

فلاسفة الدولة

في الفكر السياسي الشيعي

ولاية الفقيه نموذجاً

أطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه
من الجامعة اللبنانية

تأليف: الدكتور الشيخ محمد شقير

دار المعاشر



فلسفة الدولة
في الفكر السياسي الشيعي
(ولاية الفقيه نموذجاً)

فلسفة الدولة

في الفكر السياسي الشيعي

(ولاية الفقيه نموذجاً)

أطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه من الجامعة اللبنانية

الدكتور الشيخ محمد شقير

الإهداء

إلى الذين أرادوا الله فأعطوا إنسانه فكان عطاوهم أعظم العطاء
حى حرية الوطن وكرامة الإنسان
إلى مجاهدي المقاومة وحمة الوطن

محمد شقير - قم المقدّسة

٢١ كانون أول ٢٠٠٢ الموافق ١٦ شوال ١٤٢٣

المقدمة:

إنّ لبحث فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي أهميّته الخاصة، لأنّه يعني بيان حقيقة الدولة وأهدافها ووظائفها بحسب رؤية المدرسة الفكريّة لأهل البيت علّيهما السلام .

ويضيف البحث أهميّة أنّ الدولة - والفعل السياسي عامّة - تدخل ضمن دائرة التشريع الديني والمعرفة الدينية، والتي تذهب - في النطاق الإسلامي الشيعي - إلى كون تلك الدولة في عصر الغيبة الكبرى (أي غيبة الإمام المهدى علّيه السلام) معنّية بجملة من الوظائف المتعلقة بالإمام المعصوم علّيه السلام ، أي أنّ دولة الوليّ الفقيه تشكّل نوع امتداد لدولة الوليّ المعصوم علّيه السلام .

كما أنّ دولة المعصوم علّيه السلام قد أخذت مكانها في التاريخ الإسلامي سواءً من قبل الرسول الخاتم محمد ﷺ ، أو من قبل الإمام علي علّيه السلام ، ولا شكّ أنها - أي دولة المعصوم علّيه السلام في جنبتها التاريخية - تشكّل حقلًا خصباً لفهم الدولة في الإسلام.

إنّ دولة الوليّ الفقيه ليست مفصولة في مبانيها عن دولة الوليّ الإمام علّيه السلام ، وهي بدورها ليست مفصولة عن دولة الوليّ الرسول ﷺ ، وهذه الدولة أيضًا ليست مفصولة عن منتوج الوحي ومعطياته، وهذا المنتوج بدوره ليس مفصولاً عن الأسس المعرفية وأيضاً عن الأسس الكلامية التي تبدأ من وجود الخالق إلى

غايات الخلق إلى فلسفة النبوة، ولابد أن نصل في نهاية المطاف إلى البحث في فلسفة الإمامة ووظائف الإمام.

إنَّ جميع ما تقدم يجعل من الأهمية بمكان أن نبحث حقيقة الدولة وفلسفتها ومبانيها الكلامية وأسسها الفكرية وجميع الموضوعات التي ترتبط ببيان حقيقتها وطبيعتها الوجودية.

إنَّ فلسفة الدولة تتمحور بشكل أساسي حول أدائها لتلك الوظيفة المناطة بالإجتماع السياسي على مستوى قيادة الإجتماع البشري إلى أهدافه الواقعية ومصالحه الحقيقة، لما للدولة من تأثير كبير في حركة ذلك الإجتماع وتوجهاته. ولا يخفى ذلك الارتباط الجذري والعميق ما بين فلسفة الدولة وجنبتها الوظيفية، إذ إنَّ حقيقة الدولة أكثر ما تظهر في قائمة الوظائف التي تتصدى لها وتتولّها وفي أولوياتها الوظيفية وفي طبيعة اهتماماتها وأدائها على المستوى الإجتماعي والسياسي والإقتصادي.. وتناول وفي الغايات الوجودية التي ترى ضرورة العمل على إيصال الإنسان إليها، وأهمية السعي في توظيف إمكانياتها وطاقاتها لإيجاد البيئة المناسبة لبلوغ الإنسان كمالاته وأهدافه؛ ومن هنا فقد عقدنا ذلك التجسير الجذري ما بين فلسفة الدولة من جهة وجنبتها الوظيفية من جهة أخرى.

أما فيما يتعلق بتلك الغايات والأهداف التي هي أساس وظائف الدولة فهي ترتبط ارتباطاً جوهرياً بفكرة محورية الإنسان من حيث علاقته بالله تعالى، إذ إنَّ أيّ تحديد لتلك الغايات والأهداف - التي أشرنا إليها - لا يرتكز على أساس

محوريّة الإنسان، ومحوريّة مصالحه الحقيقية فهو تحديد قد ضلّ فلسفة الوجود الإنساني كما أنّ أيّ بناء على محوريّة الإنسان بشكل مجرّد عن علاقته بالله تعالى فهو بناء لن يصل بالإنسان إلى مصالحه الحقيقية وسعادته الأبدية.

وبالعوده منا إلى فلسفة الخلق ومبررات الوجود (وجود الكون) فسوف نجد أنّ هذه الفلسفة ترتبط ارتباطاً جوهريّاً بالإنسان، كما أنّ خلق هذا الكون قد كان من أجل الإنسان، وبالتالي فإنّ جميع الوجودات الكونيّة لابدّ أن ترتبط فلسفتها بالإنسانية، وحتى تلك المظاهر الإجتماعية والسياسيّة فإنّها ليست بعيدة عن هذا البيان الذي قدّمناه، وهو يعني أنّ الدولة يجب أن تكون في خدمة الإنسان وغاياته وأهدافه.

لكن هنا عندما نتحدث عن الإنسان فإنّ ما نعنيه الإنسان بجميع ابعاده وجميع حاجاته الواقعية ومصالحه الحقيقية، وليس فقط الإنسان بأبعاده الماديّة وحاجاته الغرائزية ومصالحه الدينيّة، لأنّ في هذا اختزال للإنسان في جنبته الحيوانية وإقصاء لجنبته الإنسانية بل إعدام لها - بل أيضاً الإنسان في جنبته المعنوية وحاجاته الكمالية ومصالحه الأخروية.

وهو يعني أنّ الدولة في وظائفها يجب أن تعنى بجملة من الوظائف المعنوية والعباديّة فضلاً عن الوظائف الماديّة والدينيّة، بل لربما تكون الأولويّة للوظائف المعنوية تبعاً لأولويّة الأهداف الأخروية على الأهداف الدنيويّة.

ومن الواضح أنّ هذه الرؤية تنسجم مع أطروحة ولاية الفقيه في مبانيها الفكرية والكلامية، والتي تذهب إلى استمداد المشروعية السياسيّة للفقيه العادل

من الله تعالى لا من الشعب.

ويرتكز هذا البيان الذي قدّمناه على جملة من الأسس الفلسفية والمعرفية التي
لابدّ من إيضاحها:

١- إنّ الوجود بشقيه، مادي وغير مادي: أي إنّ الوجود لا يمكن اختزاله
بالوجود المادي، بل إنّ المادة تشكّل إحدى تجلّيات الوجود، لكنّها ليست
التجلّيات الوحيدة للوجود الذي يتعدّى حدود المادة إلى أفق وجودي أرحب
وأوسع^(١).

إنّ جملة من الوجودات تملك صفة المروءة لكنّها ليست موجودات مادية
من قبيل وجود الله تعالى والملائكة والنفس الإنسانية وجملة من الموجودات التي
تسبع في عالم الغيب، أي العالم الغائب عن الإدراكات الإعتيادية للإنسان.
إنّ وجود الله تعالى هو محور الوجود، وكلّ الوجود يرجع إليه كما هو صادر
 منه، وأيضاً مرتبط به ومتقرّ في وجوده إليه.

ولا يخفى أنّ البيان الذي ذكرنا يرتكز على هذه المقدمة، من باب أنّ القول
بأداتية الدولة لبلوغ الإنسان غاياته الوجودية وأهدافه الكمالية التي تتجاوز عالم
المادة يتنبّي على القول بوجود الله تعالى، ويحتاج إلى تثبيت كون الوجود أعمّ من
الوجود المادي، أي يشمل أيضاً الوجود المجرّد عن المادة.

(١) لا يخفى أنّ هذا الأمر يرتبط بطبيعة الأدوات المعرفية المستخدمة؛ انظر: شقير
محمد، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، ط١، بيروت، دار الهادي،
١٤٢١ هـ، صص ١١٣ - ١٣٦.

أما الإتجاه الآخر - الذي لا يملك تلك النظرة الأداتية للدولة - فإنّ موقفه الفكري من هذا الموضوع ليس من الضروري أن يكون مختلفاً، فقد يؤمن بوجود الله تعالى، لكنه لا يرى ضرورة توظيف الدولة من أجل أخذ الإنسان إلى غاياته الكمالية.

٢ - لا فصل بين الوجودين: أي بين الوجود المادي والوجود اللامادي، وكما أنّ عدم الفصل متحقق بمعناه الوجودي والفلسفي، من باب أنّ كلّ الوجود يستمد وجوده بشكل دائمي من الله تعالى، فهو متحقق أيضاً بمعناه التكويني (أي ولادة الله تعالى الشاملة والدائمة على الكون)، كما هو متحقق بمعناه التشريعي، أي أنّ الولاية التشريعية لله تعالى، هذه الولاية التي تتجلّى الهدایة الإلهیة من خلالها، أي هدایة الإنسان إلى غاياته الوجودية وأهدافه الكمالية؛ كما هو متحقق بمعناه الولي، أي أنّ الولاية في المجتمع البشري هي الله تعالى.

وهذا يعني أنّ يد الله تعالى ليست مغلولة عن جميع آفاق الوجود، وأن هدایة الله تعالى للإنسان إلى غاياته الوجودية قد أخذت بجميع أسبابها، إبتداءً من الوجود الكوني إلى الوجود المجتمعي، حيث أنّ رحمة الله تعالى تقتضي إيجاد البيئة المناسبة لهدایة الإنسان.

لكن يبقى أنّ كلّ ذلك - فعل الهدایة وتجلياتها - مشروط بالمحافظة على اختيار الإنسان الحرّ والواعي وعلى عدم إلجهائه أو سلبه ذلك الإختيار، بل إنّ حقيقة الهدایة الإلهیة إنما تتمثل بأخذها بيد الإرادة الإنسانية البعيدة عن أي إكراه أو إجبار أو إلجهاء، إذ أنّ سير الإنسان إلى غاياته الكمالية مرتبطة بجوهر إنسانيته

القائم على قدرته على تبني اختيارة الحرّ والواعي.

وفي هذه النقطة فإنّ الإتجاه الآخر - الذي أشرنا إليه سابقاً - يفترق عن الإتجاه الذي يرى تلك الأداتية للدولة، أي أنه لا يرى ذلك الارتباط ما بين ولاية الله تعالى والإجتماع البشري، فإنّ عدم كون الدولة أداة بذلك المعنى لن يحتاج إلى ولاية تشريعية لله تعالى ولا إلى ولاية تصرف وتدبير، بل إنّ كلّ تلك الأمور سوف تكون بيد الإنسان الذي حدد أهدافاً وغايات أخرى للدولة لا تستلزم تلك النتائج المبتنية على تلك الرؤية الأداتية للدولة.

٣ - إرتباط غائية الكون بغاية الإنسان: بمعنى أنّ وجود الإنسان وجود غائي، وكذلك وجود الكون فإنه أيضاً وجود غائي؛ وإذا كان وجود الإنسان من أجل أن يسير إلى كماله الحقيقي والواقعي، فإنّ وجود الكون من أجل أن يكون المسرح الذي يتحرك فيه الإنسان من أجل أن يصل إلى ذلك الكمال.

وكذلك الأمر عندما نأتي إلى كل التشكيلات الإجتماعية والسياسية التي تأخذ محلّها على ذلك المسرح الكوني فإنّ غاياتها القصوى يجب أن ترتبط بالإنسان وغاياته الكمالية، ولذلك فإنّ تلك الولايات (ولاية التشريع وولاية التصرف) المستمدّة من الله تعالى هي من أجل أن تخدم مسيرة التكامل لدى الإنسان.

أي أنّا نصل إلى هذه النتيجة وهي أنه يوجد لدينا إنسان يسعى إلى غاياته وأهداف خلقه، وبالتالي فإنّ كلّ ذلك المحيط الذي يتحرك فيه ذلك الإنسان يجب أن يكون تابعاً لتلك الأهداف والغايات.

أما الإتجاه الآخر فإنه لا يرى ضرورة توظيف المحيط الإجتماعي والسياسي

للإنسان، لِأَنَّهُ أَسَاساً لَا يَتَبَيَّنُ تِلْكَ الرُّؤْيَا الْغَائِيَةُ لِلإِنْسَانِ.

٤- **الوحي والكمال الإنساني:** وعلى ما تقدم فإننا نحتاج إلى فعل هدائي يوصل الإنسان إلى غاياته وأهدافه باعتبار أنّ الإنسان لا يستطيع أن ينهج لنفسه ذلك الطريق الذي يوصله إلى أهدافه وغاياته، ومن هنا فقد اقتضت الحكمة الإلهية إمداد الإنسان بالوحي ليساعده على بلوغ أهدافه وعلى الوصول إلى مصالحة الواقعية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾^(١).

وبالتالي فإنّ الوحي يشكل مصدراً معرفياً محورياً وضرورياً من أجل الأخذ بيد الإنسان وهدائيته سواءً على المستوى التشريعي أو المعنوي أو فيما يرتبط بقضايا الإجتماع السياسي وموضع الدولة.

أي أنّ الوحي قد أتى من أجل أن ينظم ويوجه جميع مجالات الحياة البشرية ذات العلاقة بفعل الهدایة - بما يخدم هداية الإنسان وإصاله إلى سعادته الحقيقة. وفي المقابل فإنّ الاتجاه الآخر إذا ما أعطى دوراً للوحي فإنه يحصر دوره في الإطار المعنوي والأخلاقي، ولا يسمح له بتعدي هذا الإطار إلى مجال أوسع وأرحب.

٥- **العقل وهدایة الإنسان:** يلعب العقل دوراً أساسياً في هداية الإنسان، فإنّ الوصول إلى الوحي وجميع نتاجاته إنما يتوقف على مبادرة العقل وقناعته بصدقية الوحي، وإلا فمن دون العقل لا يستطيع الإنسان الوصول إلى الوحي والاستفادة منه، ولذا جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقِهِ»

(١) الأنبياء: ١٠٧.

الله عزّ وجلّ العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلى منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعقاب»^(١).

وفضلاً عن دوره الأساسي ذاك، فإنه فيما يرتبط بفعل الهدایة يشكل مصدراً معرفياً سواءً من خلال نتاجه القطعي والمستقلات المعرفية التي يستقل بإدراكها، أو من خلال الدور الخبري^(٢) الذي يمكن أن يكون رديفاً ومكملاً للدور النصّ الديني. وفي المقابل فإنّ الإتجاه الآخر لا يرى أنّ فعل العقل يوصل إلى تبني جميع معطيات الوحي باعتبار كون الإنسان ملزماً بالأخذ به، بل هو يتعامل تعاملًا انتقائياً مع معطيات الوحي، فيأخذ منها ما يراه موافقاً لتوجهاته ورؤيته، ويرفض ما لا ينسجم معها.

لكن في مقابل هذه الرؤية التي ترتكز على محورية الإنسان بجميع أبعاده من حيث ارتباطه بالله تعالى وتوظيف جميع الطاقات الإجتماعية والسياسية لإشباع جميع حاجات الإنسان وبالخصوص حاجاته المعنوية وتكامله المعنوي؛ تقف الرؤية الأخرى التي ترى محورية الإنسان مجرداً عن ذاك الارتباط الكامل بالله تعالى، إذ أنها تعطي للمعرفة الدينية دوراً بما ينسجم مع الرؤى الوضعية، أمّا

(١) الصدق، من لا يحضره الفقيه، تعلق غفاري على ج ٤، ط ٢، قم، جامعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٦٩.

(٢) ما نعنيه بذلك أنّ العقل يحصد نتائج معرفية من تجارب البشر وخبراتهم ليعمل على توظيفها في تلك المساحة التي أعطى النصّ فيها دوراً للعقل الخبروي، بل كان له الدور فيها (على تفصيل يأتي لاحقاً).

مرجعية الإختيار والتشريع في جميع الشؤون فهي بيد البشر أنفسهم، أي أنّ ملاك المشروعية هو اختيار البشر، وحتى إن وقع الإختيار البشري على الدور الإلهي الكامل والشامل فإنّ مشروعية هذا الدور لا تتبّع من مبانيه وأُسسه، بل من طبيعة الإختيار البشري الذي منح المشروعية لذاك الدور.

ولابدّ من الاشارة إلى أن رؤية حكومة الشعب باعتبار كونه مصدر المشروعية بذاك المستوى؛ ترتكز على جملة من المباني نوضّحها باختصار.

١ - **مصير الإنسان بيده:** أي أنّ الإنسان مسلط على مصيره وأنّه هو المعنى بتحديد طبيعة ذلك المصير، ولا يحقّ لأحد أن يتحكّم بمصيره ويتسّطّع عليه. وفي مقام النقاش نقول أنه صحيح أنّ الإنسان هو الذي يحدّد مصيره، لكن السؤال الأساسي أنه أيّ مصير يجب المسير إليه وينبغي اختياره، وما هو الطريق الذي يوصل إلى ذاك المصير، وأساساً ما هي المعايير التي ينبغي أن تحسم الخيارات على أساسها؟

٢ - **الإرادة الحرة للإنسان:** أي أنّ الإنسان كائن حر، بل من طبيعة كينونته أن يكون حرّاً في اعتقاده وفي تفكيره وفي آرائه وفي ممارسته لقناعاته، وبالتالي فإنّ اختياره المبني على إرادته الحرّة هو الذي يجب أن يشقّ طريقه في المجتمع السياسي وقضية السلطة.

وفي مقام النقد لهذه الفكرة نقول إنّ الإنسان يمتلك إرادته الحرّة، لكن ما يمتلك أصلته على مستوى الوجود الإنساني ليس مجرد الإرادة الحرّة، بل هو إرادة الإنسان الحرّة والواعية، إذ أن جنبه العقل والميل إلى الخير والكمال والدّوافع

المعنوية والروحية هي أيضاً متأصلة في الشخصية الإنسانية، وبالتالي فإنَّ تلك الإرادة إذا كان منطلقها الجنبة الغرائزية والميول الشهوانية في الإنسان فإنَّ هذه الإرادة لا تعبر عن أصالة الإنسان وعمق شخصيته الإنسانية، بل هي تعبر عن الجانب الحيواني في وجوده النوعي، بل إنَّ فلسفة الحرية تتخطى هذا المعنى الظاهري لتجلى في موطن النفس الإنسانية تحرراً من قيود الشهوة وأغلال الغريزة وكلَّ دوافع الأنماط في الباطن الإنساني؛ وأمّا إذا كان منطلق تلك الإرادة الجنبة الوعائية والمتحررة في عمق الوجود الإنساني، عندها تكون هذه الإرادة هي المعبَّر عن أصالة الإنسان، بل عن حريرته الحقيقة.

٣ - قدرة الإنسان على حسم خياراته: أي أنَّ الإنسان يمتلك الأدوات الإدراكية - كالعقل - التي تمنحه المقدرة على حسم خياراته، وبالتالي فإنَّ الإنسان قادر لوحده على أن يصل إلى مصالحة الواقعية وسعادته الحقيقية، وعلى أنْ يحدد مصيره وسبل الوصول إليه وعلى بناء الأُطر القانونية والتشريعية الكفيلة بذلك.

وفي مقام النقد لهذا الطرح، لابدَّ من بيان جملة نقاط أساسية، الأولى أنه كيف نطمئن إلى قدرة العقل على ما تقدم، وهل يستطيع العقل تقديم أدلة على ذلك، أم يبقى الأمر مجرد دعوى لا دليل عليها ولا برهان؟؛ والثانية أنه لو كان باستطاعة العقل ذلك لما وصلنا إلى مذاهب متشتتة على مستوى الرؤى الإنسانية، لأنَّه لو صحت تلك الدعوى لوجب أن يكون منتوج العقل واحداً لا متعدداً، والثالثة: لو كان باستطاعة العقل تلك الوظيفة لما كان من حاجة إلى الوحي، مع أنَّ العقل نفسه يقرُّ ب حاجته إلى الوحي وعدم استغنائه عنه؛ والرابعة: إنَّ فلسفة مجئ الوحي

تخترن تلك النتيجة، وهي أن العقل غير قادر لوحده على إيصال الإنسان إلى كماله الحقيقي؛ والخامسة: إن الوحي يخترن أعلى مراتب العقل، وبالتالي فإن الأخذ بالوحي ليس خارجاً عن آليات العقل، التي تفود نفسها إلى ضرورة الأخذ بالوحي^(١).

وعلى ما تقدم نستطيع القول أن العقل يمتلك دوراً أساسياً، لكنه لا يستطيع لوحده أن يقود الإنسان إلى غaiاته الكمالية، بل يحتاج إلى الوحي لأن مرسل الوحي هو العالم بحقيقة الإنسان وما يضره وما ينفعه، وما هو الموصى إلى كماله وسعادته.

والنتيجة التي نصل إليها هي أن البيان الذي قدمناه والذي يرتكز على مقوله الكمال الإنساني وضرورة الوحي هو البيان الذي يحترم الشخصية الإنسانية ويوقّر الجوانب المعنوية والكمالية الكامنة في الوجود الإنساني، ويجلّ طاقة العقل في الإنسان وجنبته الوعائية، وإرادته الحرّة المتعالية على البعد الحيواني المرتكز فيه، كما أنه يدعوه في جوهره إلى استثمار جميع الطاقات الإنسانية الكامنة في الإنسان وعدم إهمال بعده الأشرف وعدم اختزاله في بعده الحيواني؛ وإلا فسيعني ذلك وضع الإنسان في أحسن مراتبه وإهدار طاقاته وتضييع أهدافه وغaiاته الكمالية التي تعنى بصنع حقيقة إنسانيته وتنمية الجوانب الإنسانية في شخصيته، ومن هنا

(١) بل يمكن القول أن مقتضى العقلية الأخذ بمتوج الوحي وإن خالف ذوق العقل - لا حكمه القطعي - لأن التشريعات المستمدّة من الوحي هي أمور جعلية - وليس إخبارية، أي إخباراً عن الخارج - صادرة من مانع العقل والأعلم بحقائق الأمور.

عقدنا هذا الارتباط الجوهرى بين فلسفة الدولة وبين الإنسان من حيث ارتباطه بالله تعالى.

وعلى هذا الأساس أيضاً نجد من الضروري أن نفصل بين منهجين أثنتين في موضوع الدولة على مستوى التعامل مع الإنسان؛ بين منهج إسترضائي ومنهج إرشادي، بين منهج ي العمل على محاكاة ميول الناس ومراؤدة غرائزهم، وبين منهج يعمل على محاكاة عقولهم ومراؤدة فطرتهم^(١).

إنّ المنهج الإسترضائي هو المنهج الذي يعمل على استرضاء الناس وتحريك عواطفهم وإجابة رغباتهم، أي أنّ جميع الخيارات السياسية في قضايا المجتمع السياسي إنما تُحسم بناءً على توجهات الناس و(قناعاتهم)، حتى لو كان منشأ هذه التوجهات الجنبة الغريزية في الوجود الإنساني والميول الشهوانية في الشخصية الإنسانية، بل لعلّ أغلب الخيارات التي تحسم على أساس شعبي إنما تحصل بناءً على رؤية المنفعة المادية لدى كلّ شخص وأغراضه الشخصية وانفعالاته النفسية. أمّا المنهج الإرشادي فهو المنهج الذي يهدف إلى إرشاد الناس وهدائهم إلى منافعهم بمعناها الواسع الذي يشمل البعد الآخروي والمعنوي والذي يعمل على مراؤدة العقل واستثمار الكوامن المعنوية والروحية في وجود الإنسان، وعلى تنمية الجنبة الوعائية في شخصيته، وعلى فكّ عقاله من أسر الشهوة وتحريره من أغلال الغريزة وعلى تركيته وتربيته نفسه على قيم الخير والرحمة.

ولذلك يمكن اختصار الفرق بين هذين المنهجين في هذه النقاط:

(١) انظر: الحائزى كاظم، أساس الحكومة الإسلامية، ط١، ١٩٧٩ م، ص ٢٩.

الأولى: ما ذكرناه من كون المنهج الإسترضائي يراود رغبات الناس ويهدف رضاهم، بينما نجد أنَّ المنهج الإرشادي يراود عقولهم ويهدف هدایتهم.

الثانية: إنَّ الخيارات السياسية في المنهج الإسترضائي غالباً ما تحسُّن على أساس الجنبة اللاواعية (الميول والأهواء) في الوجود البشري؛ بينما تحسُّن في المنهج الإرشادي على أساس الجنبة الوعائية في شخصيَّته الإنسانية، أي على أساس المدارك العقلية والقيم المعنويَّة.

الثالثة: لو توصلَّ الإسترضائيون إلى أنَّ خياراً سياسياً يوافق رغبة الشعب لكنَّه يخالف مصلحته الواقعية، فإنَّ مقتضى المنهج الإسترضائي الإنسيَّاق مع تلك الرغبة، وخصوصاً إذا ما كانت الاستجابة لتلك الرغبات والميول تحفظ للإسترضاييين منافعهم ومكتسباتهم؛ أمّا بناءً على المنهج الإرشادي فلابدَّ من السعي لتحقيق المصالح الواقعية للإنسان حتى لو اضطرَّ الأمر إلى الاصطدام مع الرغبات الغرائزية والميول الشهوانية لأفراد المجتمع، بل وخسارة جملة من المصالح الخاصة لاتباع المنهج الإرشادي، بل وخسارة جملة من المصالح الخاصة لاتباع المنهج الإرشادي.

وبناءً على ما تقدَّم فقد كانت هذه الأطروحة كمحاولة لتقديم فهم شامل لفلسفة الدولة، أي لماذا الدولة؟ ماهي أهدافها وغاياتها، وما هو دورها في الإجتماع السياسي وما هي المبررات الفلسفية والدينية لتلك الأهداف والغايات؟ ولذلك كان من المطلوب السعي لتقديم الإجابات المقنعة على تلك الأسئلة، وببحث جملة من المواضيع التي ترتبط بقضية الدولة وبيان حقيقتها وذلك بناءً على رؤية الفكر

السياسي الشيعي لموضوع الدولة ما تختزنه من أبحاث تحتاج إلى تحديد الموقف الفكري منها.

ومن هنا فقد عمدنا إلى تقسيم الأطروحة إلى مقدمة وفصول سبعة وخاتمة، وتحدّثنا في كلّ فصل عن جملة من القضايا التي تساعد على الوصول إلى الهدف المتوجّي من تلك الأطروحة، والتي تبيّن بجمال أو تفصيل جملة من المباحث التي تحتاجها في تعميق فهمنا لأطروحة الدولة.

أما الفصل الأول فقد بحثنا فيه ملوك دينية الدولة، أي تلك المبررات التي تبيّح وصف دولة ما بكونها دينية أم لا؟ وطرحنا الاحتمالات الواردة في هذا المقام وناقشناها، وهو ما قادنا إلى بحث قضيّة هل أنّ الإسلام يخترن الدولة أم لا، وتعرّضنا لجملة من الإجابات على هذا السؤال، وقد قادنا البحث إلى طرح قضيّة التغيير والثبات في القوانين الإسلامية، وفلسفة التغيير والثبات في التشريع، والآليات التي اعتمدتها الإسلام لمواكبة حركة التطور الاجتماعي.

وقد وجدنا من الضروري أن نطرح ذلك البحث المرتبط بالفراغ التشريعي، والمؤشرات التي يستخدمها ولئّي الأمر في أحکامه الولائية، فضلاً عن جملة من المباحث الأخرى التي تعرّضنا لها.

أما في الفصل الثاني فقد بحثنا الخطوط العامة التي تبني عليها نظريات الدولة في الفكر الشيعي - أي نظريتنا ولاية الفقيه وولاية الأمة - ثمّ تطرّقنا إلى مفهوم الولاية في اللغة والإصطلاح ومفهوم ولاية الفقيه.

وقد وجدنا من المفيد أن نبحث الأسس النظرية والكلامية لنظرية ولاية

الفقيه المطلقة سواءً في قضية السلطة أو في قضية التشريع، باعتبار أنّ حاكميّة الفقيه هي في الواقع حاكميّة الفقه أي التشريع.

وفي الفصل الثالث فقد طرحا جملة من الأدلة على نظرية ولاية الفقيه، وقسّمناها إلى أدلة كلاميّة وفقهيّة، وتناولنا في الأدلة الكلاميّة دليل اللطف وشرحنا مضمونه، كما تعرّضنا للدليل النظام الإجتماعي ومقدّماته.

وأمّا الأدلة الفقهيّة فقد قسّمناها إلى أدلة مباشرة، أي تدلّ بشكل مباشر على ولاية الفقيه وتعرّضنا لنصّ التوقيع الشريفي؛ وإلى أدلة غير مباشرة سواءً كانت عقلية أو مركبة من العقل والنقل، حيث تعرّضنا للدليل الحسبة وجملة من الآراء فيه، ولدليل الأولويّة، وأيضاً للدليل الملازمة.

أمّا الفصل الرابع فقد عقدناه لبيان كيفية تعيين الولي الفقيه، فبدأنا بنظرية النصب وشرحنا مضمونها؛ وعلى اثر ذلك فقد طرحا نظرية الانتخاب وتطرّقنا إلى أهم الإشكاليّات المطروحة عليها وعلى أسسها المرتكزة في نظرية ولاية الأمة. ثمّ كان من الأهميّة بمكان أن ندخل إلى مبحث البيعة وفلسفتها وطبيعة علاقتها بالمشروعية، وتحدّثنا عن مبرراتها وفوائدها السياسيّة إذا لم تكن مصدراً للمشروعية.

أمّا الفصل الخامس فقد بحثنا فيه مناصب الولي الفقيه، حيث بدأنا بالحديث عن منصب الإفتاء، فتعرّضنا لمفهومه، وما يميّزه عن الحكم، ولfilosofie الإفتاء، وبحثنا أسسه الكلاميّة، وعلاقته بولاية الأمر ودوره في موضوع الدولة حيث قدّمنا فيه تحديداً إجماليّاً لوظائفية الدولة الإسلاميّة، ثمّ تطرّقنا إلى منصب القضاء،

فتناولنا مفهومه وعلاقته بالإفتاء وبولاية الأمر، وبحثنا استقلالية القضاء ومشروعيته وال موقف القضائي للدولة الإسلامية من الأقليات الدينية، ودور القضاء في التنمية السياسية وبناء الدولة والمجتمع. ووصلنا أخيراً إلى منصب الولاية.

أما الفصل السادس فقد جعلناه لبحث صلاحيات الولي الفقيه، حيث عرضنا لجملة من الرؤى في موضوع تلك الصلاحيات؛ وتلك الرؤى هي رؤية حصر الصلاحيات وتعريضها لها بشيء من الإختصار، ورؤية توزيع الصلاحيات حيث بحثنا ما تتميز به من نقاط قوّة أو ضعف وطبيعة العلاقة بينها وبين نظرية الانتخاب، وعرضنا رؤية نقدية فيما يرتبط برأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات. وتطرّقنا إلى رؤية مركزية الصلاحيات سواءً ما كان منها بدون ضوابط تضبط فعل تلك الصلاحيات أو مع تلك الضوابط، وسواءً كانت هذه الضوابط ضوابط بنوية أو ذاتية، حيث سجلنا جملة من الملاحظات على الضوابط البنوية، وبحثنا أيضاً (مؤسسة) صلاحيات ولي الأمر.

وقد بحثنا في الأثناء جملة من القضايا المعاصرة التي ترتبط بموضوع الصلاحيات وهي صلاحيات ولي الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية وعلاقتها بالقانون والدستور.

أما الفصل السابع فقد عنوانه بعنوان فلسفة السياسة الدينية وتدين الفلسفة السياسية، حيث بحثنا فيه إتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، وهي علاقة السلطة بالله تعالى سواءً على مستوى الإستمداد التشريعي أو على مستوى علاقة السلطة

بالصفات الإلهية، وهو ما يقود إلى جملة من البحوث في العرفان السياسي والتأسيس النظري لتلك المقوله وفي الكلام السياسي وتأسيس المعرفة السياسية على المبني الكلامية وفي الأخلاق السياسية وأهميتها.

والإتجاه الثاني هو علاقة السلطة بالإجتماع السياسي، حيث تحدثنا عن الحقوق السياسية للسلطة وأيضاً عن واجباتها السياسية في بيان تفصيلي تناول وظائف السلطة في جميع الميادين.

وتطرّقنا إلى جملة من المباحث الأخرى وهي مفهوم المواطنة ومعاييرها، ومفهوم الوطن الإسلامي وحدوده السياسية، وإلى إماماة لفلسفة الدولة، ثم إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والسياسة، وأيضاً إلى البعد الإنساني في الدولة، ثم لنختتم بالبحث في إمكانية التوفيق بين معطيات المعرفة الدينية ومنتج الفلسفة السياسية.

الفصل الأول

الدولة الدينية، تحدياتها المفهومية
والمعيارية

من الإشكاليات المعاصرة المطروحة في أبحاث الدولة المقاييس الذي على أساسه يتم تحديد هوية دولة ما، بحيث تقول على أثر ذلك إن هذه الدولة قومية أو إنّها تنتمي إلى الحضارة الفلانية أو إنّها تنتمي إلى ذلك الإطار الديني وهكذا، أي إنّ البحث يدور حول ملأك هوية الدولة وطبيعة انتماها، ولا يخفى أنّ هذا البحث كان ولا يزال يلقى اهتماماً خاصاً من قبل الباحثين والمفكّرين.

وبما إنّ الحديث يرتبط بالدولة التي تنتمي إلى الدين والتي تنبثق منه وعنده فلابدّ لنا من أن نحدّد مفهوم تلك الدولة وملأك دينيتها ومبرر انتماها إلى الدين. وقبل ذلك لابدّ أن نشير إلى أنّ ما نقصده بالدولة هو معناها السياسي^(١)، أي تلك الهيئة الكلية التي تشرف على الشؤون العامة في المجتمع^(٢)، أو ذلك المركب الإعتباري الذي تصدّى لكلّ شؤون الإجتماع السياسي والذي يحوي كافة المؤسسات والإدارات، سواءً منها القانونية والسياسية والاقتصادية والعسكرية... والتي يمكن للدولة من خلالها أن تمارس حاكميتها وأن تؤكّد سيادتها ضمن إطار جغرافي وبشري محدّد^(٣)، أي إنّنا نتحدث هنا فقط عن ذلك العنصر الذي يمثل البنية السياسية في مركبات الدولة.

(١) كديور محسن، نظريّه های دولت در فقه شیعه چاپ چهارم، تهران، نشر نی، ١٣٧٨ هـ. ش، ص ٢٩.

(٢) التسخيري محمد علي، الدولة الإسلامية، ط ١١، معاونية العلاقات الدوليّة، ١٩٩٤م، ص ١٦.

(٣) زنجاني عباسعلي، فقه سياسي، جلد اول، چاپ دوم، تهران، انتشارات اميركير، ١٣٦٨ هـ. ش ، چاپ دوم، ص ٩٤.

ونعود لنطرح هذا السؤال: ما هو مقياس كون دولة ما دينية؟ وما هو المبني الذي على أساسه يمكن أن توصف بكونها دينية إذا امتلكته وغير دينية إذا افتقدته؟ وهو يقودنا إلى البحث في معيار دينية الدولة.

١ - معيار دينية الدولة:

هنا يجب أن نعدّ المحتملات الواردة في هذا الموضوع لمناقشتها كلّاً منها على حدة، أمّا هذه المحتملات فهي: الشعب أو الشرعية أو الالتزام بالدين.

الاحتمال الأول: وهو أن يكون الشعب مقياس دينية الدولة أو عدم دينيتها، فإن كان الشعب - أو أكثريته - متدينًا تكون الدولة التي ينتمي إليها هذا الشعب دولة دينية، وإذا لم يكن هذا الشعب - أو أكثريته - متدينًا، فإن تلك الدولة لا تكون دولة دينية، وبالتالي في حكمنا على دولة بدینیتها وعدها يجب أن نعود إلى الشعب. ولعلّ مبرر هذا الطرح أن العنصر الحيوي الأول والأساسي من بين العناصر التي تكون مفهوم الدولة بمعناها الكلاسيكي (شعب، حكومة، أرض) هو الشعب، باعتبار كونه العنصر الفاعل الذي تنبثق عنه السلطة، وبالتالي فإنّ دولة ما تكون دينية إذا كان شعبها - أو أكثره متدينًا - وهي غير دينية إذا لم يكن ذلك الشعب - أو أكثره - متدينًا.

ويناقش هذا الاحتمال بأنّ المقصود بالدولة - كما ذكرنا - هو ذلك المركب الإعتبري الذي تصدّى لشؤون الإجتماع السياسي وتلك الشخصية الحقوقية التي تحوي كلّ تلك المؤسسات التي أشرنا إليها آنفاً وإلى دورها، ولذلك فرق بين دينية الشعب وتدينه وبين دينية السلطة، فما زريده هنا دينية تلك السلطة والمعايير

الذي توصف على أساسه بالدينية، أما دينية الشعب وعدمها فهو يعود إلى ارتباط أفراد ذلك الشعب بالدين وعدم ارتباطهم به، وبالتالي فهو يعود إلى أفراد ذلك الشعب وأحاده، وهو يختلف عن حديثنا بالنسبة إلى تلك الهيئة الكلية والشخصية الحقوقية والسياسية.

الإحتمال الثاني: أن يقال إن مناط دينية دولة ما وعدمها هو قضية الشرعية، فإن حازت على الشرعية الدينية واكتسبت صفة شرعية من قبل الجهات الدينية فتكون دينية وإلا لا تكون دولة دينية، وبالتالي فإن هذا الأمر يرتبط بتلك الجهات الدينية المخولة دينياً أن تعطي صفة الشرعية أو لا تعطيها بمعزل عن الضوابط والمعايير التي يتم استخدامها من قبل تلك الجهات في منع صفة الشرعية وعدم منحها.

في مقام مناقشة هذا الإحتمال نقول أن دينية دولة ما وعدم دينيتها هي أعمق من قضية الشرعية التي تؤخذ من بعض الجهات الدينية، لأن الشرعية نفسها تحتاج إلى المعايير التي يمكن على أساسها منع جهة ما صفة شرعية أو لا يمكن ذلك، إذ أنه من الواضح أن صفة الشرعية الدينية لا يمكن أن تمنع بشكل إعتباطي، بل لابد من توفر الأسس التي تبرر ذلك الوصف، وهذا يعني أنه في تحليلنا لمناط دينية الدولة يجب أن نتجاوز مفهوم الشرعية إلى ما هو أعمق، ولا نريد أن نقول بوجود المنافاة بين الوصف الشرعي والمناط الديني، بل ربما يكون الوصف بالشرعية كاشفاً عن تحقق المناط الديني وقد لا يكون كذلك، بمعنى أنه يمكن في مقام التحليل النظري أن تمنع دولة ما صفة شرعية - ولو من قبل بعض الجهات

الدينية - ولا تكون تلك الدولة دولة دينية، وقد لا تمنع تلك الصفة ومع ذلك تكون في الواقع دولة دينية.

الإحتمال الثالث: أن نقول إنّ مناط دينية الدولة وعدمها هو التزامها بالدين، فإن كانت تلك الدولة في أدائها السياسي والقانوني والإقتصادي ... تلتزم ديناً من الأديان فهي دولة دينية، وإن لم تكن تلتزم في أدائها أيّ دين فهي ليست دولة دينية، وما نقصده بالإلتزام هو الإلتزام الفعلي والكلي، أي ضبط أداء الدولة في كلّ مجالاتها بناءً على المفاهيم والرؤى الدينية في قضايا السياسة والإجتماع والاقتصاد...

ومن هنا يمكن لنا أن نطلّ على قضية الشرعية، فإذا كشف منح صفة الشرعية عن ذلك الإلتزام الفعلي من قبل الدولة فمعناه أنّ تلك الدولة هي دولة دينية، وكون تلك الدولة دولة دينية ليس ناشئاً من منحها صفة شرعية، بل هو ناشئ من التزامها الفعلي والعملي بالدين في قضايا الإجتماع السياسي، أمّا منحها صفة شرعية فإنّما كان تبعاً لذلك الإلتزام الذي صدر منها بالنسبة إلى الدين، وعليه فإنّ الذي يُبرّر وصف دولة ما بكونها دينية هو التزامها الفعلي بالدين في كافة مجالاته.

وقد يقال إنّه بناءً على هذا المقياس فإنّ الأمر يتطلب أن يكون الدين معنياً بشؤون الدنيا، بمعنى أن يكون متصدّياً للتشريع في كلّ ما يتطلبه شأن الإجتماع السياسي وأن يكون له أحکامه في قضايا السياسة والإجتماع والاقتصاد والسلم وال الحرب ... أمّا إذا لم يكن الدين كذلك بل كان يتنافى مع قضايا الإجتماع السياسي وكان للدين وظيفته وللسياسة وظيفتها، إذ كان الدين لإعمار الآخرة

والسياسة لإعمار الدنيا، وكان الدين مرتبًا بالروح والسياسة بال المادة؛ عندها سوف يكون ذلك المقياس مناطًا لا واقع له ومعيارًا لا تطبيق له، لأنّه عندما نقول إنّ مناط دينية الدولة هو التزامها الديني في القضايا الدوليّة يجب مسبقاً أن يكون ذلك الدين متضمناً القضايا الدوليّة والأحكام الدوليّة، وإلا إذا لم يكن ذلك فلا يمكن لنا أن نعتبر أن مناط الالتزام الديني مناطاً واقعياً، وهنا ربما يقال إنّ الدين لما كان بطبيعته علاقة مع الله تعالى فلا يكون له علاقة بالدنيا، وبالتالي يفقد ذلك المناط واقعه.

والجواب: إنّ هذا الكلام لا يصحّ بالنسبة إلى الدين بما هو دين، إذ لا يوجد مانع عقلي واستحالة نظرية تمنع من أن يعمل الدين على اضاءة طريق الآخرة وعلى التشريع للدنيا في الآن معاً، أو أن يكون له دوران، دور يرتبط بالعناية بالروح وأخر يرتبط بالعناية بالمادة والإهتمام بشؤون البدن، وبالتالي لا منافاة بين الدين بما هو دين وبين متطلبات الشؤون الدنيوية.

