حاجة إلى إشغال صفحات بهذه القضية البديهية المشهورة في البشر والنحل والنمل والبهائم الوحوش والطيور.

---

(١) رسالة شرح الصدر.

المفتاح الفكري كما نرى هو تساؤل الفيض:

الله الذي لم يغفل عن إنبات الحواجب لزينة وجه الإنسان كيف يترك المجتمع الإنساني بدون قانون ورئيس؟ !

نحن نتوقع الإجابة من العلماء أن تكون على أحد نحوين:

الأول: أن الله أودع في الإنسان قابلية صناعة قانون لشؤونه .

الثاني: أن الله شرع القانون الكامل لإدارة شؤون الإنسان.

في بعض كلام الفيض ما يفيد أن وضع القانون مرتبط بما تقتضيه قاعدة اللطف حتى يتحقق صلاح الإنسان ينبغي أن تؤمَن دنياه الشاملة لحفظ نفوس وأموال الإنسان إلى جانب حفظ حياته المعنوية.[1]

هذا الكلام جاء في سياق إثبات النبوة والإمامة لإثبات أن وجوب الإمامة مركوز في فطرة العالم على الدوام وضرورة وجود رئيس يكون الجميع تحت أمره. غير أن هذا سياق عقدي لا فقهي فماذا بعد المعصوم هل يستمر نفس السياق أم يختلف الحال وتبقى ضرورة الحكومة بشكل آخر يناسب غير المعصوم وهو بديهية ضرورة النظام لحفظ المجتمع سواء قام ذلك على ما يريد الله أم اختيار البشر أم الغلبة.

هذا ما ينبغي أن يوضحه الفيض محمد بن مرتضى المدعو محسن الكاشاني.

---

(١) علم اليقين: ص٣٤٦.

العلاقة بين الدين والسياسة

لدى العلماء تعبير (السياسة الشرعية) وهو رائج بين علماء السنة وعلماء الشيعة وهناك من له مؤلفات بهذا العنوان كابن تيمية.

الفيض يعرف السياسة الشرعية: "استخدام الغيب للشهادة وسياقة الخلق إلى الله المتعال"

ومع غلبة الطابع العرفاني الفلسفي على التعريف إلا أنه واضح فمحور هذه السياسة الارتباط بين الحياة وتعاليم الدين.

يقابلها السياسة الضرورية "الحاكمية عن طريق الغلبة والسلطة لكنها مع ذلك ليس عنها حيلة"[1]

ويعتبر الفيض أن السائد حينذاك وفي عصره هو السياسة الضرورية وهذه السياسة على نحوين ﴿أي الدنيوية﴾

ـ تارة تمتثل للشرع وتنقاد لأحكامه، وهذه تستحق مدح الفيض.

ـ وتارة تخالف الشرع فهي غير صالحة.

لكن تقسيم الفيض ليس لهذا الشكل وإنما يتخذ أسلوب أستاذه ملا صدرا في التصوير الفلسفي من إدراك المحسوسات بالمعقولات وإنقياد الملك للملكوت في مقابل تحول الحواس إلى حاكمة على العقول ويعود الملكوت مسخراً للملك وتظهر الرغبة في الفانيات...

مع ذلك يرى الفيض أن السياسة الدنيوية المنفصلة عن الشريعة ضرورية لإدارة حياة الإنسان الاجتماعية، لكن لا يمكن الوصول بها إلى السعادة في الآخرة، وأنه إذا لم يتمكن الإنسان - المجتمع - من إقامة حكومة السياسة

---

(١) علم اليقين: ٣٤٩/١.

الكريمة فإن المجتمع ملزم باتباع حكومة السياسة الدنيوية لحفظ الاجتماع الضروري للمسلمين.

وهنا يكون دور العلماء المشاركة لا المقاطعة فعليهم " إفادة العلم وتعليم الحق وإرشاد السبيل والحث على الطاعة والزجر عن المعصية " ومن ذلك: الإفتاء وإقامة الحدود والقضاء " فإن استمكنوا من القوة والقدرة بواسطة (حق النيابة عن الإمام) فيجب عليهم أن ينهضوا بتمام هذه الشؤون لأنهم وحدهم المأذون لهم من الإمام عليه السلام بأداء السياسات الدينية والقضاء والإفتاء وغيره "[١]

الفيض يؤكد هنا على سياسة إصلاحية أو بعبارة أدق سياسة (استصلاح المجتمع) لسد النقص في أية حكومة بدونها تكون ناقصة والسياسة الشرعية في عصر الغيبة تتم عبر النيابة الحقة للمعصوم من المكلفين بإقامة الحدود وسائر السياسات الدينية بشرط أن يكونوا في مأمن من الخطر على أنفسهم والمسلمين الآخرين.[٢]

ويضيف شرطاً آخر هو: أن لا يصبح تصدي العلماء للسياسة سبباً للهرج والمرج والفتنة وجلب البلاء .

وهذا الشرط كما نلاحظ لا ينفصل عن الشرط الأول بل هو متفرع عليه بل لا نجد الفيض الكاشاني مندفعاً للدعوة إلى إقامة دولة السياسة الشرعية عبر الخروج بثورة أو مؤامرة ضد دولة الواقع الضرورية بل يحث على إطاعة هذه الدولة وقاية من الفوضى والتفرقة.

---

(١) مفاتيح الشرائع: ٥٠/٢.

(٢) نفسه.

"ألا ترون أمير المؤمنين حينما لم يستطع أن يقاوم القوم سلم أمر الحكومة إلى الخليفة الأول حتى يحفظ نظام الإسلام والمسلمين، ولا يحصل بين الأمة التفرقة والشقاق ويعود جمعها وطيداً وتجري أحكام الدين"[١]

على هذا التطبيع من فن الممكن وجدنا الفيض متجاوباً مع الدولة الصفوية بالقدوم إلى عاصمتها والقيام بإمامة الجمعة وكان بين حين وآخر يثني عليها بل يكتب في منحها الشرعية ولو على نحو أنها دولة الضرورة "سلاطين الصفوية وبمقتضى (الملك والدين توأمان) فقد أناطوا استقرار واستحكام قواعد الملك باستمرار الدين وكان دأبهم ترويج الدين وتعظيم الشعائر الإلهية بين المسلمين"[٢]

بيان إمام جمعة أصفهان الصفوية له مخرج شرعي واسع لو قلنا بالتقية هنا لكن الأمر ليس بهذا التساهل فهو لا يقول ذلك لدفع الضرر وإنما لجلب المنفعة بالطبع هي منفعة عامة منها "مساعدة أصدقائنا في الدولة وإرساء روح التعاون والنصرة لترويج الدين القويم والهداية إلى الصراط المستقيم والحؤول دون المنكرات والنواهي"[٣]

هذه وظيفة دور العلماء عند الفيض عند تولي وظيفة في دولة دنيوية ضرورية وهي نفسها مبررات دخوله في الدولة الصفوية.

.

---

(١) المحجة البيضاء: ٣/٢٤٩.

(٢) رسالة الاعتذار:ص٢٨٥.

(٣) رسالة شرح الصدر: ص٦٦.

صلاحية الفقهاء الإدارية :

أهم الوظائف الثابتة للفقيه في عصر الدولة الضرورية :

١- إدارة الزكاة والخمس والأنفال: لأن الفقهاء أبصر بمواقعها.

٢- إقامة الحدود والتعزيرات: لأن الفقهاء مأذونون من المعصوم فيها.

٣-الجهاد الدفاعي: لدفع الخطر والضرر.

٤- الولاية على المحجورين: الأطفال والمجانين والسفهاء والمفلسين أو الوكلاء على ذلك.

٥- إدارة اللقطة: أي المفقود من الناس والحيوان والمال.

٦-إبطال الاحتكار دون جواز تحديد سعر ولكن يلزم المحتكر بالتنازل عن السعر الصعب.

٧-مراقبة الوقف بأمواله بإشراف عام.

٨-إجبار المالك على الإنفاق على مماليكه وحيواناته.

٩- إجبار المدين على دفع الدين.

١٠- ولاية النكاح وكذا فسخ العقد إذا كان في الزوج أو الزوجة عيب خفي.

١١- إقامة الجمعة والجماعات: لأنه يرى الجمعة ولو في عصر الغيبة واجبا عينياً.[١]

---

(١) مفاتيح الشرائع: ١٨/١.

حقوق المجتمع على الحاكم :

١- العدل: هذا أوضح الحقوق وأهمها ولأجله بعث الأنبياء.

٢- تأمين العيش: بمكافحة الفقر لتحقيق الاستقرار والراحة.

٣-المشورة: ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ ومشورة الحكام أولى إذا كان هذا أمر للأنبياء.

٤-التربية والتعليم: بإزالة الجهل والخرافة - وتحصيل التكامل.

حقوق الحاكم على المجتمع:

١- الطاعة: وعدم ذلك ينافي وجود الحكومة إلا في مورد المعصية، لذلك اعتبر طاعة الصفويين واجبة لحماية المؤمنين ودفعاً لفتنة العصيان.

٢- النصيحة: مع المشورة والتذكير بدون مداهنة مع مراعاة إمكان التأثير.

٣- معرفة الحاكم الصالح: حتى يأخذ عنه صلاح دينه ودنياه.[1]

هكذا نجد الفيض الكاشاني لا يختلف عن معاصريه في التعامل مع حكومة عصره الصفوي بالمشاركة بل بما أظهر التودد أكثر من غيره من العلماء.

هل كان الفيض الكاشاني يرى ولاية الفقيه؟

هناك من يضع الفيض في قائمة القائلين بولاية الفقيه استناداً إلى بعض المطالب الفقهية ومن ذلك قوله في حرف الخمس:

---

(١) المحجة البيضاء: ١٨٤/٤.

"ولو صرف الكل إليهم لكان أحوط وأحسن ولكن يتولى ذلك الفقيه بحق النيابة كما يتولى عن الغائب"[١]

وعن الحسبة والحدود قال :

"وكذا إقامة الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينية فإن للفقهاء المأمونين إقامتها في الغيبة بحق النيابة عنه عليه السلام إذا أمنوا الضرر على أنفسهم أو أحد من المسلمين على الأصح، وفاقاً للشيخين والعلامة وجماعة لأنهم مأذونون من قبلهم عليهم السلام في أمثالها كالقضاء والإفتاء وغيرهما ولإطلاق أدلة وجوبها، وعدم الدليل على توقفه على حضوره عليه السلام"[٢]

لكن هذا الكلام لا يعني بأي حال مبنى الولاية العامة للفقيه كما أن الفيض عملياً ونظرياً يرى التعامل بالمشاركة في الحكومة الدنيوية مما تقدم بيانه حيث لم نجد عند الفيض جنوحاً نحو الولاية .

---

(١) مفاتيح الشرائع: ٢٢٩/١.

(٢) نفسه: ٥٠/٢.

المبحث الثالث

حاكمية الأمر الواقع حاكمية شيخ الإسلام المجلسي

الشيخ محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) تولى رئاسة دار السلطنة في أصفهان عاصمة الدولة الصفوية وكان له الأثر في الحد من المفاسد الأخلاقية والتوسع الاقتصادي للحوزات العلمية، حصل المجلسي سنة ١٠٩٨هـ على منصب شيخ الإسلام في عهد الملك سليمان الصفوي لمدة سبع سنوات وكان يتولى القضاء وإمامة الجمعة .

والذي يهمنا التوقف قليلاً عند الفكر السياسي للمجلسي وهل تميز عن سابقيه؟

يصرح المجلسي في شرح مقبولة عمر بن حنظلة أن الفقيه نائب الإمام في كل شيء حتى في الأمور غير القضائية مع أنه يرى أن المراد من كلمة الحاكم في الرواية هو القاضي.

يعتبر المجلسي عصر الغيبة عصر تقية فلا يدعو إلى الإقدام على مواجهة الحكومات أو أخذ الحكومة بالقوة شرط أن لا تؤدي التقية إلى اضمحلال الدين.[1]

غير ذلك لا نجد للشيخ المجلسي موقفاً في الفقه السياسي يخالف التعايش مع السلطة الواقعية ولذلك تنسب إليه فكرة (السلطنة المشروعة) وحتى إن لم تصح هذه النسبة فإن سيرة المجلسي تؤكد مسالمته واجتنابه عن المواجهة

---

(١) بحار الأنوار: ٦٩/١٢٩- ١٥٤.

بفكره أو سلوكه للنظام الواقعي القائم، وكان يلجأ في أحرج الأوقات إلى مبرر شرعي هو (التقية) لا تقية الاعتزال بل تقية المشاركة في السلطنة .

مع الشيخ محمد باقر المجلسي (١١١١١هـ) يكون الدور الإداري السياسي للعلماء تحت الأضواء بارز الملامح واضح المعالم خلال مرحلة ازدهار العصر الصفوي.

لسنا بصدد كتابة سيرة الشيخ المجلسي لكننا هنا بأمس الحاجة أكثر من الفصول الأخرى إلى معرفة المناخ الفكري الاجتماعي السياسي لفقه الدولة فلا بد من التعرف على ملامح من السيرة.

ولد المجلسي سنة ١٠٣٧ه في أصفهان ونشأ في أسرة مرموقة لا نعرف لما سميت (المجلسي) فنجد المحدث النوري يورد كتابه (الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي)[1] أقوالاً غريبة يعول هو عليها منها:

- أن المجلسي نسبة إلى قرية من قرى نطنز أو أصفهان.
- أن المجلسي بسبب ذهاب والديه وهو مقمط إلى مجلس إمام العصر عليه السلام.
- أن المجلسي سمي بذلك بسبب أنه يحضر درسه بعض علماء الجن.

عموماً تتكرر في سيرة المجلسي المنامات والخوارق وقد ألحق النوري ببعض الغرائب تعليقه: " ولعمري أنها من الخرافات التي لا ينبغي صدورها من مدع " ! .

يعود نسب المجلسي إلى الحافظ أبي نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) من المتصوفة وبقي الأثر الصوفي في عائلة المجلسي بعد التشيع فوالده (المجلسي الأول) الشيخ محمد تقي له صلة قوية بالمتصوفة لا ينكرها ولده إنما يحمل ذلك على التقية! بمحاولة للتخلص غير مقنعة فللمجلسي الأب رسالة

(١) بحار الأنوار: ج١٠٢.

(تشويق السالكين) تدل على صلة له بالتصوف كما أن له صلة مبكرة بالصوفية خصوصاً الشاه عباس الثاني، وهو بهذا امتداد لتيار من أعلامه حيدر الآملي ممن يجرون منهجية روحية مشتركة بين التشيع والتصوف.

نعم هناك من يذكر أن التصوف مرحلة مبكرة تراجع عنها المجلسي الأب - وهذا يحتاج إلى نظر - فهل تراجع بالفعل قبل وفاته سنة ١٠٧٠هـ ؟

درس المجلسي لدى العديد من العلماء بينهم: والده محمد تقي و الفيض الكاشاني و الحر العاملي الذي كان شيخ الإسلام في خراسان (١١٠٤هـ) و الشيخ محمد صالح المازندراني صهره و محمد طاهر القمي شيخ الإسلام في مدينة قم (١٠٩٨هـ) وكان هذا خصماً لوالد المجلسي يتهمه بالتصوف ومع ذلك تلقى عنده المجلسي الابن الدروس واستفاد منه.

كان المجلسي حريصاً على الحضور عند أساتذة من اتجاهات مختلفة جامعاً بين معارف المعقول والمنقول والإخبارية والأصولية "وشربت من كل منهل جرعة روية وأخذت من كل بيدر حفنة مغنية"

غير أنه قرر أن يحسم هذا التنوع منحازاً إلى المنقول: "تركت ما ضيعت زماناً من عمري فيه مع كونه هو الرائج في دهرنا وأقبلت على ما علمت أنه سينفعني في معادي مع كونه كاسداً في عصرنا فاخترت الفحص عن أخبار الأئمة الطاهرين الأبرار سلام الله عليهم، وأخذت في البحث عنها، وأعطيت النظر فيها حقه وأوفيت التدرب فيها حظه"[1]

وأعرض عن كثير من الفلسفة والعرفان والكلام محرضاً على ترك ذلك، واقترح على تلميذه السيد نعمة الله الجزائري الإعراض عن كتابه العرفاني (مقامات النجاة) ودفعه إلى الحديث والفقه.

---

(١) بحار الأنوار: ٣/١.

كان اتصال المجلسي بالدولة الصفوية سهلاً فقد سبقه والده إلى علاقة جيدة مع البلاط.

عاصر المجلسي خلال حياته (٧٣) سنة أربعة من الصفويين:

١- الملك صفي الحاكم بعد عباس الأول إلى ١٠٥٢هـ منذ ١٠٣٨هـ.

٢- الملك عباس الثاني إلى ١٠٧٧.

٣-الملك سليمان الصفوي إلى ١١٠٦هـ

٤- الملك حسين الصفوي آخر الصفويين إلى ١١٣٥هـ

كان أول منصب يستلمه المجلسي من الدولة الصفوية هو إمامة جمعة أصفهان مع تتويج الشاه سليمان ١٠٧٧هـ

ويذكر صاحب قصص العلماء: أنه كانت في نية الشاه عباس الثاني قبل أن يموت تنصيب المحقق السبزواري قاضياً ولما عاجل الموت الشاه قام الشاه سليمان بتنصيب المجلسي، والراجح أن ذلك نظراً لتهرب السبزواري من المناصب، والمؤكد أن المجلسي أقام صلاة الجمعة في أصفهان بحضور جماهير غفيرة أعلن أمامهم منهجه خلال خطب الجمعة بما في ذلك الحث على التوحد تحت ظل الدولة الصفوية.