نعم يبقى علينا أن نبحث في كلّ دين من الأديان لنرى هل يعني بقضايا الإجتماع السياسي وهل اعنى بالتشريع في القضايا الدوليّة، أم أنه أعرض عن ذلك وقصر اهتمامه فقط على الأمور العباديّة والمعنوية والأخلاقيّة؟

وبما إن مورد بحثنا هو الدين الإسلاميّ يكون من المطلوب أن نبحث في الإسلام لنرى أنّ الإسلام كدين هل يخترن الدولة؟ وهل تصدّى لقضايا الدولة؟ وهل قدم من التشريعات والأحكام والمفاهيم ما تحتاجه الدولة لتنظيم شؤونها وشأن المجتمع؟

٢ - هل يوجد في الإسلام دولة^(١)

توجد عدة طرق للبحث في هذا الموضوع، وللإجابة على هذا السؤال، لكن سوف نعتمد بعضاً من هذه الطرق باعتبار كونها تعالج هذا الموضوع بشكل مباشر وتحتاج إلى مقدمات أقل للوصول إلى النتيجة، أمّا هذه الطرق - الأجوية فهي ما يلي:

١ - إنّ الإسلام حتّى أتباعه على الاهتمام بقضايا المجتمع والسياسة، ودعاهم إلى ممارسة دورهم ومسؤولياتهم في رعاية المجتمع وتنظيمه وإدارته وفقاً وتبعاً للتّعاليم الإلهيّة، وهم بذلك إنما يمارسون واجباً من واجباتهم الدينية ومسؤولياتهم الإيمانية، وليس لهم الخيار في التخلّي عن هذا الواجب أو التّقاض في أدائه، لأنّه يعتبر مثيلاً لأيّ واجب من الواجبات الدينية الأخرى بل يعتبر من أعظم تلك الواجبات والذي يُؤكّد هذه الحقيقة نقطتان:

الأولى: تلك النصوص الدينية (الإسلامية) التي تحدّثت عن الإنسان ووظائفه على المستوى السياسي والاجتماعي والتي خاطبت مجتمع المسلمين باعتبار كونه يشكّل وحدة إجتماعية سياسية لها دورها ومسؤولياتها التي يجب

(١) أنظر: مشكيني آيت الله، دین منهای سیاسی..، رسالت، سال هفدهم، شماره ۳۸۱۸، دو شنبه ۱۸ شهریور ۱۳۸۱ هـ، ص ۱؛ رضوی سید عباس، پیوند دین و حکومت در اندیشه مسلمانان، حوزه؛ شماره اول و دوم سال پانزدهم، ص ۲۹۰.

أن تعني بها، بل تلك النصوص التي حفّزت على الإصلاح في جميع مجالاته ودعت إلى مواجهة الفساد والاستكبار وإلى اقامة العدل ورفع الظلم، وهي ما يستفاد منه عنانية الإسلام بالدولة باعتبار كونها تمثّل الأداة الأفضل والأجدى للقيام بتلك الوظائف المشار إليها، وسوف نذكر هنا أهم تلك المفاهيم التي ترتبط بهذا الجانب:

أ) الإنسان وخلافة الله: يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَمَ آدَمَ الْأَنْسَمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئْنِي بِاسْمِهِ هُؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِاسْمِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِاسْمِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقْلِنْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمْ غَيْرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^(١).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المستخلف هو الإنسان وليس فقط شخص آدم عليه السلام، وبالتالي فإن عملية الإستخلاف تتضمن تكليف الإنسان بإعمار الأرض وإدارة المجتمع، لكن هذا الإستخلاف وإن كان موجّهاً إلى الإنسان عامة لكنه موجّه إلى أتباع الأنبياء خاصة، باعتبار أن عملية الإستخلاف يجب أن تكون وفق إرادة المستخلف وتشريعيه، وهذا يستلزم دعوتهم للتصدّي لكلّ ما يرتبط بشؤون

(١) البقرة: ٣٠ - ٣٣.

الإِجْتِمَاعُ السِّيَاسِيٌّ^(١).

أي أنَّ المعنى هو أنَّ عملية الاستخلاف التي يجب أن تكون وفق ارادة المستخلف تتضمن دعوة الإنسان إلى الالتزام بكلّ ما ترشح عن ارادة المستخلف من بيان تشريعي وقانوني يرتبط بكافة مجالات الحياة بما يشمل قضايا الإِجْتِمَاعُ السِّيَاسِيٌّ وشُؤُونُ الدُّولَة، بما يعني بناء جميع مراافق ذلك الإِجْتِمَاعُ وفق معطيات إرادة الاستخلاف.

بـ) الرسل وإقامة القسط: يقول القرآن الكريم في هذا الموضوع: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْبِنَاتٍ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَنِيبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٢).

توضح هذه الآية أنَّ الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب إنما هو من أجل قيام الناس بالقسط، أي من أجل أن تكون كُلّ أعمالهم وعلاقاتهم وارتباطاتهم على أساس العدل، وفي هذا دعوة إلى بسط العدل في المجتمع ورفع الظلم، وهذا يعني التصدي لكلّ قضايا السياسة والإِجْتِمَاعُ، باعتبار كونها تشكّل ميداناً خصباً جدّاً لجدل العدل والظلم^(٣).

١) زنجاني عباسعلي، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ص ٢٢١؛ يمكن الرجوع إلى: الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠م، صص ١٢٣ - ١٣٦.

٢) الحديد: ٢٥.

٣) سروش محمد، دین و دولت، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٨

جـ) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يقول تعالى في هذا المجال:
﴿وَلَتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَذْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

إن الخطاب في هذه الآية الكريمة موجه إلى الأمة كامة، أي باعتبار كونها تشكل وحدة سياسية اجتماعية متميزة من أجل أن تتصدى تلك الأمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كافة المستويات، والتي منها الميدان الاجتماعي والسياسي باعتبار كونه يشكل واحداً من الميادين الحساسة التي يتحرك فيها كلّ من المعروف والمنكر، وهذا يعني ضرورة مواجهة المنكر السياسي - الاجتماعي وتفعيل المعروف السياسي - الاجتماعي، بل قد يعدّ هذا الميدان من أهم الميادين التي يمكن لمقولتي المنكر والمعروف أن يكون لهما فيه كبير الأثر وأوسعه.

وكذلك الأمر عندما نأتي إلى الروايات ذات العلاقة بالإجتماع السياسي فإذا نجد جملة من الروايات التي يستفاد منها أهمية الوظيفة الاجتماعية والسياسية ومطلوبية التصدّي لها بجميع أبعادها، وهذا ما سوف يفهم من التمعن في الدلالات واللوازم السياسية والاجتماعية لهذه الروايات التي نقلت عن الإمام علي عليه السلام^(٢)،

كتاب هش ، ص ١٥٣ .

(١) آل عمران: ١٠٤ .

(٢) قزويني عبد الكريم، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر مؤمنان علیہ السلام، بکوشش جعفریان رسول، چ اول، قم، کتابخانه آیه الله عظمی مرعشی نجفی، ١٣٧١ هـ ش ، ص ٨٩ .

وقد جاء فيها:

- ١ - الملوك حماة الدين ^(١).
- ٢ - إمام عادل خير من مطر وابل ^(٢).
- ٣ - بالعدل تصلح الرعية ^(٣).
- ٤ - من عدل في البلاد نشر الله عليه الرحمة ^(٤).
- ٥ - إنّ السلطان لأمين الله في الأرض ومقيم العدل في البلاد والعباد وزنته ^(٥).
- ٦ - الظلم بوار الرعية ^(٦).
- ٧ - في الجور هلاك الرعية ^(٧).
- ٨ - ما عمرت البلدان بمثل العدل ^(٨).
- ٩ - لا يكون العمران حيث يجور السلطان ^(٩).

-
- (١) الأَمْدِي عبد الواحد، تصنیف غرر الحكم ودرر الكلم، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٣٣٩.
 - (٢) م.ن.
 - (٣) م.ن، ص ٣٤٠.
 - (٤) م.ن.
 - (٥) م.ن، ص ٣٤١.
 - (٦) م.ن، ص ٣٤٦.
 - (٧) م.ن، ص ٣٤٠.
 - (٨) م.ن، ص
 - (٩) م.ن، ص.

الثانية: لقد حثّت النصوص الدينية على التأسي برسول الله ﷺ وإتباع سُنته وعلى اعتباره القدوة في كُلّ الأمور وعلى كافة المستويات من شخصية واجتماعية وسياسية... يضاف إليها تلك النصوص التي تحدثت عن رسول الله ﷺ باعتبار كونه رئيساً للدولة الإسلامية الوليدة وقائداً للمسلمين ومديراً لتشكيل الاجتماعي السياسي الجديد، بل تلك النصوص التي تحدثت عن أداء رسول الله ﷺ على كافة المستويات السياسية والاجتماعية وفي قضايا السلم وال الحرب والصلح والهادنة والأمن وكلّ تلك الأمور التي تدخل في صميم الفعل السياسي - الاجتماعي بمعناه العام الشامل.

وعليه إذا كان لرسول الله ﷺ كلّ ذلك الإهتمام في الشأن الاجتماعي والذي عَبر عنه من خلال تصدّيه العام لكُلّ قضايا الاجتماع السياسي؛ فإنّ التأسي بشخص الرسول ﷺ واعتبار أدائه أفضل معيّر عن المضمون القرآني يتطلّب من المسلمين التصدّي لكُلّ قضايا الاجتماع السياسي وإقامة الدولة الإسلامية وتمثلّ فعل رسول الله ﷺ في كُلّقضايا الاجتماع والسياسة^(١).

أما القول بأنّ رسول الله ﷺ إنما اهتمّ بشؤون الاجتماع السياسي وإقامة الدولة باعتبار أنّ الظروف الاجتماعية والسياسية التي رافقت انطلاق الدعوة قد اقتضت أن يبادر رسول الله ﷺ إلى بناء الكيان السياسي والاجتماعي، فهي دعوى تحتاج إلى أدلةها، ودون اثباتها خرط القتاد.

والسبب في ذلك أنّ صاحب هذه الدعوى يحتاج إلى إثبات أنّ طبيعة

(١) الشيرازي محمد، الفقه السياسي، قم، دار الإيمان، ١٤٠٣ هـ، ٤٩٣.

الإسلام تتنافى وقضايا الدولة والمجتمع السياسي، ولذلك عندما لجأ رسول الله ﷺ إلى خيار بناء الدولة وكيانها السياسي والعسكري فمن باب أنّ الظروف التاريخية من اجتماعية وسياسية. هي التي أجيّلها إلى اعتماد ذلك الخيار، وإنّما فإنّ تلك الظروف لو كانت مؤاتية بالنسبة إلى دعوة الناس إلى دين الإسلام لما بادر إلى العناية بالدولة وبنائها؛ وبالتالي فإنّ كلّ ذلك الفعل السياسي والعسكري في موضع الدولة وبناء الجيش وارسال السرايا.. لم يكن إلا من أجل تثبيت تلك الدعوة وحمايتها وهي في مهدها.

هذا ويمكن نقاش هذه الدعوى بجملة أمور:

أولاً: إذا كان تثبيت الدعوة وحمايتها في مهدها يبرّر بناء الدولة واعداد الجيوش والسرايا، فمن باب أولى أن نقول أنّ حماية هذه الدعوة بعد انتشارها والمحافظة عليها يتطلّب أيضاً بناء الدولة وإعداد الجيوش.

ثانياً: يمكن القول أيضاً إنّ الأولوية تقتضي بناء الدولة من أجل أن تعمل على نشر الدعوة، فإذا كان للدولة كلّ تلك الأهمية فيما يرتبط بالدعوة فلماذا حصر العلاقة بينهما في إطار تثبيت الدعوة، بل الأجدى أن نقول أنّ العلاقة بينهما كما هي قائمة في دائرة التثبيت فهي أيضاً قائمة في دائرة بيان تلك الدعوة والعمل على نشرها.

ثالثاً: إذا كان جدل الدعوة والدولة له كلّ ذلك المردود على مستوى تثبيت الدعوة وحمايتها، فليس إلا من باب أنه يندرج في معادلة أوسع ترتبط بجدل الديني السياسي وإسهام السياسي في رفد ودعم ما هو ديني؛ هذا ولا تختصّ

هذه المعادلة بفترة زمنية ما أو ظروف خاصة، بل هي جارية في المجتمع البشري من باب أنها تعود في مضمونها وجوهرها إلى جدل مراكز السلطة والنفوذ في ذلك الاجتماع^(١).

رابعاً: لو كان ما ذكر صحيحاً لوجب أن يعمد إلى تفكيك الدولة الإسلامية وحلّها بعدما استطاعت الدعوة ثبيت نفسها وأخذت مجرها في المجتمع الإنساني، ولكن أحداً لم يقدم على هذا الأمر، بل إنّ الرسول نفسه - الذي هو مؤسس الدولة الإسلامية - لم يبادر إلى حلّ الدولة وتكتفي بها ولم يعط توجيهه بهذا الشأن.

خامساً: لو كان ما ذكر من فلسفة الدولة ودورها الوظيفي صحيحاً، لتجلّى ذلك في أدائها السياسي والحكومي، مما يعني عناية تلك الدولة بتلك الوظائف ذات العلاقة بالشأن الدعوي وترك ما عداه، لكن الرجوع إلى تاريخ الدولة الإسلامية يثبت لنا خلاف هذه النتيجة، لأنّ الدولة الإسلامية الوليدة قدّمت لنا نموذجاً مختلفاً للدولة ووظائفها في مختلف المفاصل ذات العلاقة بالمجتمع الإنساني وحاجاته المادية والمعنوية، ولم يقتصر الأمر على الجانب الدعوي.

سادساً: نستطيع القول أيضاً أنه لو كان ما ذكر صحيحاً لكان وصل إلينا في المنظومة النصوصية الإسلامية بشكل واضحٍ وواضٍ، وذلك لأهمية هذا الموضوع وخطورته، لكن الواقع النصوصي خلاف ذلك، إذ لم يرد إلينا ذلك التبرير للدولة

(١) راجع: شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين عليه السلام، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، صص ٦٣ - ٥٩ و ١١٣ - ١١٠.

الإسلامية الذي تضمنته تلك الدعوى.

سابعاً: إن قراءة بسيطة للدولة ووظائفها في النصوص السياسية الإسلامية توصلنا إلى فهمٍ لوظائف الدولة يخالف تلك الدعوى المذكورة، إذ إن فلسفه الدولة الإسلامية تستوعب في مضمونها مصالح الإنسان و حاجاته سواءً ما يتصل منها بالبعد الدنيوي أو بعد الأخروي.

٢ - إن التشريع الإسلامي لم يقتصر في مفرداته التشريعية التي قدّمتها على تلك التشريعات التي ترتبط بالجانب الفردي، بل إن كثيراً من تلك المفردات التشريعية ترتبط بتقنين وتنظيم فعل الدولة وحركتها، وإن تلك الخطابات القرآنية الدولية التي توجهت إلى شخص رسول الله ﷺ لم توجه إليه إلا من حيث صفة الإمامة السياسية التي كان يملكتها وكونه رئيساً للدولة الإسلامية في ذلك الوقت.

وهذا يعني أنّ مفعول تلك الخطابات لم يتوقف، بل هي ما زالت قائمة ووجهة إلى من يفترض فيه أن يكون رئيساً للدولة الإسلامية في كلّ وقت، أي إن تلك الخطابات مرتبطة بالدولة الإسلامية وبالممثل الأعلى لتلك الدولة.

إن كلّ تلك التشريعات والمسؤوليات التي أقيمت على عاتق الدولة الإسلامية لا يمكن التعامل معها باعتبار كونها أمراً عارضاً على الدين وعلى أنها ليست من داخل المنظومة الدينية، وليس من الصحيح القول أنها عندما أدرجت في النصوص الدينية فلا من جهة كونها تشريعات دينية تحمل صفة الديمومة والثبات، بل باعتبار كونها تدابير سياسية أو اجتماعية أو عسكرية أملتها بعض الظروف التي

صحبت عصر النص والتشريع.

في مقام الجواب على ذلك الكلام يمكن لنا أن نذكر أمرين:

الأول: إنَّ مَنْ يعود إِلَى تَلْكَ النَّصوصِ الدينيَّةِ يرَى أَنَّ تَلْكَ النَّصوصَ عِنْدَمَا خاطبَتْ مجتمعَ المسلمين فباعتبارِ أَنَّهُ تكوينٌ سياسِيٌّ اجتماعِيٌّ لِهِ مسؤولياته وعليهِ واجباته، وان تَلْكَ التَّشريِعاتُ وَالوظائفُ ترتبطُ – كَمَا ذَكَرْنَا – بِالدُّولَةِ الإِسلامِيَّةِ أَيْنَما وَمَتَى وَجَدَتْ، أَيْ أَنَّهَا تَشريِعاتٌ تَرْتَبِطُ بِطبيعةِ الاجتماع السياسيِّ وحاجاته، وقد أَتَتْ لِتنظيمِ الفعلِ السياسيِّ ووظائفِ الدُّولَةِ والمجتمعِ في إِطَارِ المتطلباتِ الأساسيةِ لِلطبيعةِ البشريةِ وَتَمْوِيلِها الاجتماعيِّ والسياسيِّ، وبالتالي فهي ليست نصوصاً ظرفيةً لِنَحْشُرُهَا فِي غُرْفَ الزَّمانِ.

الثاني: يمكن لنا أن نجد بعض النصوص الدينية التي ترتبط ببعض الظروف التي كانت سائدة في عصر النص والتشريع، لكنها وإن كانت نصوصاً ظرفية فهي تتعلق بكيفية وآلية تطبيق التشريعات وقيام الدولة بمسؤولياتها وواجباتها، ولا ترتبط بأساس وأصل تلك التشريعات والمسؤوليات، إذ ان هذه التشريعات والمسؤوليات تبقى ثابتة وإن حصل أكثر من تغيير في تطبيقاتها تبعاً للتطور الاجتماعيِّ ومتطلباتِ العصر^(١).

(١) من باب المثال نجد أن جملة من النصوص قد تعرضت لمسألة السبق والرمادية التي لم تعد تجدي في عصرنا الحاضر، حيث لا يستخدم الخيل والقوس في الحروب، لكن يجب الإلتفات إلى أن تلك المسألة قد كانت محل بحث لأنها ترتبط بطبيعة الاستعدادات العسكرية المتعارفة آنذاك، حيث كانت مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾. (الأنفال: ٦٠)

وهنا سوف نستعرض بعضاً من تلك التشريعات والمسؤوليات التي لا يمكن القيام بها إلا إذا توفر ذلك الكيان السياسي الذي يمتلك سلطة وقّة تمكنه من ذلك:

١ - إنَّ تكاليف الجهاد^(١) الذي خطب به المسلمون لا يمكن امثالها والقيام بها إلا من خلال وجود دولة لها أجهزتها واداراتها وإمكاناتها التي تعمل على استنفار الطاقة البشرية وتجهيز كُلَّ ما تتطلبه الحرب وإعداد الإمكانيات الازمة لذلك.

إنَّ هذا النوع من التشريع وهذا الصنف من الواجبات والمسؤوليات بما أنه لا يمكن القيام به إلا من خلال وجود الجهاز الدولي الذي يتکفل تلك المهمة، فهذا يعني مطلوبية العمل على إنشاء وتكوين تلك الدولة لتكون الوسيلة والأداة التي تستطيع القيام بتلك المهمة.

٢ - إنَّ كُلَّ تلك الأحكام التي ترتبط بالمسائل الجزائية وإقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الأحكام القضائية^(٢)؛ إنَّ كُلَّ ذلك يتطلب وجود أجهزة متعددة تقوم بضبط المخالفات والجنایات والجرائم والتحقيق فيها وإحالتها إلى الأجهزة

(١) في الجهاد والدفاع راجع: الحائرى كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام. انتشارات الرسول المصطفى ﷺ، ص ١٠٥؛ حيدری حميد، استخدام القرْة في العلاقات الدولية من منظار القوانين الدولية والفقه الشيعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٨ هـ ق، ص ١٦١.

(٢) برزگر ابراهیم مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی، ج اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٦١.

القضائية المختصة لأخذ الحكم المناسب فيها وتنفيذ تلك الأحكام.

ولا شك أن القيام بتلك المهمة يستدعي وجود دولة تملك أجهزتها وإمكانياتها التي تمكّنها من حمل تلك المسؤولية وأعبائها وتأمين كافة لوازمهَا ومتطلباتها، وهنا أيضاً لا يمكن القول إنّ إقامة القضاء وان الأحكام الجزائية في الإسلام يرتبطان بعصر دون آخر، بل إنّ ذلك يشمل كُل عصر يستطيع فيه المسلمون توفير الإمكانيات والوسائل للقيام بتلك المهمة.

وعليه إذا كانت إقامة القضاء وتنفيذ الأحكام الجزائية وقضايا الحدود والقصاص؛ إذا كان كُل ذلك يتطلب إقامة الدولة لأنّها الأداة والوسيلة الضرورية للقيام بتلك المهمة، فهذا يعني أنّ على مجتمع المسلمين إقامة الدولة مقدمة لذلك، أمّا بعد قيامها فإنّ دور المجتمع الإسلامي ينصبّ على تمكين الدولة وولاة الأمر من حمل تلك المسؤوليات^(١).

) ان النصوص الإسلامية التي تحمل مضموناً جزائياً من قبيل قوله تعالى: «الزَّانِيْهُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَهَ جَلْدَهُ» (النور: ٢)، فإنّها وإن كانت تخاطب عموم المسلمين لكن لا شك أن مسؤولية تنفيذ تلك المهمة تقع على عاتق ولاة الأمر، وليس للأحاديث المسلمين الحق في تنفيذ تلك المهمة دون إذنهم.

يمكن الرجوع إلى: الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، مج ١٥، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ص ٨٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، مج ٧، ط ١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٥ هـ، ص ٢١٩؛ النجفي محمد حسين، جواهر الكلام، مج ٢١، ط ٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٨ هـ. ش، ص ٣٨٥-٣٨٦؛ الطوسي، البيان، مج ٧، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ، ص ٤٠٦.

ويضاف إلى هذه التشريعات تلك الأحكام التي ترتبط بأداء الدولة وسلوكيها في قضايا الصلح والسلم والمعاهدة والمهادنة^(١)، فضلاً عن التشريعات الاقتصادية وخصوصاً ما يرتبط منها باستيفاء الضرائب الإسلامية^(٢) وتوظيفها في خدمة الأهداف الاقتصادية والإنمائية التي تسهم في تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية وتحقيق التوازن الاجتماعي، فهذه المبادئ الاجتماعية هي بمثابة العناصر الثابتة التي دعت النصوص الإسلامية إلى تحقيقها، بل جعلت منها مؤشرات وموازين أوجبت على الدولة الإسلامية -أي ولـي الأمر- أن تعمل على اصدار القوانين التي تهدف إلى بلوغ تلك المبادئ والتي تنسجم مع مضمونها وتصير تلك القيم الاجتماعية واقعاً معاشاً في الإطار القانوني وفي الفعل الاجتماعي.

ومن المناسب فيما يرتبط بهذا الجانب القانوني والتشريعي أن يُطرح هذا السؤال، ألا وهو أن الدين الإسلامي قد جاء بجملة من القوانين والتشريعات والتي هي قوانين وتشريعات ثابتة غير قابلة للتغيير والتبدل، وهذا مالا ينسجم مع سُنة التطور الاجتماعي التي تتّصف بها المجتمعات، إذ إنّ المجتمعات البشرية هي بطبيعتها متغيرة، وبالتالي كيف يمكن أن يجعل قوانين ثابتة لمجتمعات متطرّفة

١) في الهدنة راجع: الإمام الخامنئي، كتاب الهدنة، ط ١، بيروت، دار الوسيلة، ١٤١٩ هـ .

٢) في الضرائب الإسلامية وواردات الدولة أنظر: التسخيري محمد علي، الدولة الإسلامية دراسة في وظائفها السياسية والاقتصادية، ط ١، ١٤١٤ هـ، ٢١٢؛ الشيرازي محمد، نريد لها حكومة إسلامية، طهران، ١٤٠٠ هـ، ص ٢٠.

ومتغيّرة؟

بل يرى البعض أنّ هذا الأمر لا يختصّ بالدين بل يشمل أية منظومة فكريّة أخرى، باعتبار أنّ أية منظومة فكريّة ت يريد أن تضبط إيقاع المسير الذي تنهجه قافلة البشرية وان تحدّد وجهتها وقيمتها وتطلعاتها سوف تصل إلى طريق مسدود، لأنّ طبيعة مسیر تلك القافلة هو دائمًا في حال التغيير تبعاً للظروف والمستجدات، بينما يخترن ضبطها وتقنينها صفة الثبات الذي يتنافى مع طبيعة ذلك المسير^(١).
هذا ويدفعنا ما تقدّم إلى البحث في طبيعة القوانين التي يحتاجها المجتمع البشري، وضرورة عنصري التغيير والثبات فيها.

١ - طبيعة القوانين في المجتمع البشري:

في مقام الجواب على السؤال المتقدّم نقول: إنّ القوانين المعمول بها في الاجتماع البشري هي على قسمين:
القسم الأول: يرتبط بجنبة الثبات الموجودة في طبيعة ذلك الاجتماع وطبيعة أفراده، ولذلك فإنّ تلك القوانين هي قوانين ثابتة بحكم ارتباطها بجنبة الثبات في طبيعة الإنسان، أي إنّ ثباتها نابع من كونها تقنيّاً لواقع ثابت لا يتغيّر في الطبيعة البشرية.

إنّ حاجة الإنسان إلى اللباس والغذاء والماء وإن تلك الغرائز المجبولة في طبيعته هي أمور لا تقبل التغيير بحكم التطور الاجتماعي، لأنّها أمور تعتبر من صميم طبيعة الإنسان، وما كان من صميم تلك الطبيعة لا تغيّره الظروف

(١) سروش محمد، دين و دولت، ص ٧٢ - ٧٣.

الإجتماعية وبدلها.

وعليه ما كان من القوانين مرتبطاً بجنبة الثبات تلك لا يمكن إلا أن يكون ثابتاً من قبيل حرمة أكل الميتة في الإسلام، فالإسلام قد شرع حرمتها، وهذه الحرمة لا يطأ عليها التغيير، بحيث نصل إلى زمان تسقط حرمتها بسبب تغير الظروف الإجتماعية، إذ أن هذا الحكم يرتبط بجنبة الثبات في التشريع الإسلامي.

وإذا أردنا أن نقدم مثالاً آخر أصدق بالواقع الاجتماعي نذكر تحريم الإسلام لمعونة الظالم والرکون إليه، أيضاً هذه الحرمة حرمة ثابتة ولا يمكن أن تتغير بتغير الظروف الإجتماعية، لأنها ترتبط بجنبة الثبات في الشخصية الإنسانية التي فطرت على النفور من الظلم وتقييده^(١).

القسم الثاني: ويرتبط بالجوانب المتغيرة في حاجات الإنسان ومصالحه، إذ إن جملة من الأمور التي تتصل بحاجات البشر يطأ عليها التغيير تبعاً للتغيير الظروف الإجتماعية، ولذلك فإن القوانين والتشريعات التي ترتبط بها سوف ينالها التغيير أيضاً.

إن الوسائل التي يستخدمها الإنسان اليوم في تنقلاته تختلف عن الوسائل التي كان يستخدمها إنسان الأمس تحقيقاً للغرض ذاته، إذ إن إنسان اليوم يستخدم وسائل النقل الآلية في تنقلاته، بينما نجد أن إنسان الأمس كان يستخدم وسائله البدائية، ولذلك فإن النتاج القانوني الذي كان عليه بالأمس فيما يرتبط بوسائل

(١) راجع: الطباطبائي محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، تر آذر شب محمد على، ط ٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠١ هـ، ص ١٨ - ٢١.

النقل لن يكون هو نفسه الذي عليه اليوم، إذ إن التقنين الذي كان بالأمس يرتبط بنوع خاص من وسائل النقل لم يعد موجوداً اليوم، والوسائل الموجودة اليوم لم تكن في الأمس، ولذلك فهي تستلزم تقنيناً خاصاً يعني بتحقيق الغرض منها وبتلبيتها لحاجة الإنسان.

بينما نجد أن أساس حاجة الإنسان إلى وسيلة نقلٍ كانت الأمس وما زالت اليوم، والذي تغير ليس أساس حاجته إلى تلك الوسيلة، بل نوعية تلك الوسيلة التي يستفيد منها وكيفية الاستفادة، وهذا التغيير لا شك يستلزم وضع جملة من القوانين الجديدة التي تنظم استفادة الإنسان من تلك الوسائل الحديثة، وهو يعني أنّ ما يشمله التغيير هو تلك القوانين التي ترتبط بكيفية استفادة الإنسان من وسيلة النقل بسبب تغيير نوعيتها، بينما تلك القوانين التي ترتبط بأساس حاجة الإنسان إلى وسيلة النقل - لا بكيفية الاستفادة منها - هي قوانين ثابتة لا يشملها ذلك التغيير.

والنتيجة: إنّ ما نريد بيانه إلى الآن هو أن الإسلام يؤمن بمقولة التطور الاجتماعي ويرى أنّ المجتمعات البشرية هي في تطور وتغيير دائمين، لكن الحقيقة التي يؤكدّها أيضاً هي أنّ هذا التطور الاجتماعي لا يعني أنّ أساس حاجات الإنسان وميوله الفطرية هي أيضاً عرضة للتغيير، بل ما يناله التغيير هو كيفية تلبية تلك الحاجات والأدوات المستخدمة لذلك، وعليه عندما تحدث عن تطور إجتماعي فهو ليس شاملاً لكلّ ما يرتبط بالإنسان، بل هناك جوانب تحافظ على ثباتها مهما بلغت درجة التطور الاجتماعي، ولذا فإنّ التغيير القانوني الذي

يحدثه ذلك التطور هو تغيير جزئي وليس كلياً، أي أنّ جملة من القوانين تتغير بحكم ذاك التطور، بينما تحافظ جملة أخرى من القوانين على ثباتها^(١).

وهنا يبقى السؤال مطروحاً وإن حصل بعض التعديل في مضمونه وصياغته، وأما الصياغة المعدلة للسؤال فهي: كيف أجاب الإسلام على ذلك الجانب التقني الخاضع لعجلة التطور الاجتماعي، فهل قدم الإسلام من حلول وآليات لمواكبة التطور الاجتماعي ومتطلبات التغيير، أم أنّ جميع قوانينه وتشريعاته هي قوانين وتشريعات ثابتة، ولا يمتلك القدرة على تلبية الحاجات القانونية لمجتمع اليوم؟ وإنّ هذا السؤال على قدر كبير من الأهمية لما يتربّب عليه من نتائج ترتبط بقدرة الإسلام على إقامة الدولة وتلبية حاجاتها على المستوى التشريعي والتقني، فإذا قلنا إنّ الإسلام لا يمتلك القدرة على مواكبة التطور الاجتماعي، فهذا يعني أنه سيبقى عاجزاً أمام المهمة المدعاة فيما يرتبط بإقامة الدولة، أمّا إذا كان يمتلك القدرة على تلك المواكبة فمعناه أنه قادر على التشريع للدولة والمجتمع.

إنّ قراءة فاحصة لمبنيات الفكر الإسلامي وأدواته المعرفية توضح أنّ الإسلام عندما اعنى بقضية الدولة وأهتمّ بشؤون السلطة، فإنّ بنائه الفكرية وهندسته المعرفية قد صيغتا بطريقة تكفل قدرته على مواكبة التطور الاجتماعي وعلى تلبية الحاجات القانونية والتشريعية للسلطة في أي عصر كانت، ومهما بلغت أشواط التطور الاجتماعي مدى وتقديماً.

(١) م. ن.

٢ - الآليات التشريعية لمواكبة التطور الاجتماعي :

أما الآليات التي استخدمها الإسلام لتحقيق ذلك الهدف فمنها ما يرتبط بأدواته المعرفية، ومنها ما يرتبط بمنهجيته المعتمدة لانتاج المعرفة الدينية، ومنها ما يرتبط بالواقع القانوني الذي يمتلكه وأيضاً برؤيته لفعل الحاكمة في الإجتماع البشري، وسوف نتحدث عن كلّ منها:

١ - العقل: لقد احتلّ العقل موقعاً متميزاً في الفكر الإسلامي، وأوكل إليه الدور الأساسي في عملية البحث في أصول هذا الفكر، بل هو الأداة الوحيدة للحكم فيما يعرف بالإصطلاح الديني بـ«أصول الدين».

ومع أهمية ذلك الدور المعطى للعقل في أصول الدين وأسس الفكر الإسلامي فقد أخذ أيضاً دوراً في تعامله مع فروع الدين والمساحة التشريعية للدين الإسلامي.

ويظهر هذا الدور في تلك الموارد التي يستقلّ العقل فيها بإدراك حكمها، ولا شكّ أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع لجهة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهنا نذكر بعض الأمثلة على تلك المستقلّات العقلية كلزم حفظ النظام وحرمة الإعانة على الإثم...^(١)

ويمكن للعقل في بعض الموارد التي يصل فيها إلى ملائكة الأحكام أن

(١) راجع: مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، ترهاشم علي، ط ١، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١ هـ، ص ١٧٢.

يحكم فيها بتغيير الحكم^(١)، إذ أنه لو ثبت للعقل أنّ أحوال الزمان قد تغيرت بحيث أنّ ملاك الحكم قد تغير بعماً لذلك، يمكن للعقل عندها أن يحكم بتغيير ذلك الحكم^(٢)، كما أنّ للعقل دوراً في تفسير الشريعة كما لو أنّ عموم نصّ ما كان مخالفًا لحكم العقل فعندها يؤخذ حكم العقل بمعناه المخصوص لبني لذلك النصّ، ويتم التعامل مع هذا المخصوص بمنزلة المخصوص الذي بيته الشرع، ويعني ما تقدّم أنه يمكن للعقل أن يتصرّف في الأحكام والقوانين سعة وضيقاً، لكن كُلّ ذلك يتوقف على أن يكون حكم العقل حكماً قطعياً وأن يكون إدراكه للمصالح والمفاسد إدراكاً قطعياً، حتى يتربّ على ذلك تضييق الأحكام والقوانين أو توسيعها، أمّا لو كان حكم العقل حكماً ظنّياً فلا تترتب تلك الآثار التي أشرنا إليها.

وعلى هذا يظهر المراد من القاعدة التي تقضي عدم الأخذ بالحديث فيما لو خالف حكم العقل، يقول الشيخ المفيد: «إنّ وجدنا حدثاً يخالف أحكام العقول طرحاً لقضية العقول بفساده»^(٣)، إذ أنّ المراد هنا الحكم القطعي للعقل بكون الحديث مخالفًا لما عليه الواقع^(٤).

(١) سعد أمين، اللطف وأسرار التشريع، أصداء، العدد ١٢ - ١٣، السنة الثالثة، ١٤٢٣ هـ، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) السيد الخوئي، مصباح الأصول، مج ٢، ط ٢، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٢ هـ، ص ٢٦.

(٣) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تعلّم حسين درگاهی، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ، ص ١٤٩.

(٤) في موضع العقل راجع: الهاشمي محمود، بحوث في علم الأصول، مج ٤،

إلى هنا يكون الحديث عن العقل بمعناه الأصولي، وقد عرفنا بشكل مجمل الدور المحدد للعقل فيما يرتبط بقضية التشريع، هذا على المستوى المنهجي بمعزل عن حجم النتائج التشريعية التي تترتب على هذا التحديد المنهجي، لكن المهم في هذا المجال هو الحديث عن العقل بمعناه الخبروي، ولهذا السبب أفردنا جانباً خاصاً للحديث عن دور العقل في جعل التشريع ملائماً لحركة التطور الإجتماعي ومستجيباً لحاجات المجتمع والدولة، وإلا لو كان الحديث فقط عن العقل بمعناه الأصولي لكان المناسب أن نبحثه تحت عنوان الإجتهاد، باعتبار أن العقل هو أحد المصادر الأربع للإجتهاد^(١).

وقد يقال هنا أن العقل الخبروي -والذي يعني حصيلة العلوم الإنسانية في شتى المجالات التخصصية- إنما يدخل ويستفاد منه في صلحياتولي الأمر لملء منطقة الفراغ التشريعي في شؤون المجتمع والدولة، وبالتالي كان من المناسب إدراجه في بحث صلحياتولي الأمر.

والجواب أننا فصلناه عن بحث صلحياتولي الأمر -رغم ارتباطه به-.

لأمرین:

الأول: إن العقل الخبروي يغطي مساحة واسعة من منطقة الفراغ التشريعي، بحيث أن هذا العقل يمتلك دوراً مهماً على المستوى الكمي وعلى مستوى حجم القضايا التي يتدخل فيها لتحديد حكمها القانوني، وان كانت في المال تخضع

كتاب ٢ ، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧ هـ ق ، ص ١١٩.

(١) والتي هي القرآن والسيرة والإجماع والعقل.

لحكم ولّي الأمر بحسب ضوابط التشريع واتجاهاته.

الثاني: وإن كان إصدار الحكم في منطقة الفراغ التشريعي يحتاج إلى دورين، دور لولي الأمر ودور للعقل الخبروي، لكن الدور الذي يقوم به العقل الخبروي يتمتع بأهمية فائقة لما يقوم به من تحديد للموضوعات وتشخيص للمصالح بشتى أبعادها وفي مختلف الميادين الاقتصادية والاجتماعية وكل ما يكون (العقل الخبروي) دخيلاً في تشخيص المصلحة فيه من حيث ارتباطها بملء الفراغ التشريعي، في حين أن دور لولي الأمر - أو المؤسسات المعنية من قبله في تلك المهمة - يقتصر على تحديد كون تلك المصلحة المطلوبة غير منافية لضوابط التشريع، والذي هو في الواقع دور إمضائي للنتائج العقلائي بمعناه الخاص (أي الخبروي)^(١).

٢ - طبيعة القوانين والتشريعات في الإسلام: خلافاً لما هو مطروح في صيغة السؤال السابق فإنَّ القوانين والتشريعات الإسلامية ليست كلُّها ثابتة، بل فيها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير، وتلك القوانين الثابتة ترتبط بالأصول التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، والتي تندرج في دائرة التشريع لأصول الحاجات للمجتمع الإسلامي، والتي لا يطرأ عليها التغيير بتغيير الظروف الاجتماعية ومتغيرات الزمان، أمّا القوانين المتغيرة فترتبط بالمساحة التي يجري عليها

(١) ومن هنا فإنَّ الشوري - شوريَّ أهل الخبرة والاختصاص - تكون دخلية حكماً في الحكم، وتتمتع بأهمية كبيرة، فيكون من الضروري العمل على مأسستها في النظام السياسي للإسلام.

التطور الاجتماعي والتي ترتبط بكيفية تأمين الحاجات المطلوبة للمجتمع الإسلامي.

وهنا لا بدّ من الفات النظر إلى أنه وبناءً على تقسيم الأحكام الدينية إلى أحكام عبادية وأحكام المعاملات فتّما لا شكّ فيه أنّ أحكام العبادات هي خارج مساحة التغيير التي يؤثّر فيها التطور الاجتماعي، أمّا المعاملات فترتّب بما قدّمنا من بحث.

ولذلك يمكن أن نستفيد مما تقدّم أنّ مجموعة من الأحكام التشريعية قد يصدرها ولئن الأمر في زمن لاحق على عصر النصّ، مع أنّ هذه الأحكام لم تكن موجودة في النصّ الإسلامي سوى أن الظروف المرحلية اللاحقة قد اقتضتها، لكنّها يجب أن تكون صادرة بناءً على ضوابط التشريع الإسلامي الثابتة ومنهجيته، وفي المقابل قد نجد أحكاماً قد صدرت في عصر النصّ - وهي نصوص مطلقة بحسب التقييم الأصولي الأولي - ومع ذلك تكون أحكاماً مرحلية اقتضتها بعض الظروف التاريخية في عصر النصّ، وبالتالي فإنّها تتغيّر بتغيّر ظروفها.

٣- صلاحيات الحاكم الإسلامي: من أهم الآليات التي تمنع التشريع القدرة على مواكبة حركة التطور الاجتماعي وتلبية حاجة المجتمع والدولة إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحية التشريع سواءً من خلال إصدار الأحكام الإجتهادية - بناءً على المنهج الإجتهادي الفقهي^(١)، أو من خلال إصدار الأحكام الولائية في

(١) إجتهاد الحاكم ليس من ناحية كونه حاكماً، بل هو من ناحية كونه فقيهاً، لكن

عملية ثنائية المنهج لكنّها تشتراك في هدف واحد هو إيفاء المجتمع حاجته التشريعية والقانونية، كما أنّهما (الحكم الإجتهدادي والحكم الولائي) يشتراكان في أنّ لهما علاقة بشكل أو آخر مع النّصّ الديني وأنّ طابعهما طابع التقنين والتشريع – بالمعنى العام – وان مصدرهما واحد وهو الولي الفقيه، وان اختلفت حيثية كلّ منها، إذ إنّ اجتهداد الولي من حيث فقاذه، أمّا أحكامه الولائية فمن حيث ولايته – وان كانت الفقاذه مشروطة في الحكم الولائي – وسوف نتحدّث عن كُلّ منها^(١) مبتدئين بالحديث عن الإجتهداد.

أ) الإجتهداد^(٢): وهو سعي المجتهد لإستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعتبرة، حيث يتمحور عمل المجتهد بشكل أساسي حول النّصّ الديني وفهمه له من أجل اصدار الحكم الشرعي للقضايا مورد البحث، إذ إنّ المجتهد عندما يواجه قضية في أي مجال من المجالات العبادية أو الأحوال الشخصية أو الاقتصادية وغير ذلك فإنه يبيّن حكمها الشرعي بحسب ما أوصله إليه الدليل، إذ أنه يعتقد مسبقاً بقدرة النّصّ الديني على الإجابة على كافة القضايا المستجدة في

لذلك بما أنه يشترط في الحاكم أن يكون فقيهاً فقد وقع الحديث عن الحاكم من حيث فقاذه.

(١) سوف يكون الحديث عن الحكم الولائي تحت عنوان (ملء الفراغ التشريعي)، إذ أنّ هدف الأحكام الولائية هو ملء ذلك الفراغ في اطار المتغيرات الاجتماعية والسياسية.

(٢) في مشروعية الإجتهداد انظر: الهمданى حسين النورى، مسائل من الإجتهداد والتقليد ومناصب الفقيه، ط٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ، ص ٤٠.

مختلف ميادين الحياة، ولا شك أن الإجتهاد يخضع لمنهجية خاصة تضبط الفعل الإجتهادي للفقيه وتحكم في نتاجه الفقهي الذي وإن اختلف بحسب الاستعدادات التي يملكها كلّ فقيه ورصيده المعرفي وأيضاً بحسب المبني الإجتهادية التي يصل إليها؛ لكنه يبقى محكماً لضوابط المنهج الإجتهادي وأصوله.

هذا وتسمم جملة من العلوم في الفعل الإجتهادي للفقيه، كعلوم اللغة العربية وبعض العلوم العقلية وعلوم الحديث وأصول الفقه وما يدخل في فهم النصّ الديني من مختلف العلوم الإنسانية والطبيعية.

ويمكن القول إنّ النتاج الفقهي يتبع نوعاً وكذاً طبيعة المسائل والقضايا التي تفرض نفسها على الفقيه، ومن هنا فإنّ قراءة فاحصة لطبيعة النتاج الفقهي خلال القرون الماضية تظهر بوضوح أنّ ذلك النتاج يخيّم عليه الجانب العبادي والفردي، ويبعد إلى حدّ كبير عن المباحث التي ترتبط بالجوانب العامة في قضايا المجتمع والدولة، ومرد ذلك الاتجاه (الفردي - العبادي) إلى جملة أسباب أهمّها عدم تصدّي المؤسسة الدينية - بشكل عام - لقيادة الدولة، وإلا فإنّ تصدّي تلك المؤسسة سوف يفضي إلى تطبيق التشريع الإسلامي بكافة مفرداته، وهذا ما سوف ينجم عنه فرض جملة من الاستحقاقات والمسؤوليات على المنظومة الفقهية، سوف تؤدي حكماً إلى صنف خاص من النتاج الفقهي يرتبط بطبيعة القضايا الإجتماعية والحكومية المطروحة.

وقد اقتضى هذا الوضع بروز دعوات عديدة لتلافي هذا النقص من قبل

المؤسسة الحوزوية، وذلك من خلال تنمية الفقه الحكومي، بل والمنهج الإجتهادي الذي سيرعى عملية إنتاج الفقه الحكومي، إذ إنّ جملة متغيرات قد فرضت أعادة النظر ليس فقط في طبيعة النتاج الفقهي، بل أيضاً في بعض الأدوات المنهجية المعتمدة على مستوى توظيفها في ذلك النتاج الفقهي.

ومن هنا كان تأكيد الإمام الخميني قده على عنصري الزمان والمكان^(١) ودورهما في العملية الإجتهادية حيث يقول: إنّ ظاهر قضية ما ذات حكم معين قد ينطبق على قضية أخرى، لكن هذه القضية الجديدة تستلزم حكماً مختلفاً مع أنّ ظاهر القضيتين واحد، وما ذلك إلا لأنّ هذه القضية الجديدة قد وقعت في ظلّ العادات الحاكمة على سياسات النظام واقتصاده وأنظمته الإجتماعية، أي أنّ المعرفة الدقيقة بالعلاقات الإجتماعية والسياسية والاقتصادية تجعل موضوع القضية الأولى نفسه يستلزم حكماً جديداً.

بل ذهب الإمام الخميني قده إلى نفي صفة الإجتهاد في قضايا المجتمع والدولة حتى عمن هو أعلم في العلوم الإسلامية المتعارفة إذا لم يمتلك الرؤية الصحيحة في قضايا المجتمع والدولة^(٢) حيث يقول: إنّ الفرد الذي يكون أعلم في

(١) في الإجتهاد وعنصري الزمان والمكان أنظر: كاظمي بهرام اخوان، قدمت وتدام نظریه ولايت مطلقه فقيه از دیدگاه إمام خمینی، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۱۵.

(٢) للشهيد مرتضى مطهري رأي مشابه فيما يرتبط بولي الأمر وضرورة معرفته بظروف العصر؛ انظر: زایی نجف لک، اندیشه سیاسی آیت الله مطهري، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ هـ ش، صص ۱۶۴ - ۱۶۶.

العلوم المعروفة في الحوزات العلمية ولا يستطيع تشخيص مصلحة المجتمع أو لا يستطيع تمييز الأفراد الصالحين عن غيرهم، وبشكل عام يكون فاقداً للرؤية الصحيحة في القضايا الإجتماعية والسياسية، هذا الفرد لا يعتبر مجتهداً في قضايا المجتمع والدولة، ولا يستطيع الإمساك بزمام المجتمع^(١).

ويقول مبيناً فلسفه الفقه وهدفه: إنّ الفقه هو النظرية الواقعية والكافلة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد، ويضيف: إنّ الهدف الأساسي هو كيف نجري الأصول المحكمة للفقه في عمل الفرد والمجتمع، وكيف نستطيع الجواب على المعضلات، وهنا يكمن خوف المستكبرين أن يكون للفقه والإجتهداد جانب عيني وعملي^(٢).

وبالتالي يمكن القول إنّه من أهم مسؤوليات المؤسسة العلمية الدينية إعطاء الأولوية لفقه الحكومة والمجتمع وأن تبادر إلى توظيف المنهجية المطلوبة في هذا الحقل الإجتهادي الخصب، وإن كنّا نرى أنّ النجاح في هكذا مشروع يتوقف على عدّة أمور والتي منها ترشيد العقل الحوزوي في فلسفة المنظومة الفقهية وأهدافها وفلسفة الإجتهداد ومهماته وفي الوظائف الملقاة على عاتق المؤسسة الحوزوية، وإعتماد منهج التخصص في الدراسات الفقهية وما يستتبع ذلك من مأسسة وتنظيم للفعل العلمي وحركته.

(١) راجع: امام خمینی صحیفہ نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، جلد ٢١، ١٣٦٩ هـ ش، ص ٩٨ و ٤٧.

(٢) م ن، ص ٩٨.

وإن كُلّ ما تقدّم من كلام حول الإجتهد ومنهجيّته لا يضرّ في حقيقة كون الشريعة ثابتة، لأنّ ما يكون عرضة للتغيير ليس أحكام الشريعة، بل هو الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام، حيث إنّ لـكُلّ موضوع حكمه الخاص، وإذا ما تغيّر الموضوع فإنّ حكمه يزول بزواله، ومن ثمّ يأتي حكم جديد يناسب هذا الموضوع الجديد، ولذا فإنّ الذي تغيّر فعلاً هو الموضوع، أمّا الأحكام فهي ثابتة على موضوعاتها.

هذا كله في أحكام الشريعة، أمّا أحكامولي الأمر - من جهة ولايته - فهي متغيرة بطبيعتها، إذ إنّها أساساً لا تستنبط من النصّ الديني، وإن كان من الضروري أن تكون خاضعة لضوابطه^(١).

بـ) ملء الفراغ التشريعي: من ضمن الآليات التي يمتلكها التشريع الإسلامي هي إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحية إصدار الأحكام وتغييرها فيما يُعرف بمنطقة الفراغ التشريعي، أي إنّ التشريع الإسلامي ومن أجل إعطاء المجتمع الإسلامي القدرة على مواكبة كافة المتغيرات الإجتماعية التي تطرأ عليه فقد منح الحاكم الإسلامي تلك الصلاحية، وهي أن ينظر إلى تلك المساحة التي خلت من التشريع أو قد صدرت فيها بعض الأحكام لكنّها ليست أحكاماً شرعية^(٢) بالمعنى الثابت، وهو ما يتطلّب من الحاكم الإسلامي أن يقوم بإصدار

(١) راجع: إمام خميني وحكومة إسلامي، ج٨، كنگره امام خميني واندیشه حکومت اسلامي، ص١٠١ - ١٠٢.

(٢) بل نستطيع القول أنها بالمعنى الدقيق للكلمة ليست أحكاماً شرعية، بل هي

الأحكام في تلك المساحة الفارغة من التشريع أو بتغيير الأحكام التي قد تكون صادرة في تلك المساحة فيما لو اقتضى الأمر التغيير أو التبديل، وذلك على ضوء الظروف الإجتماعية القائمة وضوابط التشريع الثابتة ومصلحة المجتمع والدولة^(١).

وهنا لا بأس أن نعني الموضوع بعض المباحث التي يتطلبها طرحتنا الذي أسلفناه:

١) فلسفة الفراغ التشريعي: إن تعاير من قبيل منطقة الفراغ التشريعي وما شابه ربما توهم أن التشريع الإسلامي ليس شاملًا بل هو يتصف بالنقص، وليس أدلًّ على ذلك من وجود مساحة باسم منطقة الفراغ التشريعي قد خلت من الأحكام الشرعية، وبالتالي كيف يُدعى شمول التشريع الإسلامي لكلّ شيء مع أنَّ علماء التشريع أنفسهم يتحدّثون عن منطقة فراغ تشريعي فيما يرتبط بكثير من الحاجات التنظيمية والقانونية للمجتمع والدولة، وهو ما قد يستفاد منه عدم قدرة الإسلام على إيفاء المجتمع حاجاته القانونية والتشريعية^(٢).

٢) أحكام ولاية، أي أنها صدرت عن شخص المعصوم طليلاً باعتبار كونه ولیاً للأمر لا باعتبار كونه مشرعاً أو مبيناً للتشريع.

(١) الطباطبائي محمد حسين، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، تر: الأصفي محمد مهدي، ط ٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢ هـ / ٢٣ - ٢٥؛ ابراهيمي عبد الجواد، بحثی در فلسفه سیاست و قانون در اسلام، چاپ اول، قم، انتشارات رحیق، ۱۳۷۷ هـ، ص ۱۷۷.

(٢) والسبب في ذلك أن وجود نقص في منظومة التشريعات الثابتة سوف يترك

وفي مقام الجواب على ذلك نقول صحيح أنه توجد مساحة من الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع لم يبادر التشريع الإسلامي إلى إصدارها بعنوان الثبات ولم يضع فيها أحكاماً ثابتة، والسر في ذلك أن تلك المساحة من الأحكام هي المساحة التي ترتبط بحركة التطور الاجتماعي، أي إن الأحكام الخاضعة لتلك المساحة من شأنها أن تتغير وتبدل تبعاً للظروف والمستجدات الاجتماعية، ولذلك لو أن التشريع الإسلامي وضع فيها أحكاماً ثابتة لأدى ذلك إما إلى إعاقة حركة التطور الاجتماعي، أو إلى إثبات فشل الإسلام في مواكبة حركة التطور الاجتماعي، أو إلى كلها معاً^(١).

٢) لماذا الفراغ التشريعي بيد الحاكم الإسلامي؟ وقبل طرح هذا السؤال يمكن لنا أن نطرح سؤالاً آخر من باب المقدمة مفاده: التشريع في دائرة

له أثره من جهتين:

الأولى: وهي فيما يرتبط بقدرة تلك المنظومة نفسها على تلبية الحاجات التشريعية والقانونية للمجتمع والدولة، والثانية: من جهة أن الأحكام الولائية ترتكز في جانب منها على تلك المنظومة التشريعية وأحكامها، وهذا يعني أن أي خلل في تلك المنظومة سوف يترك أثراً سلبياً على منظومة الأحكام الولائية.

(١) الصدر محمد باقر، اقتصادنا، ط ٢، ١٩٨٧م، صص ٦٨١ - ٦٨٤؛ الزين حاتم، الخطوط العامة لل الاقتصاد الإسلامي، الكلم الطيب، السنة الثانية، العدد الثالث عشر، بيروت، رجب / شعبان ١٤٢٣ هـ، ص ٩٩ - ١٠٠ راجع أيضاً حول الموضوع: شمس الدين محمد مهدي، مجال الإجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف ١٤١٧ هـ، صص ٢٥ - ٣٠.

الفراغ التشريعي يجب أن يكون من صلاحية من، فهل هو من صلاحيات المجتهد أم من صلاحيات الحاكم، وبتعبير آخر هل هو من صلاحيات الفقيه المفتى أم أنه من صلاحيات الفقيه الولي؟

الجواب: إن سلطة التشريع في مجالات الفراغ التشريعي هي للفقيه الولي، إذ أن التشريع في تلك المجالات وإن احتاج إلى الفقاہة ليكون منسجماً مع الأحكام والقيم والأهداف الإسلامية، لكن لا شك أن تلك المجالات هي أساساً من شؤون الحكم والإدارة والتنظيم التي تُعد من أبرز مصاديق الشؤون التي ترتبط بفعل السلطة والتي لا يمكن أن ينافسها فيها أحد، بل إن الأوامر الداعية إلى طاعة أولي الأمر - أي السلطة السياسية - فإنّها تشمل بعمومها هذه الموارد من قبيل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْفَقُوا مِنْ كُلِّ مُنْفَقٍ﴾^(١).

إنّ الحاكم الإسلامي يعني بأن يسن القوانين ويصدر التشريعات في تلك المجالات، وذلك على ضوء ثوابت الدين الإسلامي واتجاهاته العامة من جهة ومصلحة المجتمع الإسلامي من جهة أخرى.

٣) ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي: إن عملية التشريع في منطقة الفراغ التشريعي هي عملية غاية في الدقة والأهمية، لما يتربّب عليها من تحقيق لمصالح المجتمع والأمة ولرفاه الإنسان في دار الدنيا، وإرتباط ذلك بالأهداف الأخروية للدين، ولكونها تحتاج إلى فهم شامل للشريعة ومعرفة الأحكام الثابتة وتميزها عن الأحكام المتغيرة، واستيعاب واعٍ لطبيعة المرحلة وظروفها الإجتماعية ومتضيّاتها القانونية، ومعرفة المساحة التي يمكن

(١) سورة النساء: ٥٩.

لصلاحيات ولئن الأمر أن تتحرّك فيها فيما يرتبط بالدائرة التشريعية العامة^(١). وقد أشار السيد محمد باقر الصدر رَحِيمُهُ إِلَى هذا الموضوع في جانبه الاقتصادي فقال: «وعملية استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة تتطلب:

أولاًً: منهاجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً عميقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية ودراسة دقيقة للأهداف التي تحدد المنشآت العامة وللأساليب التي تتکفل بتحقيقها.

ثالثاً: فهماً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي [ولئن الأمر] والحصول على صيغة تشريعية تجسد تلك العناصر المتحركة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته المنوحة له»^(٢).

ولذلك فإنّ عملية التشريع في منطقة الفراغ التشريعي تخضع لضوابط - أو ما قد يعبر عنه بالمؤشرات العامة - تتکفل بمنهجية عملية التشريع تلك بما يتوجّأ أطر منهجية جديدة لا تكتفي فقط بالفهم النصوصي الديني، بل تعتمد عليه من جهة

(١) انظر: يزدي مصباح، سلسلة مباحث اسلامي سياسة و حكومة (٣)، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ١٠٩؛ يزدي مصباح، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، تر عبدالکریم محمود، ط ١ ، طهران، ١٤١٤ هـ، ص ٣١؛ الإمام الخامنی، الحكومة في الإسلام، تر جباره رعد، ط ١ ، بيروت، دار الروضة، ١٤١٥ هـ، ص ٥٩-١٧.

(٢) الإسلام يقود الحياة، ص ٤٤.

وتعتمد من جهة أخرى على فهم الواقع الحياتي في شتى مجالاته من خلال فهم أهل الخبرة والإختصاص في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والقانونية... مما يساعد على إنتاج صورة تشريعية كاملة تشبّع حاجة الدولة والمجتمع.

أما تلك الضوابط والمؤشرات فهي ما يلي:

١- اتجاه التشريع: ومعنى ذلك أن يكون لدينا مجموعة من الأحكام الثابتة التي تؤشر نحو اتجاه معين بما يستفاد منها أن التشريع الإسلامي يعني بسلوك ذلك الاتجاه وتحقيق الهدف أو الأهداف التي تترتب عليه.

وهذا يتطلب قراءة دقيقة لنصوص الأحكام الثابتة تلك ومعرفة حيثياتها وظروفها، بما يؤدي إلى تحصيل الإطمئنان لدى المشرع الولي أن ذلك الهدف مراد للشريعة الإسلامية، وهذا سوف يتبعه الولي الأمر إنتاج مجموعة أخرى من الأحكام المتغيرة التي تتسم بالاتجاه وتسعى لبلوغ أهدافه.

وهنا سوف نذكر مثالاً على كيفية استفادة اتجاه تشريعي معين ليكون بمثابة المؤشر في يد الولي الأمر.

إن ما سوف نبيّنه الآن هو مجموعة من الأحكام التي ترتبط ب موضوع العمل والملكية حيث تظهر اتجاههاً تشريعياً يفهم منه نظرة الشريعة والإسلام إلى موضوع الكسب والاستفادة المالية:

١- يسمح الإسلام بملكية المال المستفاد من مصادر الثروة الطبيعية بواسطة العمل فيها.

٢- لم يسمح الإسلام بحيازة المصادر الطبيعية والسيطرة عليها بدون إحيائها والعمل فيها.

٣- إذا ما عاد مصدر طبيعي إلى حاليه الأولى بعد إحيائه فيتحقق لغير المحيي الأول المبادرة إلى إحيائه مجدداً.

٤- إن إحياء مصدر طبيعي مالا يدخل ذلك المصدر في ملكية المحيي، وإنما يعطيه أولوية الاستفادة مما أحياه.

٥- إن الذي يعطي الفرد أولوية الاستفادة من المصدر الطبيعي هو أن يكون بنفسه البادل للعمل، ولا يكفي أن يبذل أجور العاملين في ذاك المصدر حتى يمتلك النتاج الحاصل منه.

إن هذه الأحكام - وغيرها - يستفاد منها اتجاه هام مفاده رفض الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ومواجهة المبدأ الذي يقوم على تنمية المال بالمال وحده؛ وبالتالي لا بدّ لولي الأمر عندما يتولى مهمة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي في جانبه الاقتصادي أن يلحظ هذا الاتجاه وأن يأخذ بعين الاعتبار الأهداف التي يؤشر إليها.

٦- النص على هدف التشريع: قد يذكر النص الإسلامي حكماً ثابتاً من دون أن ينص على الهدف منه، وقد يذكر حكماً ثابتاً آخر مع النص على الهدف من ذلك الحكم، وفي هذه الحال يمكن لولي الأمر أن يجعل من ذلك الهدف قاعدة عامة ي العمل على إنتاج الأحكام المتغيرة والمرنة على ضوئها.

وكمثال على ذلك ما جاء في القرآن الكريم، يقول تعالى: **«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ**

السَّبِيلُ كَنَى لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١)

وهذا يعني أن التوازن في انتشار المال وعدم تجمعه في أيدي فئة قليلة من الناس تستأثر به هو هدف من أهداف التشريع الاقتصادي في الإسلام، ولذلك عندما يتصدّىولي الأمر لعملية التشريع الولائي لابدّ أن يراعي هذا الهدف. كما أنه عندما نرجع إلى نصوص الزكاة في الإسلام نجد أن تلك النصوص قد صرّحت بأن الهدف من الزكاة ليس تأمين حاجات الفقير الضرورية فقط، بل أيضاً إلهاقه بالمستوى المعيشي العام الذي عليه عموم الناس في المجتمع بما لا يؤدّي إلى إيجاد تلك الفوارق الطبيعية على المستوى المعيشي، وهذا ما يمثل هدفاً من أهداف التشريع الولائي أن يعملولي الأمر على تقليل الفارق في المستوى المعيشي لدى أبناء المجتمع الإسلامي لالغاءطبقية الاجتماعية فيه.

٣- القيم التي أمر الإسلام بالإلتزام بها: إنّ مجموعة من القيم الإجتماعية والأخلاقية قد أكدّ الإسلام على الإلتزام بها كالعدل والقسط والمساواة... وهذه القيم يمكن أن تشكل معياراً وموجاً لولي الأمر من أجل أن يعمل على تحديد مجموعة من العناصر المتحركة التي تجعل تلك القيم واقعاً حياً وتنقلها إلى حيز الفعل والتطبيق.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (٢)، ﴿إِنَّ اللَّهَ

(١) الحشر: ٧.

(٢) النساء: ١٣٥.

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِخْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ (١).

٤ - اتجاه الأحكام المعينة من قبل الولي المعصوم: إن النصوص الإسلامية التي نقلت عن المقصودين طَلِيلَةِ اللَّهِ هي على قسمين، فمنها ما يعبر عن أحكام ثابتة، ومنها ما يعبر عن أحكام متغيرة قد وضعت آنذاك من ولّي الأمر تبعاً للظروف التي كانت قائمة في عصره، ويمكن من خلال قراءة دقيقة وشاملة لتلك النصوص على ضوء ظروفها الزمنية أن نصل إلى اتجاه خاص كانت تسعى إليه تلك الأحكام، وهذا ما يتتيح لولي الأمر التشريع طبقاً لذاك الاتجاه المستفاد من تلك الأحكام.

ولابد من الإشارة كمثال على ذلك إلى ما روي في عدة أحاديث عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أنه منع في فترة معينة إجارة الأرض حيث قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من كانت له أرض فيزرعها فإن لم يستطع... فليمنحها أخيه ولا يؤجرها إياها».

وما يفهم من هذا الإجراء على ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في المدينة أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يسعى بصفته ولائياً للأمر إلى الح Howell دون تفشي ظاهرة الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل وذلك حفاظاً على التوازن الاجتماعي في مجتمع المدينة، حيث كان نصف أبناء ذلك المجتمع -أي المهاجرين - يعاني من الحاجة والفقر.

٥ - الأهداف المعينة لولي الأمر: إن بعض النصوص قد أشارت إلى أهداف خاصة ترتبط بولي الأمر وبمسؤولياته، حيث أوجبت عليه السعي لتحقيقها أو تحقيق ما أمكن منها، وهذه الأهداف أيضاً تزيد من حجم المساحة

(١) النحل: ٩٠

التي يستطيع أن يتحرّك فيها ولّي الأمر للتشريع في منطقة الفراغ التشريعي، بما يكفل تنظيم أمور المجتمع على كافة الصُّعد سواء ما كان يرتبط منها بالجانب السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وكلّ ما يرتبط بمهام ولّي الأمر ووظائفه.

ومثال على ذلك ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام من أنه على الوالي -في حال عدم كفاية الزكاة - أن يعوّن القراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنو؛ وهذا ما يحدّد هدفًا ثابتاً لولّي الأمر في سياسته الاقتصادية والاجتماعية وهو أن يسعى لتأمين حدّ الكفاية في المجتمع حتى يتحقق غناهم (أي استغناؤهم عن الناس)^(١).

وعليه يمكن القول إن التشعّيات الدوليّة في الإسلام تدلّ على لزوم الحكومة مقدمة لتطبيقها، أمّا مواكبة التشريع للتطور الاجتماعي -فيما يرتبط بموضوع الدولة - فقد عالجها الإسلام سواءً في بنائه التشريعيّة التي تحتوي على أحكام ثابتة بثبات الطبيعة الإنسانية، وأخرى متغيرة يملؤها ولّي الأمر ارتكاناً على فعله الإجتهاديّ على ضوء ضوابط التشريع ومؤشراته العامة مستعيناً بالعقل الخبروي ورؤيته للمصلحة العامة للمجتمع والدولة.

والحاصل أن النصوص الدينية الإسلامية تدلّ على لزوم الدولة سواءً ما كان منها في الحقل التشريعي - وقد تحدّثنا فيه - أو فيما يرتبط بالزعامة السياسية - وسيأتي الكلام عنها.

٣ - هنا لن نتحدّث عن التشعّيات التي يستفاد منها ضرورة وجود دولة لتطبيقها، ولا عن تلك النصوص الإسلامية التي تحت مجتمع المسلمين على الإهتمام بقضايا الاجتماع السياسي والدخول فيها، بل سوف نُشير إلى تلك

(١) راجع: الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، صص ٤٥ - ٥٥.

النصوص الإسلامية التي تحدثت عن أهمية الإمامة ودورها ومواصفات الحاكم ووظائفه وكل تلك النصوص التي ترتبط ب موضوع القيادة السياسية لل المسلمين وشئون تلك القيادة.

وهنا عندما نلاحظ كثافة النصوص الإسلامية التي عالجت موضوع القيادة في الإسلام، وتطرق تلك المعالجات إلى أدق التفاصيل نستكشف من كل ذلك إهتمام الإسلام بقضية السلطة وعدم اهماله لها، بل يستظهر منه دعوة المجتمع الإسلامي إلى اقتداء النموذج النصوصي في بناء السلطة وتشكيلها وتحديد وظائفها وأهدافها.

وسوف نذكر بعض النماذج من تلك النصوص التي ترتبط بهذا المطلب: فيما يرتبط بأهمية السلطة توجد بعض الروايات التي تبرز ذلك من خلال حديثها عن الولاية أو عن الإمامة المصطلح المعبر في التراث النصوصي عن القيادة السياسية لل المسلمين، حيث تقدم تلك الروايات أوصافاً غاية في الأهمية للإمامية وموقعها في الفكر الإسلامي.

أ) يصف الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام الإمامة فيقول: «إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول... إنّ الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، الإمامة أُسس الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد وتوفير الفقير والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الشغور والأطراف، الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والوعظة الحسنة بالحجّة البالغة... الإمام

عالم بالسياسة [مستحق للرئاسة] مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد الله»^(١).
بـ) يتحدث الإمام علي عليه السلام عن الولاية فيقول: «الولاية وهي المحافظة لجميع الفرائض والسنن»^(٢).

أما فيما يرتبط بدور السلطة ووظيفتها فمن الروايات ما يتحدث عن دورها السياسي ومنها ما يتحدث عن دورها الاقتصادي أو الاجتماعي وسواء ذلك، وهذه بعض منها:

أـ) يشير الإمام علي عليه السلام إلى وظيفة السلطة في تحصيل حقوق الضعفاء من الأقوياء فيقول في جملة تعداد وظائف الوالي: «ويؤخذ به (أي بالأمير) للضعف من القوي»^(٣).

بـ) يتحدث الإمام علي عليه السلام عن دور السلطة في عملية الإصلاح وإقامة الحدود فيقول: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول المطام، ولكن لزد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فیأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك»^(٤).

جـ) ويشير إلى دور السلطة في حماية الأموال العامة والحفاظ عليها فيقول: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإمام لرددته فإن العدل سعة، ومن

١) الحراني ابن شعبة، تحف العقول، ط ٢ ، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ٤٣٨، ص ١٤٠ هـ.

٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مج ١، ط ٣، قم، مؤسسة آل البيت، ٢٨، ص ١٤١ هـ.

٣) نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت، الخطبة ٤٠، ص ٨٢.

٤) نهج البلاغة؛ الخطبة ٣١، ص ١٨٩.

ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»^(١).

د) وفي الوظائف الأمنية والاجتماعية.. للسلطة يقول الإمام علي عليه السلام: «الابد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتأمن به السبيل...»^(٢).

يـ) وبالنسبة إلى الوظائف الدينية للسلطة يقول الإمام الرضا عليه السلام: «ومنها أي من علل جعل الإمام) أنه لو لم يجعل لهم إماماً قياماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة وذهب الدين وغيّرت السنن والأحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا بذلك على المسلمين...»^(٣).

أما فيما يرتبط بالأوصاف التي يجب توفرها في إمام المسلمين وقادتهم فإننا نجد جملة من النصوص تصدّت لبيان تلك الأوصاف وفضلت القول فيها، وهنا نشير إلى بعضٍ من تلك الأوصاف.

أ) يتحدث الإمام علي عليه السلام عن أهلية القائد وصفته العلمية فيقول: «أئمـا الناس إنـا أحقـ الناس بـهـذا الـأمر أـقوـاهـمـ عـلـيـهـ وأـعـلـمـهـ بـأـمـرـ اللهـ فـيـهـ»^(٤).

بـ) وفي ضرورة أن يتميّز الإمام بالرشد والتقوى الازمة يقول الإمام علي عليه السلام: «... ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجّارها فيتخذوا مال

(١) مـنـ، الخطبةـ ١٥ـ، صـ ٨٢ـ.

(٢) مـنـ، الخطبةـ ٤٠ـ، صـ ١٨ـ.

(٣) الصدوقـ، عـيـونـ أـخـبـارـ الرـضاـ، طـ ١ـ، بـيـرـوـتـ، مـؤـسـسـةـ الـأـعـلـمـيـ، ١٩٨٤ـ، صـ ١٠٨ـ.

(٤) نهجـ الـبـلـاغـةـ، الخطبةـ ١٧٣ـ، صـ ٢٤٧ـ - ٢٤٨ـ.

الله دُولًا وعباده خولاً والصالحين حرباً والفاسين حزباً...»^(١).
جـ) ويشير إلى بعض الموصفات الأخلاقية التي ينبغي توفرها في الرئيس
ـأـي الإمام - فيقول: «آلـة الـريـاسـة سـعـة الصـدر»^(٢).

إنـ هذه النصوص التي تقدـمت وغـيرـها تؤكـدـ هذهـ القضيةـ انـ النـصـ الإـسـلـامـيـ قدـ عـنـيـ عـنـيـةـ كـبـيرـةـ بـقـضـيـةـ الإـمامـةـ وـدـورـهاـ وـوـظـائـفـهاـ،ـ وـأـهـتمـ إـهـتـمـاماـ بالـغاـ بشـخصـيـةـ السـلـطـةـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ المـوـاصـفـاتـ التـيـ يـجـبـ توـفـرـهاـ فـيـهاـ مـنـ مـوـاصـفـاتـ عـلـمـيـةـ أوـ تـرـبـويـةـ أوـ قـيـادـيـةـ وـسـوـيـ ذـلـكـ؛ـ وـهـذـاـ ماـ يـسـتـبـطـنـ دـعـوـةـ وـاضـحـةـ إـلـىـ اـقـتـبـاسـ التـوـصـيـفـ النـصـوـصـيـ فـيـ صـنـاعـةـ السـلـطـةـ وـتـحـدـيدـ وـظـائـفـهاـ وـفـيـ اـخـتـيـارـ الشـخـصـيـاتـ الـمـنـاسـبـةـ لـتـولـيـ الـإـدـارـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـإـجـتمـاعـيـةـ وـحـاكـمـيـةـ الـدـوـلـةـ.

وهـنـاـ لـابـدـ أـنـ نـشـيرـ إـلـىـ حـقـيـقـةـ هـامـةـ فـيـ فـكـرـ السـيـاسـيـ لـلـإـسـلامـ،ـ أـلـاـ وـهـيـ أـنــ الفـكـرـ السـيـاسـيـ لـلـإـسـلامــ كـأـيـ فـكـرـ آـخـرــ قدـ عـنـيـ بـسـلـامـةـ الـأـدـاءـ السـيـاسـيــ وـالـإـجـتمـاعـيـ وـالـإـقـتـصـاديـ لـلـسـلـطـةـ وـاهـتـمـ فـيـ أـنــ يـكـونـ الـأـدـاءـ الدـوـلـيـ فـيـ كـافـةـ مـجاـلاتـهـ أـدـاءـ صـحـيـحاـ وـقـائـمـاـ عـلـىـ أـسـاسـ الـمـعـايـرـ الـعـلـمـيـةـ وـهـادـفـاـ إـلـىـ خـدـمـةـ الـمـجـتمـعـ وـالـأـمـمـ،ـ لـكـنـ صـمـامـ الـأـمـانـ الـأـسـاسـيــ وـلـيـسـ الـوـحـيدــ الـذـيـ يـعـوـلـ عـلـيـهــ ذـلـكـ فـكـرـ يـرـتـبـطـ بـمـوـاصـفـاتـ الـوـلـوـيـةــ (ـالـقـيـادـيـةـ)ـ الـعـلـمـيـةـ وـالـأـخـلـاقـيـةـ،ـ أـيـ تـلـكــ المـوـاصـفـاتـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـأـبعـادـ التـرـبـويـةـ وـالـمـعـنـوـيـةــ التـيـ يـنـبـغـيـ توـفـرـهاـ فـيـ شـخـصـيـةــ الـإـيمـانـ وـالـحـاكـمـ وـالـقـائـدـ؛ـ إـنــ صـفـاتـ كـالـتـقـوىـ وـالـحـلـمـ وـالـصـبـرـ وـالـشـجـاعـةـ وـالـزـهـدــ بـالـدـنـيـاـ وـسـعـةـ الصـدرـ وـالـرـحـمـةـ وـغـيرـهاـ لـاـ شـكـ أـنـهاـ تـسـهـمـ بـشـكـلـ كـبـيرـ فـيـ جـعـلـ الـأـدـاءـ

(١) مـنـ، الـكـتـابـ ٦٢ـ، صـ ٤٥٢ـ.

(٢) مـنـ، الـحـكـمـةـ ١٧٦ـ، صـ ٥٠١ـ.

السياسي للحاكم أداءً عادلاً وحكيناً وصحيحاً، يضاف إليها تلك الموصفات التي ترتبط بحسن الإدارة والقدرة على السياسة والحكم.

والشيء الجدير بالإهتمام أن ذلك التوصيف الولي (الموصفات القيادية) ليس مجرد توصيف أخلاقي، بمعنى أنها موصفات يستحسن وجودها في ولí الأمر، بل إن فلسفة ذلك التوصيف تتعدى البعد التحسيني لتصل إلى مشروعية ولاية ذلك الولي واستمرار تلك الولاية فيه، بمعنى أن لا ينكر السياسية إنما هي مستمدّة من تلك الموصفات ومرتبطة بها وجوداً وعدماً، وهو يعني أن تلك المشروعية ليست مشروعية وراثية أو شعبية وسوى ذلك، إنما هي مشروعية صفتية ترتبط بالموصفات التي نصّ عليها التشريع الإسلامي، والتي تعني في صيغتها العملية تمثيل النظام السياسي للإسلام بأعلى مراتبه وفي كافة مجالاته وتطبيق كافة مفرداته وذلك من خلال اختيار الشخصية المؤهلة لحمل تلك المسؤولية.

لكن يبقى أن نلتفت إلى قضية أخرى ألا وهي أن تلك الموصفات الأخلاقية والأبعاد التربوية التي أشرنا إليها إنما تقوم على أساس غيبوي يرتبط بالغيب -بمعنى أن تحصيل تلك الموصفات والأبعاد وتفعيلها في الحياة السياسية والإجتماعية له أعظم الأثر في النتاج الأخرى لشخص الحاكم، بل إن مصير الحاكم -باعتبار كونه حاكماً -في الحياة الأخرى إنما يتربّ على طبيعة أدائه السياسي والإجتماعي، وعلى إظهاره لقيم العدل والحق وسعيه إلى تمثيل مبادئ الخير والرحمة.

ودور الغيب لا يقتصر فقط على النتاج الأخرى للأداء السياسي لشخص

الحاكم، بل هو يرتبط بمؤهلاته الشخصية ومشروعية توليه للسلطة، إذ إنَّ ولـيـ الأمر لم يكتسب أهليـة الـولاـية إلـا من خـلال إيمـانـه بالـغـيبـ في جـمـيعـ أـبعـادـهـ،ـ وأـمـتـالـهـ أمرـ الغـيبـ (الـوـحـيـ القرـآنـيـ)ـ فـيـ تحـصـيلـ المـواـصـفـاتـ الـعـلـمـيـةـ وـالـمـعـنـوـيـةـ وـسـعـيـهـ الحـثـيـتـ لـلـإـرـتـبـاطـ بـالـغـيبـ وـتـحـصـيلـ رـضـاهـ (أـيـ رـضـاـ اللـهـ تـعـالـىـ)ـ وـالـذـيـ عـلـىـ اـثـرـهـ يـكـتـسـبـ مـشـرـوـعـيـةـ وـلـاـ يـتـهـ،ـ وـإـلـاـ إـنـ ظـهـرـ أـيـ خـلـلـ فـيـ الـبـعـدـ الغـيـبـيـ فـيـ وـلـيـ الـأـمـرـ فـإـنـهـ يـفـقـدـ وـلـاـ يـتـهـ مـبـاـشـرـةـ.

وهـنـاـ نـجـدـ أـكـثـرـ مـنـ مـنـظـومـةـ سـيـاسـيـةـ حـاوـلتـ أـنـ تـتـجـبـ الـآـفـاتـ السـيـاسـةـ فـيـ الـأـدـاءـ الدـوـلـيـ،ـ فـاعـتـمـدـتـ بـعـضـ الـإـجـرـاءـاتـ التـيـ تـحـولـ دـونـ الـوقـوعـ فـيـ تـلـكـ الـآـفـاتـ مـنـ قـبـيلـ مـبـدـأـ فـصـلـ السـلـطـاتـ الذـيـ يـمـنـعـ مـنـ مـرـكـزـةـ السـلـطـاتـ فـيـ شـخـصـ الـحـاـكـمـ الـوـاحـدـ خـوـفـاـًـ مـنـ أـنـ تـؤـدـيـ مـرـكـزـةـ تـلـكـ الـصـلـاحـيـاتـ الـوـاسـعـةـ فـيـ يـدـ الـحـاـكـمـ إـلـىـ وـقـوـعـهـ فـيـ آـفـةـ الـاستـبـدـادـ أوـ أـنـ يـسـيءـ الـاستـفـادـةـ مـنـ تـلـكـ الـصـلـاحـيـاتـ فـيـعـملـ عـلـىـ تـوـظـيفـهاـ لـمـصـالـحـ شـخـصـيـةـ وـفـتوـيـةـ وـسـوـىـ ذـلـكـ،ـ لـكـنـ عـنـدـمـاـ نـأـتـيـ إـلـىـ الـفـكـرـ السـيـاسـيـ لـلـإـسـلـامـ لـاـ نـجـدـ أـنـ مـبـدـأـ فـصـلـ السـلـطـاتـ يـصـلـ فـيـ مـدـاهـ إـلـىـ رـأـسـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ وـلـاـ يـسـتـوـعـبـ أـعـلـىـ الـهرـمـ السـيـاسـيـ،ـ وـمـاـ ذـلـكـ إـلـاـ لـأـنـ تـلـكـ الـآـفـاتـ السـيـاسـيـةـ قـدـ بـادـرـ الـإـسـلـامـ إـلـىـ عـلـاجـ جـذـورـهـ وـتـهـذـيـبـ أـصـوـلـهـ مـنـ خـلـالـ كـلـ ذـلـكـ الرـصـيدـ التـرـبـويـ وـالـفـعـلـ الـأـخـلـاقـيـ -ـالـمـشـفـوعـ بـعـدـهـ الغـيـبـيـ -ـوـالـذـيـ لـابـدـ أـنـهـ قـدـ قـامـ بـدـورـهـ فـيـ صـنـاعـةـ النـفـسـ الـبـشـرـيـةـ وـتـهـذـيـبـ أـوـصـافـهـ وـحـسـنـ تـرـبـيـتهاـ،ـ بـمـاـ يـعـصـمـهاـ -ـبـالـمـعـنـيـ الـأـخـلـاقـيـ -ـمـنـ أـنـ تـقـعـ فـيـ تـلـكـ الـآـفـاتـ^(١).

(١) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

الفصل الثاني

الدولة الدينية في الفكر السياسي الشيعي

لقد أخذت قضية الدولة - الإمامة - موقعاً مهماً في الفكر السياسي الشيعي ابتداء من عصر الإمام علي عليهما السلام والأئمة من ولده حتى عصراًنا الحالي، أو يمكن أن نلحظ ذلك في حجم النص السياسي داخل إطار النصوص الشيعية، بل في الممارسة العملية للأئمة عليهم السلام، خصوصاً الأئمة الأوائل الذين أقاموا الدولة أو سعوا إلى إقامتها^(١) (من الإمام علي عليهما السلام إلى الإمام الحسين عليهما السلام)، بل ولدى الأئمة التاليين (الإمام زين العابدين حتى الإمام المهدي عليهما السلام) الذين كانوا يبرّرون عدم تصدّيهم لإقامة الدولة بعدم توفر الظروف المساعدة لذلك^(٢).

١) راجع: شقير محمد، الإصلاح الديني، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١، صص ٤٦ - ٤٧.

٢) يوجد هذا المضمون العديد من النصوص التي تؤكّد تلك الحقيقة، من قبيل هذه الرواية:

عن سدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبد الله عليهما السلام [أي الإمام الصادق عليهما السلام] فقلت له: والله ما يسعك القعود.

قال: ولم ياسدير؟

قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك.

فقال: يا سدير وكم عسى أن تكونوا؟

قلت: مائة ألف.

قال: مائة ألف!

قلت: نعم وماشي ألف.

قال: وماشي ألف!

قلت: نعم ونصف الدنيا.

وعليه فقد كان الغالب على أدائهم السياسي موقف المعارضة للسلطات القائمة في عصرهم، أمّا على المستوى العملي، فقد كان الفعل السياسي تجاه السلطة يختلف من حين لآخر، فنجد في بعض الأحيان مواجهة عسكرية للسلطة -كما في ثورة الإمام الحسين عليه السلام- ولربما نجد في أحيانٍ أخرى حواراً سياسياً يمسّ أخطر مناطق الفكر السياسي الإسلامي، ألا وهو قضية المشروعية -كما في الحوار الذي جرى بين الإمام الكاظم عليه السلام وهارون الرشيد، الخليفة العباسي- بينما نجد في وقتٍ آخر إقداماً على مساعدة السلطة عندما تواجه معضلة تُضعف موقفها وموقعها أمام دولة خارجية -كما هو بين الإمام زين العابدين عليه السلام وعبد الملك، الخليفة الأموي- وفي ذلك يقول السيد محمد باقر الصدر أنه حينما اصطدم الخليفة الأموي بملك الروم الذي استغل حاجة المسلمين إلى استيراد نقودهم من بلاد الرومان من أجل أن يفرض شروطه عليهم، فقد استنجد بالإمام زين العابدين عليه السلام الذي أرسل ولده الإمام محمد الباقر عليه السلام إلى الشام بعد أن زوجه بتعليماته الخاصة التي أفضت إلى وضع خطّة جديدة للنقد الإسلامي وتمّ إنقاذ الموقف^(۱)، وقد نجد في بعض الأحيان تستنماً لأحد مناصب الدولة -كما في قضية ولاية العهد، للإمام الرضا عليه السلام-.

لَكَ فسرنا حتَّى صرنا إِلَى أَرْضِ حَمْرَاءِ وَنَظَرْنَا إِلَى غَلَامٍ يَرْعَى جَدَاءً فَقَالَ: وَاللَّهِ يَا سَدِيرَ لَوْ كَانَ لِي شِيعَةٌ بَعْدَ هَذِهِ الْجَدَاءِ مَا وَسَعَنِي الْقَعْدَ، وَنَزَلَنَا وَصَلَّيْنَا، فَلَمَّا فَرَغْنَا مِن الصَّلَاةِ عَطَفَتْ إِلَى الْجَدَاءِ فَعَدَدْتُهَا فَإِذَا هِيَ سَبْعَةُ عَشَرَ. (المجلسي، بحار الأنوار،

مج ۴۷، ط ۳، بيروت دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۳ م، ص ۳۷۲ - ۳۷۳).

(۱) الصحيفة السجادية (المقدمة)، ط ۱، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ۱۴۱۳ هـ،

. ۹ - ۱۰ .

إنّ كون معظم الأئمّة عليهم السلام، في موقع المعارضة السياسية وعدم تصديّهم لإقامة الدولة وقيادتها وتعريضهم لجملة من الضغوط السياسية؛ قد أدى بلا شك إلى تقليل النصّ السياسي الوارد عنهم باعتبار أن صدور النصّ يرتبط بشكل كبير بطبيعة الأداء والظروف المحيطة به، بل أدى تلك العوامل إلى توجيهه أغلب ذلك النصّ باتجاه خاص يخيّم عليه هم التعامل مع السلطة.