شيخ الإسلام

ظهر منصب (شيخ الإسلام) مع المرحلة الأولى من الدولة الصفوية، ومن أهم العلماء الحائزين لمنصب شيخ الإسلام:

١- المحقق الكركي العاملي (٩٣٠هـ).
٢- الشيخ عبد حسين الصمد والد البهائي (٩٨٤هـ).
٣- الشيخ البهائي العاملي (١٠٣٠هـ).
٤- المحقق السبزواري (١٠٩٠هـ).
٥- الآغا حسين جمال الدين الخوانساري (١٠٩٨هـ).
٦- الحر العاملي (١١٠٤).
٧- الشيخ محمد باقر المجلسي صاحبنا (١١١١هـ).

منصب مشيخة الإسلام يعني رئاسة الشؤون الدينية بصلاحية واسعة أوسع من الإفتاء وأشمل من القضاء يستحق هذا المنصب عن طريق انتخاب خاص من العلماء والنخبة الحاكمة على أن يكون شيخ الإسلام من فقهاء الطبقة الأولى علمياً حسب الشياع .

تولى المجلسي منصب مشيخة الإسلام بعد وفاة الآغا حسين جمال الدين الخوانساري سنة ١٠٩٨هـ وكان المجلسي في عمر ٦١ سنة قام بتعيينه الشاه سليمان الصفوي بإعلان رسمي أن ذلك بغرض تنفيذ شريعة الإسلام على طول البلاد وعرضها واحتراماً للعلماء وكان التعيين بلفظ الالتماس من الشيخ تقديراً له، وقام المجلسي شيخ الإسلام بأدوار مهمة:

تحطيم تماثيل الهنود في مدينة أصفهان لأنها أصنام.

قام المجلسي بتقليد سيف السلطنة لآخر شاه صفوي (حسين).

طالب الشاه حسين بالإقلاع عن الخمر وكان هذا الإدمان مستمراً لدى الملوك الصفويين، فوعده الشاه بذلك لكنه وعد كلامي.

إصدار رسالة بعنوان (آداب سلوك الحاكم مع الرعية).

إصدار ما يشبه الفتاوى بوجوب تأييد الشيعة للدولة الصفوية باعتبارها رافعة راية الشريعة، إلى جانب بيانات تمجيد الصفويين.

مدح الشيخ المجلسي للصفويين

من المؤاخذات على الشيخ المجلسي مدحه للصفويين والثناء عليهم مما يعطيهم منزلة أكبر حتى من الشرعية وهو مدح نجده عند عدة من علماء ذلك العصر لكنه عند المجلسي يظهر بوضوح أكبر وتأكيد أشد مما جعله أقرب العلماء إلى الدولة الصفوية وأكثرهم إخلاصاً لها إلى درجة الاندماج معها وفيها بما لا تسعه أبداً حجة التقية.

كان المجلسي يهدي بعض مؤلفاته إلى الصفويين مفتتحاً الكتاب بديباجة من التبجيل البالغ البليغ.

ففي مقدمة كتاب (حياة القلوب) افتتحه بمدح شاه سليمان "عن الملك العالم عظيم البلاط من اسمه سليمان وصاحب الحاجب وصاحب الرعية، العادل، غرس بستان الصفوة، بحر النوال، ظل رأفة الرحمن، ذو الجلال - السلطان سليمان مد الله أطناب دولته إلى ظهور صاحب الزمان، وجعله من أنصاره وأعوانه عليه وآله السلام "

وفي مقدمة حق اليقين ثناء على شاه حسين:

"ملك الملوك، ملك الجيوش، ظل الله، سيد سلاطين العالم باسط مهاد الأمن والأمان، مظهر الألطاف الإلهية، مهبط الفيوضات السبحانية مصباح

الذرية المصطفوية، وغرس الروضة المرتضوية ومير العدل، ومحرق شجرة الجور والظلم، ممهد قواعد العدل والتمكين، مشيد صرح الشرع المبين العظيم... مصدوقة السلطان العادل، ظل الله... المسمى بثالث أجداده الأكرمين الملك سلطان حسين..."

وبأسلوب آخر ألقى الشيخ المجلسي خطبة عند تتويج شاه حسين"في ظل الرأفة والعدالة والحصن الحصين لذوي الشوكة والجلال سلاطين العدل ملوك الدولة الصفوية - أنار الله برهانهم وشيد أركانهم"

" يجب بذمة جميع الشيعة وعامة المؤمنين الذين نور ضمير الحقائق وجههم بنور الإيمان أن يشكروا كل فرد من أفراد هذه السلسلة العلية الذين هم كشموس فلك الرفعة والجلالة وأقمار بروج الهداية والولاية "

" الملك العظيم فلك الرفعة، بطل البلاد العادل، المزين بشعار سيد المرسلين، مشيد بنيان الدين المبين... أعدل سلاطين الزمان... مظهر آثار رحمة الله، الملك المنان السلطان حسين خان"

هل نقرأ هنا ما يشبه الزيارة الجامعة أم هي مناقب ملكية؟!

مثل هذه العبارات حرضت على مهاجمة شيخ الإسلام المجلسي كان ممن هاجمه بشدة علي شريعتي تعليقاً على مقدمة كتاب المجلسي (زاد المعاد) المقدم أيضاً بالثناء على الحاكم الصفوي جاء هجوم شريعتي ضمن كتابه المثير (التشيع العلوي والتشيع الصفوي) اللافت أن معظم هذا الثناء ورد في مؤلفات الشيخ الفارسية، ونحن لا نتفاعل مع حدة شريعتي ونظرته الراديكالية الأحادية لهذه المواقف حتى لو كان فيها إشكالات فلا بد من قراءتها بأفق واسع مراعاة للظروف و الأهداف والمصالح العامة ، الإشكال وارد غير أنه لابد أن يبقى في مجال واقعي متوازن .

الدفاع عن مدح الشيخ المجلسي للصفويين

لم يعدم ذلك الإشكال من دفاع عن الشيخ المجلسي وقد أسهب أحد الباحثين في هذا المجال ومن مبرراته:

أولاً: أن الهدف من الألقاب والأوصاف التي منحها الشيخ المجلسي للصفويين كان من أجل هدايتهم إلى الطريق القويم ففي هذه الأوصاف أخلاق حميدة وصفات للحاكم الإسلامي فالشيخ أراد تصحيح أعمال الحاكم.

ثانياً: وصف الحكام الصفويين بالعدالة مع أنهم حكام جور إما بسبب التقية أو لهداية هؤلاء الحكام إلى وظيفتهم نشر العدالة أو من ناحية المقايسة بين سلاطين تلك الفترة وسلاطين ما قبلهم كما في عبارة (أعدل سلاطين الزمان).

ثالثاً: نسبة السلالة الصفوية إلى أهل البيت عليهم السلام هذه نسبة مسلمة معروفة في إيران وهي من عوامل نجاح الصفويين فلم ينكر أحد انتساب الشيخ صفي الدين الأردبيلي إلى الإمام الكاظم عليه السلام فقد أيدهم علماء كالشيخ البهائي وغيره بما فيهم المجلسي ومن المتأخرين الخوانساري صاحب (روضات الجنات) ج٢.

في مقابل جماعة أنكرت هذا النسب، كما برر هذا الكاتب بأنه حتى لو كان النسب كاذباً فقد يكون الإقرار به من باب التقية وعدم التجرؤ على إنكاره كما أنه ربما كان الإقرار به رعاية لمصالح المذهب لعدم تضعيف هذا الكيان.

رابعاً: وصف الصفويين بترويج المذهب الإمامي هذا مؤكد في التاريخ فهذه الدولة الوحيدة التي أعلنت التشيع مذهباً رسمياً حتى لو كان ذلك لأغراض أخرى.

خامساً: الدعاء باستمرار الدولة الصفوية حتى ظهور المهدي عليه السلام واعتبار ملوكها (ظل الله) ووجوب تعظيم السلاطين.

إنما ذلك لاستمرار الخدمات التي قدمها الصفويون إلى التشيع والشيعة فهذه الدولة بنظر الشيخ أفضل الحكومات الموجودة فتعظيم ملوكها يكون على أساس مصالح المسلمين والشيعة وعلى أساس خدماتهم للدين والعلماء والمذهب.

سادساً: لم يكن الشيخ المجلسي أول من ابتدع هذا الثناء من بين العلماء للدولة ولم يكن آخرهم فقد كان هذا متعارفاً منذ أهدى الشيخ الصدوق (عيون أخبار الرضا) إلى الصاحب بن عباد وزير فخر الدولة الديلمي، وأهدى العلامة الحلي كتابيه (نهج الحق وكشف الصدق) و(منهج الكرامة) إلى سلطان المغول مادحاً إياه في مقدمة الكتابين بأوصاف شديدة المبالغة تقديراً لما قام به الحياتو في جعل المذهب الشيعي مذهباً رسمياً في إيران.

وأهدى اللاهيجي كتاب جوهر المراد إلى عباس الثاني وقبله الشيخ البهائي أهدى (الجامع العباسي) إلى عباس الأول.

وهكذا العلماء أمثال الفيض الكاشاني والخوانساري جمال و و...

سابعاً: ثناء الشيخ المجلسي على الصفويين كان خلال توليه منصب شيخ الإسلام مما يعني مراعاة البروتوكول في القيام بهذا بينما لا نجده في كتبه قبل ذلك مثل مقدمة (بحار الأنوار).

ثامناً: هدف العلماء من إهداء مؤلفاتهم إلى السلاطين المحافظة عليها وتسهيل استفادة عموم الناس منها.

تاسعاً: أفتى المجلسي كسائر الفقهاء بحرمة مدح الظالمين وأن يستثنى مدحهم في غير مورد ظلمهم يعني أعمال الخير بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى جرأتهم بارتكاب الظلم والمعاصي فكيف إذا كان المدح يشجعهم ؟

عاشراً: لا يصح الحكم على عمل بالانفصال عن إطار تأثير الزمان والمكان فما يكون سلبياً في وقت هو إيجابي في وقته. فقد يكون موقف المجلسي نتيجة للظروف والأجواء السياسية والاجتماعية في قبال الاضطرابات ودفع ما هو أسوأ.

الفقه السياسي للشيخ المجلسي

طلب الرئاسة:

عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام" ما ذئبان ضاريان في غنم قد تفرق رعاؤها بأضر في دين المسلم من طلب الرياسة "

في شرح هذا الحديث يقرر المجلسي عدم اعتبار طلب الرئاسة من القبائح بنحو الإطلاق بل الرئاسة المذمومة هي القائمة على الظلم وأما الرئاسة التي تهدف إلى تطبيق أوامر الله وهداية عباده فهي رئاسة ممدوحة ومشروعة.[١]

بل ذهب إلى وجوب ارتكاب الرئاسة على الفقهاء إما بالوجوب العيني أو الكفائي إذا كان الغرض إحقاق الحق وإطاعة الإمام "ومن الرياسة المنقسمة إلى الحق والباطل ارتكاب الفتوى والتدريس والوعظ فمن كان أهلاً لتلك الأمور عالماً بما يقول متبعاً للكتاب والسنة وكان غرضه هداية الخلق...فهو الرياسة الحقة ويحتمل وجوبه عيناً أو كفاية".[٢]

أجاز المجلسي التوسل حتى بأهل الباطل لإقامة الحكومة الحقة ففي دولة الباطل لا يمكن التوسل بأهل الحق فلابد من التوسل بأهل الباطل فيكون ذنَباً وتابعاً لهم.. إلا أن يكون مأذوناً من قبل إمام الحق خصوصاً أو عموماً.. وهذا في غاية الندرة[٣].

---

(١)بحار الأنوار: ٦٩/١٠٥ ح٣.

(٢)بحار الأنوار: ٧٠/١٤٧.

(٣)مرآة العقول:ج١٠.

نفهم من الحكومة في كلام المجلسي القضاء وربما قصد بها أية رئاسة كالتدريس والفتوى ولا يقصد بها الرئاسة العامة بل حتى إمامة الجمعة والجماعة صرح أنها من جملة الرئاسات علماً أن الحكومة عند بعض الفقهاء اصطلاح يعني القضاء بل لاتخلو منه روايات.

مدح حكام الجور :

لقد قرأنا بعض الخطب والكتابات للشيخ المجلسي تضمنت بعبارات صريحة واضحة مدحاً موسعاً للشاهين (سليمان وحسين) فيها مبالغات شديدة من الثناء وتحدثنا في مجال تحليل هذه المدائح الخطابية والكتابية ولابد أن نعرف ما هو المبنى الفقهي للمجلسي في مسألة مدح الحاكم.

الفقهاء جميعا يتفقون أن الحكم الأصلي هو حرمة مدح الظالم فهذا قبيح عقلاً لأنه يشجع على استمرار الظالم ومساندته وهو حرام شرعاً لوضوح أنه ركون إلى الظالم وهذا حرام بنص القرآن الكريم ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾ ويورد المجلسي حديثاً نبوياً نصه ((من مدح سلطاناً جائراً أو تخفف وتضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار))[1] لأن الله تعالى يقول ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾

غير أن المجلسي يفصل بين موردين من المدح:

١- مدح الظالم في مورد ظلمه وهذا حرام.

٢- مدح الظالم في غير مورد ظلمه وهذا غير حرام بشرط أن لا يؤدي إلى جرأته على المعصية.[2]

---

(١)حلية المتقين: ص١٧٥.

(٢)خمس وعشرون رسالة مسألة:ص٩٨.

فحرمة مدح الظالم عند المجلسي ليست حرمة مطلقة " حتى يمكن الدعاء لهم أي طلب الهداية والمغفرة لهم وكذلك احترام الولاة يصح من باب التقية ومن ذلك القيام لهم لتعظيمهم ".

التقرب من حكام الجور

وضع المجلسي في كتابه عين الحياة فصلاً بعنوان (مفاسد التقرب من الملوك) باعتباره " خسارة الدنيا والعقبى واعتبار عدة أيام في الدنيا تكون بمئة ألف من الذلة والمحنة وسريعاً ما يرتفع هذا الاعتبار، فيكون الإنسان منكوباً في الدنيا ومغضوباً عليه في الآخرة "[1]

نتائج ذلك مفاسد كثيرة منها: الإعانة على الظلم - الميل القلبي للظالم ترك النهي عن المنكر - حب بقاء الظالم - الابتلاء بأكل الشبهات.

ثم يورد أحاديث عديدة بينها الحديث النبوي:

((ما اقترب عبد من سلطان إلا ابتعد من الله، ولا كثر ماله إلا اشتد حسابه، ولا كثر تبعه إلا كثرت شياطينه)).

حب بقاء حكام الجور :

حب بقاء حكام الجور هو عين الركون إليهم المنهي عنه ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾ بحسب الروايات يفسر الركون في هذه الآية بالمودة وطلب الخير والطاعة - لهم -

---

(١)عين الحياة: ٢٧٢/٢.

عن الصادق ((من أحب بقاء الظالمين فقد أحب أن يعص الله ومن أحب أن يعص الله فقد بارز الله بالعداوة))[١]

كل هذا بالحكم الأولي مؤكد معلوم ثابت عند المجلسي غير أن الشيخ يتوسع في الحكم الثانوي من موارد جواز التعامل مع حكام الجور تحت عنوان واسع هو (التقية).

الشيخ يجد في هذا رحابة كبيرة حتى تبدو أنها أوسع دائرة من الحكم الأصلي ويجد في ذلك الشواهد:

من السيرة: "وقد كان الأئمة المعصومون عليهم السلام يترددون على بيوت خلفاء بني العباس - عليهم اللعنة - والمنسوبين إليهم، تقية وكانوا يتعاملون معهم ويقومون بمداراتهم ومجاملتهم "[٢]

يذكر هنا فرق بين المداراة والمداهنة: " المداراة: بذل الدنيا لصلاح الدين أو الدنيا، والمداهنة: بذل الدين لصلاح الدنيا "

أما تعريف التقية فيختار بفطنة تعريف الشهيد الأول في القواعد: "التقية مجاملة الناس بما يعرفون وترك ما ينكرون"

يقر المجلسي عدم صحة التقية إذا أدت إلى الفساد في الدين كقتل نبي أو إمام أو اضمحلال الدين بالكلية كما أن الحسين عليه السلام لم يتق للعلم بأن تقيته تؤدي إلى بطلان الدين بالكلية. ولا تصح التقية إذا كانت تؤدي إلى زوال حكم شرعي كما يقر بقاعدة (لا تقية في الدماء) لأنها شرعت ليحقن بها الدم والدم هنا هو القتل لا مجرد الجرح.[٣]

---

(١)حلية المتقين: ص١٧٤.

(٢)عين الحياة: ٢/٢٨٠.

(٣)نفسه.

في بحار الأنوار يطنب المجلسي الكلام عن التقية في سيرة الأئمة عليهم السلام باعتبارها سنداً لمشروعية التعامل مع الحكام الجائرين فالإمام علي تعامل مع الخلفاء وتعاون بالمشورة من أجل مصالح المسلمين في الجهاد والإدارة.