ومن هنا فإنّا عندما نلحظ تلك النصوص السياسية الواردة عن الأئمّة عليهم السلام نجد أغلبها يرتبط بطبيعة الموقف من السلطة وكيفية التعامل معها، وهو ما نجده واضحاً في تلك الأبواب الفقهية التي تعرّضت لتلك النصوص بالشرح، حيث نجد أنها تتضمّن أبواباً تعالج قضايا جواز السلطان، والولاية من السلطان، وغير ذلك مما يرتبط بالعوقف من السلطان في المجالات السياسية والقضائية والمالية...
ومن الواضح أنّ تلك النصوص تعكس بالمقابل طبيعة المرحلة السياسية المعاشرة من قبل الأئمّة عليهم السلام، وبالتالي لا يفهم منها موقف سلبي من السلطة كمفهوم نظري، بل يفهم منها موقف سلبي من سلطة تاريخية معينة، ولذلك فإنّا نجد من جهةٍ ثانية نصوصاً تتحدث عن السلطة بمنحي آخر، وتشرح أبعادها ووظائفها وكثيراً من التفاصيل التي ترتبط بأدائها في شتّي المجالات؛ وسوف نتعرّض هنا بعض النصوص السياسية للأئمّة عليهم السلام فيما يرتبط بقضية الدولة وشؤونها، ومن ثم سوف نذكر بعضاً من النصوص الفقهية للفقهاء ابتداءً من فقهاء الغيبة الصغرى^(١) وصولاً إلى الفقهاء الحاليين:

(١) المقصود بالغيبة الصغرى، غيبة الإمام المهدى عليه السلام عن الأنوار، والتي استمرّت من سنة ٢٦٠ هـ إلى سنة ٣٢٩ هـ.

١ - النص السياسي لدى الأئمة الاثني عشر في موضوع الدولة:
لقد أخذ النص السياسي موقعاً مهماً في مجلد التراث النصوصي الوارد عن
الأئمة عليهنَّ تَكْلِيفٌ وخصوصاً من تصدّى منهم لإقامة الدولة وتسمّم قيادتها وتدبير
شؤونها، كما هو لدى الإمام علي عليه السلام، حيث نجد غزارة فيما نُقل عنه من نصوص
في موضوع الدولة وشأنها، وسوف نذكر بعضاً من تلك النصوص، ومن ثم نذكر
بعضاً من النصوص السياسية للأئمة متبوعين ترتيبهم بالتسليسل وصولاً إلى الإمام
المهدي عليه السلام :

أ) النص السياسي لدى الإمام علي عليه السلام: ويتميز بأهمية خاصة، إذ في
الوقت الذي يعبر ذلك النص عن نظرة الإسلام للحكم والدولة، فإنه يساعد على
توضيح طبيعة المرحلة السياسية في بداية التاريخ الإسلامي، وخصوصاً الفترة
التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ.

إنّ من أهم النصوص السياسية للإمام علي عليه السلام عهده لمالك الأشتر رضي الله عنه حين
ولاه مصر، وهو من أطول تلك النصوص وأشملها، حيث تضمن تحديداً لوظائف
الدولة وتفصيلاً دقيقاً للأداء السياسي للسلطة السياسية مع مختلف فئات المجتمع،
ودروسأ في الأخلاق السياسية وسوى ذلك من المطالب المهمة التي سنلاحظها في
العهد، وهذا نصه :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين، مالك بن الحارث الأشتر في عهده
إليه، حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها واستصلاح أهلها، وعمارة
بلادها.

أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، وأتباع ما أمر به في كتابه: من فرائضه وسنته، التي لا يسعد أحد إلا باتباعها، ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه؛ فإنه جل اسمه، قد تكفل بنصر من نصره، وإعزاز من أعزه.

وأمره أن يكسر نفسه من الشهوات، ويزعها عند الجمادات، فإن النفس أمارة بالسوء، إلا ما رحم الله.

ثم اعلم يا مالك، آنني قد وجّهتك إلى بلادٍ قد جرت عليها دول قبلك، من عدٍ وجورٍ، وأن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنما يُستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على السن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح، فاملك هواك، وشح بنفسك عما لا يحل لك، فإن الشح بالنفس الإنفاق منها فيما أحبت أو كرهت. وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكون عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرطُ منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتي على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطيهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالى الأمر عليك فوقك، والله فوق من لا يكفي وقد استكافاك أمرهم، وابتلاك بهم. ولا تنصب نفسك لحرب الله فإنه لا يد لك بنتقمه، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته. ولا تندمن على عفو، ولا تبجحن بعقوبة، ولا تُسرعن إلى بادرةٍ وجدت منها مندوحةً، ولا تقولن: إني مؤمنٌ أمرٌ فاطاع، فإن ذلك إدغال في القلب، ومنهكة للدين، وتقرّب من الغير. وإذا أحدث لك ما أنت فيه

من سلطانك أبئه أو مخيلة، فانظر إلى عظم ملك الله فوقك، وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإن ذلك يطامن إليك من طماحك، ويكتف عنك من غربك، ويفيء إليك بما عزب عنك من عقلك!

إياك ومسامة الله في عظمته، والتشبه به في جبروته، فإن الله يذل كل جبار،
ويهين كل مختال.

أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى
من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم! ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده،
ومن خاصة الله أدخله حجته، وكان الله حرباً حتى ينزع أو يتوب. وليس شيء
أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإن الله سميح دعوة
المضطهدin، وهو للظالمين بالمرصاد.

ول يكن أحبت الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمتها في العدل، وأجمعها
لرضا الرعية، فإن سخط العامة يجحف برضا الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر
مع رضا العامة. وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء، وأقل
معونة له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقل شكرأ عند الإعطاء،
وابطأ عذرأ عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة، وإنما
عماد الدين، وجماع المسلمين، والعدة للأعداء، العامة من الأمة؛ فليكن صفوكم
لهم، وميلك معهم.

ول يكن أبعد رعيتك منك، وأشناهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس؛ فإن في
الناس عيوباً، الوالي أحق من سترها، فلا تكشفن عما غاب عنك منها، فإنما عليك
تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر

الله منك ما تُحب ستره من رعيتك. أطلق عن الناس عقدة كل حقد، وأقطع عنك سبب كل وتر، وتغاب عن كل ما لا يصح لك، ولا تعجلن إلى تصديق ساعٍ، فإن الساعي غاشٌ، وإن تشبه بالناصحين.

ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريضاً يزين لك الشره بالجور، فإن البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله.

إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً، ومن شركهم في الآثام فلا يكونن لك بطانة، فإنهم أعوان الأئمة، وإخوان الظلمة، وأنت واجد منهم خير الخلف ممن له مثل آرائهم ونفذهم، وليس عليه مثل آصارهم وأوزارهم وأثائهم، ممن لم يعاون ظالماً على ظلمه، ولا آثماً على إثمه؛ أولئك أخف عليك مؤونة، وأحسن لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقل لغيرك إفراً، فاتخذ أولئك خاصةً لخلواتك وحفلاتك، ثم ليكن آثراهم عندك أقولهم بمِرْ الحق لك، وأقلهم مساعدةً فيما يكون منك مما كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع.

والصدق بأهل الورع والصدق؛ ثم رضهم على الآيات يطرونك ولا يبحرونك بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو، وتدعني من العزة.

ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة! وألزم كلّاً منهم ما ألزم نفسه. واعلم أنه ليس شيء بادعى إلى حسن ظن راعٍ برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيه المؤونات عليهم، وترك استكراره إياهم على ما ليس له قبلهم. فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك به حُسن الظن برعيتك، فإن حُسن الظن يقطع

عنك نصباً طويلاً. وإن أحقَّ مَنْ حُسْنَ ظِنْكَ بِهِ لَمَنْ حُسْنَ بِلَاؤُكَ عَنْهُ، وَإِنْ أَحْقَّ
مَنْ سَاءَ ظِنْكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بِلَاؤُكَ عَنْهُ.

وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةً صَالِحةً عَمِلَ بِهَا صَدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ،
وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرُّعْيَةُ. وَلَا تُحَدِّثَنَّ سُنَّةً تَضَرُّ بِشَيْءٍ مِّنْ مَاضِي تَلْكَ السُّنْنَ، فَيَكُونُ
الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا، وَالْوَزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقْضَتْ مِنْهَا.

وَأَكْثَرُ مُدَارِسَةِ الْعُلَمَاءِ، وَمُنَاقِشَةِ الْحُكَمَاءِ، فِي تَبَيِّنِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بَلَادِكَ،
وَإِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ.

وَاعْلَمُ أَنَّ الرُّعْيَةَ طَبَقَتْ لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بَعْضٌ، وَلَا غَنِيَّ بَعْضُهَا عَنْ
بَعْضٍ؛ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضاةُ الْعَدْلِ، وَمِنْهَا
عَمَالُ الْإِنْصَافِ وَالرَّفْقِ، وَمِنْهَا أَهْلُ الْجُزْيَةِ وَالْخِرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ
النَّاسِ، وَمِنْهَا التُّجَارُ وَأَهْلُ الصَّنَاعَاتِ وَمِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذُوِي الْحَاجَةِ
وَالْمَسْكَنَةِ، وَكُلُّّ قَدْ سَمِّيَ اللَّهُ لَهُ سَهْمَهُ، وَوُضِعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيْضَةُ فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ
نَبِيِّهِ ﷺ عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا.

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللَّهِ، حُصُونُ الرُّعْيَةِ، وَزِينُ الْوَلَاةِ، وَعَزُّ الدِّينِ، وَسُبُّلُ الْأَمْنِ،
وَلَيْسَ تَقْوَمُ الرُّعْيَةُ إِلَّا بِهِمْ، ثُمَّ لَا قَوْمٌ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخِرَاجِ
الَّذِي يَقْوُونَ بِهِ عَلَى جَهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصْلِحُهُمْ، وَيَكُونُ مِنْ
وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ، ثُمَّ لَا قَوْمٌ لِهَذِينَ الصَّنْفَيْنِ إِلَّا بِالصَّنْفِ الثَّالِثِ مِنَ الْقُضَايَا وَالْعُمَالِ
وَالْكُتَّابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ الْمَعَاقدِ، وَيَجْمِعُونَ مِنَ الْمَنَافِعِ، وَيُؤْتَمِنُونَ عَلَيْهِ مِنْ
خَوَاصِ الْأَمْوَارِ وَعَوَامِهَا، وَلَا قَوْمٌ لَهُمْ جَمِيعًا إِلَّا بِالْتُّجَارِ وَذُوِيِ الصَّنَاعَاتِ، فِيمَا
يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِمْ، وَيَقْيِمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، وَيَكْفُونَهُمْ مِنَ التَّرْفَقِ بِأَيْدِيهِمْ

ما لا يبلغه رفقُ غيرهم، ثم الطبقة السُّفلَى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحققون رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكل سعة، ولكل على الوالي حقٌّ بقدر ما يُصلحه، وليس يخرج الوالي من حقيقة ما أزلمه الله من ذلك إلَّا بالإهتمام والاستعانت بالله، وتوطين نفسه على لزوم الحق والصبر عليه فيما خفت عليه أو ثقل، فولٌ من جنودك أنصحهم في نفسك الله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حلماً، ممن يُبْطِئُ عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء، وينبو على الأقوباء، وممن لا يثير العنف، ولا يقعده به الضعف.

ثم الصق بذوي المروءات والأحساب، وأهل البيوتات الصالحة، والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة، والسخاء والسماحة، فإنهم جماعٌ من الكرم، وشعبٌ من العُرف، ثم تفقد من أمورهم ما يتقدّمُ الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيءٌ قويٌّ به، ولا تحقرن لطفاً تعاهدتم به وإن قل، فإنه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقد لطيف أورهم اتكالاً على جسيمها، فإن لليسير من لطفك موضعًا ينتفعون به، وللجميل موقعاً لا يستغون عنه.

وليكن آثر رؤوس جندك عندك من واساهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته، بما يسعهم ويسع من وراءهم من خلوف أهليهم، حتى يكون هم همًا واحداً في جهاد العدو، فإن عطفك عليهم يعطُّ قلوبهم عليك، وإن أفضل قرفة عين الولاة استقامه العدل في البلاد، وظهور مودة الرعية، وإن لا تظهر مودتهم إلَّا بسلامة صدورهم، ولا تصح نصيحتهم إلَّا بحيطتهم على ولادة الأمور، وقلة استثقال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مددتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حُسن الثناء

عليهم، وتعديده ما أبلني ذوق البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهزم الشجاع وتحرّض الناكل، إن شاء الله.

ثم اعرف لكل أمرٍ منهن ما أبلني، ولا تضمنَ بلاءً أمرٍ إلى غيره، ولا تقصرن به دون غاية بلائه، ولا يدعونكَ شرفُ أمرٍ إلى أن تُعظم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعفاً، إلى أن تستصغرَ من بلائه ما كان عظيماً.

واردٌ إلى الله ورسوله ما يُصلعكَ من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فالرد إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة.

ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ومن لا تضيق به الأمور، ولا تُمحكُ الخصوم، ولا يتمادي في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفة، ولا تُشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرّهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراة، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهداً قضائه، وأفسح له في البذل ما يُزيل علة، وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً، فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار، يُعمل فيه بالهوى، وتُطلب به الدنيا.

ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تُولهم محاباةً وأثرةً، فإنهما جماعٌ من شعب الجور والخيانة، وتتوخّ منهم أهل التجربة والحياة، من أهل

البيوتات الصالحة، والقدَمِ في الإسلام المُتقدّمة، فإنَّمْ أكرِمَ أخلاقاً، واصحَّ أغراضاً، وأقلُّ في المطامع إشراقاً، وأبلغُ في عوَاقِبِ الأمورِ نظراً، ثمَّ أسبغَ عليهم الأرزاق، فإنَّ ذلك قُوَّةٌ لهم على استصلاح أنفسهم، وغنىًّا لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجَّةٌ عليهم إن خالفوا أمرك أو تلموا أمانتك، ثمَّ تفَقَّدَ أعمالهم، وأبَعثَ العَيُونَ من أهلِ الصدق والوفاء عليهم، فإنَّ تعاهُدكَ في السرِّ لأمورهم حدوةٌ لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعاية. وتحفَظَ من الأعوان، فإنَّ أحدَّاً منهم بسط يدهُ إلى خيانةٍ اجتمعَت بها عليه عندكَ أخبارُ عيونكَ، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسَطَت عليه العقوبةَ في بدنِه، وأخذته بما أصابَ من عمله، ثمَّ نصَبَته بمقامِ المذلة، ووسَّمتَه بالخيانة، وقلَّدتَه عارَ التُّهمة.

وتفَقَّدَ أمرُ الخراج بما يُصلحُ أهله، فإنَّ في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاحَ لمن سواهم إلَّا بهم، لأنَّ الناسَ كُلُّهم عيالٌ على الخراج وأهله، ول يكن نظرُكَ في عمارةِ الأرضِ أبلغَ من نظركَ في استجلابِ الخراج، لأنَّ ذلك لا يُدركُ إلَّا بالعمارة، ومن طلبَ الخراج بغير عمارةِ أخرَبَ البلاد، وأهلكَ العبادَ، ولم يستقمْ أمرُهُ إلَّا قليلاً، فإنَّ شكوا ثقلاً أو علةً أو انقطاعاً شربٌ أو باللةٍ أو إحالة أرضٍ اغترَها غرقٌ أو أجحَفَ بها عطشٌ، خفتَ عنهم بما ترجو أن يصلاح به أمرُهم، ولا يثقلنَّ عليكَ شيءٌ خفتَ به المؤونة عنهم، فإنهُ ذُخْرٌ يعودون به عليكَ في عمارةِ بلادك، وتزيينِ ولايتكَ مع استجلابِكَ حُسْنَ تناهِيمَ وتبجُّحكَ باستفاضة العدلِ فيهم، معتمداً فضلَ قوَّتهم بما ذُختَ عنهم من إجمامكَ لهم، والثقةُ منهم بما عوَّدَتهم من عدلكَ عليهم ورفقكَ بهم، فرُبَّما حدثَ من الأمورِ ما إذا عوَلتَ فيه عليهم من بعدِ احتملوه طيبةً أنفسهم به، فإنَّ العمرانَ محتملٌ ما حملته، وإنَّما يُؤْتَى

خراب الأرضِ من إعوازِ أهلها، وإنما يُعزِّزُ أهلها لإشرافِ أنفسِ الولاية على
الجمع وسوء ظنِّهم بالبقاء وقلة انتفاعِهم بالعبر.

ثم انظر في حال كُتابك، فولٌ على أمركَ خيرهم، واصحص رسائلكَ التي
تُدخلُ فيها مكائدكَ وأسراركَ بأجمعِهم لوجه صالح الأخلاقِ ممَّن لا تُبُطِّرُه
الكرامةُ، فيجترىءُ بها عليكَ في خلافٍ لكَ بحضورةِ ملِّ، ولا تقصُّ به الغفلةُ عن
إيرادِ مكاتباتِ عُمَالِكَ عليكَ، وإصدارِ جواباتِها على الصوابِ عنكَ، فيما يأخذُ لكَ
ويُعطيُ منكَ، ولا يُضعفُ عقداً اعتقدْتَ لكَ، ولا يعجزُ عن إطلاقِ ما عَقدَ عليكَ،
ولا يجهلُ مبلغَ قدرِ نفسهِ في الأمورِ، فإنَّ الجاهلَ بقدرِ نفسهِ يكونُ بقدرِ غيرهِ
أجهلَ، ثم لا يكنِ اختياراتِ إِيَّاهُم على فراستكَ واستنامتكَ وحسنَ الظنِّ منكَ،
فإنَّ الرجالَ يتعرّضونَ لفراساتِ الولايةِ بتصنُّعِهم وحسنِ خدمتهمِ وليسَ وراءَ ذلكَ
من النصيحةِ والأمانةِ شيءٌ، ولكنَّ اختبرهم بما وُلُوا للصالحينِ قبلَكَ، فاعمدْ
لأحسنهِم كأنَّ في العامةِ أثراً، وأعرِفُهم بالأمانةِ وجهاً، فإنَّ ذلكَ دليلٌ على
نصيحتكَ اللهُ ولمن وُلِّتَ أمرهُ، واجعل لرأسِ كلِّ أمرٍ من أمركَ رأساً منهمِ،
لا يقهرُهُ كبيرُها، ولا يتشتتُ عليهِ كثيرُها، ومهما كانَ في كُتابكَ من عيبٍ فتغيّيتَ
عنهِ أَلْزَمتَهُ.

ثم استوص بالتجارِ وذوي الصناعاتِ، وأوصِ بهم خيراً: المُقيمُ منهمُ
والمضطربُ بمالِهِ، والمترفُّقُ بيدهِ، فإنَّهم موادُ المنافعِ، وأسبابُ المرافقِ، وجلايلُها
من المباعدِ والمطاراتِ، في برِّكَ وبحرِكَ وسهلكَ وجبلِكَ وحيثُ لا يلشمُ الناسُ
لمواضعِها، ولا يجترؤُونَ عليها، فإنَّهم سلمٌ لا تُخافُ بائنتهِ، وصلحٌ لا تخشى
غائلتهِ، وتفقدُ أمورَهم بحضورتكَ وفي حواشي بلادكَ، واعلم - مع ذلك - أنَّ في

كثيرٌ منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك بباب مضرّة للعامة، وعيوب على الولاة، فامنع من الاحتقار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، ول يكن البيع يبعاً سمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تُجحف بالفريقين من البائع والمُبتاع، فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياته فنكل به، وعاقبته في غير إسرافٍ.

ثُمَّ اللَّهُ أَلَّا فِي الْطَّبْقَةِ السُّفْلَى مِنَ الظَّالِمِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ، مِنَ الْمُسَاكِينِ
وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسِيِّ وَالزَّمْنِيِّ، فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبْقَةِ قَانِعًاً وَمُعْتَرَّاً، وَاحْفَظْ اللَّهُ مَا
اسْتَحْفَظُكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًاً مِنْ بَيْتِ مَالِكٍ، وَقِسْمًاً مِنْ غُلَّاتِ
صَوَافِيِّ الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلْدٍ، فَإِنَّ لِلْأَقْصِيِّ مِنْهُمْ مِثْلُ الَّذِي لِلْأَدْنِيِّ، وَكُلُّ قَدْ
اسْتَرْعَيْتُ حَقَّهُ، فَلَا يُشَغِّلُنِّكَ عَنْهُمْ بَطْرًا، فَإِنَّكَ لَا تُعْذِرُ بِتَضِييعِكَ التَّابَّافَهُ لِإِحْكَامِكَ
الكَثِيرِ الْمُهْمَمِ، فَلَا تُشَخَّصُ هَمَّكَ عَنْهُمْ، وَلَا تُصْرَرُ خَدْكَ لَهُمْ، وَتَفْقَدُ أُمُورًا مَنْ لَا يَصْلُ
إِلَيْكَ مِنْهُمْ مَمْنَ تَقْتَحِمُهُ الْعَيْنُونَ، وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ، فَفَرَّغَ لِأُولَئِكَ ثَقْتَكَ مِنْ أَهْلِ
الْخَشْيَةِ وَالْتَّوَاضِعِ، فَلَيُرَفَّعَ إِلَيْكَ أُمُورُهُمْ، ثُمَّ أَعْمَلْ فِيهِمْ بِالْإِعْذَارِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ تَلْقَاهُ،
فَإِنَّ هُؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحَوْجُ إِلَى الْإِنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَكُلُّ فَاعِذْرْ إِلَى اللَّهِ فِي
تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ، وَتَعْهُدْ أَهْلَ الْيَتَمِ وَذُوِّي الرِّقَبَةِ فِي السِّنِّ مَمْنَ لَا حِيلَةَ لَهُ، وَلَا يَنْصَبُ
لِلْمَسَأَةِ نَفْسَهُ، وَذَلِكَ عَلَى الْوَلَاةِ ثَقِيلٌ، وَالْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ، وَقَدْ يُخْفَفَهُ اللَّهُ عَلَى أَقْوَامٍ
طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنفُسَهُمْ، وَوَتَّقُوا بِصَدْقِ مَوْعِدِ اللَّهِ لَهُمْ.

وأجعل لذوي الحاجات منك قسماً تُفرّغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم
مجلساً عاماً فتتواضع فيه الله الذي خلقك، وتُقعد عنهم جُندك وأعوانك من
أحراسك وشرطك، حتى يكلّمك مُتكلّمهم غير متتعّد، فإنّي سمعت رسول

الله ﷺ يقول في غير موطنٍ: «لن تُقدّس أمة لا يُؤخذُ للضعف فيها حقٌّ من القويّ غير متتعنٍ»، ثم احتمل الخرق منهم والعيّ، ونفعُ عنهم الضيقَ والأنفُ يبسط الله عليك بذلك أكنااف رحمته، ويوجبُ لك ثواب طاعته، وأعط ما أعطيت هنيئاً، وامنع في إجمالٍ وإعذارٍ!

ثم أمرٌ من أمورك لابدّ لك من مباشرتها: منها إجابة عمالك بما يعبأ عنه كُتابك، ومنها إصدار حاجات الناس يوم ورودها عليك بما تحرّج به صدورُ أووانك، وأمضِ لكلّ يوم عمله، فإنّ لكلّ يوم ما فيه، واجعل لنفسك فيما بينك وبين الله أفضل تلك المواقت، وأجزل تلك الأقسام، وإن كانت كُلُّها لـ الله إذا صلحت فيها النيةُ، وسلمت منها الرعيةُ.

وليكن في خاصة ما تخلصُ به الله دينك: إقامة فرائضه التي هي له خاصة، فأعط الله من بدنك في ليتك ونهارك، ووفّ ما تقرّبت به إلى الله من ذلك كاملاً غير مثلوم ولا منقوصٍ، بالغاً من بدنك ما بلغَ، وإذا قمتَ في صلاتك للناس، فلا تكونَ مُنفراً ولا مُضيّعاً، فإنّ في الناس من به العلةُ وله الحاجةُ، وقد سألتُ رسول الله ﷺ حين وجّهني إلى اليمن كيف أصلّي بهم؟ فقال: «صلّ بهم كصلاة أضعفهم، وكن بالمؤمنين رحيمًا».

وأمّا بعد، فلا تطولنْ احتجابك عن رعيتك، فإنّ احتجاب الولاية عن الرعية شعبةٌ من الضيق، وقلة علم بالأمور، والاحتجاب منهم يقطعُ عنهم علم ما احتجبوا دونه فيصغرُ عندهم الكبيرُ، ويعظمُ الصغيرُ، ويقبحُ الحسنُ، ويحسنُ القبيحُ، ويُشَابِّ الحقُّ بالباطل، وإنما الوالي بشرٌ لا يعرفُ ما توارى عن الناس به من الأمور، وليس على الحقّ سماتٌ تُعرفُ بها ضروبُ الصدقِ من الكذب، وإنما

أنت أحد رجلين: إما أمرؤ سخت نفسك بالبذل في الحق، ففيه احتجابك من واجب حقٍ تعطيه، أو فعلٌ كريمٌ تُسديه! أو مبتليٌ بالمنع، مما أسرعَ كف الناس عن مسألتك إذا أيسوا من بذلك! مع أن أكثر حاجات الناس إليك ممّا لا مؤونة فيه عليك من شكايةٍ مظلمةٍ، أو طلبٍ إنصافٍ في معاملةٍ.

ثم إنّ للوالي خاصّةً وبطانةً، فيهم استئثارٌ وتطاولٌ، وقلة إنصافٍ في معاملةٍ، فاحسّن مادّةً أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعنَ لأحدٍ من حاشيتك وحامتك قطيعةً، ولا يطعنَ منك في اعتقاد عقدٍ تضرُّ بمن يليها من الناس في شرب أو عملٍ مشترك، يحملون مؤونته على غيرهم، فيكون مهناً ذلك لهم دونك، وعيبةٌ عليك في الدنيا والآخرة.

وألزم الحق من لزمه من القريب والبعيد، وكن في ذلك صابراً مُحتسباً، واقعاً ذلك من قرابتك وخاصّتك حيث وقع، وابتغ عاقبته بما يتقدّمُ عليك منه، فإنّ مغبة ذلك محمودةٌ.

وإن ظنت الرعية بك حيفاً فأصحر لهم بعذرتك وأعدل عنك ظنونهم بإصحابك، فإنّ في ذلك رياضةً منك لنفسك، ورفقاً برعيتك، وإعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق.

ولا تدفعنَ صلحاً دعاك إليه عدوك والله فيه رضي، فإنّ في الصلح دعةً لجنودك، وراحةً من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كُلّ الحذر من عدوك بعد صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفل فخذ بالحزم، واتّهم في ذلك حُسن الظنّ، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقداً، أو البسته منك ذمةً، فحط عهده بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنةً دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء

الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً، مع تفرق أهواهم، وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترىء على الله إلا جاهل شقي، وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحرىماً يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مُدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقداً تجواز فيه العلل، ولا تُعولن على لحن قولٍ بعد التأكيد والتَّوثيق، ولا يدعونك ضيقاً أمراً، لزمك فيه عهد الله إلى طلب انساخه بغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمرٍ ترجو انفراجة وفضل عاقبته، خيرٌ من غدرٍ تخاف تبعته، وأن تُحيط بك من الله فيه طلبة، لا تستقبل فيها دُنياك ولا آخرتك.

إياك والدماء وسفكها بغير حلها، فإنه ليس شيء أدنى لنقمي ولا أعظم لتبعة ولا أخرى بزوال نعمتِ، وانقطاع مدةٍ، من سفك الدماء بغير حقها، والله سبحانه مُبتدئ بالحكم بين العباد، فيما تسافكوا من الدماء يوم القيمة، فلا تقوين سلطانك بسفك دم حرامٍ، فإن ذلك مما يُضعفه ويُوهنه، بل يُزيلاً وينقلاً، ولا عذر لك عند الله ولا عندي في قتل العمد، لأنّ فيه قواد البدن، وإن ابتليت بخطاً وأفرطا عليك سوطك أو سيفك أو يدك بالعقوبة، فإن في الوكرزة فما فوقها مقتلة، فلا تطمحن بك نخوة سلطانك عن أن تؤدي إلى أولياء المقتول حقهم.

وإياك والإعجاب بنفسك، والثقة بما يعجبك منها، وحب الإطراء، فإن ذلك من أوثق فرص الشيطان في نفسه ليتحقق ما يكون من إحسان المحسنين. وإياك والمن على رعيتك بإحسانك، أو التزيد فيما كان من فعلك، أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك، فإن المن يُبطل الإحسان، والتزيد يذهب بنور الحق،

والخُلْفَ يُوجِبُ المُقْتَأْ عند الله والناس، قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتَأً عِنْدَ الله أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾.

وإياك والعجلة بالأمور قبل أوانها، أو التسقُط فيها عند إمكانها، أو اللجاجة فيها إذا تنكّرت أو الوهن عنها إذا استوضحت، فضع كُلّ أمرٍ موضعه، وأوقع كُلّ أمرٍ في موقعه.

وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة، والتابعي عما تُعنى به مما قد وضح للعيون، فإنه مأخوذٌ منك لغيرك، وعما قليلٍ تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم. أملك حميّة أنفك وسورة حذّك وسطوة يدك وغرب لسانك، واحترس من كُلّ ذلك بكافٍ البدارة، وتأخير السطوة، حتى يسكن غضبك فتملك الاختيار، ولن تحكم ذلك من نفسك حتى تُكتَر هُمومك بذكر المعاد إلى ربك.

والواجب عليك أن تتذكرة ما مضى لمن تقدّمك من حكومة عادلة، أو سُنة فاضلة، أو أثرٍ عن نبينا صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو فريضةٍ في كتاب الله، فتقتدى بما شاهدت مما عملنا به فيها، وتحتهد لنفسك في اتباع ما عهدتُ إليك في عهدي هذا، واستوثقْت به من الحجّة لنفسي عليك، لكيلا تكون لك علةٌ عند تسرّع نفسك إلى هواها.

وأنا أسأل الله بسعة رحمته، وعظيم قدرته على إعطاء كلّ رغبة، أن يُوقنني وإياك لما فيه رضاه من الإقامة على العذر الواضح إليه وإلى خلقه، مع حُسن الثناء في العباد، وجميل الأثر في البلاد، وتمام النعمة، وتضييف الكرامة، وأن يختتم لي ولك بالسعادة والشهادة، ﴿إِنَّا لِللهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. والسلامُ على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الطَّاهِرِيْنَ، وسلم تسليماً كثيراً، والسلام.

بـ) النص السياسي لدى الإمام الحسن عليه السلام: ^(١).

وقد خلف أباء في الإمام بعد شهادته، وقد تميّز عصره بكثير من الإضطراب، حيث أدت جملة من العوامل إلى تفكك جيشه مما اضطره إلى الصلح مع معاوية بن أبي سفيان، على أن يقوم معاوية بإرجاع الخلافة إلى الإمام الحسن عليه السلام بعد موت معاوية أو إلى أخيه الحسين عليه السلام إن كان الحسن عليه السلام ميتاً.

وهذا وقد وقعت بينه وبين معاوية جملة من الحوارات السياسية الساخنة في موضوع الإمامة والخلافة والقضايا الدينية ذات العلاقة، وقد نقلها لنا الطبرسي في الاحتجاج كما المجلسي في البحار؛ ويقول في صفات الخليفة: «... أمّا الخليفة فمن سار بسيرة رسول الله ﷺ، وعمل بطاعة الله عزّ وجلّ، وليس الخليفة من سار بالجور وعطل السنن واتّخذ الدنيا أمّا وأباً وعبد الله خولاً وماه دولاً...» ^(٢).

تـ) النص السياسي لدى الإمام الحسن عليه السلام : إن المائز في تجربة الإمام الحسين عليه السلام هو مواجهته للسلطة الأموية، والتي أفضت إلى شهادته في كربلاء (سنة ٦١ هـ)، وهنا نلحظ العديد من النصوص التي صدرت في تلك المرحلة والتي تتحدث عن وظائف الإمام ودوره و موقفه من السلطة الأموية، وهذه بعض تلك النصوص:

- يتحدّث عن فلسفة وجود الإمام ودوره فيقول:

١) لمعرفة الحركة السياسية للإمام الحسن عليه السلام يمكن الرجوع: مرتضى جعفر، الحياة السياسية للإمام الحسن، ١٤٠٥ هـ.

٢) الطبرسي، الاحتجاج، تعلّم البهادرى إبراهيم وهادى به محمد، مج ٢، ط ١، قم ، انتشارات أسوة، ١٤١٣ هـ، ص ٥٢.

«فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب والقائم بالقسط والدائن بدين الحق،
الخابس نفسه في ذات الله»^(١).

- ويشير إلى مواصفات السلطة السياسية فيقول:

«مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه»^(٢).

ث) النص السياسي لدى الإمام علي بن الحسين عليهما السلام (زين العابدين):
ومن المعروف أن الإمام زين العابدين عليهما السلام شهد كربلاء، وأنه عاش في ظروف
سياسية بالغة الصعوبة، ولذلك فقد اعتمد أسلوب الدعاء في إيصال بعض المطالب
إلى الأمة، وقد ذكرت أدعيته في كتاب الصحيفة السجادية وكان له كتاب الحقوق،
فضلاً عن بعض الروايات المنقوله عنه في المجاميع الحديثية، وهذه بعض
النصوص عنه: «وحق رعيتك بالسلطان أن تعلم أنهم صاروا رعيتك لضعفهم
وقوتكم، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلم
ولا تعالجهم بالعقوبة وتشكر الله على ما آتاك من القوة عليهم»^(٣).

ج) النص السياسي لدى الإمام محمد الباقر عليهما السلام: يتحدث الإمام
الباقر عليهما السلام في جملة من القضايا السياسية، وقد نقل إلينا المحدث الكليني عليهما السلام
(توفي ٤٣٢ هـ) بعضاً من تلك النصوص:

١) الحلببي، ابن نما مثير الأحزان، النجف، ١٣٦٩ هـ، ص ١٦.

٢) الحراني ابن شعبة ، تحف العقول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،
١٤٠٥ هـ، ق ٢٣٨، ص ٤.

٣) الحلبي يحيى بن سعيد، الجامع للشرايع، قم، مؤسسة سيد الشهداء،
١٤٠٥ هـ، ص ٦٢٧؛ القبانجي حسن، شرح رسالة الحقوق، مجلد ٢، ط ١، قم
مؤسسة اسماعيليان، ١٤٠٦ هـ، ص ٤٦١.

- يقول في موضوع حق الطاعة للإمام بعد معرفته والتأكد من أحرازه
مواصفات الإمامة: «ذروة الأمر وسنانه ومفتاحه وباب الأشياء، ورضا الرحمن
- تبارك وتعالى - الطاعة للإمام بعد معرفته، ثم قال: إِنَّ اللَّهَ - تبارك وتعالى -
يقول: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّ فَمَا أَزَّسْلَنَاكَ عَلَيْهِمْ
حَفِظًا﴾ (١)﴾ (٢).

- وفي الحقوق المتبادلة بين الإمام والرعاية يسأل رجل الإمام الباقر عليه السلام:
ما حق الإمام على الناس؟
قال عليه السلام: حقهم عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا.
قلت: فما حقهم عليه؟

قال عليه السلام: يقسم بينهم بالسوية ويعدل في الرعاية...» (٣).
- وفي مواصفات الإمام، يقول الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ:
لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلات خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم
يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم» (٤).
- ويقول في النصيحة للإمام: «قال رسول الله ﷺ: ما نظر الله إلى ولی له
يجهد نفسه بالطاعة لإمامه ونصيحة له إلا كان معنا في الرفيق الأعلى» (٥).

١) النساء: ٨٠

٢) البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، مج ١، ص ٢٨٧.

٣) المازندراني، شرح أصول الكافي، مج ٧، ص ٢٢.

٤) الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي،
١٤١٦ هـ. ش، ص ٣٩٩.

٥) الشیخ الطوسي، تهذیب الأحكام، مج ٤، ط ٤ دار الكتب الإسلامية،

ح) النصّ السياسي لدى الإمام الصادق عليه السلام: إن الموسوعات والمجاميع الحديثية تحوي في معظمها أحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام، ولعل هذا يعود إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي رافقته عصره، والتي وفرت له إمكانية بيان كل تلك النصوص التي وصلت إلينا.

- يقول الإمام الصادق عليه السلام في موضوع النصيحة لأئمة المسلمين ولزوم جماعتهم: «ثلاث لا يغلوّنْ علیهنْ قلب امرئٍ مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة لأئمة المسلمين ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم محطة من ورائهم، المسلمين أخوة تتکافأ دمائهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يذّلّونَ مَنْ سواهم»^(١).

- ويتحدث عن الموارد الاقتصادية للدولة فيقول:

«ما من شيء أحب إلى الله من إخراج الدرارهم إلى الإمام، وإن الله ليجعل له الدرهم في الجنة مثل جبل أحد، ثم قال: إن الله تعالى يقول في كتابه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَنَا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾^(٢)، قال هو والله في صلة الإمام خاصة»^(٣).

١٣٦٥ هـ. ش ، ص ٩٧ .

(١) الصدوق، الخصال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ص ١٥٠؛ أيضاً: الصدوق، الأموالي، ط ١، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ هـ، ص ٤٣٢؛ و قريب من هذا الحديث في: القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام، تتع آصف فيضي، مج ١، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ، ص ٣٧٨؛ الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، مج ١١، ط ٢، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٨ هـ، ص ٤٥؛ كتاب سليم بن قيس، تع محمد باقر الأنصاري، ص ٢٠٨.

(٢) البقرة: ٢٤٥.

(٣) الكليني، الكافي، مج ١، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ، ص ٥٣٧.

- ويقول في بعض واجبات الوالي:

«صعد النبي ﷺ المنبر فنفع إلهم نفسه ثم قال: (أذكّر الله الوالي من بعدي على أمتي إلا ترحم على جماعة المسلمين، فأجلّ كبيرهم ورحم ضعيفهم ووقر عالمهم ولم يضرّ بهم فيذلّهم ولم يفقرهم فيكفرّهم ولم يغلق بابه دونهم فياكل قويّهم ضعيفهم ولم يجمرّهم في ثغورهم فيقطع نسل أمتي...)»^(١).

خ) النص السياسي لدى الإمام الكاظم عليه السلام: وقد كان له حوار خاص مع هارون الرشيد - الخليفة العباسى - في قضية المشروعية ونظرية الوراثة السياسية التي أعتمد عليها العباسيون، وقد نقلت عنه نصوص ترتبط بولاية الفقيه من خلال إعطاء الفقيه صفة الحامي والحافظ للإسلام.

- يقول الإمام الكاظم في دور الفقيه: «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد منها بأعماله، وثُلم في الإسلام ثلّمة لا يسدّها شيء، لأنّ المؤمنين الفقهاء حصن الإسلام كحصن سور المدينة لها»^(٢).

وفي الحوار الذي جرى بين الإمام الكاظم عليه السلام وهارون الرشيد يسأله الرشيد فيقول: «... لم أدعّيكم ورثتم رسول الله والعلم يحجب ابن العم، وقبض رسول الله وقد توفي أبو طالب قبله والعباس عمّه حيّ...؟

(١) الحميري القمي، قرب الإسناد، ط ١، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٣هـ، ص ١٠٠.

(٢) الشهيد الثاني زين الدين العاملي، منية المرید، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ، ص ١١٣.

فقلت: [أي الإمام الكاظم عليه السلام]: إنّ النبي ﷺ لم يورث من لم يهاجر ولا أثبت له ولایة حتى يهاجر.

فقال: [أي الرشيد]: ما حجتك فيه؟

قلت: قول الله تبارك وتعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَاتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(۱)، وإنّ عمّي العباس لم يهاجر.

فقال: إني سائلك يا موسى هل أفتيت بذلك أحداً من أعدائنا أم أخبرت أحداً من الفقهاء في هذه المسألة شيء؟

فقلت: اللهم لا، وما سألني عنها إلا أمير المؤمنين^(۲).

د) النص السياسي لدى الإمام الرضا عليه السلام: لقد كان في الحياة السياسية للإمام الرضا عليه السلام ميزة خاصة ألا وهي قوله - ولو مضطراً - بولايته العهد من قبل المأمون العباسى، وهذا ما يشكل حقلًا خصباً للبحث والتحليل السياسيين، إذ إن الدخول في تركيبة السلطة من قبل أحد الأئمة - وبمعزل عن الظروف التي حكمته - يمثل منعطفاً سياسياً يستحق الوقوف عنده مليئاً، آخذين بعين الاعتبار الشروط التي شرطها الإمام على المأمون، وما حدث من أحداث بعد تسلمه لولايته العهد؛ وهذه بعض نصوصه:

- يتحدى الإمام الرضا عليه السلام عن الإمامة ويزيل لها أوصافاً عالية وسامية، وهو وإن كان يستفاد من ذلك النص أنه يتحدى عن الإمامة الخاصة - أي إمامية الأئمة الإثنى عشر - لكن لا شك أن جوانبًا عديدة من ذلك النص يرتبط بالإمامية

(۱) الأنفال: ۷۲.

(۲) الطباطبائي، الميزان، مج ۱۰، ص ۱۴۷.

بشكل عام، يقول: «إنَّ الْإِمَامَةَ هِيَ مَنْزَلَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِرَثُ الْأُوصِيَاءِ، إِنَّ الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللهِ وَخِلَافَةُ الرَّسُولِ ﷺ وَمَقَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَمَيرَاثُ الْمُحَسِّنِ وَالْمُحْسِنِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ، إِنَّ الْإِمَامَةَ زَمامُ الدِّينِ وَنَظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَصَلَاحُ الدُّنْيَا وَعَزَّ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ الْإِمَامَةَ أُسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِيُّ وَفَرْعَهُ السَّامِيُّ، بِالْإِيمَانِ قَامَ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّيَامُ وَالْحَجَّ وَالْجَهَادُ، وَتَوْفِيرُ الْفَيءُ وَالصَّدَقَاتُ وَإِمْضَاءُ الْمَحْدُودِ وَالْأَحْكَامُ وَمَنْعُ التَّغْوِيرِ وَالْأَطْرَافِ»^(١).

ذ) النص السياسي لدى الإمام محمد الجواد عليه السلام: الإمام الجواد عليه السلام هو الولد الذكر الوحيد الذي خلفه الإمام الرضا عليه السلام، وقد عاشر عهد المعتصم العباسى؛ وقد نقلت عنه جملة من النصوص الدينية التي يرتبط بعضها بقضية الثورة في الفكر السياسي الإسلامي والمهدوية السياسية حيث يروي لنا عبد العظيم الحسني فيقول: «قلت لـ محمد بن علي: يا مولاي أني أرجو أن تكون القائم من آل بيت محمد الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

فقال عليه السلام: ما منا إلا قائم بأمر الله وهاد إلى دين الله، ولكن القائم الذي يظهر الله به الأرض من أهل الكفر والجحود ويملا الأرض قسطاً وعدلاً؛ هو الذي تخفي على الناس ولادته ويغيب عنهم شخصه، وهو الذي تطوى له الأرض ويذلل له كلّ صعب، يجتمع إليه من أصحابه عدّة أهل بدر ثلاثة وثلاث عشر رجلاً من أقاصي

(١) مسند الإمام الرضا، تحر عزيز الله النجواني، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ، ١٤٠٦ هـ ، ص ٩٨ .

الأرض، وذلك قول الله: «أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(١).

فإذا اجتمعت له هذه العدة من أهل الإخلاص أظهر الله أمره، وإذا كمل له العقد - وهو عشرة آلاف رجل - خرج بإذن الله فلا يزال يقتل أعداء الله حتى يرضي الله»^(٢).

وفي قضية الظلم السياسي (وغير السياسي) يقول الإمام الجواد عليه السلام: «العامل بالظلم والمعين له والراضي والراضي به شركاء، وإن يوم العدل على الظالم أشدّ من يوم الجور على المظلوم»^(٣).

ر) النص السياسي لدى الإمام علي الهادي عليهما السلام: يشير الإمام الهادي عليهما السلام إلى مشروعية المدرسة السياسية لآل البيت عليهم السلام من خلال نصّ الزيارة التي زار بها الإمام علي عليهما السلام فيقول: «السلام عليك يا ولی الله، أنت أول مظلوم وأول من غصب حقه، وأشهد أنك لقيت الله وأنت شهيد، عذب الله قاتلك بأنواع العذاب، جئتكم عارفاً بحقكم مستبصراً بشأنكم، فاشفع لي إلى ربكم فإنّ لكم عند الله مقاماً مموداً معلوماً وجاهأً وشفاعة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَتَضَى﴾»^(٤).

١) البقرة، ١٤٨.

٢) الكليني، الكافي، مج، ٤، ص ٤٤٤.

٣) م، ص ٤٤٥.

٤) الأنبياء: ٢٨.

ز) النص السياسي لدى الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

يتعدّد الإمام العسكري عليه السلام عن مواصفات الفقيه المقلد، معمقاً ومكرساً فكراً التقليد بما يتجاوز العلاقة العلمية إلى ما هو أوسع من ذلك على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ يقول: «اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفًا على هواه، مطيناً لأمر مولاه فللعام أن يقلدوه...»^(١)

س) النص السياسي لدى الإمام المهدي: وقد كانت ولادته بسامراء في سنة ٢٥٥ هـ وقد دخل بعد ولادته فيما يعرف في التاريخ الكلامي بالغيبة الصغرى (٢٦٠ هـ، ٣٢٩ هـ)، والتي هي بمثابة المقدمة: لغيبته الكبرى التي بدأت منذ انتهاء الغيبة الصغرى وتستمر إلى ما قبل ظهره؛ لكن مع ذلك نجد أنَّ نصوصاً عديدة قد صدرت عنه أثناء غيبته، ومن تلك النصوص ما يعرف في الأوساط الحوزوية بالتوقيع الشريف، والذي هو عبارة عن جواب من الإمام المهدي عليه السلام على رسالة من إسحاق بن يعقوب كان قد أرسلها إلى الإمام عليه السلام بواسطة النائب الثاني للإمام محمد بن عثمان العمري (ت ٣٠٤)، وقد جاء الجواب على مسائله، والتي تتضمن من جملتها مسألة ترتبط بولاية الفقيه وقضية السلطة في زمن الغيبة يقول عليه السلام: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(٢).

٢ - النص السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى: ما أُريد بيانه هنا نماذج من النصوص السياسية لأبرز فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى وإلى

١) الحر العاملی، وسائل الشيعة، مج ٢٧، ص ١٣١.

٢) الصدق، کمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ص ٤٨٤.

عصرنا الحالي، وسوف نقوم بذكرها بحسب ترتيبهم الزمني، متعرّضين لبيان

الدلالة السياسية للنصّ الفقهي:

أ) **النصّ السياسي للدّي الشّيخ المفید (ت ٤١٣ هـ)**: كانت ولادة الشّيخ المفید في بدايات الغيبة الكبرى^(١)، وقد عاصر الفترة التي أخذت فيها سلطة العباسين بالضعف ممّا أدى إلى توفير جملة من الظروف الإجتماعية والسياسية المساعدة على تنشيط حركته العملية وإفصاحه عن آرائه الفقهية والسياسية دون تحسب لردّات فعل السلطة^(٢); أمّا أهم النصوص لديه:

- يقول في مورد معاونة الظالمين والدخول في أعمالهم ومعاملة التجارية:

معهم:

«إنّ معاونة الظالمين على الحقّ وتناول الواجب لهم جائز ومن أحوال واجب، وأمّا معاونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار، وإن التصرّف معهم في الأعمال فإنه لا يجوز إلّا لمن أذن له إمام الزمان وعلى من يشترط عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم، وأمّا المتابعة لهم فلا بأس فيما لا يكون ظاهر تضرّر أهل الإيمان واستعماله على الأغلب في العصيان، وأمّا الإكتساب منهم فجائز على ما وضناه، والإنتفاع بأموالهم وإن

(١) ولد الشّيخ المفید سنة ٣٣٨ هـ.

(٢) را: إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ط ١، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨م،

ص ٦١.

كانت مشوبة حلال لمن سُمِّيَّناه من المؤمنين خاصة دون مَنْ عداهم من سائر
الإِنَام»^(١).

وهنا يستفاد من كلام الشيخ المفید تقىیداً سیاسیتاً للتعامل مع الحكومات
الظالمة، مفاده أنه من الجائز معونتهم على الحق أَمَّا على الظلم فلا يجوز الإعانة،
كمَا أَنَّ الدخول في مناصبهم وأعمالهم جائز لمن أذن له إمام الزمان عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين، وأَمَّا
اتِّباعهم فجائز شرط أَلَا يترتب عليه الضرر، ولا تكون تلك المتابعة مما يستفاد
منها للمعاصي، وأَمَّا المعاملة التجارية معهم فهي حلال وليس بحرام.

ـ أَمَّا بالنسبة إلى الصلاحيات الدوليَّة التي يمتلكها الفقيه في حال الغيبة
فيقول: «فَأَمَّا إِقَامَةُ الْحَدُودِ فَهُوَ إِلَى سُلْطَانِ إِسْلَامِ الْمَنْصُوبِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى،
وَهُمْ أَئُمَّةُ الْهُدَىٰ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين، وَمَنْ نَصَبَهُ لِذَلِكَ مِنَ الْأَمْرَاءِ وَالْحَكَامِ، وَقَدْ
فُوَضَّوا النَّظَرُ فِيهِ إِلَى فُقَهَاءِ شَيْعَتِهِمْ مَعَ الْإِمْكَانِ...»^(٢).

وهنا يبرز رأي الشيخ المفید في موضوع الولاية للفقيه، حيث أَنَّ قوله
بتقويض إقامة الحدود إلى الفقهاء ليس إِلَّا تعبيراً عن الولاية لأولئك الفقهاء، إِمَّا
من باب أَنَّ اقامة الحدود تستلزم مستوى متقدّم من السلطة في المجتمع البشري،
أَوْ من باب ضمّ مقدمة أخرى مفادها أَنَّ إقامة الحدود من وظائف الحاكم، فلربما
يكون التعبير هنا بالوظيفة اشارة إلى المنصب، أي بما إِنَّ للفقهاء منصب الولاية
العامّة فإقامة الحدود تعدّ من وظيفتهم.

(١) المفید، أوائل المقالات، تعلق الأنصاری إبراهيم، ط٢، بيروت، دار المفید،
١٤١٤هـ، ص ١٢٠.

(٢) الشيخ المفید، المقنعة، تعلق جامعة المدرسين، قم، ١٤١٠هـ، ص ٨١٠

ب) النص السياسي لدى الشريف المرتضى (ت ٤٣٥ هـ): تولى الشريف المرتضى (عليه السلام) نقابة الطالبيين وأمارة الحج ومنصب قاضي القضاة والنظر في المظالم لمدة ثلاثة عاماً، وكانت تربطه علاقة بالخلافة العباسية وهي ظاهرة من خلال توليه للمناصب الآنفة الذكر^(١)، وقد كانت له آراؤه السياسية في مختلف القضايا التي كانت مطروحة آنذاك في دائرة البحث السياسي الفقهى، وسوف نتعرض هنا لبعض من نصوصه في ذلك المجال:

- يقول في قضية العمل مع السلطان: «... الكلام في الولاية من قبل المتغلب [أي السلطان بالغلبة] وهي على ضروب: واجب وربما تجاوز الوجوب إلى الإلقاء، ومباح وقبح ومحظور.

فاما الواجب فهو أن يعلم المحتول أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنه يمكن بالولاية من إقامة حق ودفع باطل وأمر بمعرفة ونهي عن منكر، ولو لا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب إليه وذریعة إلى الظفر به...»^(٢).

ت) النص السياسي لدى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ): كان للشيخ الطوسي علاقات جيدة مع الدولة البويمية وبعض رجال الدولة العباسية، حتى أن الخليفة العباسى القائم بأمر الله قد جعل له كرسى الكلام في بغداد، وقد بلغ شأناً

١) العلامة الحلى، الرجال، قم، دار الذخائر، ص ٩٥.

٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد رجائى مهدي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ، ص ٢٩٤.

كبيراً في الفقه والعلم والزعامه الدينية حتى لقب بشيخ الطائفة^(١)، وقد كتب عدة مصنفات عرضت لمختلف آرائه في شؤون الدولة وال موقف منها، وهذه بعض نصوصه السياسية:

«إنَّ من المعلوم أنَّ من ليس بمعصوم من الخلق متى خلو من رئيس مهيب يردع المعاند ويؤدب الجاني ويأخذ على يد المتغلب ويمنع القوي من الضعيف وأمنوا بذلك؛ وقع الفساد وانتشر العigel وأكثر الفساد وقلَّ الصلاح، ومتى كان لهم رئيس هذه صفتة كان الأمر بالعكس من ذلك من شمول الصلاح وكثرة وقلة الفساد ونزارته، والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء»^(٢).

- ويشير إلى بعض صلحيات الفقيه فيما يرتبط بوظيفة القضاء:

«أمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى أو من نصبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حالٍ، وقد رخص في حال قصور أئمة الحق وتحلّب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحد على ولده وأهله ومماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين...»^(٣).

ث) النص السياسي لدى ابن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨ هـ) : يعدّ ابن إدريس من أكابر علماء القرن السادس الهجري، وهو الذي قام بكسر عملية

(١) إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ص ٦٥.

(٢) الطوسي، الغيبة، تج الطهراني عبد الله وناصح علي أحمد، ط١، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ، ص ٤

(٣) الطوسي، النهاية، بيروت، دار الأندلس، ص ٣٠٠.

الإتباع للسلوك العلمي للشيخ الطوسي والتي استمرّ عليها الفقهاء ما يقرب من قرنين من الزمن، وكان له مصنّفات عديدة منها كتابه في الفقه (السرائر)، والذي يُعدّ من أهم المصنّفات الفقهية^(١).

وقد سجّل فيه عدّة آراء له في جملة من القضايا التي ترتبط بشؤون الدولة، وهذه بعض نصوصه:

- يتحدث عن بعض وظائف الدولة القضائية والدينية فيقول: «وأمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه الإمام لا إقامتها، ولا يجوز لأحد إقامتها على حال، وقد رخص في حال قصور أيدي أئمة الحقّ وتغلب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله وماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بواقفهم»^(٢).

جـ) النّصّ السياسي لدى المحقق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ): وهو من كبار فقهاء القرن السابع الهجري وقد كان له نتاج غزير في الفقه، حيث لاقت كتبه الفقهية كثير الإهتمام من قبل الحوزة، حتّى ان كتابه (شرائع الإسلام) ما زال يُدرّس إلى الآن في بعض الحوزات العلمية؛ هذا وقد افسحت سعة نتاجه الفقهي المجال أمام تحديد آرائه في مختلف قضايا الدولة الاقتصادية والقضائية والداعية، وما يرتبط بالسياسة الخارجية للدولة الإسلامية وسوى ذلك^(٣)، وهنا

(١) آذري قمي أحمد، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، دارالعلم، ١٣٧٢ هـ. ش، ص ٢٢٧.

(٢) السرائر، مج ٢، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ، ص ٢٤.

(٣) للاطلاع تفصيلاً على الآراء السياسية للمحقق الحلّي يمكن الرجوع: شريعتي

نذكر بعض نصوصه السياسية:

- يتحدث المحقق الحلبي عن مهنة القضاء وكيفية تعيين القاضي فيقول:

«تثبت ولایة القاضي بالاستفاضة... ولو لم يستفرض أبداً بعد موضع ولايته عن موضع عقد القضاء له أو لغيره من الأسباب أشهد الإمام أو من نصبه الإمام على ولایته شاهدين بصورة ما عهد إليه وسيرهما معه ليشهدوا له بالولاية، ولا يجب على أهل الولاية قبول دعواه مع عدم البينة وان شهدت له الأمارات مالم يحصل اليقين»^(١).

- يشير المحقق الحلبي إلى بعض الموارد التي يجوز فيها التعاون مع السلطان الظالم: «ولا يجوز [الجهاد] مع الجائز إلا أن يدهم المسلمين من يخشى منه على بيبة الإسلام، أو يكون بين قوم ويغشاهم عدوًّا فيقصد الدفع عن نفسه في الحالتين...»^(٢).

- ويقول في شأن القضائي بالنسبة إلى الأقليات الدينية:

«إذا فعل أهل الذمة ما هو سائع في شرعهم وليس بسائغ في الإسلام لم يتعرضا، وإن تجاهروا به عمل بهم ما تقتضيه الجنائية بموجب الإسلام، وإن فعلوا ماليش بسائغ في شرعهم، فالحكم فيه كما في المسلم، وإن شاء الحاكم دفعه إلى

حُكْم روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ هش.

(١) شرائع الإسلام، مجلد ٤، ط٢، قم، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩ هـ، ص ٨٦٢-٨٦٣.

(٢) المحقق الحلبي لمختصر النافع، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤١٠ هـ، ص ١٠٩.

أهل نحلته لقيموا الحدّ فيه بمقتضى شرعهم»^(١).

ح) النّصّ السياسي لدى العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) : وهو ابن أخت المحقق الحلّي وقد كان له نبوغ علمي مبكر، وأعطى بحركته العلمية دفعاً للإتجاه الأصولي، وكانت تربطه علاقة جيدة بالدولة المغولية، وقد ترك أكثر من مائة مصنف في مختلف الميادين العلمية من أصولية وفقهية وكلامية وغير ذلك، حوت آراءه في الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:

«وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود في حال الغيبة؟ جزم به الشیخان^(٢) عملاً بهذه الروایة، كما يأتي إنّ للفقهاء الحكم بين الناس، فكان إليهم إقامة الحدود لما في تعطيل الحدود من الفساد، وقد رُوي أنّ مَنْ استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنه إنما يفعل ذلك بإذن سلطان الحق لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك مالما يتعدّ الحق في ذلك...»^(٣).

خ) النّصّ السياسي لدى الشهيد الأول (ت ٨٧٦) : محمد بن مكي الجزيوني العاملی المعروف بالشهید الأول، وهو من كبار علماء عصره، وقد ترك مؤلفات علمية عديدة أكثرها في الفقه، والتي منها كتابه المعروف (اللّمعة الدمشقية) الذي كتبه في سجن قلعة دمشق استجابة لعليّ بن المؤيد (ت ٧٩٥) زعيم الدولة السربدارية، والذي ما زال يُدرّس إلى الآن في الحوزات العلمية، وقد

١) شرائع الإسلام، ص ٢٥٥.

٢) أی المفید والطوسي.

٣) العلّامة الحلّي، تذكرة الفقهاء، مج ١، المكتبة الرضوية، ص ٤٥٩.

اشتمل على جملة آراء فقهية ترتبط بوظائف الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:

- يقول في مورد صلاة الجمعة والتي تُعدّ من أهم الوظائف الدينية للدولة الإسلامية: «تجب صلاة الجمعة ركعتين بدلاً من الظهر بشرط الإمام أو نائبه وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن»^(١).

د) النص السياسي لدى المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ): وهو نور الدين علي بن حسين عبد العالى الكركي، وقد اشتهر بالمحقق الثاني، وكانت له مرتبة علمية عالية استدعت الشاه طهماسب الصفوي - وقبله الشاه اسماعيل الصفوي - الطلب منه القدول إلى إيران لتسليم قيادة الدولة الصفوية باعتبار كونه نائباً عن الإمام المهدي عليه السلام، حيث أن المحقق الكركي كان يرى ذلك المنصب للفقيه، وسوف نعرض لنصوص الفقهية التي تدل على ذلك.

- يقول في مورد صلاة الجمعة: «اختلف أصحابنا في حكم صلاة الجمعة حال غيبة الإمام عليه السلام على قولين بعد انعقاد الإجماع منهم ومن كافة أهل الإسلام على وجوبها بشرائطها حال ظهوره:

الأول: القول بجواز فعلها إذا اجتمعت باقي الشرائط، وهو المشهور بين الأصحاب... وهو الأقوى [أي بحسب رأي المحقق الكركي]»^(٢).

ويظهر بوضوح من خلال معاينة نصوص الفقه السياسي لدى فقهاء الشيعة أنَّ القسم الأكبر منها يرتبط بالشأن القضائي ومطلوبية توليه من قبل الفقيه وكل

(١) الدروس، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ هـ، ص ١٨٦.

(٢) رسائل الكركي، مج ١، ط ١، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩ هـ، ص ١٤٥ - ١٤٦.

ما يتعلّق بِاجراء العملية القضائية، وهو ما يثير سؤالاً مفيداً وهو: لماذا كان التركيز على الشأن القضائي، فمع إنّ نصوص الفقه السياسي تعرّضت لكثير من القضايا الدولية لكن الجهاز القضائي قد نال القسط الأوفر منها؟

٣- عنابة النصّ الفقهي بالقضاء، لماذا؟

يمكن أن نذكر هنا أكثر من جواب نجعلهم في معرض المناقشة والتحليل لنرى إنّ كان بعض تلك الأجوبة يشفى غليل السؤال، أو يمكن أن يشكّل أكثر من جواب تحليلًا معقولاً ومحبلاً للإجابة على ذلك السؤال، أمّا الإجابات فهي التالية:

الجواب الأول: إنّ الموقف الفقهي تابع بكلّ تجلّياته للنصّ الديني الإسلامي، وهو يتماهى معه حدّة وشدة وأمراً ونهيًّا... ومن هنا عندما نعود إلى النصّ الوارد عن الأئمّة علیهم السلام في موضوع القضاء نجد موقفاً حاسماً يدعو إلى حصر العملية القضائية بالفقهاء، وأبرز الأدلة في هذا الجانب تلك الرواية المرويّة عن الإمام الصادق علیه السلام والتي عُرفت بـ«مقدولة عمر بن حنظلة» نسبتاً إلى راويها، أمّا نصّ الرواية:

«قال (أي) عمر بن حنظلة: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دينٍ أو ميراث فتحاكمما إلى السلطان أو إلى القضاة أيجعل ذلك؟

فقال الإمام: مَنْ تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإِنَّمَا يأخذ سُحتاً وإنْ كان حَقّه ثابتاً، لأنَّه أخذ بِحُكْمِ الطاغوت وقد أمر الله أن يُكفر به.

قلت: كيف يصنعان؟

قال: أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكاماً فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله قد استخفَّ علينا ردُّه، والرَّادُ علينا كالرَّادٌ على الله وهو على حد الشرك بالله»^(١).

وعليه فإنَّ الفقهاء - ونتيجة للخطورة الدينية لهذا الموضوع - قد تعاطوا مع الشأن القضائي بكثير من الاهتمام سواءً على المستوى البحثي أو على المستوى العملي هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية فإنَّ تصديهم العملي للشأن القضائي قد أدى إلى إتساع المادَّة الفقهية القضائية نتيجة للتساؤلات والإشكاليات والاستفسارات التي يفرضها احتكاك التنظير الفقهي مع متطلبات الواقع وحاجاته.

الجواب الثاني: إنَّ فلسفة وجود النبوَّات وإنزال الشرائع ترتبط بشكلٍ أساس بإقامة القسط ووسط العدل وحفظ الحقوق ورفع الظلم، يقول القرآن الكريم: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْبِنَاتٍ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^(٢). ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الجهاز الدولي المعنى والمكلَّف برفع التنازع والفصل بين المتخاصمين والنظر في الدعاوى هو الجهاز القضائي، وهذا يعني وجود ارتباط جوهري بين الفعل القضائي وهدف العملية القضائية وبين الدين وفلسفة وجوده وأهدافه.

وعليه فيما أَنَّ الشأن القضائي يدخل في صميم العملية الدينية ويرتبط

(١) الحلبي أبو الصلاح، الكافي في الفقه، تج استادي رضا، اصفهان، مكتبة أمير المؤمنين، ١٤٠٣ هـ ق، ص ٤٢٥.

(٢) الحديدي: ٢٥.

بالوظائف والمهام الأساسية للمؤسسة الدينية، لذلك نجد كُلّ ذلك الإهتمام من قبل الفقهاء بالشأن القضائي سواءً على مستوى بحث كُلّ المسائل القضائية أو على مستوى السعي قدر الإمكان لإقامة العملية القضائية.

تقييم للجوابين: نستطيع القول أنّ الجوابين المذكورين غير منفصلين عن بعضهما البعض، لأنّ النصوص الدينية التي يَتَّخِذُها الفقيه مصدراً لفعله لإجتهاده ليست بعيدة عن الفلسفة الوجودية^(١) للدين، بل إنّ تلك النصوص تُعدّ من تجلّيات تلك الفلسفة وحاكيّة عنها، أي إنّ النصوص الدينية -في الجانب الفقهي- قد شدّدت على الشأن القضائي لأنّه يرتبط إرتباطاً جوهريّاً بفلسفة وجود الدين وأهدافه، كما أنّ تلك النصوص الدينية تظهر من جهةٍ أخرى أهداف الدين والجوانب الأساسية في حقيقته، أي نستطيع القول إنّ الفعل القضائي قد حاز على كُلّ تلك الأهميّة بما له من مردود هام على الإنسان يرتبط بحقوقه وأمنه وأمانه واستقراره في واقعه الحياتي والاجتماعي، تلك الأمور التي تسهم في توفير البيئة المناسبة لقيام الإنسان بدوره في عالمه -أي عالم الدنيا- هذا الدور الذي أوكله إليه الله تعالى، والذي هو المبرّ الوجودي له، أي إنّ فلسفة وجود الإنسان أن يتمثّل قيم العدل والحق والخير لتتجلى فيه وله ومن خلاله.

الجواب الثالث: إنّ هنا جواباً آخر يكمل الجوابين السابقين ولا يتعارض معهما مفاده أن النتاج الفقهي يتأثر قلة وكثرة احتكاكه بالواقع، أي بمقدار ما تكون المنظومة الفقهية أكثر احتكاكاً بالواقع بمقدار ما يكون النتاج الفقهي أكثر غزاره، وهذا ما يتحقق على المستوى السياسي والدولتي بفتح الواقع السياسي

(١) أي فلسفة وجود الدين.

والحكومي أبوابه لتلك المنظومة من أجل أن تلامس مفرداتها جميع مفاصل ذلك الواقع، وهذا ما سوف يؤدي إلى جملة من التساؤلات والإشكاليات وبالتالي الإجابات التي تثري الفقه وتغنيه.

أما إذا كان ذلك الواقع مقللاًًاماً من مفردات تلك المنظومة الفقهية فهو كما يحرم تلك التجربة الحكومية من مفردات تلك المنظومة ونتائجها، فهو أيضاً يحرم تلك المنظومة من المردود العلمي المنتظر نتيجة تفاعلها مع الواقع، وهو ما سوف يؤدي إلى شح النتاج العلمي في إطار الفقه الدولي.

وأمام هذا المعطى الجدلية يمكن القول إن الفقه القضائي كان له هامش أوسع من غيره على مستوى الممارسة والتطبيق مقارنة مع بقية أبواب الفقه الدولي، إما لكون تطبيقه لا يحتاج إلى تلك البنية الحكومية التي تفتح أعين السلطة عليها، مما يتتيح للفقهاء ممارسته بطريقة لا توقعهم في جملة من المحاذير، أو لأن السلطة كانت تتظر إلى الفعل القضائي لفقه المعارضة بمنظار أقل حساسية، باعتبار أنه لا يرتبط بجوهر استمرار السلطة وديومتها أو لإسباب أخرى^(١)، وهذا ما وفر له البيئة المناسبة التي ساهمت في غزارة نتاج الفقه القضائي.

وما ينبغي الإشارة إليه هو إن وجود مادة غزيره للنص الفقهي القضائي

(١) قد يكون للعامل المعرفي أيضاً دخالته، بمعنى أن النظرة الفقهية إلى الفقه القضائي على أنه ذو أهمية بالغة قد تدفع بعض الفقهاء إلى ممارسته رغم وجود بعض المحاذير التي يكون ملاك اجراء القضاء - أي مصلحة اجرائه - مع وجودها أهم من وقوع بعض تلك المحاذير وما تسببه من أضرار ومجاود، وهو ما يسمم أيضاً في إيجاد البيئة المناسبة لتفاعل الفقه مع الواقع.

لا يعني جفاف بقية المواد الفقهية ذات العلاقة ببقية حقول فقه الدولة، بل إنّ تلك المادة الفقهية ذات العلاقة موجودة بمستوى وفرّ تربة خصبة لنشوء مجملة من النظريات في إطار الفكر السياسي الشيعي، وهو ما يدفعنا للبحث في تلك النظارات.

٤) نظريات الدولة في الفكر السياسي الشيعي: لقد تمازجت عوامل عديدة أدّت إلى إنتاج مادةً خصبةً للتنظير السياسي - وغير السياسي - في شؤون الدولة وقضاياها، منها تلك النصوص الفقهية التي دونها الفقهاء في تراثهم الفقهي والتي تبرز آراءهم في مسائل دولية عديدة، ومنها إقدام بعض الفقهاء على التصدّي للعمل السياسي والمشاركة في بعض حركات الإصلاح السياسية والاجتماعية - كما حصل في قضية المشروعية والمستبدة، أي القول بضرورة وجود الدستور أو عدمها - وما أدى إليه ذلك من تفجير سجالات فقهية سياسية أثرت التراث الفقهي السياسي، والأهم من ذلك هو إقدام بعض الفقهاء والعلماء على التصدّي لإدارة الدولة والحكم كما حصل للعلامة محمد باقر المجلسي (ت ١١١٠ هـ) أيام الحكم الصفوي في إيران.

إنّ تلك المادة - الفقهية في أغلبها - قد أوجدت حقلًا خصباً للتنظير في مجال الفكر السياسي الإمامي، وهي توفر الإمكانية لمعرفة موقع الدولة في مساحة ذلك الفكر، وما هي نظرته إلى وظائفها ومهامها وإلى كيفية أدائها السياسي والاقتصادي والقضائي، وفي كافة المجالات التي ترتبط بعمل الدولة^(١).

(١) أنظر: مصطفوي محمد، نظريات الحكم والدولة، ط ١، بيروت، معهد الرسول الأكرم العالمي للشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٣ هـ، ص ٢٠.

إنّ مباحث في ولاية الفقيه وسعتها وولاية السلطان العادل والسلطان الجائز وصفات الحاكم وكيفية تعيينه، وفي المصادر الاقتصادية للدولة كالخمس والزكاة وغيرها، وفي القضاء والحدود والجهاد والصلح والهدنة... نجدها في تلك المادة الفقهية التي بدأ تدوينها في الفترة التي أعقبت نهاية الغيبة الصغرى (٢٦٠ هـ - ٣٢٩ هـ) والتي استمرّت تغري الفقهاء بالبحث فيها طيلة العصور الماضية وحتى وقتنا الحالي الذي شهد إقبالاً كبيراً على تلك المباحث، واهتمامًا خاصاً بها، بل واتّجاهاً للتنظير في كُلّ قضايا الدولة وخاصة في صيغتها الحديثة بناءً على تلك القواعد الفقهية في الحقل الحكومي.

إنّ المعالجات الجزئية لقضايا الفقه الحكومي لم تعد كافية للإجابة على كُلّ الحاجات المعرفية للدولة في الشأن السياسي، بل في كُلّ المجالات التي ترتبط بوظائفها، ولم يُعدّ البحث الفقهي التجزيئي يفي ببيان رؤية الفكر السياسي الإمامي لقضية الدولة، لقد انتج الفقه مادةً فقهية حكومية جديرة بالإهتمام، لكن بقي على الفعل التنظيري أن يأخذ مجراه من أجل أن يرسم ملامح نظريات الدولة في الفكر السياسي الإمامي وأن يحدد معالمها ومبنياتها، وهو ما يدفعنا للبحث في فقه النظرية السياسية وأثر التجربة السياسية في نظريات الدولة من خلال فعل الإجتهداد.

أ) نظرية الدولة والتجربة السياسية: إنّ أهمية النتاج المشار إليه أنه تولد في أحيانٍ عديدة مندمجاً مع انخراط الفقيه في واقع التجربة العملية، وهذا ما يكسب الفهم الفقهي بُعداً سياسياً وحكومياً لم يكن من السهل للفعل الإجتهادي أن يكسبه دون المشاركة السياسية للفقيه.

إنَّ محصول التجربة العملية للفقيه في الحقل السياسي والحكومي هو أنَّه يهب الفقيه حسناً سياسياً وفهمًا لطبيعة الإجتماع السياسي ودراءة بمتطلبات الحكم ومعرفة بحاجات الدولة وظروف الزمان والمكان المعاصرة، وهو ما سوف يساعد الفقيه أكثر على تناول النصِّ الديني (القرآن والسُّنة) مشفوعاً بكلٍّ تلك المفاهيم التي تمثل حصيلة تجربته السياسية والحكومية، مما يعني أنَّ جوانب عديدة في ذلك النصِّ سوف يكون هذا الفقيه أقدر على تلمسها واستكشاف مضامينها والتي قد يمرُّ عليها أكثر من فقيه، لكنَّه وبسبب فقده لتلك المنظومة من المفاهيم المستقة من واقع التجربة السياسية قد يغفل عنها ولا يكون له نصيب منها.

ولعلنا هنا نشير إلى قضية هامة ترتبط بالمنهج الإجتهادي ألا وهي موقع ذهنية الفقيه وتأثيرها في عملية الإجتهداد^(١)، وهو ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ منظومة المفاهيم التي يحملها الفقيه ومكتسباته المعرفية تؤثُّر في منحِي الإجتهداد الذي يسلكه، وهذا لا يعني أمراً سلبياً في فلسفة الإجتهداد، إذ ربما يخيل للبعض أنَّ تأثير ذهنية الفقيه في العملية الإجتهادية سوف يؤدِّي إلى تنوُّع النتاج الإجتهادي، وهو ما يمكن أن يكون له أكثر من أثر سلبي سواءً على المستوى النظري - باعتبار أنَّ حكم الله واحد - أو على المستوى العملي فيما يتركه من إربادات في عمل المكلَّفين وخصوصاً في القضايا التي تقترب أكثر من حقلها الإجتماعي.

لكنَّ الحقيقة خلاف ذلك لأنَّ كون الفقيه ابن بيئته المعرفية وأنَّ تشكُّل ذهنيته

(١) لقد تحدَّثنا سابقاً عن الإجتهداد، لكنَّ ومن منطلق التأكيد على الآثار المهمَّة التي تركها المشاركة السياسية للفقيه بمختلف أبعادها على فهمه الإجتهادي كان من المناسب هنا أن نبحث حقيقة ذلك التأثير وانسجامه مع فلسفة الإجتهداد.

من خلال مؤثّرات تلك البيئة يعني فيما يعنـي أن يحملـ الفقيـه الإهـتمـامـات المعرفـية من سيـاسـيـة وإـجـتمـاعـيـة واقتـصادـيـة .. التـي تولـدت من خـلال تلك البيـة، بما تحـملـه تلك الإهـتمـامـات من اـشـكـالـيات وحـاجـات وأـسـئـلـة جـادـة سـوـف تـبـقـى تـلـعـ على الفـعـل الإـجـتـهـادـي لـلـفـقـيـه حتـى تـجـدـ ضـالـلـتها فـي النـتـاجـ الفـقـيـه لـذـاكـ الفـقـيـه.

أـيـ كـوـنـ الفـقـيـه ابنـ بـيـئـتـهـ المـعـرـفـيـةـ يـعـنـيـ تـوـجـيـهـ الفـعـلـ الإـجـتـهـادـيـ لـلـفـقـيـهـ نـحـوـ الـحـاجـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ وـالـفـقـهـيـةـ لـذـاكـ الـعـصـرـ وـاـنـ يـكـوـنـ النـتـاجـ الإـجـتـهـادـيـ مـسـتـجـيـباـ لـلـوـاقـعـ الإـجـتمـاعـيـ وـالـسـيـاسـيـ لـذـاكـ الـعـصـرـ وـأـلـاـ يـقـفـ عـنـ حـدـودـ الإـهـتمـامـاتـ الـفـرـديـةـ، وـبـتـعـبـيرـ آـخـرـ، إـنـ كـوـنـ ذـهـنـيـةـ الـفـقـيـهـ تـحـاـكـيـ بـيـئـتـهـ الـمـعـرـفـيـةـ، يـعـنـيـ أـنـ يـكـوـنـ نـشـاطـهـ الإـجـتـهـادـيـ نـشـاطـاـ هـادـفـاـ وـمـسـتـجـيـباـ لـلـحـاجـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ الـفـقـهـيـةـ لـتـلـكـ الـبـيـئـةـ. وـبـالـتـالـيـ فـإـنـ فـلـسـفـةـ تـلـكـ الـحـقـيـقـةـ الإـجـتـهـادـيـةـ تـبـرـزـ كـوـنـهاـ إـحـدـىـ الـآـلـيـاتـ الـمـرـنـةـ الـتـيـ تعـطـيـ الـمـنـهـجـ الإـجـتـهـادـيـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ الـاستـجـابـةـ لـلـوـاقـعـ الـذـيـ يـعـيـشـهـ الـفـقـيـهـ وـانـ يـكـوـنـ الإـجـتـهـادـابـنـ بـيـئـتـهـ، لـأـنـ يـكـوـنـ غـرـيـباـ عـنـ تـلـكـ الـبـيـئـةـ أوـ أـنـ يـسـعـىـ لـبـذـلـ وـسـعـهـ فـيـ مـسـائـلـ لـاـ تـعـتـبـرـ حـاجـةـ لـتـلـكـ الـبـيـئـةـ، أـوـ أـنـ يـسـتـنـكـفـ عـنـ مـسـائـلـ تـُعـدـ حـاجـاتـ مـلـحـةـ، إـنـ أـجـيـبـ عـلـيـهـاـ فـإـنـهاـ لـاـ تـشـبـعـ بـحـثـاـ وـتـحـقـيقـاـ وـعـلاـجـاـ.

ولـذـاكـ فـإـنـ الـفـقـيـهـ فـيـ تـأـثـرـ ذـهـنـيـتـهـ بـيـئـتـهـ الـمـعـرـفـيـةـ لـاـ يـتـنـكـبـ عـنـ منـهـجـهـ الإـجـتـهـادـيـ وـلـاـ يـعـتـزـلـ الـآـلـيـاتـ الإـجـتـهـادـيـةـ التـيـ يـسـتـخـدـمـهـاـ، كـلــ ماـ فـيـ الـأـمـرـ أـنـ مـؤـثـرـاتـ الـبـيـئـةـ الـمـعـرـفـيـةـ تـزـيدـ مـنـ حـجـمـ وـسـعـةـ الـإـهـتمـامـ الإـجـتـهـادـيـ لـدـيـ الـفـقـيـهـ⁽¹⁾،

(1) إـنـ مـاـ ذـكـرـنـاهـ عـنـ دـورـ الـبـيـئـةـ الـمـعـرـفـيـةـ وـعـلـاقـتـهاـ بـالـفـعـلـ الإـجـتـهـادـيـ إـنـماـ هـوـ مـنـ حـيـثـ مـسـاـهـمـتـهاـ فـيـ تـلـقـيـعـ ذـهـنـيـةـ الـفـقـيـهـ بـمـجـمـوعـةـ مـنـ الـأـسـئـلـةـ وـالـمـعـطـيـاتـ التـيـ يـنـدـرـجـ

ومن هنا لن يكون هناك من تعارض بين مقوله (إن دين الله واحد) وبين كون الإجتهداد ابن بيته، لأنّ حركة هذا الاجتهداد سوف تكون تحت ظلال واحديّة الدين، ولن يكون في واقع الأمر إلّا سعيًا حثيثاً للوصول إلى أحكام ذلك الدين، سوى أنّ أغلب المسائل التي يتعرّض لها قد تكون من المسائل المستجدة أو من ذلك القسم من الأبحاث الفقهية الذي لم يشبع بحثاً.

بل نقول إنّ تلك الآلية الإجتهداديّة ليست إلّا تطبيقاً فعلياً لمقوله شمولية الدين وشرطأً لتحقيق قدرته على مواكبة المسائل والقضايا المستجدة وتحقيقاً عملياً لديمومة النصّ الديني الإسلامي فيما يرتبط باستجابته لمتطلبات الحياة الإجتماعية.

أما عن الإشكالية الأخرى المثارة فيما يرتبط بتسبيب الإرباك في عمل المكلفين على مستوى الواقع الإجتماعي، باعتبار أنّ كُلّ مجموعة سوف تتبع رأي مقلّدها، فالجواب أنه يمكن تجاوز ذلك من خلال الصيغة التي تقول أنّ جميع المكلفين وفي مجال الأحكام التي ترتبط بالواقع الإجتماعي السياسي إنما يتبعون حكموليّ الأمور ولا يرجعون في ذلك إلى آراء من يُقلّدون من المجتهدين،

كذلك مفعولها في إطار المنهج الإجتهدادي وأدواته، وهو يختلف عن الدور الذي تقوم به البيئة المعرفية كما تذهب إليه بعض اتجاهات نظرية التفسير (هرمنيوطيقا) حيث يصل دور تلك البيئة إلى تكوين مجموعة من الفرضيات والقبليات التي تسهم بشكل فاعل في محصول قراءة النصّ الديني، أي أنها تتحكم في النتاج المستفاد من قراءة ذلك النصّ؛ وهذا مالا ينسجم مع دور الفعل الإجتهدادي الذي يقف عند حدود استنطاق النصّ.

- راجع: تسخيري محمد على ثورى قرائتها يا اجتهداد اسلامي كيهان، سال

شصت ويكم، شماره ۱۷۴۶۴، یک شنبه ۱۰ شهریور ۱۳۸۱ هـ، ص ۶.

لأنَّ ذلك المجال وان شملته فتاوى المجتهدین، لكته فيما لو تعارض حکم ولی الأمر مع فتوی المجتهد، فإنَّ المقدم والملزم لجميع المکلفین هو حکم ولی الأمر لا فتوی المجتهد، باعتبار أنَّ تلك المساحة التي ترتبط بالأمور الإجتماعية والسياسية هي من مختصات ولی الأمر وهي تتصل إتصالاً وثيقاً بعمله وبالصلاحيات المولجة له، ولا يمكن لأحد أن ينافسه في تلك المساحة، ولا أن يكون الإتباع لغيره فيها، وإلا يلزم من ذلك الهرج والمرج وقدان النظام وكثير من المفاسد الإجتماعية التي لا يلتزم فيها أحد^(۱).

وعلى كُلٌّ يمكن القول، إنَّ تلك المادة الفقهية المرتبطة بالحقل السلطوي تبرز اتجاهين لدى الفقهاء في موضوع الولاية العامة، إتجاه يرى أنَّ للفقيه ولايته العامة - وهو ما سوف نبحثه تحت عنوان ولاية الفقيه - وإتجاه آخر لا يرى تلك الولاية للفقيه، حيث يتبنّى قسم منه نظرية ولاية الأمة على نفسها^(۲)، هذه النظرية التي تنتهي إلى حقل المشروعية الشعبية.

(۱) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

(۲) يمكن القول أنَّ أغلب الفقهاء - إن لم نقل جميعهم - يذهب إلى نوع ولاية للفقيه، ولو كانت هذه الولاية ولاية محدود - بناء على بعض الأقوال -؛ والاختلاف ليس في أصل ثبوت ولاية ما للفقيه، إنما في حدود تلك الولاية وأنها هل تصل إلى الولاية العامة أم لا؟

فمن الفقهاء مَن يذهب إلى الولاية العامة للفقيه (أو الولاية المطلقة، أي الولاية في إطار الاجتماع السياسي) بمعزل عن دليلهم ومبراهم، ومنهم مَن لا يذهب إلى تلك الولاية للفقيه، وإن كان هؤلاء يفترقون إلى آراء ونظريات عديدة، إذ يتبنّى البعض منهم الولاية المقيدة أو المحدودة للفقيه في إطار الاجتماع السياسي، بينما يذهب البعض القليل إلى نظرية ولاية الأمة.

وهنا لابد من بيان الخطوط (الأسس) العامة التي تمتاز بها نظرية ولاية الأمة على نفسها.

ب) الأسس العامة لنظرية ولاية الأمة على نفسها: بمعزل عن الاختلاف في بعض التفاصيل نتيجة للآراء المتعددة للفقهاء، فإن تلك النظرية تمتاز بخطوط عامة لابد من بيانها:

١- إن الولاية اصالة هي الله تعالى وقد منحها للرسول ﷺ ثم للأئمة المعصومين عليهما السلام، وآخرهم الإمام المهدي ع، لكنه في غيبة الإمام لم يثبت لدينا تعين أحد ما للولاية العامة، فتكون الولاية للأمة في هذا المجال.

٢- إن كون الولاية للأمة يعني أن المشروعية السياسية تنبثق من خلال اختيار الأمة، لكنه في موضوع اختيار الحاكم، فإن الأمة ملزمة بجملة من المواقف التي يجب أن تراعيها في شخص الحاكم، والتي منها أن يكون فقيهاً وعادلاً وكفؤاً...

٣- إن اختيارات الأمة يجب أن تكون خاضعة للضوابط الإسلامية، فإن ولاية الأمة لا تعني أن تصبح مطلقة اليد في اختياراتها، لأن الأمة مكلفة بتطبيق الإسلام في شتى مجالاته، وهي في فعلها السياسي تتحرّك بحسب ما ي命ّيه عليها واجبهما الديني.