اقتداء الإمامين الحسن والحسين بحاكم الجور في الصلاة مع إنهما ليس في مقام التقية ويشير إلى حديث الإمام الصادق عن أبيه ((كان الحسن والحسين يقرآن خلق الإمام (خلف الإمام) أي أئمة الجور الذين كانوا في زمانهما كانا يصليا خلفهم تقية))[1] كما يفسر خبر دعوة الكاظم عليه السلام إلى يحيى بن عبد الله الحسني بطاعة الخليفة وأن مراده من الخليفة خليفة الجور فتجب طاعته للتقية.

إن ولاية الأئمة وبعض الأنبياء كيوسف تصلح شاهدا على مشروعية قبول الولاية من الحاكم الجائر ومن باب أولي يثبت جواز التعامل مع الحاكم الجائر للفقهاء والمؤمنين فهي ولاية تقصد إقامة الحق.

طاعة الحكام:

أورد المجلسي أخباراً كثيرة عن لزوم طاعة الحكام والنهي عن مخالفتهم أما الظالم فتكون طاعته إذا كانت المخالفة تعني مخالفة التقية أو يؤدي إلى التهلكة بلا غرض شرعي.

تتعرض عند المجلسي في موسوعته البحار أحاديث كثيرة تحث على طاعة الحكام فينقل عن الإمام الكاظم عليه السلام:

---

(١)بحار الأنوار: ٤٧/٨٥ ح٥.

((يا معشر الشيعة لا تذلوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم فإن كان عادلاً فاسألوا الله إبقاءه، وإن كان جائراً فاسألوا الله إصلاحه فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم فأحبوا له ما تحبون لأنفسكم واكرهوا له ما تكرهون لأنفسكم)).[1]

ذلك أيضا السائد لدى المذاهب الشقيقة .

(١)بحار الأنوار: ٣٦٩/٧٢ ح٢.

التحامل على الشيخ المجلسي

تحامل كولن تيرنر

كولن تيرنر مواليد (١٩٥٥) .

باحث مهتم بالدراسات الإسلامية حاز الدكتوراة عن أطروحته في الحركات الاجتماعية والسياسية في إيران الصفوية، وهو أستاذ في جامعتي دورهام ومانشستر، اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥م

في كتابه المترجم (التشيع والتحول في العصر الصفوي) أفرد الفصل الرابع بعنوان (العلامة المجلسي: البرائي الأمثل) موجهاً الانتقادات الحادة إلى المجلسي، متظاهراً أنه يلتزم الحياد حيال ذلك النقد الحاد بينما يردد قول حافظ غلام الدهلوي أن التشيع لابد أن يسمى (دين المجلسي) ثم نجده ينجرف في مهاجمة المجلسي واعتباره أنه رغم وجاهته لم يضف شيئاً لإغناء الفقه والحديث كما أضاف أمثاله كالشيخ الكركي وأنه حتى في مجال اختصاصه المحدود أي جمع الحديث كان مجانباً للدقة "فإننا سوف نبدأ بالتساؤل عما إذا كان المجلسي يستحق أصلاً لقب العالم .. ليس التقدير المفرط لعلم المجلسي حالة شاذة في التاريخ العلمي الإمامي فهناك ما يماثله من التقديرات الخاطئة في حالة الشيخ البهائي على سبيل المثال"!

ويجد نتاج المجلسي العريض أقرب إلى العوام مما جعله قادراً على امتلاك مخيلتهم وولائهم بعبارات بسيطة شديدة التعصب فهو على النقيض من العلامة الحلي يتجنب المباحث العقلية ففي كتاب حق اليقين المتعلق بأصول الدين كان جله لسرد عذاب جهنم إلى جانب التشهير المذهبي بالخلفاء الثلاثة ولا يورد أي ذكر لمفهوم العدل.

الملاحظة الأهم أن كولن تيرنر يصف الشيخ المجلسي كزعيم أرثودكسي قمع الآراء الأخرى، وتوجيه الوعي من مركزية الله إلى مركزية الإمام.

غير أن تيرنر لا يورد أي دليل ولا شاهد على اتهامه هذا، فإن توجه المجلسي نحو النقل لا يلزم منه أنه يقمع المتوجهين نحو العقل ففي عصره كانت مدرسة ملا صدرا قائمة بأعلامها ولم ينتهز المجلسي فرصة مشيخته ومنصب شيخ الإسلام للقيام بأي إجراء يقمع الفلاسفة والعرفانيين والمتصوفة.

وابتعاده عن المنهجية الفلسفية بل نقده لها بل وحتى تحامله عليها لا يعني أكثر من كون هذا من المواقف الفكرية المتباينة نظرياً دون أن نجد ما يثبت استخدام السلطة لقمع الإتجاهات المختلفة، لقد أقر تيرنر أن المجلسي نفسه درس المعقول على يد جهابذته كالملا محسن الفيض الكاشاني ويورد تيرنر أن المجلسي مع تتويج الشاه سليمان ١٠٧٧هـ كتب رسالة عنوانها الرجعة وفيها أورد حديثاً للإمام الصادق يخبر فيه عن قيام الصفويين من ميلان وآذربيجان كأولى علامات الظهور وزعم الكاتب أن المجلسي كان في صدد "تملق الحاكم الجديد" وهذا كلام مجرد تحليل للنوايا لا يسعه العلم بها وهكذا تفسيره فتوى المجلسي بشرعية صلاة الجمعة بأنها لاستقطاب الغالبية أثناء إقامتها بإمامته.

ووصف المؤلف ميل الشاه سليمان إلى المجلسي بأنه ملل من البرانية (اللاسطحية) إلى البرانية البسيطة تأثراً بشعبية المجلسي ولكي يظهر المجلسي بصورة المنتهز لمنصبه في الاستبداد.

أن المجلسي من أوائل أعماله تحطيم الأصنام في معبد هندوسي بالعاصمة فلما كسرت الأصنام حزن الخادم المكلف بها واعتم فخنق نفسه!

كما استصدر المجلسي فرماناً بطرد الصوفية من العاصمة وجرى تطبيقه بصرامة.

ولم يثبت ذلك بل الثابت أنه واجه الصوفية مواجهة فكرية، نعم ربما استغل موقفه الفكري من السلطة التنفيذية لقمع الصوفية.

فكرة السلطنة المشروعة :

السلطنة المشروعة تعني فصل مجال الفقه والشريعة عن السياسة وإدارة السلطنة، ربما اعتماداً على قاعدة (ما لا يدر كله لا يترك كله) و(الميسور لا يسقط بالمعسور).

وفيها نجد جانبين استفادة السلاطين من مساندة الفقهاء واستفادة الفقهاء من السلاطين لخدمة الدين وقد اقتنع الكثير من الفقهاء بهذا القدر من النفوذ مع أنه ازدواجية.

يرى مؤلف (نظريات الحكم في الفقه الشيعي) الشيخ محسن كديفر أن أهم نموذج لهذا الاتجاه هو العلامة المجلسي انطلاقاً من مبناه بأن الروايات لا تتعدى بصلاحية الفقيه القضاء والفتوى في الأمور الحسبية وأنه قاد تطبيق ذلك.

يورد كديفر شواهد مؤداها - من عين الحياة - أن وظيفة الرعية تجاه السلطان العادل الدعاء فإذا ما انحرف عن صراط العدل يطرح المجلسي حلين: أحدهما هو الدعاء لأجل إصلاح السلطان المنحرف.

والثاني : هو إصلاح الرعية لنفسها عسى أن يصلح الله السلطان بصلاحها.

ويتضح من هذا أن فكرة العصيان العام /الثورة غير واردة في فكر المجلسي وعند شرح روايات عصر الغيبة ثبّت السلاطين الصفويين على أنهم سلاطين الشيعة ودعا لكي يبلغ سلطانهم دولة إمام العصر وفسر بعض روايات المستقبل أنها لا يبعد أن تكون إشارة إلى الدولة الصفوية وهي رواية أبي خالد الكابلي عن الإمام الباقر: ((إن جماعة من طالبي الحق في المشرق يغلبون على أمرهم عدة مرات وفي نهاية الأمر يمسكون بالسلاح ويأخذون حقهم، وعندئذ يسلمون ذلك الحق إلى إمام العصر عجل الله فرجه)) "بيان: لا يبعد أن يكون إشارة إلى الدولة الصفوية شيدها الله تعالى ووصلها بدولة القائم"[١]

وفي توضيح رواية أخرى يعتبر الشاه إسماعيل تحققاً لقيام القائم بجيلان من أهل البيت الذي يقوم قبيل ظهور حضرة الحجة.[٢]

يجد كديفر أن المجلسي لم يكن يعتبر الصفويين من الحكام الجائرين بل يعتبرهم سلاطين مسلمين شيعة ذوي شوكة يمكن الاستفادة منها لخدمة المذهب ، وهذا ما نجده من خلال خطاب المجلسي ودخوله في مشروع دولة الحكم الواقع فيما كان معظم فقهاء عصره يتعاملون على أساس مبنى جواز الولاية من قبل الجائر فيما كان البعض ينأى بنفسه متورعاً عن الشبهة، بينما كان لشيخ الإسلام رؤية مختلفة .

تقوم نظرية المجلسي بحسب قراءة معاصر على النحو التالي:

- إمكانية قيام دولة عادلة في عصر الغيبة لا يشترط في حاكمها العصمة.
- إن حق قيام الحكومة هبة من الله وشكرها قيام السلاطين بواجبهم.

---

(١)بحار الأنوار: ٢٤٣/٥٢.

(٢)نفسه ٢٣٧.

ـ على السلاطين أن يدينوا بدين الحق ومراعاة مصالح العباد وصلاحهم والتمسك بالدين.

ـ إن الأمور الشرعية في عهدة الفقهاء: الإفتاء والقضاء والتبليغ والحدود والجمعة والجماعة والأوقاف العامة.

ـ الأمور العرفية: توفير النظام، والأمن وإدارة البلاد ودفع الأعداء الأجانب والروابط الدولية تكون في عهدة السلاطين.

واجب الناس اتباع الفقهاء في الشرعيات وإطاعة السلاطين في العرفيات فلو عدل السلطان يدعون له وإن انحرف يدعون له الله حتى يصلحه !، وفي الوقت نفسه يصلحون أنفسهم حتى يتسبب ذلك في استجابة الدعاء ، ولو اتخذ السلاطين الظلم نهجاً لحكمهم فلن يدوم ملكهم.

تتعامل نظرية (السلطنة المشروعة) على أساس الاعتراف رسمياً بالحاكم القابض على السلطة فعلياً في الأمور العرفية وهي التي تقع ضمن دائرة الحق العام في العلاقات الخارجية والداخلية للمجتمع بما فيها النظام والأمن والتصدي للعدو وإدارة المجتمع والعلاقات الدولية.

"إن شروط شرعية السلطان هي:

أولاً: أن يكون مسلماً.

ثانياً: أن يكون معترفاً بولاية أهل البيت ، أي يكون شيعياً

ثالثاً: أن يمتلك الشوكة أي المقدرة اللازمة لإدارة السلطنة الإسلامية والدفاع عن المسلمين.

رابعاً: أن يحترم مظاهر الشريعة .

خامساً: أن يكون متواضعاً بحيال علماء الدين وأن يعترف رسمياً بولاية الفقهاء في الشرعيات "[١]

في هذه النظرية يكوّن كل من السلطان والفقيه سلطتين يستقل الواحد فيهما عن الآخر وليس أي واحد منهما في واقع الأمر معيناً من قبل الآخر.

بالطبع في الجانب العملي لابد من التداخل وبالطبع المتوقع غلبة هيمنة السلطة بما لديها من قوة وإمكانيات السلطة والمال فما يسجل على الورق غير ما يقع على الأرض.

طبعاً هناك توظيف من الجهتين السلطة الشرعية تريد استثمار السلطة العرفية لتقوية الوجود الديني عبادياً وفكرياً واجتماعياً، كذلك السلطة العرفية تريد استثمار السلطة الشرعية الدينية لدعم وجودها وبسط نفوذها، بالطبع نجد في الغالب الهيمنة للسلطة العرفية خلاف ما تقول الشعارات وما تقوله السلطة أيضاً .

يعد المجلسي أهم نماذج نظرية السلطنة المشروعة فهو من العلماء القائلين بولاية الفقهاء في حدود الأمور الحسبية وأن الروايات مثل مقبولة ابن حنظلة ورواية أبي خديجة ورواية السكوني (الفقهاء أمناء الرسل) لا تتعدى القضاء والفتوى في الأمور الحسبية - كما صرح في كتابه مرآة العقول ج١ - وكما جرت على ذلك سيرته أثناء توليه مشيخة الإسلام في أواخر العهد الصفوي.

وهو يرى الفصل صريحاً بين دور السلطان العرفي السياسي ودور عالم الدين فالسلاطين رعاة عموم الرعية "أما العلماء فقد جعلهم الله رعاة طلبة العلم فصاروا رعية العلماء، كما سلط الله كل امرئ على بعض الحيوانات وقد جعل أيضاً كل إنسان حاكماً على قواه وأعضائه وجوارحه

---

(١)نظريات الحكم في الفقه الشيعي: ص٦٨.

حتى يوجهها إلى ما لا يؤدي إلى العقاب في الآخرة مثلما جعله حاكماً على أعماله وأخلاقه إذ أمره الله أن يرعاها لذلك ما من إنسان في الدنيا إلا وله نصيب من الولاية والحكومة لأنه لابد أن تكون هناك جماعة تحت أمره "

هذا من الناحية النظرية أما من الناحية العملية الميدانية فقد وجدنا الشيخ المجلسي أقرب العلماء إلى الدولة الصفوية وربما لا نجد بعد الكركي فقيهاً مقرباً إلى الصفويين بهذا المستوى كالمجلسي بل إن المجلسي أقرب بكثير إلى الدولة من المحقق الكركي أول من تولى مشيخة الإسلام وكنا قد رأينا أن مشيخته كانت صورية في معظم الأحيان ذات عمر قصير انتهى بإبعاد الكركي لا من المشيخة بل من إيران ثم من الحياة كلها.

أما الشيخ المجلسي فقد وجدناه يؤكد بما يتجاوز التبرير والتقية أن الدولة الصفوية ليست دولة جائرة وإنما هي دولة شيعية يمكن الاستفادة منها لدعم المذهب ولا نتجاوز الاعتدال بالقول أن الشيخ المجلسي جزء من كيان الدولة الصفوية لا مجرد معاصر أو متعاون معها كبقية العلماء من معاصريه، غير أن هذه المشاركة في السلطة لم تكن على حساب المعتقد والدين ولا على حساب كرامة العلماء والشريعة ، موقف المجلسي لم يكن ثورياً و لا معارضاً وأيضا لم يكن موقفاً منعزلاً متنسكاً، إنما كان موقفاً جريئاً تخطى الإشكالات في سبيل مصالح أهمها مصلحة المذهب حتى ولو لم يتم الاتفاق على نزاهة هذا الموقف .

هل الأعلمية منصب صفوي؟

الأعلمية نظرية فقهية دخلت الفقه الإمامي كشرط من شروط المرجعية الدينية وأخذت مكانتها في باب الاجتهاد والتقليد، وقال كثير من الفقهاء بوجوب تقليد الأعلم على نحو الاحتياط لعدم وضوح دليل على ذلك سوى ما تمسكوا به مما يعتبرونه سيرة عقلائية، وبقيت المسألة خلافية على طوال تاريخ الفقه المتأخر.

تبدو أحياناً الأعلمية بحد ذاتها كفرضية في أصول الفقه انتقلت إلى الفقه وتحولت من البحوث العلمية إلى الرسائل العملية مع التأثر بأجواء الرئاسة و الحاشية و القبول ، ونحن لسنا بصدد دراسة الأعملية لكننا نشير إلى أهمية هذه القضية في تنظيم مسار المرجعية الدينية وتحويلها من مرجعيات محلية مفككة إلى مرجعية مركزية شبه منظمة صارت فيما بعد تدعى المرجعية العليا.

كان لوجود دولة مذهبية كالدولة الصفوية دور مهم في التأثير على مسار المرجعية ولا نقول أنه دور في تكوين المرجعية لأن دور المرجعية يمتد تاريخياً إلى ما قبل الدولة الصفوية كاستمرار إلى بدء الغيبة الكبرى التي هي امتداد من الغيبة الصغرى التي انتهت بنهاية النيابة الخاصة. وبدء النيابة العامة منذ الغيبة الكبرى والتي تعني أن كل فقيه جامع للشرائط هو أحد نواب الإمام ولا يوجد نائب خاص بعينه، هذه واحدة من أهم المسلمات لدى الإمامية وما كان يليق بالدولة الصفوية حصر المرجعية والاجتهاد كما فعلت الدولة السالفة في حصر المذاهب بالمذاهب الأربعة.