٤- إن الأمة في تطبيقها للإسلام لابد أن تستعين بالفقهاء الذين يبقى لهم حق الإشراف والمراقبة على حسن تطبيق الإسلام وعدم تجاوز القوانين الإسلامية في شتى المجالات، وهذا الحق لا يمكن سلبـه منهم بحكم ميزة الإجتهاد وولاية الإفتاء.

٥- نظرية ولایة الفقیه:^{١١}

١- إنّ تلك المادة الفقهیة التي أشرنا إليها سالفاً كانت منبعاً لنظریات عدیدة في الحكم، منها ما كان يرتكز على ولایة الامّة على نفسها، ومنها ما كان يرتكز على ولایة الفقیه، حيث إنّ آراء فقهیة عدیدة كانت تستفید من الأدلة - عقلیة كانت أو نقلیة - دلالة کافية على جعل الولایة للفقیه.

وكما بیّنا سابقاً الخطوط العامة التي تبني عليها النظریات التي ترتكز على ولایة الامّة على نفسها، فمن المناسب هنا أن نبین الخطوط العامة التي تبني عليها النظریات القائمة على أساس ولایة الفقیه.

- الخطوط العامة لنظریات ولایة الفقیه:

إنّ تلك النظریات وإن كانت تختلف في العدید من التفاصیل لكن قواسم مشترکة وخطوطاً عامّة تجمعها، وتعدّ بمثابة الأسس لها، ويمكن من خلالها أن نجري مقارنة إجمالية بين نظریات ولایة الامّة ونظریات ولایة الفقیه، أمّا تلك الخطوط العامة فهي:

١- إنّ الولایة هي بالأصلّة لله تعالى وقد منحها رسول الله ﷺ ثم للائمة الاثني عشر عليهما السلام وأخرهم الإمام المهدی ع، وفي عصر غیبتہ تمّ تعیین الفقیه في مقام النيابة عن الإمام المعصوم ع، لكن هذا التعیین للفقیه ليس بشخصه - كما هو الحال في النبي والإمام - وإنما هو بمواصفاته.

(١) انظر: عطانی علی، ولایت فقیه از دیدگاه فقها و مراجع، ج دوم، قم، ۱۳۶۴ هـ ش، ص ۱۵؛ تهرانی مهدی هادوی، ولایت فقیه، ج دوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۷۰.

- ٥- يمارس الحكم صلاحياته باعتبار كونه نائباً أو وكيلًا عن الأمة في قضايا المجتمع والدولة، ويكتسب الحكم من الصلاحيات بمقدار ما تمنحه الأمة، وإن كان لابدّ من حدّ أدنى يستطيع من خلاله أن يكتسب القدرة على إدارة الدولة.
- ٦ - على الحاكم الإسلامي في ممارسته لصلاحياته أن يسعى لتحقيق رضا الأمة، وإذا تعددت الخيارات التي تكون موافقة للشريعة الإسلامية فعندما يكون اختيار الأمة ورضاها المقياس في ترجيح بعض تلك الخيارات.
- ٧ - تمتلك الأمة حقّ الرقابة على الأداء السياسي للحاكم، وتستطيع عزله إذا ما رأت أنه خالف طبيعة العقد المبرم بينها وبينه، كما أنها تستطيع أن توسيع من دائرة صلاحياته أو تضيقها، وهو ما يرتبط بنود العقد المبرم بينهما^(١).

(١) في موضوع ولادة الأمة راجع: شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢ م، ص ٤١٩ - ٤٢٠ و ٣٢٠ - ٤٨٢ - ٤٨٣؛ كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني محمد صادق، ط ١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠ م، صص ٥٨ - ٦٠ و صص ١٨٧ - ١٨٩؛ كديور محسن، نظريات دولت در فقه شیعه، چاپ چهارم، تهران، نشر في، ١٣٨٧ هـ. ش ص ٤٩ - ٥٠ و صص ١٧١ - ١٧٣. لقد قمنا بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية رغم كونه مترجماً - كما بیناه آنفاً - لشعورنا بال الحاجة إلى ذلك، وخصوصاً أن ما جاء فيه من أبحاث يحتاج إلى دراسة نقدية في بعض مفاصيله ومنهجيته؛ راجع أيضاً: وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأمة، ط ١، بيروت، الدار الإسلامية، ٢٠٠٠ م، صص: ١٧٧ - ٢٣٨.

٢- إنّ جملة من المواصفات يجب أن تتوفر في شخص الفقيه حتى يتعيّن في مقام الولاية والتي هي -فضلاً عن فقاهته- العدالة والشجاعة والكفاءة وان يكون عارفاً بظروف عصره ومديراً، بالإضافة إلى جملة من المواصفات الخلقية التي تُبحث في محلها.

٣- إذا توفر الفقيه الذي يحمل تلك المواصفات التي أشرنا إليها، فيكون ذلك الفقيه هو المتعيّن لمقام الولاية، وبالتالي يكون هو مصدر الشرعية السياسية، أي إن المشرعية السياسية في نظريات ولاية الفقيه تنبثق من الفقيه نفسه^(١).

٤- إنّ معنى ابتكار المشرعية من الفقيه هو قيام الحياة الإجتماعية في مختلف مجالاتها على أساس الإسلام، وأن يبادر الفقيه إلى تطبيق الإسلام في مختلف الميادين، وهذا الواجب يعني الأمة كما يعني الفقيه.

٥- إنّ جملة من الحقوق والواجبات قائمة بين الفقيه والأمة، فعلى الفقيه أن يسير في الأمة بالعدل وان يسعى فيها بالإصلاح في شتى المجالات، وان تستوحى سياسته القيم الدينية.

إنّ جملة من الحقوق والواجبات بين الولي والأمة تفرض على الولي الفقيه جملة من المسؤوليات والواجبات التي يجب عليه أن يؤديها للأمة في مختلف المجالات.

(١) المقصود بهذا الكلام المشرعية في قبال المشرعية التي تأتى من الشعب والأمة، وإن في الواقع فإن المصدر الأساسي للمشرعية هو الله تعالى، سوى أنّ الجعل الإلهي للمشرعية إنما تعلق بصفة الفقاہة.

٦ - للأمة دور أساسي في نظرية ولاية الفقيه على مستوى تحويل تلك الولاية من اطارها النظري إلى اطارها الفعلى، وبمعنى آخر فإنّ تطبيق تلك الأطروحة يتوقف على مساعدة الأمة في حمل أعبائها والأخذ بها.

٧ - بناءً على نظرية ولاية الفقيه، فإنّ للحاكم صلاحيات واسعة بمعزل عن حجم الصلاحيات التي يمتلكها بحسب الأقوال فيها، وتلك الصلاحيات لم يقتبسها من الأمة وإنما من الولاية المنوحة له إلهياً.

هذه هي أهم الخطوط العامة والأسس التي تقوم عليها نظرية ولاية الفقيه، ويلاحظ فيها أنّ بعضها يشترك مع الخطوط العامة لنظرية ولاية الأمة، من قبيل أنّ كلاً من الفقيه والأمة يعني بتأسيس الحياة الإجتماعية في شتى ميادينها على أساس الإسلام، وان تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر في كلّ ما تحتاج إليه الأمة من أنظمة وقوانين، وان دوراً للفقهاء محفوظ في كلا النظريتين على مستوى مراقبة مقررات الدولة وتشريعاتها لتكون موافقة للموازين الإسلامية.

لكن هاتين النظريتين تختلفان أيضاً في أمور أساسية وجوهية تبدأ من قضية المشروعية السياسية، ان مصدرها الأمة أو الفقيه، وفي حجم الصلاحيات المنوحة للحاكم الإسلامي، أنها يجب أن تكون محدودة بحدود الوكالة المنوحة له من قبل الأمة - حتى لو قلنا أنّ حدّاً أدنى يجب أن يكون متوفراً لديه يسمح له بإدارة الدولة وقيادتها - أو أن تلك الصلاحيات واسعة ومستمدّة من صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، وفي حدود المشاركة السياسية للأمة حيث تذهب نظرية ولاية الأمة إلى أنّ تلك المشاركة غير محدودة بحدّ، إلا بمقدار ما تقيّد الأمة مشاركتها تلك، أمّا في نظرية ولاية الفقيه فإنّ تلك المشاركة - رغم ضرورتها

يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي.. [أما ابن السكينة فيقول] الولاية بالكسر السلطان والولاية والولاية النصرة...»^(١).

و جاء في القاموس المحيط: «الولي: القرب والدُّنْو، والمطرُ بعد المطر ولَيَتِ الأرض بالضم، والولي الإِسم منه والمحب والصديق والنصير، ولَيَ الشيء وعليه ولاية ولَيَة أو هي المصدر وبالكسر الخطة والإِمارة والسلطان، وأوليته الأمر ولَيَته إِيَاه...»^(٢).

بـ) الولاية في الإصطلاح: والمقصود هنا الإصطلاح الفقهي، باعتبار أنَّ المحيط المعرف في الذي تسبيح فيه تلك النظريات هو محيط فقهي^(٣).

إنَّ الإصطلاح الفقهي للولاية ليس بعيداً عن الجذر اللغوي لتلك الكلمة، ولا عن الاستعمالات القرآنية والحديثية، وذلك فيما لو أردنا أن نبقى نحن وأصل تلك الكلمة والمعنى المتضمن فيها، وعملنا على تشذيب ذلك المعنى من المتعلقات التي ترتبط به والتي تضيف إلى ذلك المعنى بعض الحيثيات التي لا تفهم منه فيما لو خلت الكلمة عن ارتباطها بتلك المتعلقات.

إنَّ الإصطلاح الفقهي للولاية هو بمعنى السلطة - أو بتعبيرٍ أدق، حقَّ السلطة - التي لازمها القيام بأمر المولى عليه وتدبيره وان له حقَّ الطاعة عليه، لكن هنا

(١) مج ١٥، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) الفيروزآبادي، مج ٤، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١م،

ص ٥٨٣.

(٣) في المعنى الإصطلاحي للولي راجع: مجموعه سخرازيهابي پيرامون ولايت فقيه قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٣ هـ، ش، ص ٣٦.

ومطلوبيتها - فإنّها محدودة ولو على المستوى النظري أو الدستوري - فيما لو انبنت الدولة على أساس تلك النظرية وصاغت دستورها بوحى منها - بصلاحيات الولي الفقيه.

وبعد تبيين الخطوط العامة لنظرية ولایة الفقيه وما يفصلها عن نظرية ولایة الأُمّة أو يجمعها معها نحتاج إلى تعميق البحث في تلك النظرية، وهذا ما يتطلب تحديد معنى الولاية في اللغة وفي الإصطلاح الشرعي، فإنّ ذلك المعنى وان كان واضحاً في اللغة الفقهية واللغة السياسية المعاصرة، لكن معرفة الأصل اللغوي لذلك المعنى ومعرفة مضمونه الإصطلاحي بشكل دقيق سوف يسهم في تعميق وضوحاً وإزالة أي لبس قد يتصور فيه:

المبحث الأول: معنى الولاية: إنّ الكلمة الولاية هي كلمة مستخدمة كثيراً في النصّ الديني الإسلامي، ابتداءً من القرآن الكريم الذي أكّد كثيراً على موضوع الولاية وتطرّق إليها في العديد من آياته، إلى الأحاديث المنقوله عن رسول الله ﷺ والأئمّة المعصومين علیهم السلام فضلاً عن الكتابات الفقهية التي زخرت بهذه الكلمة وتعرّضت لها في كثير من المباحث الفقهية، وهذا ما يتطلب أن يكون لدينا فهماً عميقاً ودقيقاً لذلك المعنى يسمح لنا بالإطلاع على كُلّ من الاستعمالات القرآنية والحديثية والفقهية بطريقة تسهم في تعميق فهم المراد في الاستعمالات المذكورة، ولذا لا بدّ من الرجوع أولاً إلى تحديدها اللغوي.

أ) الولاية في اللغة: وتأتي بمعنى التدبير والتصرّف، فقد ذكر ابن منظور (ت ٧١١هـ) في لسان العرب قوله لأبي الأثير يأخذ فيه الولاية إلى ذلك المعنى فيقول: «قال ابن الأثير: وكان الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، ومالم

لا تتحدّث عن التدبير الفعلي لهذا أو ذاك الشيء، أو عن القيام الفعلي بأمره، إنما تتحدّث عن الحقّ في ذلك، أي حقّ القيام بالأمر أو حقّ التدبير، لكن من هو المدّير ومن هو المدّير، فهو ما يحتاج إلى القرائن التي تحدد تلك الأمور، أي إن تحديد من ينادي بذلك التدبير والميدان الذي له حقّ التدبير فيه يحتاج - فضلاً عن استخدام مصطلح الولاية - إلى توظيف العبارات اللاحقة التي تدلّ على ذلك المراد، إلا إذا أُستفید من القرائن المحفوظة بتلك العبارة وسياق النصّ ومحيطة أنها تدلّ على التدبير في مجالات معينة.

وعدم التفريق بين أصل المعنى وبين القرائن التي تعمل على إنتاج منظومة مختلفة من المعاني أدّى إلى وقوع البعض في الخطأ لدى تفسيره معنى الولاية، إذ رأى أنّ الولاية هي بمعنى القيمة، وهي تختلف مفهوماً وماهية عن الحكومة والحاكمية السياسية، لأنّ الولاية هي حقّ تصرفولي الأمر في الأموال والحقوق الخاصة للشخص المولى عليه الذي حرم من التصرف في حقوقه وأمواله لجهةٍ من الجهات، من قبيل عدم البلوغ والرشد العقلاني والجنون وغيره، في حين أنّ الحكومة والحاكمية السياسية هي بمعنى إدارة الدولة وتدبير أمور البلاد^(١).

فهنا لم يفرق بين المعنى الأصلي للولاية (السلطة، حقّ التصرف والتدبير..) وبين سبب الولاية^(٢)، فعندما تتعلق الولاية بالموارد التي ذكرها (الصغير،

(١) معرفت محمدهادی، ولایت فقیه، کتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم، ص ۱۸۰.

(٢) هنا لا أُريد السبب بمعناه الإثباتي، أي بمعنى الدليل، بل بمعنى كونه موضوعاً للولاية.

السفه...)، يمكن القول إنّ هؤلاء قد حُرموا من التصرف في أموالهم وحقوقهم لصغر سنّهم أو لسفهم أو... وبالتالي كانت الولاية على أموالهم وحقوقهم لغيرهم، لكن هل نستطيع أن نعمم القاعدة، لنقول إنّه في أيّ مورد حلّت فيه الولاية يلزم منها حرمان المولى عليه من التصرف في أمواله وحقوقه؟ هذا تحميل للفظ أكثر مما يتحمل، ولعلّ هذا الاشتباه نشأ من سحب الولاية بالمعنى المطروح في تلك المباحث التي ترتبط بالمنع من التصرف في الأموال والحقوق - أي ما يعرف بحسب الإصطلاح الفقهي بالحجر - على كافة المباحث الفقهية.

ولذلك عندما تحدثت عن ولاية الفقيه في الشأن الاجتماعي والسياسي لا يفهم من ذلك حرمان الناس من التصرف في شؤونهم الشخصية، وأساساً لا علاقة لأحدهما بالأخر، فضلاً عن إنّ هذه المنهجية المعتمدة في توليد الأفكار والوصول إلى النتائج هي منهجية خاطئة، بأن يعمد إلى تحديد معنى خاص لبعض الألفاظ ومن ثم التعامل معها بمثابة الدليل للوصول إلى بعض النتائج، لأنّ مورد البحث لا يتعدّى كونه نحت مصطلح خاص أو معرفة مصطلح متداول.

ولذلك إذا عدنا إلى الإصطلاح الفقهي للولاية فإنّها تعني حقّ السلطة وحقّ التصرف والتدبير، والذي هو بمثابة المعنى الأصلي للولاية.

-**المبحث الثاني: مفهوم ولاية الفقيه:** إذا تحدّد لدينا المفهوم من الولاية وتبيّن إصطلاحها الفقهي يبقى علينا أن نُحدّد مفهوم ولاية الفقيه، وقبل ذلك من المفيد أن نبيّن المراد من الفقيه هنا، وهو الشخص الذي يمتلك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية وعلى الفهم العلمي من النصّ الديني، لكن كونه فقيهاً هو أحد الشروط المعتبرة فيه، إذ لا بدّ من توفر شروط أخرى حتى يمكن القول

الدقيق للكاتب، أو حتى لا يقع الآخرون في سوء الفهم، لكنه في موارد كثيرة لا تضاف تلك المتعلقات المبيتة للمراد إعتماداً على المرتكزات الذهنية الفقهية الموجودة لدى أهل ذلك الإختصاص - أي الفقه - لكن ذلك أدى ويعود إلى عدم الفهم الدقيق والصحيح للنصّ الفقهي أو إلى الواقع في أخطاء عديدة على مستوى تحديد النظرية الفقهية^(١).

ومن تلك الموارد التي تحتاج إلى التوضيح مصطلح الولاية المطلقة للفقيه^(٢) والذي هو عنوان النظرية السياسية للإمام الخميني قده وجمع من الفقهاء، فما هو المراد بالولاية المطلقة وإلى أي حد يصل ذلك الإطلاق؟

لقد فهم البعض من هذا الإطلاق أن حدوده تتسع لتشمل الأمور الشخصية لعامة الناس وإن للفقيه ولاية على أموالهم وأنفسهم، بل هو أولى منهم فيها.

وقد استفاد بهذه النتيجة من بعض عبائر الإمام الخميني قده وغيره من الفقهاء، لكن مراد كثير من الفقهاء من إطلاق الولاية للفقيه هو كونه يمتلك صلاحيات واسعة فيما يرتبط بالحكومة والسياسة وجميع شؤون الإجتماع السياسي، وإن تلك الصلاحيات التي نرى أنها موزعة بين مختلف السلطات فهي بحسب نظرية الولاية المطلقة متمرزة في شخص الفقيه، بمعنى أن حق السلطة يعود إليه فيها،

(١) راجع في هذا الموضوع: إمام خميني وحكومة إسلامي، شرایط ووظایف و اختیارات ولایت فقیه، ج ٥، چاپ اول، کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ص ٥٧-٥٨، ص ٢٧٤-٢٧٥، ص ١١٣-١١٢، ص ٤٩٦-٤٩٨، صص ٥٦٥-٥٦٧، صص ٥٠٥-٥٠١.

(٢) راجع في هذا الموضوع: لقمانی احمد، ولایت فقیه، چاپ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ١٣٨٠ هـ، ص ٥٦.

صلاحيّته للولاية كالعدالة والكفاءة وسوى ذلك من الشروط الأخرى^(١)، فلا يفهم عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه أنّه يكفي أن يكون المرء فقيهاً – أي قادرًا على الاستنباط الشرعي – حتى نقول بأهلية الولاية، وبأنه يستحقّ أن يتولّ الأمر. وبناءً عليه يكون المراد من ولاية الفقيه أنّ الفقيه – أي القادر على الاستنباط الشرعي والذي يتّصف بمواصفات عديدة تؤهّله للقيادة – له حقّ السلطة وحقّ التدبير وحقّ تولّي الأمر، وهنا نبحث في أصل المفهوم ونريد أن نقوم بعملية تحديد مفهومي مجرّدة عن كافة الحيثيات، وعلى هذا الأساس أن يقال ما هي الشروط الدقيقة والمتسالمة عليها فقهياً التي يجب أن تتوفر فيمن يجب أن يتولّي الأمر، فهو يحتاج إلى بحث مستأنف، أو ما هي الأدلة التي تثبت جعل السلطة للفقيه، أو ما هي لوازمه ذلك التحديد المفهومي على مستوى قضية المشروعة والمشاركة السياسية وطبيعة الإجتماع السياسي؛ فهي بحوث لا علاقة لها بأصل التحديد المفهومي.

نعم إنّ تلك الولاية – السلطة – تتحدّد وتتشخّص أكثر من خلال متعلّقاتها التي توضّح من هم المولّين عليهم، وفي أي مجال تكون تلك الولاية، وما هي حدودها... ولذلك نجد في احيانٍ عديدة إضافة لتلك الم المتعلّقات إما لتبين المراد

(١) يتحدّث الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) حول الشروط المطلوب توفرها في ولئي الأمر بشكل مجمل فيقول في كتاب المقنعة «ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام أو عجز من القيام بما يسند إليه من أمور الناس فلا يحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له، فإنّ تكلّفه فهو عاصٍ غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر، الذي إليه الولايات». (ص ٨١٢)

حتى لو لم يمارس تلك السلطة بشكل مباشر، بل تولّتها مؤسسات النظام والدولة. ولذلك من المفيد هنا أن نذكر بعضاً من عبارات الإمام الخميني رثى في هذا الموضوع حيث يقول:

١ - «الفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام ممّا يرجع إلى الحكومة والسياسة»^(١).

٢ - «.. فتحصل ممّا مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين عليهم السلام في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الأمة»^(٢).

٣ - «إنّ للفقيه جميع ما للإمام عليه السلام، إلّا إذا قام الدليل على أنّ الثابت له عليه السلام ليس من جهة ولايته وسلطنته، بل لجهات شخصية»^(٣).

٤ - «إنّ ما ثبت للنبي صلوات الله علّيه وآله وسالم والإمام عليه السلام من جهة ولايته وسلطنته ثابت للفقيه، وأمّا إذا ثبت لهم عليهم السلام ولاية من غير هذه الناحية فلا، فلو قلنا أنّ المعصوم عليه السلام له الولاية على طلاق زوجة الرجل أو بيع ماله أو أخذه منه ولو لم تقتضي المصلحة القائمة؛ لم يثبت ذلك للفقيه، ولا دلالة للأدلة المتقدمة على ثبوتها له حتّى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص»^(٤).

ويفهم من هذه النصوص وغيرها^(٥) أن مراد الإمام الخميني رثى عندما

(١) الإمام الخميني رثى، كتاب البيع، مع ٢، ط ٤، قم، مؤسسة اسماعيليان، ١٤١٠ هـ، ص ٤٦٧.

(٢) م ن، ص ٤٨٨.

(٣) م ن، ص ٤٩٦.

(٤) م ن، ص ٤٨٩.

(٥) راجع: إمام خميني وحكومة إسلامي، ج ٥، ص ٥٩ - ٦١.

يتحدث عن ولاية الفقيه أو الولاية المطلقة للفقيه إنما هو الإطلاق في قضايا السلطنة والحكومة وكافة متطلبات المجتمع السياسي، ولذا فالمقصود بالإطلاق هنا هو الإطلاق النسبي، أي الإطلاق في دائرة الحكم والإدارة السياسية في قبال من يقول بالتقيد في تلك الدائرة، ولا يتعداها إلى دائرة الأمور الشخصية إلا بمقدار ما ترتبط بالقضايا العامة للمجتمع ومصالح الأمة^(١).

واستكمالاً لما تقدم يتعرض بعض الباحثين إلى حقيقة الإطلاق في مفهوم الولاية المطلقة للفقيه فيقول - فضلاً عما تقدم من كون صلحيات الفقيه هي فقط في المجال الحكومي - إنّ الإطلاق المأخذ في ولاية الفقيه ليس بمعنى أنّ صلحيات الفقيه غير مقيدة بأي قيد وأنه - أي الفقيه - مطلق اليد ليفعل ما يشاء دون أية ضوابط أو موازين، بل إنّ الفعل السياسي للفقيه يجب أن يكون خاضعاً لجملة من القيود التي تضبط وتحمّل صلحياته.

وينطلق من قضية العصمة ليقدم تبريراً ذا منشأ كلامي لمحدودية صلحيات الولي الفقيه في الدائرة الحكومية وعدم تعدّيها إلى دائرة الشخصية، فيقول: إنّ المعصومين عليهم لهم الولاية في دائرة الأمور الشخصية باعتبار أنّهم يمتلكون صفة العصمة ولهم أيضاً ولاية التصرف في الدائرة الحكومية، باعتبار أنّ لهم منصب الحكومة والسلطنة، أمّا الفقيه فيما أنه لا يملك صفة العصمة فلا يملك ولاية التصرف في دائرة الأمور الشخصية، فيبقى إمتلاكه ولاية التصرف في الدائرة الحكومية لأنّ له منصب الحكومة^(٢); لكن هذا الكلام يمكن أن يناقش من جهتين:

(١) راجع: م. ن، ص ٧٧-٧٨، صص ٨٥-٨٨.

(٢) اسطرا محمد جواد، مفهوم اطلاق در ولايت مطلقة فقيه، علوم سياسى، قم،

الأولى: إنّ القول أنّ العصمة هي المنشأ للولاية في دائرة الأمور الشخصية هو قول يحتاج إلى الدليل، إلا أن يدعى المخصص اللبني.

الثانية: إنّ تحديد مساحة الولاية التي يمتلكها الفقيه خاضع لما يفهم من متن الأدلة الشرعية التي تقوم عليها ولاية الفقيه، وهو يتارجع سعة وضيقاً بحسب الدليل الذي نرى أنه هو الذي يمنع الولاية للفقيه^(١)، أمّا العصمة فيمكن أن يكون لها مدخلية في ذلك التحديد فقط إذا استطعنا أن ثبت أنها شرط لمساحة خاصة في حقل الولاية.

ومن ثمّ يدخل ذلك الباحث في محاولة تقديم إجابة مقنعة على سؤال مفاده: إنّه إذا لم تكن ولاية الفقيه خالية عن أي قيد وشرط فلماذا الإصرار على إضافة صفة المطلقة، فيمكن الاكتفاء بقولنا: ولاية الفقيه؟

في مقام الجواب: يفرق بين نظرية الحسبة التي تقول بأنّ الفقيه مجاز في التصرف في الأمور الحسابية^(٢) أو أنّ له الولاية عليها وبين النظرية التي تقول إن للفقيه مطلق الصلاحيات فيما يرتبط بالأمور الحكومية، ثم يقول إنّ إضافة صفة المطلقة إنّما هو للإشارة إلى أنّ ولاية الفقيه ليست مقيدة بالأمور الحسابية، بل للفقيه مطلق الصلاحيات فيما يعود إلى إدارة الدولة وقضايا الاجتماع السياسي، وقد يطلق عليها الولاية العامة أيضاً، ويتبين بهذا أنّ ذلك الإطلاق هو إطلاق

٢٧٧ شماره ٢، ١٣٧٧ هـ. ش، صص ٧٣ - ٧٥.

(١) وهو ما سوف نفصل الحديث فيه لاحقاً.

(٢) وهي الأمور التي نعلم عدم رضا الشارع المقدس بتركها وإهمالها من قبل أموال القصر والغيب.

نسبة^(١).

ونجد باحثاً آخر بعد أن يطيل البحث في إطلاق صلاحياتولي الفقيه يصل إلى هذه النتائج فيقول:

١ - إنّ إطار الصلاحيات التي يمتلكهاولي الفقيه الجامع للتراث لإدارة المجتمع الإسلامي في زمان الغيبة هو ما يسمى بالولاية المطلقة، وقد يعبر عنها بالولاية العامة.

٢ - بما أنّ أصل تشرع هذه الصلاحيات هو من أجل إدارة المجتمع وقيادته، فإنّ مجال تلك الصلاحيات هو فقط الأمور الحكومية ولا يتضمن الأمور الشخصية للأفراد.

٣ - بما أنّ إدارة المجتمع بالشكل الأفضل لا تتم إلا من خلال رعاية المصالح العامة، لذلك فإنّ الولاية المطلقة مقيّدة بقيد آخر وهو لزوم مراعاة المصالح العامة.

٤ - ليس المقصود من إطلاق الولاية خلوّها عن أيّ قيد وشرط بل للولاية المطلقة قidian مهمان: الأوّل: محدوديتها بالأمور العامة، والثاني لزوم رعاية المصالح العامة.

٥ - إذا ما تعارضت المصالح الشخصية للأفراد مع المصالح العامة للمجتمع تقدّم مصالح المجتمع، وفقط في هذه الحالة يستطيعولي الفقيه أن يتصرف في الأمور الخاصة للأفراد^(٢).

وتعييقاً للبحث نشير إلى كلام بعض الباحثين، حيث يجعل قوام الإطلاق في

(١) م، ص ٧٧-٧٨.

(٢) إمام خميني وحكومة إسلامي، ج ٥، ص ٧٧-٧٨.

رؤيه الإمام الخميني في أمرین وهم:

١- إن الصلاحيات الحكومية التي يمتلكها الفقيه ليست بأقل من الصلاحيات الحكومية التي يمتلكها الرسول ﷺ والأئمة عليهما السلام، وقد تحدّثنا في هذا الموضوع.

٢- إن ولاية الفقيه ليست محصورة بالأحكام الفرعية الإلهية، بمعنى أن الأدوات الشرعية - إذا صحي التعبير - التي يمتلكها الحاكم الإسلامي في ممارسته للحكم ليست فقط الأحكام الشرعية التي يتم الحصول عليها بواسطة الفعل الإجتهادي، وإنما يمتلك الحاكم - فضلاً عن ذلك - نوعاً آخر من الأحكام، وهي الأحكام الولائية - وقد يعبر عنها بالأحكام الولوية أو المولوية أو الحكومية .. - التي يصدرها الولي بناءً على تشخيصه لمصالح المجتمع والأمة، فملك هذا النوع من الأحكام هو رؤية الولي الفقيه لما هو المصلحة.

ولذلك فإن الذي يفهم من مصطلح الولاية المطلقة للفقيه في رؤية الإمام الخميني قوله هو أن صلاحياته الحكومية هي الصلاحيات نفسها التي كانت لالمعصومين عليهما السلام، هذا أولاً.

وثانياً: إن فعله السياسي ليس محصوراً بالأحكام الفرعية الإلهية، بل يتعدى هذه الأحكام إلى الأحكام الولائية القائمة على أساس المصلحة^(١).

هنا توجد لدينا مناقشتان:

الأولى: وترتبط بالبيان الذي ذكره في خصوص الحكم الولائي، إذ لا بد من إضافة على هذا الكلام وهي أن الحكم الولائي وإن كان يقوم على أساس

(١) م ن، صص ٤٩٦ - ٤٩٨.

تشخيص ولِي الأمر لما هو مصلحة المجتمع الإسلامي، لكن أمراً آخر يتحكم في مسار ذلك الحكم ألا وهو الضوابط العامة للتشريع الإسلامي المستفادة من العناصر الثابتة للشريعة.

الثانية: إنَّه وإنْ كان ما ذكره صحيحاً من كون الإطلاق يؤدي إلى عدم حصر ولية الفقيه بالأحكام الفرعية الإلهية لكن يكفي القول أن الفقيه يمتلك من الصلاحيات الحكومية ما كان يمتلكه رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين علیهم السلام حتى نصل إلى تلك النتيجة من كون صلاحياته غير مقيدة بتلك الأحكام.

وإجمالي القول أنَّه حتى لو قبلنا بمعظم - أو كُلَّ - التفصيلات والنتائج التي قدَّمها أولئك الباحثون، يبقى هناك فرق بين التحديد المفهومي الأوّلي لمصطلح الولاية المطلقة للفقيه وبين التنظير التفصيلي لمضمون المصطلح، فيكتفي لنا أن نقول في مقام التحديد المفهومي الأوّلي إنَّ المقصود بإطلاق الولاية للفقيه أنَّ له من الصلاحيات في الدائرة السياسية والحكومية ما كان للمعصوم علیهم السلام، أمّا كون الإطلاق في مقابل حصر الصلاحيات في الأمور الحسينية أو الأحكام الفرعية الإلهية وكون جملة من القيود ما زالت ملزمة لصلاحيات الفقيه - كأحكام الشريعة والمصالح العامة - فإنَّ الإطلاق ليس ناظراً إليها؛ فهي كُلُّها استنتاجات تستفاد من مقام تحليلنا لصلاحيات الولي المعصوم علیهم السلام في الدائرة الحكومية وقضايا الإجتماع السياسي.

وما نريد بيانه أنَّه وجريأً على منوال لغة الفقه السياسي المعتمدة، فإنَّ مانقصده من مصطلح ولية الفقيه هو الولاية العامة للفقيه أو ولية الفقيه المطلقة، لكن بتحديد لها المفهومي الأوّلي، أي أنَّ له مساحة واسعة من الصلاحيات في

الدائرة الحكومية، أمّا التفصيل المرتبط بحدود تلك الصلاحيات وقيودها فترجعه إلى المباحث المختصة ولا نرى ضرورة للخوض فيه في المباحث المفهومية.

المبحث الثالث: الأسس النظرية لولاية الفقيه: تقوم نظرية الولاية المطلقة للفقيه على مجموعة من الأسس الكلامية والنظرية التي تستمدّ منها تلك النظرية مبرّرها المعرفي في إطار المعرفية الدينية، فعدا عن الأدلة الفقهية التي هي بمثابة العلّة الوجودية لتكونها المعرفي يوجد بحث ما قبل فقهي حول تلك الأسس، بحيث إذا لم نستطع أن ثبت تلك الأسس لا يبقى لدينا من مبرّر لخوض بحوثها الفقهية.

إنّ عنوان تلك النظرية -أي ولاية الفقيه- رغم أنه يتضمن إحدى أهم مباحث الفقه السياسي في الإسلام ويعتبر الركيزة لإقامة الدولة الإسلامية، لأنّه -أي الفقيه- مصدر مشروعها؛ إلا أنه لا يستوعب كافة المباحث الفقهية والفكرية والكلامية ذات العلاقة بمشروع الدولة في الإسلام، ولذا نرى بعضاً من الباحثين يفضل أن تكون بحوثه تحت عنوان (فقه الحكومة الإسلامية) على أن يكون بحث ولاية الفقيه واحداً من تلك البحوث، أو لربما يقتصر على بحث ولاية الفقيه تحت عنوان (فقه الحكومة الإسلامية).

وبناءً على ذلك، من المهم أن نعرف الموقع العلمي لمسألة الولاية المطلقة للفقيه والبحوث المرتبطة بها، فنقول إنّها مسألة فقهية خاضعة لما يفهم من الأدلة الإجتهادية، ولذلك ربما يصل فقيه إلى نتيجة إجتهادية تختلف عن النتيجة التي يصل إليها فقيه آخر، ومن هنا فقد اختلف نتاج الفقه السياسي لدى العديد من الفقهاء، لكن كُلّ ذلك الاختلاف قد بقي ضمن الدائرة الفقهية ومحكوماً للفعل

الإجتهادي.

لكن مع كون مسألة ولایة الفقيه مسألة فقهية فقد ينظر إليها من ناحية كلامية وذلك إذا تمت معالجتها من حيثية كونها فعلاً لله تعالى، بمعنى أنَّ الله تعالى هل أراد إعطاء الولایة للفقيه في عصر غيبة المعصوم عليه السلام ، وهل تعلقت إرادته باستمرار مشروع الإمامة مع عدم وجود الإمام المعصوم، أم أنَّه تعالى لم يعط الولایة للفقيه؟ فنلاحظ هنا أنَّ طبيعة البحث يرتبط بفعل الله تعالى، ومن المعلوم أنَّ ضابطة المسألة الكلامية هو كونها فعلاً لله تعالى، في حين إنَّ ضابطة المسألة الفقهية هي كونها فعلاً للمكلَّف، فعلى سبيل المثال إذا عالجنا مسألة ولایة الفقيه على أساس أنَّ قاعدة اللطف هل تقتضي جعل الله تعالى الولایة للفقيه أم لا؟ عندها يأخذ البحث طابعاً كلامياً، لأنَّ الضابطة الكلامية تصدق على هكذا بحث، أمّا إذا كان البحث من ناحية ما تقتضيه الأدلة الفقاهية، وأنَّه هل يجب على الفقيه التصديق لإقامة الحكومة الإسلامية؟ وهل يجب على عموم المكلَّفين مساعدته على ذلك؟ فالبحث يكون بحثاً فقهياً.

والإنصاف يقتضي منا أن نقول: إنَّ مسألة ولایة الفقيه وإن كان بالإمكان أن ينظر إليها من ناحية كونها فعلاً لله تعالى - كما كُلَّ مسألة فقهية - وان تبحث على ضوء بعض القواعد الكلامية وأنها ترتبط بأسسها الكلامية؛ لكن كُلَّ ذلك لا يلغى حقيقة كونها مسألة فقهية وأن معظم مباحثها مباحث فقهية، حتى وان استفادت من كثير من العلوم الأخرى، وهو ليس بعزيز في المباحث العلمية^(١).

(١) للإطلاع أكثر راجع: آملي جوادی، ولایت فقيه، چاپ اول، قم، مرکز نشر

وفي هذا الموضوع يقول آية الله السيد الخامنئي في جواب على سؤالٍ موجّه
إليه ونصّه:

«هل تعتبر ولایة الفقیہ مسأّلة تقليدیّة أم اعتقادیّة؟ وما حکم من لا یؤمن
بها؟

جواب: ولایة الفقیہ من شؤون الولایة والإمامۃ التي هي من أصول المذهب،
إلا أنّ الأحكام الراجعة إليها تستنبط من الأدلة الشرعیّة كغيرها من الأحكام
الفقیہیّة، ومن إنتہی به الإستدلال إلى عدم قبولها فهو معذور»^(۱).

أي أنّ ولایة الفقیہ خاضعة للإجتہاد، ولربما يصل الفقیہ في استدلاله إلى
عدم القبول بها، فهي مسأّلة فقیہیّة حتّی لو كانت تشكّل نوعاً من الإمتداد لمشروع
الإمامۃ المعصومة.

نعود لنقول: إنّ کلّ ما تقدّم يدعو إلى البحث في الأسس النظریّة لولایة الفقیہ
لنعرف جذور تلك المسأّلة الفقیہیّة ومقدّماتها في منظومة المعرفة الديینیّة، وهذا
ما يساعد على إبراز موقعتها وأهمیّتها في إطار تلك المنظومة، هذا من جهةٍ،
ومن جهةٍ أخرى نقف عند النتائج النظریّة المستخلصة من تلك المقدّمات، لنبحث

كتاب اسراء، ۱۳۷۸ هـ، صص ۱۴۱ - ۱۴۴؛ وهبی مالک، الفقیہ والسلطنة والأمة،
صص ۴۵۲ - ۴۶۵؛ أملی جوادی، جولة في مبانی ولایة الفقیہ، قضایا إسلامیّة
معاصرة، قم، العدد الأول، ۱۴۱۸ هـ. ق، صص ۲۲ - ۲۴.

(۱) أجویة الإستفتاءات، الدار الإسلامیّة، مج ۱، ط ۳، بيروت، الدار الإسلامیّة،
ص ۲۱.

في اللوازم المعرفية الدينية التي تترتب على تلك النتائج فيما يرتبط بموضوع الحكم والدولة.

إنّ ولاية الفقيه التي تعني حقّ السلطة للفقيه فيما يرتبط بسياسة العباد وإدارة البلاد، إنّما تعني في واقع الأمر حاكمية العقل الديني الإسلامي من خلال شخص الفقيه، إذ إنّ تعين الفقيه في منصب الولاية ومنحه حقّ السلطة لم يكن لشخصه، وإنّما هو تابع في عمق المطلب للمواصفات التي حدّدها النصّ الديني الإسلامي، سوى إنّ الفقيه يتعمّن في ذلك المنصب إذا ما امتلك كافة المواصفات والشروط المطلوب توفرها في شخص الحاكم الإسلامي، ومن جهة أخرى، فإنّ الفقيه الذي يمتلك تلك السلطة إنّما له أن يمارسها على أساس ضوابط النصّ الديني الإسلامي، متى يعني أيضاً حاكمية ذلك النصّ.

وإن كُلّ ذاك الكلام إنّما هو من أجل التفكير بين ما هو سلطة لشخص الفقيه (حقّ التصرف والتدبير...)، وبين النصّ الديني مقدمة لتناول كلّ منها على حدة، ولذا فإنّ الدخول في تلك العملية التحليلية لمفهوم ولاية الفقيه المطلقة يكشف عن أنّ ذلك المفهوم يرجع في واقع الأمر إلى عنصرين اثنين، أحدهما بشري (شخص الفقيه) والآخر معرفي (النصّ الإسلامي)، وعندما نريد أن نبحث في الأسس النظرية لولاية الفقيه لابدّ أن نبحث في أسس كلّ منها، أي في الأسس النظرية لسلطة الفقيه وفي الأسس النظرية لحاكمية النصّ الديني.

١- الأسس الكلامية العقائدية^(١) لسلطة الفقيه: إن الإعتقاد بسلطة الفقيه وحاكميته يتوقف على جملة من المقدمات الكلامية التي لابد من التسليم بها حتى نصل إلى تلك الولاية - السلطة - للفقيه وإلا فإن عدم القبول بأيّ من تلك المقدمات سوف يؤدي تلقائياً إلى عدم القبول بولاية الفقيه، فضلاً عن أن الفهم المستفاد من تلك المقدمات سوف يؤثر على فهم ولاية الفقيه، حتى وإن كانت بعيدة في ترتيبها التسلسلي عن تلك النظرية.

أما تلك المقدمات، فهي التالى:

أ) إنّ الولاية بالأصلّة هي الله تعالى: بمعنى أنَّ الله عزّ وجلّ ربوبية التشريع، فله حقُّ التدبير وحقُّ الأمر والنهي، وإنَّه تعالى لم يهمل هذا الحقّ ولم يدعه دون حكم وتوجيه بما ينسجم مع إرادته ومع حكمته في خلقه وغايته من خلقهم.

بـ) إنَّ الله تعالى أعطى ولايته لرسوله ﷺ: إنَّ تلك الولاية التي تحدَّثنا عنها قد أعطاها الله تعالى لرسوله الكريم ﷺ من أجل أن يستفيد منها في تحقيق الأهداف الدينية ولتشييد قواعد الرسالة، وقد أمره تعالى بإعطائها للإمام على عليه السلام من بعده.

١) قد يطرح هذا السؤال: إنَّ علم الكلام والعقائد مترادفان، فلماذا عبرنا بالأُسس الكلامية للعقائد؟

والجواب: إنّه بناءً على الأهداف المعروفة لعلم الكلام من الدفاع والتبيين، فمرة يتجه البحث الكلامي نحو العقائد المدرسية، فيسمى بالكلام العقائدي، ومرة يتجه نحو القضايا العامة للتشريع، فيسمى بالكلام التشريعي، ومرة يتجه نحو المعرفة السياسية، فيسمى بالكلام السياسي... وهكذا.

ج) إن الله تعالى أعطى ولايته لأوصياء رسوله عليه السلام: قد جعل الله تعالى تلك الولاية لأوصياء النبي ﷺ من بعده، وهم الأئمة الإثنى عشر أولهم عليٌّ وأخرهم المهدى عٰلِيَّ الْمُهَدِّدُ الذي يمكن تفسير غيبته بكونها إحدى العوامل لإعداد الظروف المؤاتية لإقامة العدل في الأرض، أي إن غيبة الإمام المهدى عٰلِيَّ الْمُهَدِّدُ ليست تنكباً عن حمل مسؤوليات الإمامة بمقدار ما هي ترتيب لجملة الظروف التي تسمح بانطلاق مشروع الإمامة بكلفة مفراداته.