لكن الدولة الصفوية كانت من الذكاء بحيث عملت على تكوين مشروع مشترك بين الحاكم العرفي والحاكم الشرعي لقيام مرجعية مركزية شكلت ما

يشبه المرجعية الرسمية تحت عنوان (شيخ الإسلام) ومن أوضح الشواهد على ذلك نص الفرمان الصادر من الشاه سلطان حسين الصفوي عام ١١٠٦هـ القاضي بتعيين المجلسي في منصب (شيخ الإسلام) فماذا في الفرمان؟

ـ بيان انطلاق الفرمان من مبدأ (الدين توأم الدولة) ويظهر أنه مبدأ قديم أعلنه انوشروان في عصر ما قبل الميلاد أيام الدولة الساسانية.

ـ الاهتمام بمراعاة العلماء الأعلام وفقهاء الإسلام على أساس أحاديث منها (العلماء ورثة الأنبياء) فهي محط نظر الدولة .

ـ مراعاة الشريعة في أي باب من أبوابها دون الخروج عنها.

ـ النص على أن الشيخ المجلسي مجتهد العصر (وأعلم) أهل الزمان بالكتاب والسنة وقد قام يتتبع مصادر الأدلة الشرعية بحسب طاقته.

ـ النص على تفويض السلطان منصب مشيخة الإسلام في أصفهان العاصمة وتوابعها إلى الشيخ المجلسي.

ـ القرار بأن يكون الشيخ في معية السلطان دائماً حتى يراجعه في المسائل الدينية والأحكام الضرورية والقضايا الهامة.

ـ يجب على ملاذ الشريعة شيخ الإسلام أن لا يتوانى عن تطبيق الأحكام الشرعية ومنع أهل البدع والفاسقين وتهويلهم وأخذ الحقوق الشرعية ممن يماطل في تسديدها وإيصالها إلى من يستحقها وترتيب المساجد والمدارس.

ـ بذل الجهد في اكتساب في دعاء الخير للسلطان المعظم...

حاصل هذه النظرية أن المهم فيها المحافظة على الدين والمذهب والمجتمع ولا يوجد دليل فيها بحصر الحاكمية أو إدارة المجتمع بالفقهاء والمهم فيها مراعاة السلطان العرفي لفقهاء الإسلام.

واستمرت هذه النظرية سائدة حتى قبل قيام الثورة الإسلامية في إيران فهناك الكثير بينهم الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم يرون أنه لا دليل فقهي على شكل معين للحكومة في زمن الغيبة.

في المقابل نجد بعض الباحثين[1] يتحفظ على فكرة السلطنة المشروعة وعلى نسبتها إلى الشيخ المجلسي.

١- ما نسب إلى المجلسي من أنه لا يرى في الحكام الصفويين أنهم حكام جور بناء على كون المجلسي يعتقد بحرمة الركون إلى الظالمين بل يعتبرهم سلاطين من ذوي الشوكة يستفاد منهم في نشر الشريعة. هذا للجمع بين حرمة الركون إلى الظالم وبين عمل المجلسي مع الدولة.

٢- ويرى هذا الباحث نظرة أخرى وهي تفسير تعامل المجلسي مع الدولة الصفوية بأنه من باب العناوين الثانوية من قبيل التقية والضرورة والمصلحة.

٣- ومن جهة أخرى فإن نشر مذهب التشيع بواسطة سلاطين الصفوية لم يكن مشروطاً بعدالتهم أو مشروعيتهم الدينية بل كانوا يحتاجون إلى التعاون مع علماء الدين ونشر التشيع لتحكيم قدرتهم في قبال مخالفيهم (العثمانيين).

٤- ما كتبه العلماء وبينهم المجلسي مما هو متعارف من تدوين رسالة لعموم السلاطين فيها مواعظ وآداب الحاكم مع رعيته وفيها مسألة (جواز التعامل مع الظالمين من الحكام).

٥- إن مبنى جواز التعامل مع الظالمين ينطبق على السلوك الفعلي للشيخ المجلسي نظراً لفسق سلاطين الصفوية وفقدان شرط العدالة وعلم الشيخ بفسادهم الأخلاقي.

---

(١) أبو الفضل سلطان محمدي (آفات الفكر السياسي عند العلامة المجلسي) ترجمة وليد محسن - مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

٦- إن الفرمان بتنصيب الشيخ مشيخة الإسلام لا يمثل فكر الشيخ بمشروعية سلطنة الصفويين.

٧- إن الفصل بين السلطنة العرفية والسلطنة الشرعية حصل بشكل لا إرادي في ذلك العصر، فلا يمكن نسبته إلى الشيخ المجلسي فرأي الشيخ عدم الفصل في الإمامة بين الرئاسة الدينية والدنيوية.

٨- إن القبول بحكومة لا يلزم منه أن تكون كذلك من الناحية الشرعية بل تكون مقبوليتها من ناحية الضرورات السياسية والاجتماعية لحفظ النظام والأمن في المجتمع والدفاع عن الدين والمذهب مقابل الأعداء فكل حكومة مقبولة لا يشترط أن تكون مشروعة حكماً.

٩- تعبير (السلطان العادل) لا يعني أن يكون دليلاً على مشروعية السلطة فهناك عدالة بمعناها الاصطلاحي مقابل الفسق كما في الفقه الشرط اللازم في القاضي والمجتهد وإمام الجماعة والشاهد... وهنا عدالة بمعناها المقابل للجور وهو المعنى اللغوي وهو يستعمل في وصف الحكام بوضوح.

وفي مناقشة هذه النقاط التسع لنا ملاحظات:

١- عمل المجلسي لا يلزم منه أنه لا يرى الصفويين حكام جور بناء على مبنى جواز العمل مع السلطان الجائر لأجل التقية أو لأجل خدمة الدين والمؤمنين، ولكن الشيخ بالخصوص لا يوجد في كلامه ما يشير إلى كون الدولة الصفوية حكومة جور بل العكس يظهر من ثنائه عليها بخطاب ديني ووصف بالعدالة الشرعية .

٢- نتفق مع الباحث بأن عمل المجلسي مع الدولة الصفوية لا يلزم منه أنها حكومة عدل فربما يكون للضرورة أو المصلحة أما كون هذا العمل للتقية فهذا مستبعد لأن الكثير من العلماء كانوا يتجنبون العمل مع الدولة الصفوية دون أن يتعرضوا لإكراه أو أذى.

٣-نوافق الباحث أن نشر التشيع لا يشترط فيه عدالة ولا يلزم منه المشروعية الدينية للصفويين بل كانوا يحتاجون إلى التعاون مع علماء الدين لأجل تمكينهم قبال خصومهم العثمانيين، ونزيد على ذلك غرض نشر التشيع وهذه الأمور تكفي عند المجلسي لمساندة الحكومة الصفوية فهو إن لم يقل بمشروعيتها فإن عمله معها يعطيها المشروعية.

٤- ما كتبه الشيخ المجلسي من آداب تعامل الحكام مع الرعية مما هو متعارف بين العلماء، لا يغير من الأمر شيئا لأن هذه المدونات لم تكن ممنوعة بل يتظاهر السلاطين بقبولها على سبيل الموعظة.

٥- القول أن مبنى التعامل مع الظالمين مطابق للسلوك الفعلي للشيخ المجلسي نظراً لفسق الصفويين وعلم الشيخ بفسادهم الأخلاقي، هذا لا يكفي لاستنتاج التطبيق بأن الشيخ يرى في الصفويين أنهم من الظالمين.

٦- القول بأن الفرمان لا يمثل فكر الشيخ بمشروعية الصفويين هو صحيح إلى حد ما لكن الشيخ طرف فيه وهو بمثابة طرف القبول.

٧- القول أن الشيخ لا يرى الفصل بين السلطة العرفية والسلطة الشرعية بدليل أن الشيخ يرى عدم الفصل في الإمامة بين الرئاسة الدينية والدنيوية هذا غير تام لأن قياس الرئاسة في عصر الغيبة على الإمامة هو قياس مع الفارق لا سيما وأن الشيخ لا يرى ولاية الفقيه بصلاحية الإمامة وإنما يراها مقتصرة على الإفتاء والقضاء.

٨- القول بأن مقبولية الحكومة هي من ناحية الضروريات ولا يلزم أن تكون من ناحية المشروعية، هذا صحيح في الجملة لكن التعامل معها أو العمل فيها يعطيها مشروعية ظاهرية ويكون العامل محسوباً عليها.

٩- نوافق الباحث بوجود معنيين للعدالة - المقابلة للفسق والمقابلة للجور - ووصف العدالة لا يكون دليلاً على المشروعية.

من كل هذا نستنتج أن الشيخ المجلسي يرى الفصل بين السلطة العرفية وبين السلطة الدينية فالأولى للحاكم والثانية للفقهاء وأن الشيخ كان يعمل مع الدولة الصفوية لأجل نشر الدين وخدمة المذهب، وأن تعامل الشيخ مع الدولة لم يكن على سبيل الإكراه وإنما للاستفادة من الدولة الصفوية في العمل الديني، وأن الشيخ المجلسي لم يترك لنا أو لم نجد ما يفيد أنه يقدح في الدولة الصفوية أو يراها حكومة جائرة وإنما الثناء المتكرر يؤكد عكس ذلك.

ولا يبقى لنا سوى اعتبار مدائح الشيخ المجلسي للشاهين الحاكمين الصفويين بأنه على سبيل التشجيع بدافع مذهبي صرف ودفعهم فيما يرى

إلى المزيد من خدمة المذهب خصوصاً مع الاصطفاف بين معسكر تركي عثماني ومعسكر صفوي ، و الله العالم بالنوايا .

نتائج الفصل الأول :

أولاً : بدأت إشكالية الحاكمية الإلحاح على الفقه الإمامي ببطء نظراً لارتباطه بعصر النص حتى منتصف القرن الرابع تقريباً .

ثانياً : انتقلت الحاكمية من العصمة عبر النيابة الخاصة إلى النيابة العامة بانضباط فقهي رغم كل الاضطرابات .

ثالثاً : بدأ الفقهاء منذ عصر المفيد يبحثون في دور للفقيه أوسع مساحة من الإفتاء ولم يحصل حكم قطعي بذلك ولا إجماع .

رابعاً : بقي الكيان الإمامي الفقهي محصناً رغم ماحوله من اضطرابات و انشقاقات محدودة .

خامساً : ظلت الاستقلالية عن الحكومات هي السمة البارزة للفقه الإمامي مع أن الاستقلال كان على حساب فقدان الحاكمية غالباً .

سادساً : مع القرن العاشر قامت أول دولة بهوية شيعية اثني عشرية شارك فيها الفقهاء .

سابعاً : كانت مواقف الفقهاء من الصفويين متباينة بين المشاركة و المقاطعة و الحياد .

ثامناً : وجد كثير من الفقهاء في الدولة الصفوية فرصة لمحاولة تطبيق الشريعة والاصلاح الديني والأهم نشر المذهب .

تاسعاً : احتاجت الدولة الصفوية إلى دعوة العلماء من العالم العربي خصوصاً من لبنان و العراق و الخليج .

عاشراً : تراوحت مواقف الفقهاء من المشاركة في الدولة الصفوية بين مبنيين : ـ جواز الولاية مع الحاكم الجائر ـ اعتبار هذه الدولة شرعية دينياً، وكان الغالب أن شرعيتها مذهبية .

الفصل الثاني

الدولة في الفقه الحيوي المعاصر

قبيل بروز نظرية ولاية الفقيه كان هناك فكر سياسي اسلامي يتلمس الطريق نحو هدف غير واضح المعالم هو غامض لا في وعي الأمة فقط بل في وعي النخب كل دلائل المحيط تؤكد أن الفكر السياسي الإسلامي نظرية مسطورة بين المصادر والشواهد وقليل من الشروح والتحليلات، وسط هيمنة الليبرالية المشوشة والقومية المتسلطة، فكيف يتم التفكير في تكوين فكرة الدولة الإسلامية خارج التوقف عند الشرح بالكلمات المتقاطعة لنصوص غامضة؟ كيف تتضح لنا ملامح نظرية سياسية معاصرة يمكن أن تضاهي نظريات الحكم الواقعي السائد هذا ما كان يشغل ذهنية نخبة قليلة من العلماء والمفكرين الإسلاميين لكن هذا الاشتغال الذهني هل هو بدرجة تضاهي الانهماك في بحوث (أصالة الاشتغال) أم أنها ما زالت مع غلبة (أصالة البراءة)؟ نريد أن نتوقف عند نموذج من هذا الاهتمام عند فقيه مفكر لنرى هل أنه اشتغل بجد على تكوين **نظرية فقه الدولة** أم أنه كان يمر على ذلك بين حين وآخر ليكتب في عجالة بعض الكراسات والمقالات أثناء الإجازات التعليمية؟ سنرى ذلك ولكنه على كلا الحالين هو أحد القلائل الذين حملوا هم البحث عن نظرية في نظام الحكم الإسلامي إنه السيد محمد باقر الصدر.

المبحث الأول

الحاكمية من منظور حركي

هذه مرحلة لا يمكن تجاوزها في فكر جيل الصدر كله وهو ظهور حركة اسلامية وسط كيان الحوزة حتى لو كان ذلك ببدايات سرية لكن من المؤكد وجود شعور بحضور هذه الحركة في الستينيات من القرن العشرين هذه الحركة هي حزب الدعوة الإسلامي الذي تأسس حوالي ١٩٥٨م ونحن لا تهمنا الالتباسات التاريخية حول التأسيس وهل كان الصدر هو المبادر للتأسيس أم عرضت عليه الفكرة لتتم له البيعة لاحقاً كزعيم للحزب، الذي يهمنا أن فكرة الدولة الإسلامية عند محمد باقر الصدر لم تنفصل عن الأفق الحزبي الإسلامي فالصدر فقيه الحزب والصدر هو من اختار اسم الحزب والصدر هو واضع أهم عناصر النظام الداخلي للحزب بعد قراءة أنظمة داخلية مختلفة لأحزاب وحركات.

المرحلية منطلق الفكر الحركي

يؤكد السيد كاظم الحائري أكبر تلامذة الصدر صراحة أن الصدر هو مؤسس حزب الدعوة الإسلامي ولكن لا يصرح أن المرحلية هي من بنات أفكار الصدر والراجح أنها لم تكن من تخطيطه بالخصوص وأنها عمل مشترك، وينقل الحائري عن الصدر نقده لهذه المرحلية مع أنه ما بينَها فيما كتبه عن عمل المرجعية الصالحة إنما الذي يبينه في كتبه عن ذلك هو النقاش في مصداق معين بلحاظ الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية

وخلاصة ما قاله في هذا الصدد "أننا حينما نعيش بلداً ديمقراطياً يؤمن باحترام الشعب وآرائه، ولا تجابههم السلطة بالتقتيل والتشريد بلا أي حساب وكتاب يكون بالإمكان افتراض حزب ما يبدأ عمله بتكوين بنية ذاتية بشكل سري، ثم يبدأ في مرحلة سياسية علنية ومحاولة كسب الأمة إلى جانبه وجرها إلى تبني تلك المواقف السياسية ولكن الواقع في مثل العراق ليس هكذا، ففي أي لحظة تحس السلطة الظالمة بوجود حزب إسلامي منظم يعمل على وفق هذه المراحل لتحكيم الإسلام، تقتل وتشرد وتسجن وتعذب العاملين، وتخنق العمل في تلك البلاد قبل أن يتم تعاطف الأمة معه وتحركها إلى جانبه، فما لم يصادف هناك تحول آخر دولي في العالم يقلب الحسابات ليس بإمكان الحزب أن ينتقل من مرحلته الأولى إلى المرحلة الثانية، قال هذا الكلام بحدود سنة ١٣٩٢هـ ".[1]

هذا النقد للمرحلية كما يبدو تم متأخراً عن وضعها كمخطط أساسي للحركة والراجح أن المرحلية هي مخطط تم وضعه في الستينات بمشاركة الصدر نفسه وتبنيه هذا المخطط المكون من أربع مراحل.

١- مرحلة تكوين الحزب وبنائه والتغيير الفكري للأمة.

٢-مرحلة العمل السياسي التي يتم بضمنها جلب نظر الأمة إلى الأطروحة الإسلامية للحزب ومواقفه السياسية.

٣- مرحلة استلام الحكم.

٤-مرحلة رعاية مصالح الإسلام والأمة الإسلامية بعد استلام الحكم.

وبقراءة هذه المراحل نلاحظ: أن المرحلة الأولى تقوم على السرية التامة مقتصرة في العلن على الجانب التثقيفي بينما لا تخلو المرحلة الثانية من إعداد

(١) مباحث الأصول ١- القسم الثاني (المقدمة)

للمواجهة بالتمهيد للمرحلة الثالثة وهي أهم المراحل، مع عدم عنونتها بـ(الحكومة الإسلامية) إلا أنها هي المقصد.

أما المرحلة الرابعة فهنا ملاحظة يبينها الحائري "ولكن الذي نقله الأستاذ -رضوان الله عليه- في تلك المجالس الأسبوعية لطلابه هي المراحل الثلاث الأولى، وهو المثبت في النشرات الأولية للحزب ولم يتعرض للمرحلة الرابعة".[1]

هنا نلاحظ أن فكرة الدولة الإسلامية تم في حضانة حركية جماعية ولم تصل بعد إلى التحول نحو ولاية الفقيه.

الاستخلاف

منطلق نظرية الحكم من الاستخلاف وهنا نتساءل:

من هو الخليفة الذي جعله الله في الأرض؟

توجد للخليفة رؤيتان:

الأولى: رؤية خاصة بأن الخليفة هو النبي الآدمي باعتبار العصمة مما يجعله اللائق بخلافة الله في الأرض مع الامتداد عبر المعصومين.

الثانية: رؤية عامة بأن الخليفة هو الإنسان أي آدم البشري لا آدم النبوي ولا خصوصية هنا للأنبياء إلا باعتبارهم المصداق الأكمل.

وقد استمعت إلى السيد مرتضى العسكري ينتقد بحدة سيد قطب لتأكيده على أن الخليفة المراد من ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ هو الإنسان بينما يعارض العسكري ذلك مؤكداً أنه المعصوم فقط وكأن العسكري لم يطلع

(١) مباحث الأصول المقدمة ص ٨٠.

على أن هذه الرؤية لم يقل بها سيد قطب فقط وإنما قال بها العديد بينهم السيد الصدر فإن المورد للخلافة هو تفضيل الإنسان على الملائكة بالتعلم مما جعل الملائكة تسجد للإنسان لما يحتويه من خصائص ثلاث: المعرفة – الإدارة الحرة – أهلية الثواب والعقاب.

"فإن المخلوق الجديد والذي اختير كخليفة لله على الأرض ستكون له القدرة على اكتساب العلم والتطور متبوعاً بهداية الله التي سوف تبعث له من خلال الرسالات السماوية فرسل الله تعالى سيكون لهم دور الشاهد والمرشد للإنسان لإيصاله إلى سبيل الرشاد والمسؤولية لأداء دوره كخليفة لله على الأرض".[١]

الخلافة إذن مسؤولية الإنسان مع وعد الله بالهداية للتكامل

يعمد الصدر هنا إلى أنسنة الاستخلاف وقراءة الآيات الآدمية برؤية إنسانية دون خصخصة إلا من خلال النموذج فتاريخ آدم هو تاريخ الإنسان الذي يمر بمراحل تاريخية ثلاث:

- مرحلة الحضانة التي بدأت بخلق آدم وحواء وانتهت بنزولهم على الأرض.
- مرحلة الوحدة السابقة لظهور الخلافات الاجتماعية بين البشر لمجموعة وليس كأفراد.
- مرحلة التشتت والاختلاف المستمر حتى ظهور المهدي.[٢]

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء – الإسلام يقود الحياة – ١٣٨.

(٢) مقدمات في التفسير الموضوعي ٢٠٣.

مرحلة الحضانة هنا يراد بها أن الإنسان الآدمي الحوائي لم يواجه هنا أية صعوبة بيئية لأنه في نعيم ولا أي عوز مادي لأنه في الجنة فكل المصادر متوفرة لا ينقص فيها شيء وقد أريد للإنسان في هذه المرحلة أن يتدرب على الحياة بما يؤهله للحياة على الأرض، هذا بالطبع تحليل لا دليل عليه فقد يكون هذا بالفعل مرحلة حضانة للتدريب أو يكون للابتلاء بحيث يعرف الإنسان قيمة فراق النعيم فيسعى للترقي إلى ما كان قد عاشه عبر التحفز للتكامل أو بناء حياة طيبة ناظرة إلى نموذج تلك الجنة الطيبة.

وحتى المرحلة الثانية (الوحدة السابقة للخلافات الاجتماعية) كانت وحدة بدائية عاشها الناس بانسجام ولم يقم الإنسان في هذه المرحلة بتكوين دولة فكانت الوحدات الاجتماعية حرة لا تمتلك شكلاً من أشكال الاضطهاد السياسي والاقتصادي نظر لبساطة الحياة معتمدة على الفطرة فالإنسان لا يعيقه شيء عن ممارسة خلافة الله على الأرض[1] لم يكن هناك حاجة ملحة لوجود نظام سياسي إنما كان الالتزام بشريعة الله هو السنة الوحيدة لهذه المجتمعات في هذه المرحلة من التطور البشري بينها في المرحلة الثالثة (الاختلاف) صار لا بد من تكوين نظام يحد من التناقض الاجتماعي والصراعات وهو ما يدفع إليه الفكر الديني وهو ما يلاحظه جيل الصدر في تكوين النظام بالتنظيم.

---

(١) خلافة الإنسان ١٥٢.

المبحث الثاني

شكل الحاكمية الانقلابية

هذا مخطط حركي بحت سبق وأن أطلقه سيد قطب كخطة لتفعيل الفهم العملي للإسلام متجاوزاً النهج الوعظي والنهج الإصلاحي الذي هو نوع من التغيير الجزئي وإنما الحركة منهجية مختلفة تهدف إلى تغيير الواقع الاجتماعي القائم على أسس تتناقض مع العقيدة الإسلامية وتسعى إلى إيجاد أوضاع جديدة مكانها تعتمد المبادئ التي تؤمن بها وتعمل على بناء الحياة الاجتماعية على ضوء تلك المبادئ[1] وهذه الانقلابية لابد أن تكون ضد واقع ترفضه وهو بنظر الصدر ذلك (النظام السياسي المالي) الذي هو من مخلفات العهد الاستعماري المتناقض تماماً مع قواعد الإسلام والقيم الثقافية للمسلمين، فهذا النظام قد تسبب في انقلاب كلي في حياة الأمة لم يقتصر على فقدان كيان الأمة السياسي فقط وإنما أقصيت العقيدة الإسلامية عن موقعها من القاعدة الرئيسية لكيان الأمة "ووضعت الأمة في أطر فكرية وسياسية غريبة عن عقيدتها، لقد تنازلت الأمة عن رسالتها في الحياة وخضعت لأعدائها، وكتب عليها أن تستجدي أفكارها ومفاهيمها من أعدائها"[2] لكي لا يقتصر الواجب على الإصلاح بل يتعدى إلى الانقلابية وهو يرى أن الأعمال الإصلاحية القائمة بإنشاء مدارس دينية أو إصدار كتب ومجلات أو تأسيس لجان وعظ وإرشاد هذه وإن قدمت للإسلام

(١) الصدر دعوتنا الإسلام – يجب أن تكون انقلابية في فكر الدعوة ص ٣٥.

(٢) نفس المصدر ص٣٦.

خدمات جلى تذكر فتشكر لكنها بنظر الصدر لا تعدو جميعاً أن تكون إعمالاً جانبية وليست من صميم المعترك "إن الأمر ليس قضية شبيبة تفسدها المدارس ولا أمر جماعة تحتاج إلى وعظ وتوجيه ولا مسألة بيئية اجتماعية يجب علينا تهذيبها وصيانتها من المفاسد بل أمر أمة يجب أن تقام على أساس الإسلام لتسعد في الدنيا والآخرة".[١]

الحركة الاصلاحية عنده استنفدت صلاحيتها في ظل نظام مضاد للأسس الإسلامية "فإن الاصلاح في مثل هذه الحالة لا يكون مجدياً ويظل الانقلاب هو السبيل الوحيد لإعادة الإسلام كقوة حاكمة في المجتمع".

الوسيلة الأهم للانقلابية عند الصدر ليس سوى التنظيم "وقد برهنت التجارب التاريخية للحركات السياسية المختلفة في العالم أن التنظيم هو الأسلوب الناجح في تغيير المجتمع سواء باتجاه الخير أو الشر"[٢]

دولة الشورى

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

كلمة (أمرهم هذه) هو موضع النزاع الفكري هل من أمرهم كل ما يرتبط بأحوال الناس بما في ذلك نظام الحكم أم يقتصر أمرهم الشوري على ما يرتبط بالحرب وتفاصيل المعاش كما أنه من ناحية أخرى نلاحظ أن

---

(١) نفس المصدر ص٣٧.

(٢) الصدر حول الاسم والشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلامي، في فكر الدعوة ص١١.

الشورى ليست ملزمة، واقع الحال أن الشورى صفة جيدة بل مهمة في المجتمع والثابت في السيرة النبوية أن النبي كان يتشاور مع أصحابه في مختلف المهمات بما في ذلك شؤون المجتمع والحرب والصلح لكن يتفق الامامية فقهياً على اختصاص الشورى بالأعمال التنفيذية أي في الموضوعات لا في الأحكام ولعل في مفردة (أمرهم) ما يتضمن ذلك أي أمر الناس لا أمر الشرع والمؤكد أن النبي كان يشاور المسلمين في الحرب لأن الحرب ليست من الأحكام بتفاصيلها بل من الأعمال التنفيذية والتشاور هنا ضروري للاطلاع والانضباط وعدم التنافر.

في آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ وفي الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ هل الأمر هنا خاص بالحرب كما يفيد السياق أم هو عام كما تدل عليه كلمة الأمر؟ حتى لو كانت مفردة الأمر ذات مدلول عام فإنها بلا شك لا تشمل الأحكام فلا مشورة في تشريع الجهاد كما لا مشورة في تشريعات الصلاة والصوم والحج والزكاة نعم المشورة تأتي في التطبيق وتفاصيل التنفيذ، ولهذا لا شورى في تشريع الإمامة وإنما تتم الشورى في تفاصيل الحكم من الأمور الإدارية مما يقع تحت عنوان (أمرهم) لا (أمر الله) ففي أمر الناس لا يجوز الاستبداد والتحكم فيهم دون اطلاعهم أو رضاهم، ويختلف الحال عند نظام الحكم الإسلامي في مسألة أساس الحاكم بين المعصوم وغيره حيث تختلف المباني الفقهية بين حاكمية ولاية غير المعصوم وبين حكم نظام الشورى أو نظام ولاية الأمة على نفسها حيث لا نظام جاهز هنا المسألة تأخذ المنحى الفقهي الاجتهادي بحسب وضوح الأدلة وغموضها أو بحسب ضعف الأدلة وقوتها.

يتم فهم الشورى الحاكمية على عدة أنحاء

الأول: الشورى بمعنى اعتماد رأي الأكثرية من جماعة المؤمنين ينتج عن ذلك الإلزام الإداري وذلك تخلص من التفرد بقرار عام لكن الآية لا دلالة فيها على تنفيذ رأي الأكثرية على نحو الإلزام، نعم ربما يرجح الأخذ بقول الأكثرية نظراً لتعذر الإجماع عادة ومن الطبيعي المألوف عدم الإجماع في الشورى إلا في أمور مصيرية محدودة.

الفهم الثاني: أن الشورى تعني بالتالي حكم الشعب ولو كان ذلك إسلامياً تحت منهج الشريعة أو إشراف الفقيه الجامع للشرائط خصوصاً مع غيبة المعصوم فالشورى تلقائياً تعني حكم الشعب ولو عبر رأي الأكثرية فالأمة تنتخب الحاكم وبالتالي تختار قرارات الحكم.

في الأساس السادس وهو بعنوان (معالم الدولة الإسلامية)

عند تناول شكل الحكم في الإسلام يتوقف عند شكلين للحكم

الأول: الشكل الإلهي وهو يعني حكم الفرد المعصوم الذي يستمد صلاحياته من الله مباشرة ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص دون دخل لاختيار الناس وآرائهم، هذا الحكم ثابت بدليل القرآن للنبي بصريح آيات منها ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ " ولم تكن البيعة التي يأخذها الرسول من المسلمين تعني أن الرسول يستمد صلاحياته للحكم منها ولا المشورة المأمور بها في قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ تعني أن حاكميته مقيدة برأي العامة ومستمدة منها لأن الله تعالى لم يوجب عليه الأخذ بما يشار عليه وإنما علق الأمر على عزمه خاصة".

يقرر الصدر أن هذا الشكل الإلهي للحكم في الإسلام لا شك فيه ولا نزاع بين المسلمين وأما النزاع فهو في تحديد الأشخاص الذين ثبت لهم الحق في ممارسة الحكم بهذا الشكل وهل ثبت بعده لأحد أم لا؟

هنا تأخذ المسألة رؤيتين من الخلاف المذهبي :

- يذهب أهل السنة إلى انحصار هذا الشكل من الحكم بالرسول .
- يذهب الشيعة إلى أن هذا الشكل من الحكم ثبت بعد الرسول للأئمة الإثني عشر المنصوص عليهم بصورة خاصة .

ضمان هذا الشكل الإلهي من الحكم هو العصمة "الضمان الحتمي لاستقامة الحكم ونزاهته" على هذا الأساس يمارس الحاكم العموم

صلاحياته في مهمة التبليغ ومهمة الحكم ومهمة القضاء بوصفه مبلغاً وحاكماً ورئيساً للقضاء. هذا كله خاص بحكم المعصوم فقط.

أما الشكل الثاني للحكم: فهو إما حكم شورى أو حكم العامة المصدر التشريعي لهذا الشكل قوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الآية واردة في سياق الثناء على صفات المؤمنين مما يدل على رجحان الشورى وشرعيتها هذا يتم "حينما لا يوجد نص من قبل الله ورسوله أما حيث يوجد النص فلا مجال لاعتبار الشورى" لأنه سبحانه يقول ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ فالأمر إنما يجوز أن يكون شورى بينهم فيما إذا لم يقض النص الشرعي بقضاء معين "ومن الواضح أن مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً"

العبارة الأخيرة للصدر هي النتيجة التي ننتظر من يصرح بها فإن عدم وجود نص صريح على شكل الحكم المعاصر ينتج عنه ضرورة اللجوء إلى الشورى أو الذهاب أبعد إلى حكم الشعب وفي كلا الحالين يكون الحكم في نظام الدولة هو ما تقيمه الأمة على أساس تطبيق الشريعة وتختار الشكل المناسب لمصلحة الإسلام ومصلحة العامة وعلى هذا الأساس فإن شكل الشورى غير محدد إنما المهم أن يكون ضمن الحدود الشرعية

كل ذلك لأنه لا يوجد نص يحدد شكل الحكم لا عند السنة ولا الشيعة بالطبع هنا يرد إشكال وهو أنه كيف يقال أنه لا يوجد نص يحدد شكل الحكم مع أن الإسلام نظام كامل شامل له في كل واقعة حكم حتى في أرش

الخدش فكيف يقتصر البيان فقط على تحديد الحكم في عصر النبوة أو الإمامة ؟

فهنا ليس أمامنا إلا أن نفترض احتمالين:

الأول: أن المشرع ترك تحديد شكل الحكم للأمة المسلمة حتى تجتهد وترتب لها نظام حكم يناسب ظروفها ولكن وفق الإسلام الذي تؤمن به.

الثاني:أن المشرع بعد غيبة المعصوم أحال الأمة إلى قانون معين هو مراجعة الحاكم الشرعي (الفقيه) بالتعيين لكن هذا الرجوع هل يساوي تكوين الدولة أم أنه أعم فيجب الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط سواء مع وجود دولة أم مع عدم وجودها، مع أن النتيجة لا تختلف فالرجوع إلى الفقيه يعني أن له الحاكمية، غير أن المسألة ليست بهذه البساطة لأن الفقهاء أنفسهم يختلفون في حدود صلاحية الفقيه هل تقتصر على حدود الحسبة أم باعتبارهم نخبة المؤمنين فقط لأن الولاية لعموم المؤمنين أم تذهب إلى أبعد من ذلك وهو تبني ولاية الفقيه؟ هذا ما لا نجده في أسس محمد باقر الصدر.

في الأساس السادس عنوان تطبيق الشكل الشوروي للحكم في ظروف الأمة الحاضرة

يحدد الصدر ثلاثة شروط للحكم بالطريقة الشوروية :

١- أن يكون شكل الحكم واختيار الجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعية الإسلامية وغير متعارض مع شيء من أحكام الإسلام الثابتة.

٢- أن يكون شكل الحكم والجهاز الحاكم أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام التي تعني الوضع الأفضل للإسلام باعتباره دعوة عالمية وقاعدة للدولة.

٣- أن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز أكثر اتفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمة لها جانبها الرسالي والمادي.[١]

نلاحظ في هذه الشروط الثلاثة أن الصدر لا يبقي أي منفذ للظن بأن عدم وجود نص يحدد شكل الحكم يعني بالضرورة أن الأمر متروك لحكم الشعب أو الذهاب إلى حكم الديمقراطي إنما الواضح "أن ممارسة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بهذه الشروط تتوقف على وعي العامة للإسلام من جهة ووعيها للظروف الحياتية والدولية من جهة أخرى، فإذا تم للأمة بشكل عام مثل هذا الوعي فإن باستطاعتها أن تختار شكل الحكم وأن تنتخب الجهاز الكفء لرعاية شؤونها ويتساوى حينئذ في ممارسة هذا الحق كل المكلفين بأحكام الإسلام من الأمة من بلغ السن الشرعية من المسلمين والمسلمات أما إذا لم تكن هذه الشروط متوفرة في العامة لعدم وجود الوعي العام للإسلام وبالتالي عدم معرفة الحدود الشرعية التي يجب أن تراعى في اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بما يتفق مع مصلحة الإسلام والعامة فإنه لابد للدعوة بوصفها طليعة الأمة والواعية لحدود الإسلام ومصلحته، والواعية لظروف الأمة ومصالحها أن تقيم في الأمة شكلاً للحكم الإسلامي وتختار حاكماً حتى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء العامة لاختيار شكل الحكم".[٢]

هنا الشورى الحاكمة ليست مفتوحة للعامة عند عدم تحقق شرط الوعي للإسلام مع أن الأصل أن الحكم في عصر الغيبة هو حق الأمة أو بعبارة أدق هو وظيفة الأمة لكن فقدان شرط الوعي يخرج الحكم من العنوان الأولي.