وهذا لا يعني أن ذلك المشروع من المطلوب تجميده في عصر الغيبة الكبرى، بل من المطلوب له الإستمرار، لأن استمراره يشكل إحدى العوامل المعدّة للظروف المناسبة لإحياء مشروع الإمامة في أعلى مرتبته، والمتمثل بظهور الإمام المعصوم عٰلِيَّ الْمُهَدِّدُ.

فضلاً عن أن مبررات وجود ذلك المشروع لا تنتفي بغياب الإمام المعصوم عٰلِيَّ الْمُهَدِّدُ، لأن أصل وجوده لا يرتبط بصفة العصمة بمقدار ارتباطه بحاجة المجتمع البشري إلى ذلك المشروع الذي يعني تمثيل الخلافة الإلهية على الأرض؛ نعم مع وجود الولي المعصوم يكون هو المتعين لقيادة ذلك المشروع، لأنّه المنصوب من الله تعالى لذلك والأفضل صفات وأهلية، أمّا مع افتقاد الإمام المعصوم، فإن ذلك المشروع يبقى مستمراً وإن طرأ تعددلات على العديد من تفاصيله نتيجة غياب صفة العصمة.

وهذا ما يستدعي البحث في فلسفة العصمة، فنقول إنّ ماهية العصمة هي العلم بمعنى أن علم المعصوم مطابق للواقع سواءً كان المعلوم ممّا يرتبط بالعالم المادي أو ممّا يرتبط بالعالم غير المادي، ولذلك فهو لا يفعل الذنب لأنّه يدرك إدراكاً

تاماًً وكاملاً الآثار التي تترتب على الذنوب وكذلك هو لا يخطئ في الواقع الخارجية، لأن إدراكه التام والكامل لتلك الواقع ولكلّة حيّياتها ولوازمها وما يتعلّق بها ويترتب عليها يجعل خياراته مصيبة للواقع^(١).

وعليه فإن الإمام المعصوم عندما يتقدّم للرئاسة الدينية والدنيوية في كافة مجالاتها السياسية والإقتصادية والإجتماعية... فلن يكون في قيادته من معنى للتجربة والخطأ ولن يكون في حاكميته مجال لاختبار النظريات الاقتصادية والسياسية والإجتماعية في الواقع البشري، مما يمكن أن يعرض هذا المجتمع البشري أو ذاك إلى هزّات عنيفة أو تقلبات غير محمودة العواقب أو مشاكل وسلبيات عديدة يكون ضحيّتها الإنسان نفسه، بل إن حاكميته سوف تكون منسجمة تماماً مع المصلحة الواقعية والسعادة الحقيقية للفرد والمجتمع.

ولذلك قلنا إنّه مع وجود المعصوم عليه السلام يكون هو المتعين للإمامية والولاية، لأنّه - وبسبب عصمته - يكون هو الأقدر على قيادة المجتمع الإنساني إلى مصلحته وسعادته وإلى الأهداف المنظورة على مستوى غاية الخلق الإنساني، لكن يبقى أن نقول إنّه مع عدم وجود المعصوم الذي يعني وجود الأقدارية والأفضلية - بأعلى مراتبها - فيما يرتبط بقيادة المجتمع الإنساني عندها ما هو الخيار الأفضل لذلك المجتمع على مستوى قضية الإمامية والولاية؟

فهنا إما أن نقول بتعطيل مشروع الإمامية وهو خلال اللطف والحكمة والأهداف التي ينشدّها الدين، أو نقول أنه إذا لم يتوفّر الشخص الذي يقود

(١) الطباطبائي محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مج ٥، ط ١، بيروت، موسسة الأعلمي، ١٤١٧ هـ، ص ٧٩-٨٢

مشروع الإمامة بأعلى مرتبة فيمكن لنا أن نجد ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقود ذلك المشروع بأفضل مرتبة حتى لو كانت دون تلك المرتبة التي يستطيع الإمام المعصوم فعلها، أي أنه إذا لم تتوفر لدينا المرتبة الأعلى على مستوى الأقدارية في قيادة المجتمع الإنساني إلى غاياته الوجودية يكون المتعين المرتبة الأقرب إلى تلك المرتبة الأعلى، أي الشخص الذي تكون صفاتـه أقرب إلى صفاتـ المعصوم عليه السلام وهو ما ينسجم مع اللطف والحكمة وأهداف الدين في موضوع الإنسان والمجتمع.

٢ - **الأسس الكلامية التشريعية لسلطة الفقيه:** والمقصود بها تلك القضايا العامة التي ترتبط بالمنظومة التشريعية في الإسلام، وعندما نجعل هذه القضايا بمثابة الأسس التي تقوم عليها ولاية الفقيه فلأنـ القول بهذه الولاية للفقيه -والتي تعني في مضمونها حакمية الإسلام والتشريع الإسلامي - يستلزم جملة من الأمور التي ترتبط بتلك المنظومة التشريعية من قبيل أن يكون التشريع الإسلامي قادرـاً على تلبية الحاجات التشريعية للمجتمع والدولة، أي أن يكون ذلك التشريع متـصفـاً بالشمولية لكلـ تلك الحاجات وأن تكون تلك المنظومة أكمل منظومة تشريعية مقارنة مع بقية التشريعات الموجودة وألا تكون مرتبطة بزمان محدد - أو مكان معين - بل ان تكون صالحة لكلـ زمان ومكان، ولا بدـ أن نبحث في كـلـ واحدة من تلك الأسس.

أ) **شمولية التشريع:** ويمكن البحث في هذا الموضوع من عدـه طرق:
الأـول: من خلال القيام بعملية استقراء للمساحات القانونية التي يجب أن يغطيها التشريع الإسلامي لنرى إن كان يغطي هذه المساحات أم لا، وعلى فرض

وجود بعض القضايا التي لم يبلغها التشريع الإسلامي، فهل ان الصناعة التشريعية (منهجية الإجتهداد) تمتلك القدرة على تلبية تلك القضايا أم لا؟

الثاني: ويتتمثل بقراءة التاريخ التشريعي للمجتمعات التي قبلت بحاكمية الإسلام، لنرى عندها ان تلك المجتمعات هل استطاعت اشباع حاجاتها القانونية من خلال نتاج التشريع الإسلامي أم أنها كانت تجد نفسها مضطّرّة للجوء إلى أكثر من منظومة تشريعية، هذا فيما لو كان الجهاز التشريعي موجوداً آذاكاً.

الثالث: أن نقرأ أهداف التشريع وفلسفته، فهل ان هدف التشريع الإسلامي تنظيم الفعل العبادي والروحي للإنسان، أم ان أهدافه تتجاوز ذلك إلى تنظيم الفعل الاجتماعي والسياسي له، وهذا يرتبط فقط باقتناص هدف العملية التشريعية وغاياتها بمعزل عن الأدلة التي تتكفل بذلك.

الرابع: ان نعود إلى النصوص الدينية التي تعرضت لهذا الموضوع، وهنا نجد أن شمولية التشريع الإسلامي لكافة القضايا الفردية والإجتماعية وفي جميع المجالات تُعدّ من المعارف الدينية التي أكّد عليها النصّ كثيراً، وهي على درجةٍ من الوضوح تعفيناً من أن نذكر إلا بعض الروايات ذات العلاقة للإطلاع على متنها ودلالتها:

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»^(١). وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد أن يقول: لو كان

(١) الكليني، الكافي، مج ١، ص ٩٥.

هذا أُنزل في القرآن؟ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ^(١).

هنا من المناسب أن نشير إلى دلالة تلك الروايات بأنّها وإن كانت مطلقة تشمل مطلق الأمور، لكن المراد بـ«ما من شيء» و «ما ترك الله شيئاً» هي تلك الأشياء التي ترتبط بحاجات الإنسان للهداية ومتطلبات التشريع.

بـ) أكمليّة التشريع: والمقصود به ان التشريع الإسلامي هو أكمل التشريعات من جهة أن مصدره الله تعالى العالم بما يصلح للإنسان وبما هو خير له دنياً وآخرة، فإذا كان إرسال الرسل وإتزال الشرائع قائم على أساس اللطف الإلهي بالعباد، فهذا يعني أن كُلّ مفردة تشريعية يجب أن تتضمن حقيقة اللطف، بمعنى أنها تتضمن ما ينتهي إلى ما هو مصلحة وخير للإنسان، سواء في دنياه أو آخرته أو كليهما معاً.

في حين إن التشريع الوضعي إنما يرتبط بخصوصيات هذا أو ذاك المشرع، فيما يعود إلى بيئته والعادات والأعراف والتقاليد التي أثّرت فيه، وإلى طبيعة التربية التي تلقّاها ونوعية التعليم الذي حصل عليه والاستعدادات الذاتية التي يتمتع بها، ويبقى قاصراً عن النظر إلى المصلحة الواقعية للإنسان بجميع أبعادها وحيثياتها.

جـ) دائميّة التشريع: والمراد بذلك ان التشريع الإسلامي يتّصف بصفة الدوام، فلا يرتبط بفترة زمنية محدّدة، بل هو مستمر استمرار البشرية على البساطة، والذي يدلّ على هذه القضية خاتميّة الدين الإسلاميّ، بمعنى أنّ هذا الدين هو آخر الأديان وأن شريعته هي آخر الشرائع، فلا شريعة تأتي بعدها

(١) م. ن.

لتكمّلها ممّا يعني نقصانها، أو لتنسخها والذى يعني بطلانها، بل هي الشريعة المجمولة لتنظيم حياة البشر ما بقي الأيضان.

د) عالمية التشريع: أي أنّ هذا التشريع ليس مقتصرًا على مساحة جغرافية محدّدة، أو على صنف خاص من البشر، بل الشريعة مجمولة للإنسان من حيث كونه مكملًا بالأمر الإلهي؛ والذي يدلّ على هذا المطلب تلك النصوص الدينية التي تدلّ على عالمية الدين الإسلامي وكونه للناس كافة.

وبعد بيان تلك الأسس التشريعية التي تقوم عليها و تستند إليها نظرية ولاية الفقيه، من المناسب أن نتحدّث عن مجلـل العلاقة القائمة بين ولاية الفقيه وبين المنظومة التشريعية، فنقول: إنّ جملة أمور تحكم العلاقة بينهما وهي:

١ - تُعدّ ولاية الفقيه إحدى مفردات تلك المنظومة التشريعية وأحكامها، وهي إنّما انتجت من خلال الصناعة التشريعية والمنهج الإجتهادي المعتمد في تلك الصناعة، وبالتالي فهي محكومة للخصائص العامة الحاكمة على تلك المنظومة وأحكامها.

٢ - إنّ ولاية الفقيه - سواء على المستوى النظري أو العملي - قائمة على مجموعة من الخصائص التي تتّصف بها المنظومة التشريعية، والتي هي في الواقع بمثابة الأسس لنظرية ولاية الفقيه - وقد تحدّثنا آنفًا في هذا الموضوع -.

٣ - إنّ فلسفة ولاية الفقيه إنّما تعنى الفعل السياسي للفقيه من أجل تطبيق تلك المنظومة التشريعية، أي أن الهدف من ولاية الفقيه تطبيق تلك المنظومة، بل تطبيق الإسلام بكل تجلّياته وأبعاده ومفاهيمه.

٤ - قد ذكرنا سابقاً أن الفقيه وحتى في منطقة الفراغ التشريعي التي يصدر

أحكامه الولاية فيها تبعاً لما يراه من المصلحة؛ يجب أن تكون تلك الأحكام خاضعة لضوابط التشريع الإسلامي واتجاهاتها العامة.

٥ - إنّ منشأ المشروعية الولاية لشخص الفقيه إنما هي فقاوته، أي معرفته الإجتهادية بالمنظومة التشريعية، بل فهمه العميق والشامل للإسلام ونضوجه التربوي والمعنوي على ضوء مفاهيمه وأحكامه وتشريعاته، والذي يعني أنّ هذا الفرد أو ذاك إنما ينال تلك الولاية تبعاً لهذه المعرفة وذاك الفهم، ولو لا بلوغه تلك المرتبة المعرفية لما وصل إلى منصب الولاية.

وهنا من المفيد ان ندخل في فلسفة تلك العلاقة الجدلية بين الولاية - أي ولاية الفقيه - وبين المنظومة التشريعية.

والمراد بذلك إدراك ماهية العلاقة الجدلية بين هذين الطرفين (الولاية والتشريع)، إذ ان الولاية تمثل الصياغة الحكومية لفعالية التشريع، بينما يمثل التشريع الصياغة القانونية لفعالية الولاية، ومع كونهما يشكلان ماهيتين مختلفتين، فإنّ كلاًّ منهما ليس له من معنى عملي من دون الآخر، - والكلام هنا عن المنظومة التشريعية في جانبها الدولي - كما انّ من شأنهما الكلامي واحد (اللطف الإلهي بالعباد) ومصدرهما النصي واحد (النصّ الديني) وكذلك فإنّ تجلّيهما السياسي والإجتماعي واحد، ألا وهو إجتماعهما في شخص الفقيه الحامل لصفات العلم والروح، وذلك من أجل تأكيد حقيقة واحدة ألا وهي حакمية النصّ الديني التي تعني حاكمية الإله الواحد.

وبالتالي فإنّ حقيقة تلك الولاية للفقيه إنما هي حكومة القانون الإلهي، وفي الواقع فإنّ الفقيه أُعطي تلك الولاية ليكون المجري والمنفذ لذلك القانون،

ولا تعني تلك المزاوجة بين الولاية والتشريع إلّا هذا المعنى وهو ان ربوبية الله التشريعية في المجتمع والحياة ليست معطلة، بل ان هذه الربوبية تملك صيغتها القانونية والعملية وان فلسفة الخلق وحكمته لا تقف عند حد خلق الإنسان، بل تملك برنامجها الهدايتي والتشريعي الذي يعني بكل مفردات حياة الإنسان ويأخذ بيده من المهد إلى اللحد.

الفصل الثالث

أدلة ولایة الفقیہ

يمكن القول بعبارة موجزة ان هذا البحث يُعدّ بمثابة العمود الفقري لأطروحة ولالية الفقيه، لأنّه إذا استطاعت هذه الأدلة ان تتکفل اثبات تلك الأطروحة، فمعنى ذلك صيرورتها كائناً معرفياً يمتلك مشروعية على مستوى المعرفة الدينية، وإلا سوف تبقى تنظيراً فقهياً أو فكريّاً لا ينبع حكماً ولا يثبت نظرية.

ومن جهة أخرى فإنّ كثيراً من المباحث الأخرى في حقل ولالية الفقيه إنما ترتبط منهجياً بنوعية الدليل المثبت وطبيعة دلالته، وبالتالي فإنّ حسم الموقف في مجال الأدلة التي ثبتت قوّتها في الدلالة سوف يحسم الموقف حكماً في بقية المباحث ذات العلاقة.

وهنا يمكن القول ان معظم المباحث المدرسية الفقهية تدور في فلك الأدلة التي ذُكرت للدلالة على ولالية الفقيه، وقد تعرّضوا لها من قريب أو بعيد في مباحث القضاء والولاية من قبل الجائر والحدود والخمس والزكاة والجهاد، كما في الإرث والصوم (بالنسبة للحكم بالهلال) وفي العديد من المباحث الفقهية الأخرى. ولا بدّ من الإشارة إلى ان التعرّض إلى كلّ واحد من تلك الأدلة واسبابه بحثاً يحتاج إلى جهد كبير وبحث طويل يخرج بنا عن حدود هذه الأطروحة، فضلاً عن أنّ المنهجية المعتمدة هي منهجية فقهية تخصّصية - خصوصاً في الأدلة النقلية - وهي تحتاج إلى دراية بأصول الفقه وعلم الرجال والمقدّمات العلمية المستخدمة في المباحث الاستدلاليّة الفقهية؛ ومن هذا الباب سوف نقتصر على جوهر تلك الأدلة ولبّها مكتفين في بعضها بنتائجها، وبالتحديد الأدلة النقلية، في حين ان الأدلة العقلية^(١) - أي التي يكون العقل دخيلاً فيها بمعزل عن مستوى

(١) في الدليل العقلي راجع: آملي جوادی، ولایت فقیه رهبری در اسلام، چاپ

دخلته - والكلامية - أي التي توظّف فيها المعطيات والقواعد الكلامية - تتطلّب بحثاً بشيء من التفصيل.

وعلى هذا الأساس سوف نقسم تلك الأدلة إلى أدلة كلامية وفقهية، مبتدئين بالحديث عن الأدلة الكلامية.

١- **الدليل الكلامي**: يمكن القول ان الدليل الكلامي في بحث ولاية الفقيه قد تمحور بشكل أساس حول قاعدة اللطف التي تشكّل النواة للكلام السياسي الشيعي^(١)، الذي له امتداده في التاريخ الكلامي فيما يعود إلى قضية الإمامة السياسية وخلافة رسول الله ﷺ التي كانت الباعث على تفجر سجالات في الكلام السياسي عمل فيها على توظيف مجموعة من الأدوات والمبادئ الكلامية لتشبيت أكثر من فكرة في الميدان السياسي.

هذا وقد أغنّت تلك السجالات التراث الكلامي وأمدّته بطيف من المباحث الكلامية ذات الغايات والأهداف المختلفة، والتي زوّدت الفكر السياسي ببعض القواعد التي لعبت دوراً مهماً في تلك المباحث السياسية، ومن هنا كان من الأهمية بمكان ان نبحث في تلك الأدلة التي استخدمت في تلك المباحث لنرى

٢- سوم، تهران، مركز نشر فرهنگی، ١٣٧٢ هـ ش ، ص ١٢٧؛ التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ط ٢، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م، ص ٨٦؛ نادری قمی محمد مهدی، نگاهی گذرا به نظریه ولايت فقیه، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٧٩ هـ ش، ص ٨٤.

١) للإطلاع: بهروزلك غلامرضا، در آمدى بر کلام سیاسی شیعه، قاعدة لطف علوم سیاسی، فصلنامه علمی پژوهشی، سال اول، شماره دوم،

مدى دلالتها على موضوع البحث - كدليل النظام الاجتماعي ودليل اللطف -

مبتدئين بالحديث عن دليل اللطف:

١ - **دليل اللطف:** يمتلك هذا الدليل موقعاً متميزاً سواءً في مباحث النبوة والإمامية كما في مبحث ولاية الفقيه، لأنّه ينطلق من طبيعة فهمنا للفعل الإلهي على ضوء صفات الجود والحكمة وما تؤدي إليه صفة اللطف على مستوى تلبية الحاجات الأساسية للإجتماع الإنساني في إيصاله إلى غاياته الكمالية، وانعكاس ذلك فيما يرتبط بتشخيص الفعل الإلهي في قضية السلطة والاجتماع السياسي، وقبل أن نستشرف علاقة اللطف بموضوع الدولة لابدّ أولاً أن نبحث في مفهوم اللطف ومعناه.

أ) **مفهوم اللطف:** اللطف هو كلّ ما يكون المكلف أقرب معه إلى فعل الطاعات وأكثر بعدهاً عن إرتكاب المعاishi، بحيث إنّ الإنسان لا يستطيع ان يصل إلى الطاعة ويبعد عن المعصية من دون حصول ذلك اللطف، وفي المقابل يجب ألا يصل ذلك اللطف إلى مستوى يسلب الإنسان اختياره، إذ إنّ اللطف حتى لو كان بأعلى مراتبه يبقى مشروطاً بالمحافظة على الإختيار الكامل للإنسان^(١). ويمكن القول بعبارةٍ أعمق إنّ اللطف يعني توفير جميع الإمكانيات والوسائل التي تساعد الإنسان على السير قدماً في طريق الكمال، وعلى بلوغ المراتب العليا في رقيه الإنساني وتحقيق هدف الخلق الإلهي، ولعلّ تأكيدهم في النصوص الكلامية لدى تعريفهم للطف على قضية الطاعة والمعصية من باب أنّ

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، تلح الأملی حسن زاده، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ، ص ٣٢٥.

فعل الطاعة والإبعاد عن المعصية هو الطريق الأوحد لبلوغ الكمال الإنساني، وإنّه من الواضح أن محبوبية الطاعة ومحبوبية المعصية لما هو أبعد منها. ومن هنا كان إرسال الرسل وتعيين الأووصياء لهم وإنزال الشرائع وسوى ذلك الطافاً إلهيّة لحاجة الإنسان إليها وعدم استغنائه عنها في بلوغ كماله الإنساني ورقّيّه المعنوي.

ويشرح الشيخ شمس الدين ذلك بقوله:

«... اللطف هو ما نعّبر عنه الآن بإيجاد المحيط الصالح وتوفير الفرص المناسبة والإمكانات الواجبة لكلّ إنسان، وذلك لكي يتسنى له القيام بواجباته وتبعاته حيال ربّه ومجتمعه؛ ولذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن التبعية التيقيت عليه يجب أن تتوفر له الفرص التي تُمكّنه من القيام بهذه التبعية، أمّا القاء التبعية على عاتقه ثمّ محاسبته على الإهمال والتقصير دون توفير الفرص وتأمين الإمكانات، فهذا مخالف للمنطق والعقل»^(١).

هذا وقد قسموا اللطف إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون اللطف من فعل الله تعالى فلابدّ من صدور هذا اللطف، لأنّه يتوقف عليه تحصيل الغرض من خلق الله تعالى للإنسان (كإرسال الرسل)، وإنّ عدم صدور هذا اللطف يستلزم نقض ذلك الغرض وهو خلاف الحكمة الإلهيّة. الثاني: أن يكون اللطف من فعل المكلّف، وهذا ما يقتضي من الله تعالى أن يعرّفه به ويوجبه عليه حتّى تتوفّر فرص حصوله للإنسان ويقدم عليه حرّاً مختاراً، وهو (أي ذلك اللطف) التكاليف الشرعية الموجّهة للمكلّف.

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٢٦٦.

الثالث: ألا يكون من فعل الله تعالى ولا من فعل المكلف - أي نوع المكلف - بل يكون من فعل شخص آخر، وحصول هذا القسم من اللطف وعلم المكلف به بمثابة الشرط لصحة توجّه التكليف إلى ذاك المكلف، بحيث إذا لم يحصل ذلك اللطف أو لم يعلم المكلف به فلا يتوجّه التكليف إلى المكلف، وهو من قبيل قيام الرسول بتأدية الرسالة الموكلة إليه^(١).

ومن المناسب هنا أن نذكر مثالاً تطبيقياً لقاعدة اللطف يساعد على توضيح المطلب، وهو قضية الإمامة، حيث ذكر المتكلمون بأن وجود الإمام وتعيينه لطف، من باب أنه يوفر الفرص المناسبة لصيروحة المجتمع البشري نحو كماله الإنساني، لأنّه من دون نصب الإمام وتعيينه من الله تعالى يسود الهرج والمرج ويفتح باب التنازع والتناحر على مصراعيه مما يؤدي إلى ضياع الأهداف التي جعل الدين من أجلها.

أما مع تعيين الإمام القادر على الإمساك بزمام المجتمع البشري ليقوده نحو أهدافه وغاياته من خلال قيامه بمهام التزكية والتعليم والتدبر؛ فإنّ ظروف اللطف وبيئته تتحقق وإن كان حصوله الفعلي يتوقف على الأخذ بأسبابه. وعليه المقدمة الأولى هي أن وجود الإمام وتعيينه لطف.

كما أنّ اللطف مما يجب صدوره عن الله تعالى من باب أن خلق الإنسان إن كان لغاية، فإنّ الحكمة تقتضي توفير ما يخدم وصول الإنسان إلى تلك الغاية، وعليه المقدمة الثانية هي أنّ اللطف مما يجب صدوره عن الله تعالى.

ونتيجة الجمع بين المقدّمتين (وجود الإمام وتعيينه لطف واللطف واجب صدوره من الله) هي:

(١) م. ن.

إنّ تعين الإمام واجب صدوره من الله تعالى.

بـ) **اللطف في الولاية:** والمقصود هنا تطبيق قاعدة اللطف في مورد ولاية الفقيه، لنرى النتائج التي تترتب على ذلك، وهل أن ولاية الفقيه هي مصدق من مصاديق اللطف أم أن تلك القاعدة لا تشمل هذا المورد؟

الظاهر من نصوص المتكلمين أن تلك القاعدة تدلّ على ولاية الفقيه، لأنّ الولي الفقيه الذي يمتلك المواصفات المعنوية والأخلاقية السامية، ويمتلك من جهة أخرى القدرة على إدارة المجتمع والدولة، فإنّ بسط يد هكذا فقيه وتطبيقه للشرع الإسلامي سوف يؤدي إلى تأمين الإمكانيات والعوامل المساعدة على هداية الناس نحو كمالهم الإنساني وخصوصاً من ناحية توظيفه لإمكانيات السلطة للعمل على ذلك الهدف والقيام بالوظائف التعليمية والتربوية للإمامية.

ومن المفيد هنا ان نعرض بعض النصوص الكلامية في موضوع اللطف لنرى فهم المتكلمين لتلك القاعدة وكيفية تطبيقهم لها.

يقول المحقق اللاهيجي في هذا المجال: إن نصب الإمام واجب عقلاً على الله تعالى، وتقرير الدليل أنّ الأمة مكلفة بمجموعة من التكاليف التي توجب إجتماع الناس وكثرتهم وازدحامهم، كإقامة صلاة الجمعة وحفظ بلاد الإسلام وتجهيز الجيوش والعساكر للجهاد وأمثال ذلك من الأمور التي يتّفق على وجوبها جميع أهل الإسلام، وإلا [أي إذا لم تكن واجبة] تكون مذلة وقوع الفتنة والمنازعات والمخاصل؛ وعليه فإنّ وجود الإمام بالمعنى المذكور [كونه رئيساً في أمور الدين والدنيا] سيكون لطفاً للمكلفين...

ويجزم العقل بأن سدّ مفاسد أمور المعاش لا يحصل إلا بوجود سلطان عادل

قاهر، وعليه نقول على أساس الشكل الأول إن نصب الإمام لطف معدوم المفاسد، وكلّ لطف معدوم المفاسد واجب على الله تعالى، فالنتيجة: إنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى^(١).

ويقول أبو الحسن الشعراي: الإمام لطف، لأنّه به يكون الناس إلى الطاعة أقرب وعن المعصية أبعد، وإذا لم يكن الإمام نهضت الفتنة وعمّ الفساد، وإذا لم يكن للناس رئيس يحصل الإضطراب في معيشتهم، وإن كان الرئيس إماماً انتظم أمر الدين والدنيا^(٢).

وعليه فإنّ المستفاد من تلك النصوص الكلامية أنّ المتكلمين كانوا يظهرون فهماً منناً لتلك القاعدة، بمعنى أنّهم لم يجدوا في عملية تطبيقها في الواقع البشري على المصاديق والموارد المشهورة في الكلام المدرسي ليغلقوا البحث عمّا عداها من الموارد.

بل إنّ منهجيتهم في التطبيق القواعدي كانت تقوم على فهم القاعدة الكلامية وأسسها وضوابطها، لينتقلوا بعدها إلى المصاديق المنظورة فيقوموا بدراستها على ضوء تلك القاعدة ليحكموا بعدها إن كانت تلك القاعدة تنطبق على هذه المصاديق أم لا، ولذلك فإنّ نصوصهم وإن كانت تتّجه لتطبيقها في القضية المنظورة آنذاك - أي الإمامة المعصومة - لكن تعرّضهم لتلك القضية إنّما كان على نحو

(١) اللاهيجي، سرمايه إيمان، تصح لاريجاني صادق، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢ هـ، ش، صص ١٠٧ - ١٠٩.

(٢) ترجمه وشرح كشف المراد، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامیه، ١٣٩٨ هـ، ق، ص ٥٠٧.

المصداقية، هذا وتشهد بعض عباراتهم على هذه الحقيقة.
والذي يستفاد منهم أن الإمامة لطف وان العصمة لطف آخر فإن اجتمعا كان
اللطف آكد، وإن تفرقتا بانعدام أحدهما - أي العصمة - يكون الباقي - أي
الإمامية - لطفاً برأسه، ولا يضر في لطفه إنعدام اللطف الآخر المتّحد معه في
المصدق.

ومن هنا يكون من الضروري التفريق بين موردين للطف إجتمعا في الإمامة
المعصومة، وإلا فإن عدم التفريق بينهما والتعامل معهما باعتبار كونهما معاً مورداً
واحداً للطف سوف يؤدي إلى الخلط في بقية المباحث.

وما نُريد أن نبحثه هو المورد الأول، أي اللطف في الإمامة، لكونه المرتبط
منهجياً في موضوع البحث، وهو ما يحتاج إلى شيء من التحليل.

فنقول: هل إن مورد اللطف هو الإمامة المطلقة أم الإمامة المقيدة؟ وبتعبيرٍ
آخر، ما يصدق عليه أنه لطف هو مجرد الإمام من دونأخذ أيّة صفة أو شرط فيه،
أم هو الإمام الذي يتمتع بجملة من المواصفات التي تخدم هدف اللطف؟

والجواب: أنه إذا كان هدف اللطف توفير الفرص والإمكانيات المناسبة
لسيرورة الإنسان في سبيل هدایته، فمعنى ذلك اقتضاء اللطف لكلّ ما يخدم ذلك
الهدف من المواصفات والشروط، وإلا لا يكون اللطف لطفاً.

وعليه إذا كان توفير البيئة الإجتماعية والمعيشية المناسبة - وهو ما يذكره
المتكلّمون عادة من حيث أن مؤدي ذلك تنظيم المجتمع ورفع التنازع والتقاتل -
يسهم في تتنقّح موضوع اللطف، فلا شك إن إقامة الدين وتطبيق الشرع والحكم
بالعدل والقيام بوظائف الإمامة في التزكية والتعليم وتبلیغ الدين.. سوف يسهم

بشكل أقوى وأوضح في تنقيح ذلك الموضوع، وهذا يعني أنه إذا كان الجانب التدبيري - تدبير المجتمع - يحتاج إلى جملة من الموصفات في شخص الإمام لحصول الغرض، فإنَّ الجانب التشريعي أيضاً والمعنوي يحتاج إلى جملة أخرى من الموصفات هي محل حاجة أكثر لحصول ذلك الغرض نفسه.

وهذا ما قد يفهم من تعريف المتكلمين للإمامـة، لأنـ الإمامـة إذا كانت رئـاسـة عـامـة في أمـور الدينـ والـدـنيـا، فإنـ ما يقع مـورـداً لـلـطفـ هو هـذـه الرئـاسـة العـامـة في أمـور الدينـ والـدـنيـا، بـمعـنىـ أنـ اللـطفـ بـالـعـبـادـ يـتـحـقـقـ عـنـدـمـا يـقـامـ الدينـ وـيـنـتـظـمـ أـمـرـ الدـنيـا، وـهـوـ يـعـنيـ أنـ الإـيـامـ - اللـطفـ يـجـبـ أنـ يـتـمـتـ بـمـجـمـوعـةـ مـنـ الـمـواـصـفـاتـ، تـجـعـلـهـ قـادـراـًـ عـلـىـ تـنـظـيمـ أـمـرـ الدـنيـاـ وـإـقـامـةـ أـمـرـ الدـينـ.

وبالتالي نصل من التحليل المتقدم إلى أن مواصفات من قبيل القدرة على الإدارة والكفاءة والوعي السياسي مما يتصل بتنظيم أمر الدنيا يجب أن تكون موجودة في ولئِ الأمر، وأن مواصفات أخرى من قبيل العدالة والفقاهة والفهم العميق والشامل للإسلام مما يتصل بإقامة أمر الدين يجب أيضاً أن تكون موجودة في ولئِ الأمر.

أما القول بأنّ حصول ذلك التعيين لذلك الفقيه، إنّما يكون مقبولاً إذا كان ذلك التعيين هو الخيار الوحيد لحصول اللطف وترتب الغرض عليه، فالجواب:

أولاً: إن اللطف إنما يترشح إلى المقدّمات (المواصفات) التي تسهم في حصول ذلك الغرض بأرقى مراتبه، دون أن يصل إلى حد الإلجلاء.

ثانياً: حصول ذلك الغرض بأرقى مراتبه -والذي هو مقتضى الحكمة الإلهية فضلاً عن صفتى الجود والكرم - يستلزم تعلق اللطف بالمقدّمات بأرقى مراتبها.

ثالثاً: المقدّمات الأكمل - التي هي متعلّق اللطف - هي المقدّمات التي تكون مضمونة عدم المفاسد - كما في العصمة - أو مأمونة عدم المفاسد - كما في صفتِي الفقاہة والعدالة حيث نأمن معهما على تطبيق التشريع الإسلامي، حيث ان أمان عدم المفسدة في كُلّ صفة إنّما هو من حبيثيتها .

رابعاً: إنَّ الفقاہة إنّما تعني في فلسفتها حاكمية التشريع بل حاكمية النصِّ الإسلامي، وعندما تتوارد هذه الصفة بأعلى درجاتها وبالتحديد فيما يعود إلى قضيّة الحكم والدولة وتنضمُّ إليها بقيّة المواقف ذات العلاقة، فإنّنا نصل إلى التطبيق الأفضل لحاكمية ذلك النصِّ.

خامساً: ربّما نضيف حكماً آخر للعقل يقضي بعدم تقديم المفضول مع وجود الأفضل، والذي يعني تقديم الفقيه على غير الفقيه.

سادساً: ربّما نستعين ببعض الروايات التي تحدد مواصفات ولي الأمر من قبيل الفقاہة والتي هي إرشاد إلى حكم العقل في ذلك المجال.

سابعاً: إنَّ كُلّ ما تقدّم عن مصداقية ولاية الفقيه للطف إنّما تصدق في حال عدم وجود الإمام المعصوم عليه السلام، وأمّا مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام فلا يصل التعيين إلى الفقيه، لأنَّ المعصوم عليه السلام عندها سوف يكون المصدق الأكمل للطف، ومع وجود المصدق الأكمل للطف وتحقق الغرض بشكل أكمل من خلاله عندها سوف يكون خلاف الحكمة تعلّق اللطف بالمصدق الأقلّ كمالاً.

وفي المقابل إذا عدم المصدق الأكمل للطف لا يلزم منه إنعدام مصداقية المصدق الأقلّ كمالاً، بل نقول أنه لو فرضنا أنَّ الحكمة اقتضت إنعدام المصدق الأكمل للطف، فإنَّ اللطف يقتضي تعلّق اللطف بالمصدق الأقلّ كمالاً من المصدق

الأكمل، إلا إذا ثبت لدينا أن الحكمة تقتضي أيضاً زوال المصداقية عن هذا المصدق الأقل كمالاً، ومع عدم ثبوت ذلك بل مع وجود ما يشير من العقل والنقل إلى مصداقية ذلك المصدق الأقل كمالاً فلابد أن يكون ذلك المصدق مشمولاً لقاعدة اللطف.

وبالتالي يمكن القول أن الفقيه الحائز على أعلى درجة من المواصفات المطلوبة في ولئ الأمر ونتيجة لقدرته -بحكم تلك المواصفات -على توفير البيئة المناسبة للمجتمع البشري لفعل الطاعة والإبعاد عن المعصية بل لسيره التكاملي إلى الله تعالى؛ هو مما يعد مصداقاً آخر لقاعدة اللطف.

٢ - دليل النظام الاجتماعي: يتمحور هذا الدليل بشكل أساس حول طبيعة الاجتماع البشري وما يؤدي إليه هذا الاجتماع من خصومات واختلافات بل منازعات في ذاك الاجتماع نفسه، وما يتطلب ذلك من وضع قانوني، بل ومن مواصفات في ذلك القانون وفي مجريه تفي بحاجات ذلك الاجتماع في اقامة العدل بين أفراده وتوفير أمنه الاجتماعي، بل يمكن القول أنه وبمعزل عن قضية الإختلاف والتنازع فإنّ الاجتماع الإنساني -بل أفراد الإنسان - يحتاج إلى ذلك القانون (التشريع، المعرفة..) الذي يلبّي حاجاته المادية والمعنوية؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل ضمن هذه المقدّمات:

أ- إنّ الإنسان اجتماعي بطبيعة، أو لكون حاجاته المادية والمعنوية تدفعه إلى ذلك الاجتماع الذي سوف يجرّ إلى حصول الخلافات ووقوع المنازعات بين أفراده وفئاته، والذي قد يكون له أحد سببين، إما جهل الناس بما لها وعليها في تعاملها مع الآخرين، أو أنّ البعض ربّما تدفعه مصالحه الشخصية وميوله الأنانية

إلى تجاوز حقوق الآخرين والتعدي على حرماتهم وممتلكاتهم.

ب - إن تنظيم الاجتماع البشري دفع التعدي ورفع التجاوز وبسط العدل: كل ذلك يحتاج إلى وجود قانون يستطيع أن يلبّي حاجات البشرية على المستوى القانوني بطريقة عادلة ومنصفة يتم من خلالها ضمان الحقوق الواقعية للأفراد، بما يسهم في توفير سعادتهم الدنيوية والأخروية، وهذا ما يتطلب جملة من المواقف العلمية في ذلك القانون.

ج - إن واضح ذلك القانون يجب أن يكون له إحاطة بالطبيعة الإنسانية وجميع متطلباتها حتى يستطيع إيصال المجتمع البشري إلى أوضاعه القانونية الملائمة لحاجاته الواقعية؛ وهو ما لا يستطيعه الإنسان نفسه، بل يجب أن نستمدّه من الوحي الإلهي وما يحملهلينا النصّ الديني، لأنّه الأقدر على تزويد الإنسان بالقانون الذي يحتاج إليه ويضمن سعادته.

د - إن مجرد وجود القانون لا يصل بالإجتماع الإنساني إلى حاجاته وسعادته، بل لابدّ من وجود منفذ لذلك القانون يمتلك الفهم الواقعي لذلك القانون أو الفهم الأفضل له^(١)، كما يمتلك في المقابل الحصانة الأخلاقية والتربوية التي تضمن لنا اجراءه وتنفيذها؛ وإلا فإنّ عدم وجود هاتين الصفتين أو إحداهما لن

(١) أضافتنا عبارة (أو الفهم الأفضل) إنما هو على نحو الطولية، بمعنى أنه لابدّ من وجود الشخص الذي يمتلك دراية واقعية (مطابقة للواقع) بذلك القانون، لكن لو فرضنا أنّ ذلك الشخص الذي يمتلك ذلك العلم الواقعي بالقانون لم يوجد لحكمة ما، فإنّ العقل يحكم عندها بضرورة اختيار الأفضل علمًا ومواصفات من أجل تطبيق ذلك القانون بما يخدم تحقيق أهداف الإجتماع الإنساني من وجود ذلك القانون وفلسفته.

يوصل الاجتماع الإنساني إلى ما يصبو إليه من وجود ذلك القانون وتطبيقه.

ي - تأسيساً على ما تقدم نصل إلى ضرورة وجود المعصوم الذي يمتلك ذلك الفهم الواقعي للقانون، والدافع لتطبيقه تطبيقاً عادلاً وسليماً بسبب ما يمتلكه من ملحة العصمة؛ لكن إذا غاب ذلك المعصوم لحكمه ما اقتضت غيابه - كما هو حاصل بالنسبة إلى غيبة الإمام المهدى عليه السلام وما هو مطروح في فلسفة الغيبة - فإن العقل يحكم عندها بضرورة اختيار الأفضل على مستوى العلم بذلك القانون والقدرة على تطبيقه بما يمتلكه من مستوى متقدم في رصيده التربوي والأخلاقي.

ولابد من التأكيد على أن هذا الدليل يقودنا إلى اختيار المعصوم على نحو شرط الوجود، أي إذا كان المعصوم موجوداً يقودنا هذا الدليل إليه، وأمّا إن لم يكن موجوداً فإن هذا الدليل يؤشر في مضمونه وجوهره إلى اختيار الأفضل بعد المعصوم، فهو لم يقل هنا ان اختيار المعصوم غير مطلوب، ولا يقول إن غير المعصوم يستطيع أن يفي بحاجات المجتمع البشري كما يستطيعه المعصوم، بل ما ي قوله هو أنني أريد أن أفي بحاجات المجتمع البشري بأفضل مستوى ممكن، وهذه الأفضلية ترتقي إلى حد العصمة، فهذا الأفضل الذي أريد هو المعصوم؛ فإن قيل إن هذا المعصوم الذي تريد هو غائب الآن (الحكمة أو علة..)، فعندما سوف يقول لنا هذا الدليل إنني أريد أن اختار من هو الأفضل بعد المعصوم والأقرب إليه^(١).

وبالتالي فإن ما يوصلنا إليه هذا الدليل الذي يستخدم في الكلام المدرسي (نبوة، إمامية) هو أنه في عصر الغيبة - عصر غيبة المعصوم عليه السلام - ومع حاجة

(١) راجع: كديور محسن، حکومت ولایی، چاپ سوم، تهران، نشر نی،

١٣٧٨ هـ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

المجتمع الإنساني إلى ذلك القانون والتشريع (بمعناه العام الذي يشمل التشريع العبادي والاجتماعي..) المستمد من الوحي الإلهي الذي ختم بالنبيّ الخاتم محمد ﷺ؛ فإنّ أفضل من يلي تطبيق ذلك القانون والتشريع بمختلف أبعاده في الاجتماع الإنساني بما يضمن أكبر قدر من السعادتين الدنيوية والأخروية للإنسان ويوفر منه الاجتماعي ويحفظ حقوقه، هم الفقهاء العدول من أصحاب البصيرة والعقل؛ وذلك لأنّهم الأعلم بذلك القانون - التشريع، والأقدر على تنفيذه وتطبيقه بما امتلكوه من معرفة بزمانهم وشّوون عصرهم ومن قدرة على القيادة وكفاءة في تدبير المجتمع والسياسة.

٢ - **الدليل الفقهي**: والمقصود بالدليل الفقهي ذلك الدليل الذي يعتمد على المنهجية الفقهية في الاستدلال، سواءً كان مركباً من العقل والنقل، أو كان نقلياً محضاً، أو كان لا يعتمد إلا على المقدمات العقلية، فيما يعرف أصولياً بالمستقلات العقلية، وهو دليل عقلي محض لكنه متبنّى من قبل المنهجية الفقهية.

وهنا يمكن القول إنّ ولاية الفقيه فضلاً عن كونها مسألة فقهية وكون مؤدّاها نتيجة فقهية، فإنّ المنهجية الأساسية التي تقوم بالدور الأكبر في عملية الاستدلال عليها هي المنهجية الفقهية، وخصوصاً مع توفر معطيات نقلية وعقلية عديدة في هذا المجال.

هذا وسوف نعمد إلى تقسيم الدليل الفقهي إلى مباشر وغير مباشر والمباشر هو ما يدلّ على المطلوب مباشرة وهو دليل نقلٍ،^(١) وغير المباشر هو ما يدلّ على

(١) أنظر: أكبرى محمدرضا، تحليلي نو و عملی از ولايت فقيه، انتشارات پیام
جعفر

المطلوب بواسطة ترتيب عدّة مقدّمات، وهو ينقسم إلى عقلي ومركب من العقل والنقل وسوف نبدأ بالحديث عن الدليل الفقهي المباشر.