---

(١) الصدر ومضات ص٢٦١.

(٢) شبلي الملاط - تجديد الفقه الإسلامي ص٤٣.

العام إلى عنوان ثانوي خاص نخبوي يقتصر على نخبة حركية هي (الدعوة) إلى هنا لا نجد أي وجود لإرهاصات ولاية الفقيه لدى الفكر الحركي الصدري الباقري.

إنما هي نظرية حاكمية الشورى تقوم بها الأمة بالعنوان الأولي الأصلي وتقوم بها النخبة الحركية بالعنوان الثاني بسبب فقدان شرط الوعي بالفكر الإسلامي عند العامة عامة الأمة.

ويؤرخ السيد محمد باقر الحكيم فكرة الشورى عند السيد الصدر بالقول " كان آية الله العظمى السيد الشهيد محمد باقر الصدر يذهب إلى هذه النظرية من بداية التحرك الإسلامي له في سنة ١٣٧٨هـ استناداً إلى الآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾..."[١]

السؤال المهم هنا: لماذا تخلى السيد الصدر عن نظرية الشورى واستناده إلى أساس آية الشورى؟

هنا ارتباك لا يزيله التحليل فلا نجد في كلام الصدر بياناً واضحاً لسبب التحول وإن ما يذكره بعض تلامذته غير واضح بأنه يمثل رؤية الصدر نفسه أم أنه تحليل لموقفه أم أنه عبارة عن قراءة بعض تلامذته لنظرية الشورى بما فيها من إشكالات، بل وجدنا بعض تلامذته ومريديه من يشكك في فكرة تحول الصدر عن الشورى وكأن هنا اختلاف في قراءة الصدر بين محمد باقر الحكيم وبين حزب الدعوة الإسلامية لأن نظرية الشورى في أساسها تفصيل على دور الدعوة فهناك من ينظر إلى أن قراءة الحكيم إنما يراد بها نزع الشرعية عن الشورى الحركية بعدما انفصل الحكيم عن الدعوة وأعلن أن

(١) الحكيم: الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق ص٧٥.

السيد الصدر نفسه انفصل عن الدعوة، فيما لا يرى السيد الحائري صحة انفصال الصدر عن الدعوة. فقد أورد الحائري ما يؤكد من الأجوبة أن الصدر كان يوجه ويجيب على استفتاءات حول الدعوة حتى سنة ١٣٩٣هـ ثم بعد ذلك أصدر الصدر بيانه في (فصل الحوزة العلمية عن العمل الحزبي) بتاريخ شعبان ١٣٩٤هـ

يقول الحائري: "وكتبت - بعدئذ - رسالة إلى أستاذنا الشهيد أستفسره فيها عما هو المقصود الواقعي بهذه الكلمة فذكرت له: أن المحتملات عندي أربعة:

١- أن يكون المقصود بهذه الكلمة: لحاظ مصلحة في أصل ذكرها ونشرها كتقية (وعلى حسب تعبير علماء الأصول تكون المصلحة في الجعل)

٢- أن يكون المقصود بهذه الكلمة أولئك العلماء والطلاب المرتبطون بمرجعيتكم وإن اقتضت المصلحة إبرازها على شكل العموم.

٣-أن يكون المقصود بهذه الكلمة: فصل طلاب الحوزة العلمية في العراق عن العمل الحزبي درءاً للخطر البعثي الخبيث عنهم، الذي يؤدي إلى إبادتهم .

٤- أن يكون المقصود بها فصل جميع الحوزات العلمية في كل زمان ومكان عن العمل الحزبي الإسلامي (وعلى حسب تعبير الأصوليين: تكون القضية قضية حقيقية وليست خارجية)

وعلى الاحتمال الأخير يكون تعليقي على هذه الكلمة أن هذا الإجراء سيؤدي في طول الخط إلى انحراف الحركة الإسلامية الحزبية عن مسار الإسلام الصحيح نتيجة ابتعادهم في أجوائهم الحزبية عن العلماء الأعلام.

فكتب لي – رضوان الله عليه – في الجواب: إني قصدت المعنى الأول والثاني والثالث دون الرابع"

يؤكد الحائري أن هذا كله كان قبل انتصار الثورة في إيران وأما بعدها فقد تغيرت الظروف فلا مبرر للفصل بين الحوزة والحزب لأن الخطر محدق على أي حال "وفي هذا التاريخ جاء السيد الهاشمي – حفظه الله – إلى إيران، وأخبرني بأن السيد الأستاذ بعث على أحد الوجوه البارزة آنئذ لحزب الدعوة الإسلامية وقال له فيما قال: إن كلمتي التي أصدرتها في انفصال الحوزة عن العمل الحزبي قد انتهى أمرها".[1]

الملاحظة أن فقيه الدعوة اللاحق (الحائري) لم يكتب إلى أستاذه مستوضحاً بل طالباً منه دفع شبهة عن مقصود (الفصل) وهو لا ينتظر أي جواب مجهول عليه تلقيه بالقبول ينتظر توضيحاً كما يريد هو فهو لا ينظر إلى الاستيضاح على أنه استفتاء محايد ولذلك أدخل في رسالته تحذيراً من عاقبة الفصل بأنه موجب للانحراف الحركي حينها كان السيد الحائري عضواً مهماً في الدعوة الإسلامية لم يتأثر أبداً بل هو غير معني ببيان فصل الحوزة عن الحزب.

(١) مباحث الأصول (المقدمة)

ما يعنينا هنا أين توجهت فكرة الصدر؟

السيد الحائري[1] يصرح أن السيد الصدر حين تأسيس الدعوة كان يرى أن أساس الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة هي الشورى، وهذا ما وجدناه في الأسس التي كتبها للدعوة مستدلاً بقوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾

- بعد ذلك ترك هذا الرأي وقال أخيراً بمبدأ ولاية الفقيه تمسكاً بالتوقيع المعروف عن صاحب الزمان عليه السلام "وأما الحوادث الواقعة..." وقد انعكس هذا الرأي في رسالتيه العمليتين (الفتاوى الواضحة والتعليق على منهاج الصالحين)

- وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عدل رأيه في أساس الحكومة في زمن الغيبة فقال بما يكون مزيجاً بين الشورى وولاية الفقيه على ما هو منعكس في بعض حلقات ما نشر عنه باسم (الإسلام يقود الحياة).

لكن الواقع أشد ارتباكاً من هذه الصورة المرتبة فنحن أمام ثلاث قراءات لنظرية الدولة عند الشهيد الصدر :

الأولى: أن الفكرة الأساسية كما هي في الأساس قيام النظام الإسلامي على منهج الشورى دون وجود ما يدل على أن السيد الصدر تحول عن هذه الفكرة، وهذا ما يقر عنه بعض منشورات حزب الدعوة الإسلامية وبعض الباحثين الإسلاميين.

الثانية: فكرة المزج بين الشورى وولاية الفقيه كما يظهر من كلام السيد الحائري بأنها الفكرة التي انتهى إليها الصدر.

---

(١) مباحث الأصول (المقدمة)

الثالثة: فكرة الانتقال المباشر من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه بحسب ما يؤكد ذلك كثيراً السيد محمد باقر الحكيم وقد سمعنا منه ذلك مباشرة وهو أيضاً ما يؤكده بعض الإسلاميين الإيرانيين ولهذا وردت حاشية على الأساس السادس المرتبط بالشورى "ما يذكره الشهيد الصدر هنا وفي الأساس التالي مبني على ما ذهب إليه في أوائل حياته من قيام نظام الحكم في الإسلام على أساس الشورى وقد عدل عن هذه النظرية فيما بعد مدخلاً عنصر ولاية الفقيه في شكل الحكم الإسلامي في عصر الغيبة"[١]

عند تحري الحقيقة لو أن الأمر كما يذكر هذا التعليق لم يكن هناك إشكال ولوجدنا الفكرة هكذا مريحة غير أنها ليست كذلك ولا يسد هذا الكلام باب الإشكال من خلال عدة ملاحظات:

١-هنا محاولة لتصوير الأمر بأنه انتقال نهائي من الشورى إلى ولاية الفقيه.

٢- بينما هناك محاولة أخرى لتصوير الأمر بأنه انتقال غير نهائي من الشورى إلى ولاية الفقيه ثم الانتقال إلى المزج بين الشورى والولاية.

٣-لا يخلو التحليل المرتبك من تأثيرات جانبية من ناحيتين ناحية الخلافات المشهودة بين جماعة الدعوة وجماعة مجلس السيد الحكيم فالالتزام بفكرة الشورى هو لصالح الحزب والالتزام بفكرة التحول نحو الولاية هو لصالح المجلس، يؤكد ذلك الاختلاف حول بيان السيد الصدر حول علاقة الحوزة بالحزب والإشكال على شرعية أي حزب إسلامي أو الدعوة بالخصوص وهذا أمر انتشر كثيراً في الصحف وعلى المنابر كان السيد الحكيم يروج له بهدوء بينما كان يعلنه السيد صدر الدين القبانجي بإصرار وكذلك على منبر

(١) ومضات ص٢٥٩.

خطابة الشيخ فاضل المالكي مما أدخل منبره في جدال حاد مع إعلاميات الدعوة .

من ناحية أخرى فإن الإعلام الإيراني يبدو غير معني بالتفاصيل وإنما يعلن بطريقة المانشيت انتقال الصدر من الشورى إلى ولاية الفقيه وهذا بالطبع يدعم كثيراً ثقافة نظام الجمهورية الإسلامية، وبين هذين نجد المسلك الثالث يؤكده الحائري بأن أستاذه الصدر لم يقف عند الشورى بل انتقل إلى ولاية الفقيه ثم انتقل إلى مرحلة ثالثة هي المزج بين الشورى وولاية الفقيه.

ولابد من استحضار أن الشورى عند الصدر تعني قيادة الحزب للأمة بينما الولاية تعني قيادة الفقيه للأمة.

قد يقال هنا: ألا تعني الشورى هنا شورى الفقهاء المراجع؟ نقول لا هذه النظرية لم يتطرق إليها الصدر وإنما هو يؤكد على شورى إدارية داخل الحزب بل كلامه في الأسس بمثابة النظام الداخلي عند تأسيس حزب الدعوة ولذلك لم يؤكد على قيادة الفقيه داخل الشورى نعم الفقيه له دور مهم عند تولي مسؤوليته الأساسية في الإفتاء والقضاء فكأنما هو مرجع لأن الأمة ترجع إليه وقت الحاجة والصدر نفسه في مرحلة الشورى لم يقتحم المرجعية بعد لذلك نظره على أن طليعة الأمة في الحزب الذي له دور في تكوينه، لذلك لا يشترط في القيادة المباشرة أن تكون بيد الفقيه فإن لم يكن القائد فقيهاً فبإمكانه أن يختار اجتهاداً من عدة اجتهادات ليتبناه في الحكم. لأن الحاكم يتم باختيار الأمة سواء اختارت الفقيه أم غير الفقيه ذلك لأن الشورى بطبيعتها تعني عدم التقيد بنظام خاص فهي طلب الصواب بعد تداول الآراء .

ولنتذكر أن الصدر نفسه صرح - فيما أوردنا آنفاً – أن الشرع لم ينص على شكل خاص للحكم لا عند السنة ولا عند الشيعة في العصر الحاضر، والشورى نفسها ليس لها نظام خاص "إن النبي لم يمارس عملية التوعية في نظام الشورى وتفاصيله التشريعية أو مفاهيمه الفكرية...لأننا لا نجد في أحاديث النبي أي صورة تشريعية محددة لنظام الشورى"[١]

هذا الكلام قد لا يتقبله البعض فيعتبره رؤية غائمة وكأن الإسلام لم يوضح معالم الشورى هل أنها بحسب المعايير الكمية أم الكيفية هل لها إدارة محددة أم أنها مفتوحة ؟

وهذا الإشكال في تقديرنا غير عميق وإنما هو ناشئ من ذهنية مباينة للاجتهاد تتوقع الحلول الجاهزة المعلبة يقدمها النص الديني، وإلا فإن الإسلام حين يأمر بالشورى ويثني عليها هو يتوقع من المتشاورين أنهم خبراء وعقلاء إضافة إلى كونهم مؤمنين يراعون تعاليم الإسلام وفي رحاب ذلك لهم حرية التفكير والتدبير بما يناسب الحوادث الواقعة والأحوال المتغيرة فما لا يليق بطبيعة الشورى أن تحدد ضوابطها وتقنياتها وتفاصيلها، فهذا كله ينقض طبيعة الشورى فلا شورى في الشورى المقيدة كما أن الشورى حين تدخل البحث الفقهي من الطبيعي أن تصبح موضع اختلاف بين الفقهاء لأن الشرع لم يحدد لها منهجية محددة وقوانين ثابتة وهذا هو اللائق بالشورى وهذا هو المفيد في أغراض الشورى .

هذا كله خارج خط ولاية الفقيه وخارج خط شورى الفقهاء إنما هو قائم على أساس آخر "وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون

(١) الصدر بحث حول الولاية ص٢٢ - دار التعارف بيروت.

وإعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله".[١]

في كتاب الإسلام يقود الحياة تأكيد على أن خط الخلافة مفتوح هو خط أنساني لا أنه مقفل وأنه خط نبوي فالخلافة حرة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوة "وعلى الجماعة التي تتحمل مسؤولية الخلافة أن توفر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها المطلق الكبير كل الشروط الموضوعية وتحقق لها مناخها اللازم وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز المتقدمة للخلافات الربانية".[٢]

الإنسان هو الخليفة، هو المنتقل من خط الخلافة إلى خط الشهادة المتمثل في ثلاثة (الأنبياء – الأئمة - المرجعية)

الشهادة تعني عنده الإشراف على سير الجماعة وانسجامه ايديولوجياً مع الرسالة الربانية، غير أن هذه الخلافة لا تعطي مبرراً للاستبداد وتجنب الشورى "وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي - مع أنه القائد المعصوم – أن يشاور الجماعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾

ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية إعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيد عملي عليها".[٣]

---

(١) الصدر: الإسلام يقود الحياة ص١٣٤.

(٢) المصدر نفسه ص١٤٢.

(٣) المصدر نفسه ص١٦٢.

هل الشورى ملزمة أم معلمة؟

هناك انقسام بين رأيين:

الأول: أن الشورى ملزمة فإذا تشاور الحاكم مع من حوله فلا بد من الالتزام بما ينتج عن الشورى مع الأخذ برأي الأكثرية حتى يصبح للشورى جدوى لا مجرد الاطلاع غير العملي إلى هذا الرأي يميل السيد الصدر فهو حين يتحدث عن آية الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ يؤكد قائلاً "فالنص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى مالم يرد نص خاص على خلاف ذلك" ويصرح بضرورة الأخذ برأي الأكثرية عند الاختلاف وهو ما تتبناه الحركة الإسلامية الأقدم منه (جماعة الإخوان المسلمين) دون اتفاق على ذلك طبعاً غير أن إلزامية الأكثرية في الشورى يتم للتخلص من إشكال الاستبداد والاقتراب من الرأي الصائب.

ولا يبقى الصدر مبرراً لإشكال أن اعتماد رأي الأكثرية هو عبارة عن الديموقراطية لأن السيادة حسب نظرية الشورى هي لله وحده هو صاحب السيادة المطلقة، بينما يكون الناس بحسب الديموقراطية هم مصدر السلطة كما أن الأمر يختلف لأن مصدر التشريع هو الشريعة الإسلامية، وإنما يفوض للإنسان التقنين في حال عدم وجود نص للشريعة في صقع (منطقة الفراغ) بينما في الديمقراطية نجد أن القانون بتمامه من وضع بشري من تشريع الأكثرية على حساب الأقلية.

الثاني: أن الشورى مُعلمة غير ملزمة؛ لأن ذلك هو ما يتناسب مع طبيعة الشورى مع ما يستفاد من آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ

عَلَى اللهِ﴾ أي أن له حق القرار بعد المشاورة دون (لزوم ما لا يلزم) فالتوكل على الله لا على الشورى .

وحيث لا يوجد بين الرأيين توسط نميل إلى رأي وسط لا لافتعال الوسطية وإنما جنوحاً إلى ما يقارب طبيعة الشورى

هذا الرأي هو بحسب تعبيرنا التفصيل في الشورى بين الإعلام والإلزام فإذا كان صاحب الشورى هو المعصوم عليه السلام فإن الشورى هنا لا تكون ملزمة حيث للمعصوم ولاية عليا كما أنه لا يقاس ما يراه مع رأي الآخرين فالمائز العصمة التي تحصنه عن التعثر بالخطأ والجهالة وحين يقال: ما جدوى الشورى إذا كانت معلمة لا مُلزمة ؟ نقول:

أولاً: هذا هو الأقرب إلى طبيعة الشورى إحالة البحث في الآراء والعقول واختيار الأنسب.

ثانياً: ما يترتب على الشورى من تطييب خواطر الأصحاب.

ثالثاً: إشعار الأصحاب بالمسؤولية وضرورة المشاركة.

رابعاً: تشريع الشورى من أجل تثبيتها كسنة مستمرة للأجيال.

أما إذا كان صاحب الشورى غير معصوم فإن الشورى تكون استنباطية يستخرج منها أنسب الآراء وأجودها دون توقف عند رأي سائد لأن ذلك ترجيح بلا مرجح حيث لا عصمة هنا ولا أكثرية.

إذن هنا بين قول أن الشورى ملزمة وقول أنها مُعلمة ننظر إلى وجه ثالث هو التفصيل بين الشورى مع المعصوم والشورى مع غيره فمعه تكون مُعلمة ومع غيره تكون ملزمةً.

المبحث الثالث

شورى الصدر و ولاية الفقيه

من الصعب اللجوء في هذه المسألة إلى نقل أقرب ما يكون إلى التحليل منه إلى التوثيق فيصعب توكيد ما يقال عن أن التحول من الشورى إلى الولاية تم على مشارف ١٩٧٠ بعدما مستقراً على الشورى منذ ١٩٥٨م ونحن هنا لا نعتمد إلا على الصدر نفسه علماً أنه لم يخصص دراسة فقهية أو درساً لمسألة ولاية الفقيه، نعم هناك نقولات وشروح هي أقرب ما تكون إلى التقريب أو التحليل منها إلى الإخبار، إن أكثر الشواهد تصريحاً بالتحول هو ما قاله الصدر في فتاواه الواضحة:

"المجتهد المطلق إذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد ... جاز للمكلف أن يقلده كما تقدم، وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفؤاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً"

مع أن هذا المقطع الفقهي فتوى لا دراسة استدلالية فهو صريح في تبني ولاية الفقيه وتعبير شريطة الكفاءة الواقعية غير متداول في كتب الفتاوى، هذا المقطع الفتوائي هو أوضح نص صدري يبين ميله اللاحق إلى ولاية الفقيه لكنه ليس ميلاً تنظيرياً معلناً ولا مستقراً وهو يأتي في سياق التأثر بنهضة السيد روح الله الخميني فقد كان الصدر متابعاً لها بشغف حتى أعلن ذلك فيما بعد بتأييد فدائي قيل أنه عبر عنه بالذوبان في وصيته إلى طلابه "ذوبوا في الخميني كما ذاب هو في الإسلام"

وللصدر نص آخر في سياق الفتاوى:

"وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين، ولا يعذر في مخالفته حتى من يرى أن تلك المصلحة لا أهمية لها"

إننا غير مضطرين إلى اعتماد ما يتذاكره تلامذة السيد الصدر وما يتناوله الباحثون لتأكيد مبررات انتقال الصدر من الشورى إلى ولاية الفقيه لأن معظم هذه الأقوال تحليلات خاضعة للتأثر بالخلافات السياسية الحركية أو لاستنتاجات أو للمزج بين رؤية الأستاذ ورؤية تلامذته المختلفة ونؤكد أنه لا توجد دراسة مباشرة للسيد الصدر نفسه تؤكد هذا التحول من الشورى المحضة إلى الولاية المحضة فلا يكفي تأييد الثورة الإسلامية لأن الكثير ممن أيد الثورة وساندها لم يكن ممن يرى ولاية الفقيه.

نعم في نص الفتاوى الواضحة بيان صريح على ولاية الفقيه لكنه بيان فتاوائي إجمالي لا يحدد صلاحيات الولاية ولا مبانيها.

الصدر نحو المزج بين الشورى والولاية

لم يقف تحول السيد الصدر عند الانتقال من الشورى إلى ولاية الفقيه حيث لم يستقر عندها وإنما انتقل إلى المزج بين الشورى والولاية، مما يمكن أن نعبر عنه التحول من ولاية الفقيه إلى إشراف الفقيه.

هذه الفكرة أيضاً لا تبدو واضحة لأنها بحسب بعض المصادر حدثت في آخر سنة من حياته ضمن مقالات له نشرت في كتاب (الإسلام يقود الحياة)، يتبنى هذه الفكرة تلميذه الحائري، الذي يهمنا هنا الوقوف على شواهد صريحة مباشرة تدل على التحول الثاني غير التحليلات والتأويلات بل وغير

ما يحكى من قصص دون تكذيبها ولكنها قد تنقل بقراءة تحليلية لا مباشرة حسب حدس الناقل لا حسب حسه.

في الإسلام يقود الحياة أول ما يطالعنا خلال مقدمة (لمحة فقهية تمهيدية) الإشادة بالأمة والشعب إلى حد التغزل المكرر مع تأكيد ثنائية الشريعة + الشعب.

"إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد اسندت ممارستها إلى الأمة فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى، وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض".[1]

الذي يقرأ هذا الكلام يشعر أن الصدر يتبنى ولاية الأمة لا ولاية الفقيه، لكن لا نستعمل الاستنتاج فربما هو مفصل لفكرة لم تستقر بعد في ذهنية فقيه يتصف بعبقرية قلق المعرفة ولأن ذهنيته علمية لا تعليمية فهو يتلمس الدليل بين الضباب.

(١) الإسلام يقود الحياة ص١١.

دور الأمة في الدولة الإسلامية

يعود إلى الأمة دور مهم يلوح لنا حتى الآن أنه الأول فالأمة راعية الدولة حاملة الأمانة تحقق هذه الرعاية بالطرق التالية:

أولاً: "يعود إلى الأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية ".

الآن ظهر لنا دور رئيس للمرجعية فكيف تجلى هذا الدور؟

"إن المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الإسلام والمرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية وعلى هذا الأساس يتولى ما يلي :

أولاً: إن المرجع هو الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش.

ثانياً: المرجع هو الذي يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيداً على انسجام تولي المرشح للرئاسة مع الدستور وتوكيلاً له على تقدير فوزه في الانتخاب لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم".

المرجع نفسه بنظر السيد الصدر مرشح "يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ويؤيد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينية _ يحدد دستورياً _ كعلماء وطلبة في الحوزة وعلماء وكلاء وأئمة مساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين إسلاميين"

ماذا لو تعدد المراجع مع التكافؤ من ناحية الشروط؟

الحال بنظره "يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام"

ألا يعني هذا أن الأمة هي القائد الحقيقي للدولة؟ نعم هو كذلك بناء على "

أن الأمة - هي - صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون "

ما دور الفقيه بعد كل هذا؟

بنظرة فقهية صريحة حسب المبادئ يقول:

"١- لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى.

٢- النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله" فإن هذا النص يدل على أنهم المرجع في كل الحوادث الواقعية بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية .

٣-الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام "

كلام الصدر باقر يفند ما يراه تلميذه الحكيم باقر-رحمهما الله -

من أن الصدر تحول من فكرة الشورى إلى فكرة ولاية الفقيه وراجت القراءة الحكيمية عند الكثير من الباحثين.

فإننا ننقل كلام الصدر من (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران) وهو كراس يجيب على رسالة من علماء لبنانيين يستوضحونه عن مشروع الدستور الإسلامي الإيراني.

الجواب مؤرخ ٦ ربيع الأول ١٣٩٩هـ أي قبل استشهاده بسنة واحدة، بينما يذكر تلميذه الحكيم : أن الصدر انتقل برأيه من الشورى إلى ولاية

الفقيه قرب سنة ١٩٧٠هـ بعد التردد في دلالة (آية الشورى) على منهج الحكم ولأن الشورى فكرة غائمة عند التنفيذ بلا تفصيل واضح كما أن الصدر كان يجد مشكلة سندية في الاعتماد على التوقيع (الحوادث الواقعة) رواية اسحاق بن يعقوب ثم بعد ذلك بمدة توصل إلى توثيقها من خلال بلورة نظرية التعويض السندي خلال بحث (حجية خبر الواحد) سنة ١٣٨٥هـ

وملاحظتنا أننا وجدنا السيد الصدر يؤكد على الشورى بصراحة البيان "الخلافة العامة للأمة على أساس الشورى" قال ذلك قبل سنة من شهادته ومن رحيله .

وتوجد ملاحظة أخرى للسيد محمد الحسيني :

بأن التعويض السندي لا ينطبق على مثل هذه الرواية لأن المشكل السندي هو في الرواية الأساس (اسحاق بن يعقوب) لذلك تنبه الحكيم إلى ما نقله فأغفلها من بحثه.

وجدنا قراءات متعددة الرؤية للسيد باقر الصدر **أهمها**:

- القراءة الأولى:انتقال الصدر من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه.
- القراءة الثانية: التحول الثلاثي من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه ثم إلى المزج بين الشورى والولاية.
- القراءة الثالثة: الاستمرار في نظرية الشورى.

وهناك من يروق له ترتيب هذه الرؤية بطريقة تاريخية مدرسية كالسيد الحائري وعنه أخذ الشيخ كديفر بما يطابق القراءة الثانية:

تدرج الشهيد الصدر خلال حياته بين ثلاث نظريات سياسية:

- النظرية الأولى: الحكومة الانتخابية على أساس الشورى وقد قال بهذه النظرية في سنة ١٣٧٨هـ (١٩٥٨م) في الأسس الإسلامية لحزب الدعوة.
- النظرية الثانية: ولاية الفقهاء العامة التعينية وقد عرضها في عامي ١٣٩٥-١٣٩٦هـ في الفتاوى الواضحة ومنهاج الصالحين.
- النظرية الثالثة: خلافة الأمة وإشراف المرجعية وقد عرض مقدمة هذه النظرية قبل سنة من استشهاده عند انتصار الثورة الإسلامية في إيران في ١٣٩٩هـ في جواب ستة من علماء لبنان المصدر "لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران" وخلافة الإنسان وشهادة الإنبياء.

وليس لنا خروج عن الارتباك والتقويل والتنقل إلا أن نرجع إلى كلام الصدر نفسه مباشرة دون شرح أو تحليل لا سيما في أواخر حياته سنعتمد هنا على كتاب (الإسلام يقود الحياة) المشتمل على ست كراسات من فكره النهائي .

المنطلق الأول: خلافة الإنسان عند الصدر هي المنطلق لتكوين مشروع الإنسان على الأرض لأن الخلافة إنسانية عامة لا نبوية خاصة "والخلافة التي تتحدث عنها الآيات الشريفة المذكورة ليست استخلافاً لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كله "

المنطلق الثاني: "إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان.

وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان آخر".

المنطلق الثالث: أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع بمعنى أنها هي المصدر الذي يستمد منه الدستور.

ويؤكد الصدر هنا إلى ضرورة ملاحظة تعدد الاجتهاد في الشريعة والتعدد "يعتبر نطاق البدائل المتعددة في الاجتهاد المشروع دستورياً ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة في ضوء المصلحة بالعامة ".[1]

هنا نسارع للتساؤل أين هذا الكلام من نظرية ولاية الفقيه فهنا (بدائل اجتهادية) لا مبنى واحد وهنا (سلطة للأمة) !

إذن مع وجود موقف شرعي لابد من مراعاة البدائل الاجتهادية أما مع "عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ .

الأمة بنظر الصدر صاحبة الحق في ممارسة السلطتين التشريعية والسلطة التنفيذية بالطريقة التي يعينها الدستور وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى "وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض " السلطة للأمة هنا لا للفقيه ! .

---

(١) المصدر لمحة فقهية ص١٠.

ما هو دور الفقيه في الدولة؟

هنا بعد تأكيد أن:

١- "لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى

٢- "النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله" فإن هذا النص يدل على أنهم المرجع في كل الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية"[1]

هنا لا يوجد مستند في كلام السيد الصدر للقول بولاية الفقيه الحاكمة وإنما نجد إشراف الفقيه على تطبيق الشريعة ولذلك يؤكد في البند التالي:

٣- الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام .

ولتأكيد استمرار الصدر على نظرية الشورى حتى آخر حياته وبعد قيام الثورة الإسلامية ذكر في البند التالي.

٤- فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها

---

(١) المصدر نفسه ص١٦.

بالانتخاب لكن مع كل هذا الدور للشورى وهذا الدور للأمة فإن الصدر لا يذهب إلى الإقرار بالنظرية الديمقراطية "فالأمة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي، والدستور كله من صنع الإنسان في النظام الديمقراطي ويمثل على أفضل تقدير وفي لحظات مثالية تحكَم الأكثرية في الأقلية، بينما تمثل الأجزاء الثابتة من الدستور شريعة الله تعالى وعد الله التي تضمن موضوعية الدستور وعدم تحيزه "

وفي التنظير الأخير للسيد الصدر إشكال التعميم

صحيح هو التفريق الأول بين الديمقراطية والنظرية الإسلامية في الحكم بأن الأمة في الأولى هي مصدر السيادة وأن الأمة محط المسؤولية أما الله في النظام الإسلامي .

لكن التشريع في نفس صناعة الإنسان للدستور فيه تأمل لأننا لابد أن نُقر أولاً بوجود شكل محدد للحكم أولاً وأن نقر بوجود دستور محدد ثانياً.

وهذا أول الكلام لأن نفي وجود شكل نظام محدد ونفي وجود دستور قطعي في الشريعة كل هذا لا يتنافى مع الاعتقاد بوجود نظام إسلامي يقوم على قاعدة الشورى ويقوم بتطبيق الشريعة على أساس قاعدة الاستخلاف أي بعبارة صريحة أن النظام الإسلامي يقوم على أساس تكليف الإنسان بوضع نظام صالح مفتوح على الشورى ووضع دستور صالح لتلبية حاجات الإنسان بحسب الظروف والعصور دون أن يكون في ذلك إشكال ما دام الإنسان مؤمن بالله وما دام هو خليفة الله في الأرض وما دامت الأمة هي من لها الخلافة العامة وما دام هناك من يمثل الأمة من الفقهاء وما دام هناك

نخبة من أهل الحل والعقد يعملون بالشورى والإشراف الدستوري لا يعني أنه من الضروري تسمية هذا النظام ديمقراطية ولكننا لابد أن نجد فيه حيوية تتطابق مع القواعد التي ذكرها الفقيه الأصولي منطلقاً من الاستخلاف وما يتفرع عنها من شورى وخلافة الأمة وإشراف الفقيه.

بالطبع لابد من مراعاة الأحكام الإسلامية المشتملة على قسمين:

أحدهما: العناصر الثابتة وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة.

والآخر: العناصر المرنة والمتحركة وهي المستمدة على ضوء الظروف من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة .

من هنا لابد من فهم العناصر الثابتة في المنهج الإسلامي هذا أولاً. وثانياً لابد من استيعاب طبيعة المرحلة. وثالثاً: الفهم الفقهي لصلاحيات الحاكم الشرعي مع مراعاة دور الأمة الأساسي النابع من خلافة أعطيت للإنسانية على الأرض لأن الله جعل الناس خلائف في الأرض وكان آدم هو الممثل لها بوصفه الإنسان الأول الذي تسلم هذه الخلافة – حسب الصدر – فالجماعة البشرية هي التي منحت هذه الخلافة فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان .

ويذهب الصدر هنا إلى أبعد من نظام الشورى دون تجاوزه حتى لا تزعم أنه انتقل إلى مرحلة رابعة فنقول أنه انتقل عبر (الشورى ثم ولاية الفقيه ثم المزج بين الولاية والشورى ثم قيادة الأمة لنفسها) لا نقول بذلك لأن نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله هذا مما يقول به الصدر لكن لا كنظرية مختلفة عن الشورى بل هي تطبيق للشورى، ثم لابد من التأكيد على ناحية مهمة هي أننا ما دمنا نقر بأساس الاستخلاف ثم مسؤولية الخلافة فلابد أن نقر

بسعة صلاحية المسؤول على ضوء ما وهبه الله من عقل وفطرة وتعليم مع التوصية باجتناب الهوى على هذا الأساس لا يكون متعذراً ولا متعسراً على الإنسانية تخطيط دستور نظام الحكم، هذا مالم يقل به الصدر لكن القول به لا ينافي حكم الإنسانية لنفسها ولا ينافي الشورى ولا ينافي الاستخلاف أما التقييد ونفي الصلاحية لوضع النظام فهو تقييد ينافي كل ذلك إلى جانب أنه لا يصح أن نفترض في الإنسان القصور عن وعي النظام وتخطيط الدستور وإذا كان الهوى قد يكون مانعاً عن وضع النظام الصالح فهو أيضاً قد يمنع من تطبيق النظام الصالح كما أثبتت ذلك قرون الخلافة الإسلامية التاريخية .

ولذلك يلتفت الصدر إلى هذه الجهة دون تطبيق على وضع النظام "وتعني المسؤولية من ناحية أخرى أن الإنسان كائن حر إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أن يجعل الكائن الحر المختار الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض وبإمكانه أن يفسد أيضاً وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الإمكانات"

ومالم يقله الصدر: أن المسؤولية تعني تأهيل الإنسان لوضع دستور نظام صالح مناسب لحرية اختياره وخلافته على الأرض وتكوين ما ينفعه ويليق بكرامته ويسد حاجاته وفق الحق والعدل.. وليته قال ما نقول !

إن المخاوف التي تقلق بعض الإسلاميين من (حكومة الإنسان) - دولة الإنسان خلافة الإنسان- تشبه مخاوف أثارتها بنية الإنسان في نفوس الملائكة من إمكانية الانحراف والفساد والدموية خصوصاً بما يعمله الإنسان من إدارة تجعله مختاراً بين الإصلاح والفساد لهذا يعمد بعض الإسلاميين

إلى تحجيم دور الإنسان في تكوين نظام حكم ودستور دولة فيعلنون بما يحشد مشاعر الجمهور عن أن الدستور هو القرآن وأن النظام إلهي وهذا في أحسن الظنون راجع إلى ما نسميه (خوف الملائكة) وكما قدم الملائكة أنفسهم أصحاب الدولة الإلهية مقابل الخليفة البشري المريب يقدم بعض الإسلاميين أنفسهم أصحاب الحق في تكوين الدولة الإسلامية وتحويلها إلى نظام ثيوقراطي إلهي أو في الأغلب إلى نظام تاريخي لا يخرج عن مسلسل الخلافة الإسلامية العثمانية العباسية الأموية...

إن الله كما علم آدم الأسماء كلها ورعى هذا الخليفة بالعقل فإن الله أيضاً هو من يلهم هذا الإنسان المعاصر بل هو من أعد له صلاحية التعقل والتدبير "لكي يصنع قدره ومصيره وتدبير ما يناسبه من نظام إداري بإدارة حرة .

أخطأ الملائكة في البداية وأخطأ المحافظون في النهاية عندما بنوا الفقه على أساس الاحتياط التخويفي وتكبيل الإنسان خلال قرون وإتاحة الفرصة لحاكمية الحاكمين باسم الله مكرسين الاستبداد والطغيان"

الصدر لم يقل ما قلنا وإنما فسر الأمر بطريقة أخرى قائلاً عن الملائكة وتحفظهم على خلافة الإنسان: "ولكن فاتهم أن الكائن الحر الذي جعله الله تعالى خليفة في الأرض لا تعني حريته إهمال الله تعالى له بل تغيير شكل الرعاية فبدلاً عن الرعاية من خلال قانون طبيعي لا يتخلف - كما ترعى حركات الكواكب ومسيرة كل ذرة في الكون - يتولى الله سبحانه وتعالى تربية هذا الخليفة وتعليمه لكي يصنع الإنسان قدره ومصيره وينمي وجوده على ضوء هدى وكتاب منير ".[1]

(١) المصدر نفسه ص١٣٨.

يظل الصدر يؤكد على أهمية دور المرجع في نظام الشورى لا على أنه حاكم مطلق لا على أساس ولاية الفقيه مع أن دور المرجع الفقيه مهم في المحافظة على الشريعة والرسالة وفي بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه فهو الممثل الأعلى للايديولوجية الإسلامية لكن دوره الأساس أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة وتفرض هذه الرقابة عليه أن يدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض.

ذلك هو المرجع الذي "تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له"

هل المرجع جامع لخطي الخلافة والشهادة؟

يصرح السيد الصدر بحقيقة مهمة بدأت مع الغيبة الكبرى:

"وبذلك بدأت مرحلة جديدة من خط الشهادة تمثلت في المرجعية وتميز في هذه المرحلة خط الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبي أو الإمام وذلك لأن هذا الاندماج لا يصح إسلامياً إلا في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطين معاً وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد"

ما النتيجة ؟ ـ تحمل المرجع مسؤولية خط الشهادة

ـ وتحمل الأمة مسؤولية خط الخلافة، لكن على المرجع رعاية هذا الحق في الحدود الممكنة مع مسؤولية في تربية صاحب الحق القاصر (أي الأمة) حتى تستلم حقها في الخلافة العامة.

"وإذا حررت الأمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني"

كيفية ممارسة دور خلافة الأمة

هنا شاهد مهم من كلام السيد الصدر صاحب (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) أهمية هذا الشاهد أن عدة من الباحثين بينهم الحائري وكديفر اعتمدوه لإثبات أن الصدر انتقل إلى مرحلة ثالثة بعد الشورى ثم بعد الولاية وهي مرحلة الدمج بين الشورى وولاية الفقيه فنورده هنا لترى إلى أي حد تصح هذه القراءة المزجية .

"وتمارس الأمة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾﴿الشورى ٣٨﴾

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾﴿التوبة ٧١﴾

فإن النص الأول: يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى مالم يرد نص خاص على خلاف ذلك.

والنص الثاني: يتحدث عن الولاية وأن كل مؤمن ولي الآخرين ويريد بالولاية تولى أمره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية.

وينتج من ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف، وهكذا وزع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين بين المرجع والأمة بين الاجتهاد والشورى الزمنية فلم يشأ أن تمارس الأمة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطين معاً في فرد مالم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً.

ثم يتم كلامه بالقول:

هكذا نعرف أن دور المرجع كشهيد على الأمة دور رباني لا يمكن التخلي عنه ودوره في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمد قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية"[1] كلامه هذا مؤرخ ١٥- ربيع٢ -١٣٩٩هـ أي قبل سنة من استشهاده.

أين هو المزج بين الشورى وولاية الفقيه يا أستاذنا الحائري؟

أين هو المزج الذي عارضته يا شيخ كديفر؟

ولن نسأل الحكيم الباقر هذا السؤال لأنه استشهد ولأنه لا يقول به فهو يرى عدول الصدر من الشورى إلى ولاية الفقيه فقط، نحن لا نرى هنا أي مزج وإنما هي دولة أمة تقوم بتطبيق الشريعة وفق قاعدة الشورى للفقيه فيها دور مركزي من الإشراف وربما الإدارة باعتباره جزءاً من الأمة وهو عادة من أوعى أفراد الأمة وأكثرها عطاء ونزاهة "وعلى هذا الأساس وبوصفه جزءاً من الأمة يحتل موقعاً من الخلافة العامة للإنسان على الأرض وله رأيه

(١) المصدر نفسه ١٧٢.

في المشاكل الزمنية لهذه الخلافة وأوضاعها السياسية بقدر ماله من وجود في الأمة وامتداد اجتماعي وسياسي في صفوفها".[١]

لندقق العبارة بالطريقة الحوزية نجد الفقيه هنا:

١- جزء من الأمة. ٢- لذلك يحتل موقعاً من الخلافة العامة للإنسان.

٣- له رؤية في المشاكل الزمنية.

إذن الفقيه له رأيه وليس له ولاية !

فالخلافة للإنسان والفقيه بوصفه جزءاً من الأمة يحتل موقعاً من الخلافة العامة للإنسان "بقدر ماله من وجود في الأمة وامتداد اجتماعي وسياسي في صفوفها ".

والصدر أوضح في عدة موارد شرط الكفاءة الواقعية في الفقيه ليقوم بهذا الدور الإداري المشارك أو المشرف.

نتساءل هنا أخيراً هل من فرق بين ما كتبه الصدر من أسس الدعوة في بداية حياته الفكرية الميدانية وبين ما كتبه أواخر حياته الجهادية؟

إذا اعتمدنا على كلام الشارحين من تلامذته والمتأثرين بهم سيكون الجواب قطعاً هناك فرق فهو في البداية كان يرى نظرية الشورى ثم اعتمد العدول عنها إلى نظرية ولاية الفقيه ، هذا ليس جوابنا .

أما جوابنا : فهو مبني على القراءة المباشر للصدر الشهيد لا للاستغناء عن الشروح فقط، وإنما للوقاية منها فهي مضرة ومغرضة وفي أحسن الأحوال هي اسقاط رؤية أجواء الحالة الإسلامية اللاحقة على فكر الصدر حتى لا يبدو غريباً عنها وهو من بذل دمه لا حبره فقط في التمهيد لحالة إسلامية لم يصدق الأكثر أنها تنتصر فالناس لا يصدقون واقعاً بانتصار الدم

(١) المصدر نفسه ١٧٢.

على السيف إنه معنوي تظهر آثاره المعنوية والغيبية هذه لرؤية طبيعية لأنه لا أحد يعلم الغيب ويحيط بالنتائج والمفاجآت التي تحصل بعد سنين أو بعد أيام بل ربما لا يتوقعها فكم من دعاء لا تتم إجابته عاجلاً وكم من أمل تموت أجيال ولا يتحقق، مع أن الصدر شاهد تحقق الأمل بنجاح تجربة إسلامية مهمة ولكنه مع ذلك لم يغير مبانيه ليندمج في التجربة الفتية وإنما عمل بجرأة مالم يعمله كل الشارحين وكل التلامذة حيث لم يقف بموقفه عند الاحتفال والانفعال وإنما تجاوز ذلك إلى التفاعل والفعل وقدم للجمهورية الناشئة رؤيته البناءة في كراسات هامة مثل (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية - صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي - منابع القدرة في الدولة الإسلامية - الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلام)

هكذا كان موقف الصدر بملاحظاته ورؤيته بينما تفاعل الكثير فيما بعد بمجرد التأييد والاتباع كأنه لم يدرس أية رؤية إسلامية في السياسة بل كأنه لم يقرأ من قبل صحيفة أو دراسة في هذا الميدان فماذا كانت النتيجة؟ كانت التوفيقية القسرية بين فكر الأستاذ الشهيد وبين وقائع التجربة الإسلامية الجديدة لكنها توفيقية قريبة من التلفيقية للخروج بنتيجة مطابقة لرؤية ما بعد الانتصار والتأهيل للمشاركة في التيار الجارف استناداً على رؤية تم شرحها بتأويل وتقويل، وكأنما تم تقويل صاحب نظرية خلافة الأمة على مقياس دولة ولاية الفقيه وكأنما أراد التلامذة تقديم تأويل نظرية أستاذهم كهدية فدائية إلى الجمهورية الإسلامية فتم قبول الهدية بطريقة لا مشاحة في الاصطلاح فكأنما لا فرق بين خلافة الأمة وولاية الفقيه !

ولم التدقيق فالمصلحة الإسلامية أهم من الفكرة و مع تذويب الشهيد تذوب الشهادات حكيمياً و كاظمياً و هاشمياً مادام النظام أهم من الفكر !.

إشكال على نظرية الشورى

كيف يذهب كاتب السطور إلى قراءة مخالفة للنظرية الحاكمية عند الصدر بخلاف قراءة تلامذته المقربين منه فهل يزعم أنه أقرب إلى فهم الأستاذ من تلامذته ؟

واقع الحال يمنع الزعم بأن أي باحث أقرب إلى فهم الأستاذ من تلامذته، ويؤكد كاتب السطور أنه تلميذ لبعض تلامذة السيد الصدر ومن لم يحضر درسه حضر ندواته وطالع كتاباته فاندمج معها فترة طويلة بحيث شغله الشرح عن مراجعة المتن ولربما قرأ المتن بمنظار الشرح بل ربما بدأ الشرح أكثر جاذبية وتفصيلاً وسلاسة من المتن لأن متن السيد الشهيد قد يكتفي بالإشارة عن الشاهد وتمام الدليل وقد يتجاوز اللغة التعليمية المرتبة فيبدو كلامه خطابياً بينما ينطوي على تنبيهات وإشارات دقيقة، ويعترف كاتب هذه السطور أنه أسف عندما حسب أن الشرح يغني عن المتن لأن فيه ما في المتن وزيادة لكن تبين له أن في الشرح مزايدة لا زيادة، وفي الشرح توجيه للمتن بحسب الغرض لا بحسب الموضوع ثم تبين له أن الشروح لا تخلو من حالات:

أولها: وجود خلفية مسبقة وهي بالضبط خلفية حالية للأجواء السائدة جعلت الشارح أو المنظر أو المحلل يقرأ متن الصدر حسب هذه القرائن الحالية التي عاصرها هو لا التي عاصرها الماتن.

ثانيها: هناك تقويل للصدر بما لم يقل إما نتيجة لما تقدم هذا سبب أو لأن الشارح يريد تقويل الماتن بحسب اتجاهه فهو يعني بالتحول من الشورى إلى ولاية الفقيه مثلاً يلتمس خلفيات ذلك بتحليل كلام استاذه صاحب الأثر العميق وهذا سبب ثاني، أو لأنه يرى العكس فيصر على عدم تغيير رأي الأستاذ أو الرائد المؤسس لأنه حركته تتبنى ذلك.

ثالثاً: هناك من حاول تقديم فكر السيد الصدر كمنحة ثمينة لنظام إسلامي فتي فهو قد بذل دمه في تحقيق الحلم الإسلامي وكذلك بذل حبره في سبيل ذلك وكانت الأجواء مهيأة لاستقبال هذا القربان العظيم مع الاقرار أن بين عباراته وبياناته ما يبرر حمل كلامه على نظرية ولاية الفقيه كرأي نهائي أو كرأي مَرحلة متوسطة قام بالعدول عنها. بالطبع هذا يتم بالتأويل والتحليل فالتقويل هنا لا يعني الكذب.

رابعاً: لنتأمل دائماً أن شرح النظرية السياسية للشهيد الصدر قلما كانت بيد الباحث المستقل وإنما هي غالباً شأن حركي والواقع الحركي المرتبط بالسيد الشهيد هو واقع منقسم بين عدة تيارات ما زالت تنقسم فمن الطبيعي أن يكون القاسم المشترك بينها هو الانتساب إلى فكر الصدر لكن مع خصوصية الفوارق المتقاطعة مع قبلية فكر الرائد للتحليل حسب مباني هذا الفصيل أو ذاك.

النتيجة النهائية التي وصلنا إليها: أن السيد محمد باقر الصدر ظل حتى أواخر حياته يرى نظام الشورى لا ولاية الفقيه.

بل لم يستقل بهذه الرؤية فقط وإنما اقترحها على مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وكلامه المباشر أولي بالقراءة من التنظيرات الشارحة وأولى

بالاعتماد من الحكايات الشفهية دون تكذيب لما يحكى عن تلامذته ومريديه ومعاصريه ففيهم الثقاة لكن الثقة بالفهم غير الثقة بالخبر، وهناك فرق كبير بين القول والتقويل.

الحاصل : أن الصدر يرى خلافة الأمة أي ولايتها ثم يأتي دور الفقيه كشاهد أي كمشرف وأحيانا يكون مندوباً عن الأمة حتى تؤهل للقيام بدورها الأصلي في الحكم .

نتائج الفصل الثاني :

أولاً: ينطلق السيد الصدر من أساس الخلافة للإنسان على الأرض فهي ليست خاصة لفرد وأنما تعم البشرية كلها.

ثانياً: يرى أن دور الفقيه في الحياة العامة على أساس أنه جزء من الأمة فهو صاحب رأي في المشاكل الزمنية.

ثالثاً: الخلافة في الأصل هي خلافة الأمة هي تنتخب وتختار من يمثلها ويشرف على إدارتها.

رابعاً: لم يذكر السيد الشهيد عبارة (ولاية الفقيه) لا في أسسه المتقدمة ولا في كتاباته المتأخرة أو الأخيرة.

خامساً: الرأي المؤكد عنده هو نظام الشورى ولم يتحول عنه حتى آخر حياته عكس ما يقول التلامذة الأجلاء فقد ذكر نظام الشورى في الأسس وأكد استمراره على ذلك في أواخر كتاباته (الإسلام يقود الحياة).

سادساً: لم يكن نظام الشورى عند الصدر وجهة نظر وإنما هي رؤية أعلنها بل قدمها كمقترح إلى الجمهورية الإسلامية في إيران لكي تعتمد في دستورها

نظام الشورى وإشراف الفقيه لا ولايته وهي فكرة خلاف المعلن الشائع حالياً .

سابعاً: منطقة الفراغ عند السيد الصدر واسعة النطاق لا يقف الأمر فيها على تشخيص الموضوعات الخارجية والمصلحة العائد للمجتمع الإسلامي كما في الحرب والصلح والاقتصاد فهذه ليست مسؤولية الفقهاء بل مسؤولية الخبراء (أهل الحل والعقد) مما يمنح مجلس الخبراء صلاحية كبيرة مع خلافة الأمة وإشراف المرجعية علماً أن أغلب الأحكام السياسية بنظره داخل منطقة الفراغ لم يحدد الشرع تفاصيلها وبهذا يتسع دور الأمة في تشخيص الموضوع والقضايا الخلافية والتطبيقات والمصالح.

ثامناً: هنا مفارقة حيث يجد المشهور من أهل الفقه الإداري أن دور الفقيه في حالة بسط اليد والتمكن أوسع منه في حالة عدم بسط اليد وعدم التمكن لكن السيد الصدر يذهب إلى العكس فهو في حالة المظلومية والتضييق له دور الإشراف الواسع مع التربية والتشجيع للأمة لتقوم بدور الخلافة، أما في حالة بسط اليد واستقرار الحكم فيقتصر دور الفقيه على الإشراف لا التنفيذ، لأن الأمة حينها تمارس حقها الطبيعي في الحكم.

المحتويات

المقدمة ٧
تمهيد ١١

الفصل الأول : الحاكمية في بواكيرها ١٧
ـ المبحث الأول : حاكمية الفقهاء القدماء ٢٢
ـ المبحث الثاني : حاكمية الفقهاء في الدولة الصفوية ٤٦
ـ المبحث الثالث : حاكمية الأمر الواقع والمجلسي ٩٠

الفصل الثاني : الدولة في الفقه الحيوي المعاصر ١٢١
ـ المبحث الأول : الحاكمية من منظور حركي ١٢٤
ـ المبحث الثاني : شكل الحاكمية ١٢٩
ـ المبحث الثالث : شورى الصدر و ولاية الفقيه ١٤٧

المحتويات ١٦٩