أ) **الدليل الفقهي المباشر**: والمقصود به الدليل الذي يتّجه رأساً إلى قضية ولایة الفقيه ولا يحتاج إلى ترتيب المقدّمات للوصول إلى النتيجة، وهذا الدليل هو دليل نصي محسّن لا دخالة فيه للعقل، وسوف نذكر نموذجاً واحداً منه:

- التوقيع الشريف: وهو الرسالة الموقعة من الإمام المهدي عليه السلام والتي جاءت ردّاً على مجموعة من الأسئلة المكتوبة التي طرحتها إسحاق بن يعقوب بواسطة النائب الثاني للإمام في غيبته الصغرى محمد بن عثمان بن سعيد الغمري، حيث كان التواصل مع الإمام يتمّ من خلال نوابه، أمّا جواب الإمام المتعلّق بمورد الاستدلال فهو قوله عليه السلام:

«وَأَمَا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجُعُوهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ
وَأَنَا حَجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^(١).

وتقرّيب الاستدلال^(٢) بهذا التوقيع يتوقف على دراسته دراسة سندية

كتاب عترت، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٥٤؛ آبادی صالحی نجف، ولایت فقيه، ج اول، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ١٣٦٣ هـ ش، ص ١٨١.

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تحالف الفاروي على أكبر، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ ق، ص ٤٨٤.

(٢) سوف نذكر بشكل مختصر كيفية الاستدلال بهذه الرواية من باب التعرّف على منهجية الاستدلال؛ ويمكن الرجوع: تبريزی ابو الفضل، ولایت فقيه، ج اول، قم، انتشارات حر، ١٣٧٦ هـ ش، ص ١١٥.

وآخر دلالة^(١).

١ - سند التوقيع: والمقصود به الرواة الذين روا هذا التوقيع من حيث كونهم موثقين ومأمونين من الكذب في الرواية أم أنه لم تثبت هذه الصفة لهم، وحتى نصل إلى هذه النتيجة لابد أن يكون لهم ذكر في كتب الرجال من حيث التوثيق أو عدمه، وعندما نأتي إلى رواة التوقيع نجد أنهم من كبار العلماء المعروفين بوثاقتهم سوى أن الراوي المباشر للتوقيع - أي إسحاق بن يعقوب - لم تذكره كتب الرجال، والراوي غير المذكور بالوثاقة في الكتب الرجالية يكون بحكم غير الموثق، وإذا كان أحد رواة الرواية كذلك فإنها تسقط عن الاعتبار ولا نستطيع أن نستدل بها على ولایة الفقيه.

لكن يمكن القول إن إسحاق بن يعقوب قد ادعى دعوى كبيرة أنه تلقى كتاباً من الإمام يجبيه على أسئلته المطروحة والذي يتضمن مدحه، وقد ذكر ذلك لأعظم المحدثين على الإطلاق، محمد بن يعقوب الكليني رض صاحب كتاب (الكافي) المعروف بخبرته الواسعة في الرواية وتثبيته الكبير فيها، وإن حال

(١) لقد قمنا بدراسة شاملة لهذا التوقيع من ناحية سندية ودلالية - تصل إلى حدود ٥٠ صفحة - سوف نقوم بنشرها بشكل مستقل تحت عنوان (دراسة في التوقيع الشريف)! كما يمكن الرجوع في الموضوع نفسه إلى: آذري قمي، شیخ اعظم انصاری ومسائله ولایت فقیه، چاپ اول، قم، کنگره بزرگداشت دویستین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳ هـ ش، ص ۲۲؛ مددوحی حسن، حکمت حکومت فقیه، چاپ اول، قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ هـ ش، ص ۱۶۵، کواکبیان مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، چ دوم، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۸ هـ ش، ص ۱۳۱.

إسحاق بن يعقوب لم يكن ليخفى على أمثال الكليني رحمه الله، كما أنّ معرفة صدور التوقيع وعدمه لم يكن ليصعب عليه - خصوصاً وأنّ نواب الإمام عليه السلام كانوا موجودين في حياة الكليني وفي جواره شطراً من حياته - فكان بالإمكان فحص التوقيع ومعرفة خطّه من خلال مقارنته بذلك الخطّ مع بقية خطوط التوقيعات الصادرة، وعليه فإن مجرد مبادرة الكليني إلى التحديث بذلك التوقيع يكشف عن أنه كان ينظر إليه بعين الاعتبار، وإلا لما بادر إلى التحديث به وروايته.

٢- دلالة التوقيع: ومفادها أنّ الإمام عليه السلام يطلب من الناس الرجوع في تلك الحوادث الاجتماعية والسياسية وغيرها - أي في أحكامها وفي الموقف العملي فيها - إلى رواة الأحاديث الذين هم الفقهاء الذين يمتلكون القدرة على أخذ الموقف الشرعي منها وتحديد كيفية التعاطي العلاني معها.

لكن مورد الاستدلال الأساسي هو قوله عليه السلام: «إِنَّهُمْ حُجَّتٌ عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةٌ لِلَّهِ»، حيث كان الظرف ظرف غيبة الإمام عليه السلام التي تعني غيبته عن مسؤوليات الإمامة بما يعني حصول فراغ الموضع في القيادي وفي المنصب الذي كان يتحمّل تلك المسؤوليات، فأتنى السؤال مستفسراً عن الجهة التي يجب الرجوع إليها في ظلّ غياب الإمام من أجل تدبير كلّ القضايا والأمور التي ترتبط بشؤون المجتمع الإسلامي التي كان يتحمّلها منصب الإمامة، لأنّ غياب الإمام عليه السلام يقتضي جعل البديل الذي يمكن له أن يتحمّل تلك المسؤوليات.

ولذلك جاء الجواب من الإمام عليه السلام يقضي بضرورة الرجوع إلى رواة الأحاديث - أي الفقهاء - لأنّهم هم الذين جعلتهم الإمام عليه السلام حجّة له على الناس في كافة تلك المسؤوليات، فمعنى جعلهم حجّة من قبل الإمام هو أنّهم الجهة

الشرعية التي تمتلك الولاية العامة في عصر الغيبة في قضايا المجتمع والدولة^(١). وعندما يُسأل عن هذا الجعل من الإمام عليه السلام - لأنّه جعل جديد له مضاعفات عديدة، ولن يكون من السهل تثبيته في الواقع الاجتماعي - تأتي عبارة الإمام «وأنا حجّة الله»، أي أنه عندما يبيّن الإمام حكماً ما للناس فهو من موقع كونه حجّة الله عليهم، أي الجهة التي تحمل أحكامها كافة مقومات المشروعية الدينية الإلهية.

بـ) الدليل الفقهي غير المباشر: والمقصود به الدليل الذي يحتاج إلى ترتيب أكثر من مقدمة من أجل الوصول إلى النتيجة، سواءً كانت مقدماته من صنف واحد - عقلية أو نقلية - أو كانت مركبة من العقل والنقل، وسوف نبدأ بالدليل العقلی، وهو المسماّ في اللغة الفقهية بدليل الحسبة^(٢).

(١) أنظر: الحائرى كاظم، بين الشورى وولاية الفقيه، الأضواء، العدد الأول. السنة الخامسة، ذي الحجّة ١٤٠٣ هـ، ص ٢٤ - ٢٥؛ قراملکی محمد حسن، حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری، چ اول، مؤسسه فرهنگی دانش، ١٣٧٩ هـ، ص

(٢) إنّ المقصود بكون دليل الحسبة عقلياً هو أنّ هذا الدليل يمكن أن يجري في مورد ولاية الفقيه بحيث تكون جميع مقدماته - أو معظمها - عقلية، أي غير مأخوذة من النقل، كما لو حكم العقل بضرورة حفظ النظام وتوفير الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على كافة المستويات... وحكم بترجيع الفقيه على غير الفقيه؛ مما يستفاد منه ولاية الفقيه في ذلك المجال (حفظ النظام وتوفير...)، وإنّ كثيراً من موارد هذا الدليل مركبة من العقل والنقل، وذلك عندما تكون المصادر الحسينية ثابتة بالنقل، وهنا لا يكون الدليل عقلياً محضاً.

١ - دليل الحسبة: وهو دليل عقلي بمعنى أن كل المقدمات المدرجة في الدليل هي مما يستقل العقل بإدراكه ويحكم به^(١)، ويوجد اتفاق على أساس دليلية هذا الدليل، إنما الكلام في سعة دلالته، وهل يدل على الولاية العامة للفقيه أم لا يدل عليها، ومقدمة لابد من تحديد معنى الحسبة:

أ) مفهوم الحسبة: والمقصود به المفهوم الفقيهي للحسبة^(٢) والذي يعني تلك الأمور التي نعلم عدم رضا الشارع (اي المشرع = الله تعالى) بتركها وإهمالها، ولم يعُن شخصاً بعينه لتولى أمرها، يقول السيد محمد بحر العلوم في هذا المورد: «الحسبة هي بمعنى القرابة المقصود منها التقرب إلى الله، وموردها كُلّ معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين»^(٣).

و بالأجمال فإن كون هذا الدليل عقلياً محضاً أو مركباً من العقل والنقل إنما يتبع مصاديقه الحسبيّة فإن ثبتت بالعقل يكون عقلياً محظاً، وإن لم يكون مركباً من العقل والنقل، ووصفنا له بالعقلية هنا إنما هو للإشارة إلى وجود وفرة في المصاديق الحسبيّة الثابتة بحكم العقل والتي تؤسس لتطبيق عقلي لهذا الدليل تستفاد منه الولاية للفقيه في تلك المصاديق ومستلزماتها، وإن كان بعض المقدمات يدخل فيها النقل بشكل أو آخر.

١) لا يخفى أن هذا الكلام إنما يصح في التطبيق العام لهذا الدليل، لكنه في مقام التحليل نجد أن بعض تلك المقدمات مما يدخل فيه النقل بشكل أو آخر، وقد أشرنا آنفاً إلى هذه الدقة العلمية.

٢) صرامي سيف الله، حسبة، ج اول، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ١٣٧٧ هـ ش ، ص ٢٩٠-٢٨ .

٣) بحر العلوم السيد محمد، بلغة الفقيه، مج ٣، ط ٤، طهران، مكتبة الصادق عليه السلام، ١٤٠٣ هـ ق ، ص ٢٩٠ .

ويقول المحقق النائيني مبيّناً مفهوم الحسبة: «وبالجملة الأُمور التي يعلم من الشرع مطلوبيتها في جميع الأَزمان، ولم يُؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص، فمع وجود الفقيه فهو المتعين للقيام بها...»^(١).

ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ومورد الحسبة كُلّ معرف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين، والمراد بالمعروف هنا ليس ما يراد به في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. أمّا في مقامنا، فالمراد به - غالباً - الأُمور التي يتوقف عليها إنتظام حياة الجماعة والمجتمع، بحيث يعمّ أثرها إذا وجدت ويعمّ ضرر فقدانها ولم يتوجه التكليف بها إلى شخص معين أو جماعة معينة...»^(٢).

ويتحدّث السيد محمد حسين فضل الله عن متعلق الولاية بناءً على الحسبة، فيقول إنّه: «ما يرجع إلى النظام العام الذي يتوقف عليه توازن الحياة للمسلمين وغيرهم بما يحفظ مصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية ونحوها، ويقوم به نظام حياتهم كمجتمع»^(٣).

وعليه فإنّ ما يتضمّنه مفهوم الحسبة هو تلك الأُمور التي نعلم من الشرع مطلوبية وجودها في الخارج وعدم رضاه بإهمالها وتعطيلها مما يتّصل منها بحاجات المجتمع الإسلامي ومتطلباته، من غير أن يعّين موجد خاص لها، بحيث

(١) النائيني، منية الطالب، مج ٢، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ، ص ٢٤١.

(٢) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٤٤٢.

(٣) فقه الشريعة، مج ١، ط ٢، بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٠ م، ص ١٧.

يكون صدورها على نحو الواجب الكفائي^(١).

ب) الحسبة وولاية الفقيه: لقد طبق مفهوم الحسبة على جملة أمور كأموال القصر والغيب والوقوف والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وتم تحديد هذه الأمور على أنها مصاديق لمفهوم الحسبة، أي أننا نعلم عدم رضا الشارع بتركها وتفويتها لما يترتب على تضييعها من مفاسد؛ لكن السؤال المطروح هو حول ولاية الفقيه والعلاقة بينها وبين دليل الحسبة، فهل أن هذا الدليل يؤدي بنا إلى القول بولاية الفقيه؛ وبتعبير آخر: هل تعتبر الدولة وادارة الاجتماع الإسلامي وتدير شؤونه من مصاديق الحسبة أم لا؟ وهل أن تلك الوظائف الدوليتة يمكن اعتبارها مما لا يرضي الشارع بتضييعه؟ وبالتالي ما هي مستلزمات التصديق لتلك الوظائف؟ وقبل الدخول في خضم ذلك البحث لابد أن نبين الآليات العامة التي يستخدمها دليل الحسبة، وهو ما سوف يتضح من خلال بيان هذه المقدّمات:

الأولى: إن أموراً نعلم من الشارع ضرورة حصولها في الخارج، بحيث إذا أهملت وتركت يأثم جميع القادرين على القيام بها في الواقع، إذ أن وجوب القيام بأمرها على نحو الوجوب الكفائي.

الثانية: هذه الأمور لم يعين لها من الشرع موجد خاص، وإلا لو عُين لها موجد خاص لتعلق وجوب القيام بها بمن عينه الشرع لذلك.

الثالثة: من يمكن له أن يقوم بتلك الأمور ويتصدى لإنجازها إما أن يكون الفقيه أو غير الفقيه، ولا يوجد إحتمال ثالث بحكم العقل.

(١) أي الواجب الذي إذا قام به البعض فإنه يسقط عن الآخرين، وإذا لم يقم به أحد يأثم جميع القادرين.

الرابعة: إنَّ مَنْ يمتلك المزية التي تُرجحه على غيره هو الفقيه، باعتبار أنَّ ميزة الفقاہة هي عامل رجحان للفقيه على غير الفقيه، وهذا أيضاً ممَّا يحكم به العقل (أي تقديم الراجح على المرجوح).

وعليه تكون النتيجة أنَّ تلك الأمور التي علم عدم رضى الشارع بتركها وإهمالها – سواء كان منشأ العلم عقلياً أو نقلياً أو منها معاً – يجب أن يتولاها الفقيه ولا يحق لغير الفقيه أن يتصدِّى لها مع وجود الفقيه واستعداده للقيام بأمرها^(١).

وهذه هي الآلية العامة لتطبيق دليل الحسبة في تلك الموارد المعلوم شرعاً ضرورة القيام بها في الواقع، ولا أتصوَّر أنَّه يوجد خلاف في مفهوم الحسبة أو في الآليات العامة لتطبيق دليلها، إنما يقع الكلام في أمور أهمَّها المساحة التي يستطيع دليل الحسبة أن يسعها والمصاديق التي يمكن له أن يستوعبها، وسوف نبدأ بهذه النقطة:

أولاً: إنَّ الخلاف في دليل الحسبة ليس مفهومياً وإنما هو مصداقى، بمعنى أنَّه يوجد من يضيق إطار المصاديق الحسبية في حدود المصاديق المدرسية التي درجت الكتابات الفقهية على ذكرها عادة لدى التعرُّض لمبحث الحسبة، من قبيل أموال القاصرين والأيتام وغيرها، في مقابل الذين يرون في مفهوم الحسبة وآليات دليلها قدرة على استيعاب مجموعة أخرى من المصاديق ليست أقلَّ شأنًا من المصاديق المدرسية ولا أقلَّ وضوحاً على مستوى مطلوبية وجودها شرعاً في الخارج.

١) انظر في الحسبة: الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، مج ٣، ط ١، نشر مكتب آية الله العظمى التبريزى، ١٤١٨ هـ، ص ٣٥٨.

إنّ قضايا من قبيل حفظ النظام العام ومتطلباته، وتوفير الحاجات الضرورية للمجتمع على كافة المستويات والحفاظ على أمن المجتمع الإسلامي وحمايته من جميع المفاسد والأضرار والدفاع عن الوطن الإسلامي وثغوره وإقامة القضاء وتدبير شؤون البلاد والعباد؛ هي من أهم المصاديق الحسبية التي لا يرضي الشارع بتضييعها.

إنّ جملة من الأمور المالية والتربوية والتدبرية لفئة خاصة من المجتمع كالآيتام والقاصرین لن تكون - رغم أهميتها - بأهم من القضايا العامة للمجتمع الإسلامي سواءً منها السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية والعسكرية.. التي ترتبط بحاجات ذلك المجتمع ومستقبله وكافة متطلباته المادية والمعنوية التي يحتاج إليها^(١).

وكلّ تلك الأمور التي نجزم بضرورة التصدّي لها والقيام بأمرها خارجاً فإنما أن يتصدّي لها الفقيه أو غير الفقيه، ولا يمكن أن يكون لغير الفقيه التقدّم على الفقيه في ذلك لعدم وجود ما يوجب أرجحیته وتقدمه عليه، وبالتالي فإنّ من يمتلك حق التصدّي لتلك الأمور وتولّها إنّما هو الفقيه.

وهنا نصل إلى النتيجة التي مفادها أنّ معنى أن يكون للفقيه حق التصدّي لتلك

(١) راجع: الكلبایکانی، علی الصافی الدلالة إلى من له الولاية، ط ١، قم، مكتبة المعارف، ١٤١٧ هـ، ص ٧١ (الهامش)؛ إمام خمینی وحكومة اسلامی، مج ٤، صص ٢١ - ١٩؛ النائینی، تنبیه الأمة وتنزیه الملأ، تر آل نجف عبد الحسن، ط ١، قم، مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ، ص ١٣٦؛ کلبایکانی علی رباني، دین و دولت، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگی و اندیشه اسلامی، ١٣٧٧ هـ. ش، ص ١٣٨ - ١٢٥.

المصاديق الحسبيّة هو أنّ له الولاية في تلك المصاديق، الذي يعني ولايته في قضايا الإجتماع والسياسة وإدارة شؤون البلاد والعباد على كافة المستويات التي تحتاجها الإدارة وتطبّقها مصالح المجتمع الإسلامي.

ثانياً: عندما نقول بشمول مفهوم الحسبة لتلك الفئة من المصاديق التي ترتبط بشؤون النظام والدفاع والإدارة وبضرورة قيام الفقيه بوظائفها وتحمّلها لمسؤولياتها، فمعنى ذلك القبول بكلّ اللوازم التي تترتب على القول بمطابقته تصدّي الفقيه لها والإذعان بجميع متطلباتها، ولا شكّ أنّ القيام بتلك الوظائف والمسؤوليات إنما يحتاج إلى بناء المؤسسات وتشكيل الأجهزة والإدارات التي تستطيع القيام بتلك المهمّة.

إنّه لم يعد بالإمكان اجتار ما تتطلّبه تلك المسؤوليات والوظائف في العصور السابقة إلى واقعنا المعاصر، إنّ جملة من المتغيّرات الأساسية في ظروف العصر ومتطلباته قد طرأت على حياتنا المعاصرة، وما كان ممكناً سابقاً لم يُعد ممكناً حالياً، كما إنّ ما هو ضروري اليوم لم يكن كذلك بالأمس، ولذلك ليس من الصحيح قياس عصرنا الحالي على العصور السابقة أو العكس، لأنّه سوف يؤثّر سلباً على الصناعة الفقهية مما يؤدّي إلى جعل بعض الإجابات الفقهية غير وافية بأهداف الدين ووظائفه، وما ذلك إلّا لعدم درايتها بمتغيّرات العصر فضلاً عن أنّ ما تتکفله الصناعة الفقهية إنما هو تحديد تلك الوظائف والمسؤوليات التي ينبغي للفقيhe القيام بها والتي لا يرضى الشارع بتركها وإهمالها، أمّا ما هي اللوازم والمتطلبات التي تفرضها تلك الوظائف والمسؤوليات في واقعنا المعاصر فهي خارجة عن حدود الصناعة الفقهية؛ لأنّ تلك اللوازم والمتطلبات ترتبط بجملة

التطور الاجتماعي، ولا علاقة لها بالواقع التشريعي.

وبمعنى آخر: إنّ الفعل الاجتهادي عندما يتّجه إلى النّصّ الديني وعندما يستخدم آلياته الاجتهادية فإنّه يحدّد تناجه الاستنباطي داخل حدود ميدانه الاجتهادي، وبمعزل عمّا يسلّم به ذلك النّتاج في واقعنا السياسي والاجتماعي.. فالمجتهد قد يفضي رأيه الاجتهادي إلى القول بضرورة تولّي الفقيه لهذه المجموعة من الوظائف والمهام، أمّا ماذا تعني هذه الوظائف والمهام في الاجتماع السياسي فهو خارج عن رأيه كمجتهد.

ثالثاً: إنّ ما نصلّ إليه بناء على القول بضرورة تولّي الفقيه لجميع تلك المسؤوليات والوظائف هو لابدّية وجود مجموعة كاملة من المؤسّسات والأجهزة المختصة القادرة على حمل تلك الأعباء وإنجازها لصالح المجتمع، بما يعني ضرورة إقامة الدولة ببنيتها الحديثة ومؤسساتها النافذة، لأنّ تلك المؤسّسات والأجهزة التي تريد أن تتصدّي لجميع تلك المسؤوليات بشموليتها ووسعتها لا تعني في الواقع إلّا الدولة القادرة على ذلك والقادرة على الحفاظ على وجودها واستمرارها في ظلّ الظروف المعاصرة وتحديات العولمة، لأنّ هذه الدولة لن تعيش في بيئه منعزلة ولا في واقع مغلق، بل لابدّ لها - شاءت أم أبت - أن تتفاعل مع محیطها وان يكون لها علاقاتها مع ذلك المحیط، لتقوم بدورها في النّطاق العالمي ولتؤمن مصالحها ولتستطيع بالتالي القيام بوظائفها بشكل جدير وفاعل، بل يمكن القول إنّ جملة من تلك الوظائف والمهام على المستوى الخارجي والعالمي قد تعدّ من جملة المصاديق الحسبيّة وذلك إذا تمّ تنقيحها ودراستها ومعرفة أهميّتها وتأثيراتها؛ ولا شكّ أنّ دراسة هكذا مواضيع تحتاج إلى

ذهنية منفتحة على مختلف الشؤون العالمية وقضايا العولمة.

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن تلك المؤسسات عندما تتكون فإنّها تستلزم بالتالي جملة أخرى من الوظائف والمؤسسات التي سوف تكون بمثابة العامل المساعد على قيام تلك المؤسسات واستمرارها بل شرطاً لذلك، وعليه عندما نقول بضرورة تولّي جملة من الوظائف والمسؤوليات التي ترتبط بحفظ النظام والأمن والدفاع... فإنّ هذه المسؤوليات تتطلب وجود عدد من المؤسسات القادرة على توليها، وهذه المؤسسات بدورها تتطلب - حتى يمكن لها القيام والاستمرار - وجود عدد آخر من المؤسسات التي توفر لها ما تحتاج من إمكانيات مالية وادارية وغير ذلك؛ وهكذا حتى نصل إلى منظومة كاملة من المؤسسات والأجهزة والإدارات المتناغمة على مستوى القيام بتلك المهام والقادرة على شقّ طريقها في ظلّ حركة التطور الإجتماعي والعلمي.

فالقول بكون تلك الموارد المذكورة (حفظ نظام، دفاع، أمن...) من المصاديق الحسبية سوف يفضي إلى القبول بجميع اللوازم المترتبة على ضرورة القيام بأمرها وتوليها، سواءً كانت تلك اللوازم من اللوازم القريبة (المؤسسات ذات العلاقة المباشرة) أم كانت من اللوازم بعيدة (المؤسسات المستلزمة عن المؤسسات المباشرة^(١))، أي أتنا سوف نصل في نهاية المطاف إلى ضرورة وجود الدولة ببنيتها الحديثة بناءً على القول بنظرية الحسبة وعلى قراءة لها تحمل في طياتها هموم الاجتماع السياسي.

(١) راجع المقال الذي كتبه عميد زنجاني، بعنوان الرؤية الحكومية في نظرية الحسبة: حكومت اسلامی، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶، ص ۱۴ هـ.

وما نصل إليه إن دليل الحسبة يصل على المستوى السياسي والاجتماعي إلى القول بضرورة تكوين الدولة بجميع مؤسساتها ومتطلباتها، تلك الدولة القادرة على القيام بتلك المسؤوليات والوظائف التي لا يرضى الشارع بتركها، والتي هي في عداد جملة من الأمور التي يقطع العقل الفقهي بضرورة القيام بها وإنجازها، ولذلك فإن دليل الحسبة -كغيره من الأدلة - وإن بدأ بالولاية الفقهية لكنه سينتهي حكمًا بالدولة الفقهية (الدولة الدينية)، لأنها -أي الدولة - الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يلبي طموح دليل الحسبة وغاياته^(١).

ج: دليل الحسبة في تطبيقات معاصرة: لقد استفاد جملة من كبار العلماء والفقهاء من دليل الحسبة وآلياته لإثبات الولاية المطلقة للفقيه ومطلوبية تصدّيه لتنظيم الاجتماع السياسي وإدارة الدولة؛ ومن جملة هؤلاء المحقق النراقي وأية الله البروجردي والإمام الخميني رحمه الله، فقد ذكروا هذا الدليل في بحوثهم الفقهية الاستدلالية، وسوف نعرض لبيان كلّ منهم له:

١ - بيان المحقق النراقي (ت ١٣٤٨ هـ): أقام المولى النراقي دليل الحسبة بناءً على جملة من المقدمات العقلية والنقلية والتي وصل بنتيجتها إلى القول بولاية الفقيه، أما هذه المقدمات فهي التالي:

الأولى: إن جملة من الأمور ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشؤون العباد الدنيوية والأخروية ولا بدّ من الإتيان بها أمّا من جهة العقل لما يستقل به من ادراك المفاسد التي تترتب على عدم القيام بها، أو من جهة الشرع لورود دليل خاصّ أو عام

(١) انظر: الخميني مصطفى، ولاية الفقيه، ط ١، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨ هـ، صص ١٠ - ١٢.

يدعو إلى العناية بتلك الأمور وعدم اهمالها؛ وابرز مثال على تلك الأمور موضوع القيادة والسلطة وتدبير أمور المجتمع.

الثانية: إن تلك الأمور لم يصل اليانا من الشرع تعين من يتولى وظيفتها والقيام بها لشخص محدد أو جماعة معينة ولا لشخص غير معين.

الثالثة: إن وظيفة الإيتان بهذه الأمور هي للفقيه وإن لم ينصبه الشارع لتولي أمرها بشكل مباشر، وذلك لما ورد في الشرع من جملة من الأوصاف الجميلة بحق الفقيه التي يفهم من مجموعها مطلوبية أن يتصدّى الفقيه لتلك الأمور والوظائف.

وبالتالي نصل من مجموع هذه المقدّمات إلى أن الفقيه هو من يملك وظيفة التصدّي لتدبير أمور المجتمع وتنظيم شؤون الإجتماع السياسي، بل القيام بكل تلك الوظائف والمهام التي تقع على عاتق الدولة في اجتماعنا المعاصر مما يحتاج إليه إنسان اليوم في جميع أمور معاشه ومعاده^(١).

٢- بيان آية الله البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ): وهو أستاذ الإمام الخميني ومن أبرز الذين ذهبوا إلى الولاية العامة للفقيه بناءً على دليل الحسبة، ويمكن ترتيب استدلاله من خلال هذه المقدّمات:

الأولى: يوجد في المجتمع مجموعة من الأمور التي يتوقف عليها حفظ النظام كالقضاء والولاية على الأيتام والغائب والقصر وحفظ الثغور والدفاع وحفظ النظام الداخلي، وهي ليست مما يمكن لأي شخص أن يتصدّى لها ويرعي أمرها،

(١) النراقسي أحمد، عوائد الأيام، طبعة حجرية، قم، ١٤٠٨ هـ، ص ٥٣٦-٥٣٨.

بل هي من وظيفة القيم على المجتمع.

الثانية: لقد تصدّى الإسلام لتلك الأمور السياسية والاجتماعية العامة ولتنظيم شؤون الدولة والمجتمع، ولذلك فقد شرع الكثير من الأحكام التي تكفل القيام بذلك المهمة كأحكام المعاملات والضرائب والجهاد وجميع تلك الأحكام التي ترتكز على فقه الدولة في كافة مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الثالثة: إنّ تلك الأمور التي ترتبط بالشأن الاجتماعي والسياسي والتي شرّع لها الإسلام الكثير من الأحكام قد تصدّى لها الرسول الأكرم ﷺ فعمل على تدبيرها وادارتها وتولي تطبيق الأحكام المتعلقة بها.

الرابعة: إنّ شخص الرسول ﷺ لم يهمل هذا الأمر بعد وفاته حيث عيّن له
مَن يرعى شؤونه وشجونه، فكان الأئمّة الائتـنا عشر عليهـم السلام هـم المراجع في الأمور
السياسيـة والاجتماعـية كما في الأمور الدينـية.

الخامسة: إنَّ اهْمَالَ تِلْكَ الْأُمُورِ كَمَا لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا بَعْدَ وَفَاتَ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ أَيْضًا غَيْرَ مُمْكِنٍ فِي غَيْبَةِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ; وَبِالْتَّالِي فَإِنَّا نَقْطِعُ أَنَّ أَصْحَابَ الْأَئْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَدْ سَأَلُوا عَمَّنْ يُرْجَعُ إِلَيْهِ فِي تِلْكَ الْأُمُورِ، وَنَقْطِعُ بِأَنَّ الْأَئْمَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَدْ أَجَابُوهُمْ عَنِ تِلْكَ الْأَسْئَلَةِ، لِأَنَّهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ تُرْكَ دُونَ الْإِجَابَةِ عَلَيْهَا وَتَحْدِيدِ الْمَوْقِفِ مِنْهَا وَخُصُوصَةِ فِيمَا يَرْتَبِطُ بِعَصْرِ الْغَيْبَةِ.

وعليه إذا كان الأئمة عليهم السلام قد نهوا عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاء الجور -وهم قد فعلوا ذلك - وكانت تلك الأمور مما لابد من وجود من يتصدّى لها؛ فهل يعقل والحال هذا أن الأئمة عليهم السلام لم يعيّنوا لنا البديل الذي نرجع إليه فيها، أم هل يتصوّر أنه لم يُعِين أحد لتلك الأمور التي لا يرضي الشارع بإهمالها من قبيل فصل

الخصومات والتصرف في أموال القصر والغائبين والدفاع عن حوزة الإسلام وغير ذلك.

وبالتالي لابد أن الأئمة عليهم السلام قد عيّنوا لنا مرجعاً في تلك الأمور، وإذا ثبت لنا تعيينهم لذلك المرجع فلابد أن يكون الفقيه، لأنّه لم يقل أحد من العلماء بنصب غير الفقيه، بل مَن ذهبوا إلى نصبه أو احتمال نصبه هو الفقيه؛ والنتيجة التي نصل إليها هي أنَّ الأئمة عليهم السلام قد عيّنوا لنا الفقيه ليكون المرجع في جميع تلك الأمور السياسية والاجتماعية^(١)

٣ - بيان الإمام الخميني (ت ١٤٠٩ هـ) : قد ذكر الإمام الخميني جملة من الأدلة على ولایة الفقیہ، لكن أبرز الأدلة التي اعتمد عليها دلیل الحسبة وآلياته، فمع كونه يؤكد على بديهيّة ولایة الفقیہ ووضوحها وعدم حاجتها للدلیل، لكنه يعود فيذكر جملة من الأدلة النقلیة والعلقیة التي تثبت تلك الولایة وتدلّ على ولایة الفقیہ.

أما فيما يرتبط ببديهيّة ولایة الفقیہ فيقول الإمام الخميني: إنَّ ولایة الفقیہ من الموضوعات التي يؤدّي تصورها إلى التصديق بها، ولا تحتاج إلى البرهان، بمعنى أنَّ كلَّ مَن يدرك عقائد الإسلام وأحكامه ولو بشكل إجمالي إذا ما تصور ولایة

(١) راجع في استدلال السيد البروجردي على الولایة العامة للفقیہ أو مناقشته:
- آیة الله البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقریر آیة الله منتظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، صص ٥٢ - ٥٧.
- إمام خمینی وحكومة اسلامی (پیشینه ودلایل ولایت فقیہ)، چاپ اول، قم، مؤسّسة تنظیم ونشر آثار امام خمینی ، ١٣٧٨ هـ. ش، صص ٤٥٩ - ٤٦١.

الفقيه فلابد أن يصدق بها وسوف يدرك أنها أمر ضروري^(١).

وما يدعو الإمام الخميني إلى القول ببداهتها أنه يرى في ولادة الفقيه امتداداً لولادة المعصوم عليه السلام، بمعنى أن تلك الوظائف الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت للمعصوم عليه السلام هي للفقيه العادل في غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وبالتالي فإن تلك الأدلة التي تدل على ولادة المعصوم عليه السلام تدل أيضاً على ولادة الفقيه وكونه منصوباً من الله تعالى لتحمل تلك الوظائف.

أما دليل الحسبة -بناءً على ما ذكره الإمام الخميني في^٢ - فيمكن بيانه من خلال ترتيب هذه المقدمات:

أ- يوجد في الإسلام الكثير من التشريعات التي ترتبط بتنظيم المجتمع ومهام الدولة والتي لا يمكن أن نصل إلى الفوائد والمصالح المترتبة عليها إلا من خلال تطبيقها واجرانها.

ب- إن تلك التشريعات ليست خاصة بزمان الرسول ﷺ ولا بفترة زمنية محددة أو مكان معين، بل هي لكل زمان ومكان، وهذا من الضروريات العقائدية في الإسلام.

ج- إن تطبيق تلك التشريعات يلزم منه تشكيل الحكومة واقامة الدولة، لإن تطبيق تلك الاحكام في جميع ميادينها يحتاج إلى وجود سلطة تستطيع أن تقوم بجميع المهام الالزمة عن تطبيق تلك التشريعات.

د- في عصر رسول الله ﷺ كان بشخصه المتضدي لإقامة الدولة وادارتها، حيث أرسل الولاية إلى الأطراف وهي الجيوش وجلس للقضاء، كما أنه عين - بأمر

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٣.

من الله تعالى - الحاكم من بعده لكي يستمر تطبيق تلك التشريعات والأحكام الإلهية.

ي - في عصر الغيبة لا بدّ من تطبيق تلك التشريعات، إذ ليست خاصة بزمان المعصوم عليه السلام؛ والقدر المتيقن - بمعزل عن أدلة الولاية للفقيه - الذي له التصدّي لتطبيق تلك التشريعات وإقامة الدولة هو الفقيه، الذي يستطيع من خلال صفتـي الفقاـهـة وـالـعـدـالـةـ المـتـوفـرـتـينـ لـدـيـهـ أـنـ يـقـيمـ الـحـكـوـمـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ العـادـلـةـ^(١).

ويقول الإمام الخميني عليه السلام في هذا الموضوع: «ولا يخفى أن حفظ النظام وسدّ ثغور المسلمين وحفظ شبابهم من الانحراف عن الإسلام ومنع الإعلام المضاد للإسلام ونحوها من أوضاع الحسبيات، ولا يمكن الوصول إليها إلا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية، ومع الغضّ عن أدلة الولاية لا شك في أنّ الفقهاء العدول هم القدر المتيقن، فلابدّ دخالة نظرهم ولزوم الحكومة بإذنهم، ومع فقدهم أو عجزهم عن القيام بها يجب [ذلك] على المسلمين العدول، ولا بدّ من استئذانهم الفقيه لو كان»^(٢).

٢ - دليل الأولوية: وهو أيضاً دليل غير مباشر ل حاجته إلى ترتيب أكثر من مقدمة من أجل أن نصل إلى النتيجة.

(١) راجع: الإمام خميني وحكومة إسلامي (پیشینه و دلایل ولایت فقیه)، مجله ٤، ص ٣٢ - ٣٣؛ الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ط ٢، بيروت، مركز بقیة الله الأعظم عليه السلام، ١٩٩٩م، صص ٦١ - ٩٠؛ الإمام الخميني، البيع، مجله ٢، ط ٤، قم، مؤسسة اسماعيليان ١٤١٠هـ، ص ٤٥٩.

(٢) البيع، مجله ٢، ط ٤، قم. مؤسسة اسماعيليان، ١٤٠٩هـ، صص ٤٩٧ - ٤٩٨.

أما المراد بالأولوية هنا فهو أننا نستكشف من عنایة الشريعة بعض الموارد الأقل أهمية وجود حكم لها فيها؛ عنایتها بموارد أخرى أكثر أهمية وأن يكون لها حكم ما فيها، وبالتالي فإنّ تناج الأولوية هنا مفاده ضرورة الحكم الشرعي في الموارد الأكثر أهمية.

وأمّا بالنسبة إلى تطبيق هذا المفهوم على قضيّة الحاكميّة وولاية الفقيه فيمكن تبيينه من خلال ترتيب هذه المقدّمات.

١ - إنّ الشريعة الإسلامية قد تصدّت لجملة من الأحكام والأمور ذات المصالح التي تختلف مراتبها، فبعض الأحكام ذات مصالح شديدة ومهمة وبعض الأحكام الأخرى هي ذات مصالح أقلّ أهمية وهكذا بقية الأحكام؛ هذا ويمكن أن نستكشف ذلك من عنایة الشريعة بعض الأمور والأحكام أكثر من عنایتها بالأحكام الأخرى متى يعني وجود مصالح أشدّ في ملائكت تلك الأحكام^(١).

٢ - إنّ قضيّة السلطة والحكم وصفات الحاكم ليست أقلّ أهمية من كثير من الأحكام التي تصدّت لها الشريعة لما يترتب على تلك القضيّة - إن استقامت - من كثير من المصالح سواءً منها الدنيوية أو الأخروية أو كثير من المفاسد الدنيوية والأخروية إن انحرفت^(٢)، ومن هنا أكّدت بعض النصوص الإسلامية على تلك

(١) كما أن بعض الأحكام تتضمّن ملاك المصلحة فإنّ أحکاماً أخرى تتضمّن ملاك المفسدة، وما ذكرناه كما ينطبق على الأحكام ذات ملاك المصلحة فإنه ينطبق أيضاً على الأحكام ذات ملاك المفسدة.

(٢) الهاشمي محمود، نظرية جديدة في ولاية الفقيه، ص ٢١.

العلاقة المتينة بين صلاح الحاكم وصلاح الأمة^(١)، كما بين الدين والسلطة^(٢).

٣ - إذا قلنا إنّه لابدّ أن يكون للشريعة رأي وحكم في قضية السلطة والحكم لما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد خطيرة ترتبط بكلّ مجالات الحياة فما نبحثه في هذه المقدمة هو الهوية العامة لذلك الرأي الشرعي وماهيته الكلية؛ فما نقوله هنا هو أن رأي الشريعة يجب أن يكون منسجماً مع أهدافها ومع فلسفة وجودها وتفعيل مفرداتها في هداية الإنسان وتنظيم حياته التشريعية والقانونية على أساس العبودية لله تعالى، مما يعني ربط كلّ شؤون الإنسان بفعل التشريع الإسلامي، وهذا يتطلب تصدّي السلطة وموقع الحاكمة لتطبيق ذلك التشريع في كافة مجالات الحياة، والاستفادة من دور السلطة وإمكانياتها في تحقيق أهداف الشريعة في هداية الإنسان وتنظيم إجتماعه، ومن دون ذلك سيبقى الفعل الشرعي عاجزاً وقاصرأً عن تحقيق ما يأمله للإنسان وسعادته.

٤ - إنّ تصدّي السلطة وموقع الحاكمة لتحقيق أهداف الشريعة وتفعيل مفردات التشريع يجب أن يكون بأقصى مستوى ممكّن وبأدقة ما يمكن من تطبيق

(١) يقول الإمام علي: «لا تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية» (نهج البلاغة، خ ٢١٦، ص ٣٣٣) وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتى إذا صلحا صلحت أمتى وإذا فسدا فسدت أمتى»، قيل: يارسول الله ومن هما؟ قال: «الفقهاء والأمراء» (المجلسي، البحار، مج ٧٢، ص ٣٣٦؛ عن الخصال، مج ١، ص ٢٠).

(٢) عن أحد المغضومين عليه السلام: «الدين والسلطان أخوان توأمان، لابد لكل واحد منهما من صاحبه والدين أَسْنَ والسلطان حارس، وما لا أَسْنَ له منهدم، وما لا حارس له ضائعاً» (م. ن، ص ٣٥٤).

وتفعيل حتى يكون بناء الواقع الحياتي والاجتماعي على أساس الشريعة بناءً شاملًا ومتوازنًا، وهذا ما يتطلب أن يكون للسلطة وموقع الحاكمة فهم عميق وشمولي للشريعة وحركتها في الحياة والتزام فعلي بجميع مفرداتها يمهد الطريق لتطبيق واعٍ وجادٍ لأطروحة الشريعة ودورها القانوني والتربوي، وإلا إذا لم يكن للحاكم هذا الفهم لأطروحة الشريعة وذلك الإلتزام بها، فمن الممكن أن تتحرف التجربة عن أهدافها وان ينتكس مشروعها، مما قد يؤدي إلى مضاعفات عملية ومعرفية قد تحمل للأطروحة نفسها وصدقيتها المعرفية.

5 - إنَّ معنى أن يكون الحاكم عالماً بالشريعة وممتلكًا لفهم عميق وشامل لها - فضلاً عن التزامه الفكري والعملي بجميع مفرداتها ومبنياتها - هو أن يكون فقيهاً عادلاً، لأنَّه ليس معنى الفقاہة إلا ذلك الفهم العميق والشامل للشريعة، أي الفهم الإجتهادي لها، وليس معنى العدالة إلا الإلتزام الفعلي والعملي بجميع مفرداتها وأحكامها، وهو يعني مطلوبية أن يكون الحاكم فقيهاً وعادلاً.

وعليه فإنَّ دليل الأولوية يبنتي على ضرورة أن يكون للشريعة رأي في قضية الحكم والسلطة، وعلى تحديد هوية ذلك الرأي بحسب الفهم العام للشريعة ولأهدافها ولفلسفتها وجودها، والذي يقود إلى ضرورة الاستفادة من السلطة وإمكانياتها لإنجاز مهامات الشريعة ووظائفها وتحقيق غایياتها، بل إلى عدم إمكان ذلك من دون توظيف السلطة ومؤسساتها، وحتى تتحقق تلك الاستفادة ويحصل ذلك التوظيف لابدَّ أن يمسك العقل الشرعي بتلك السلطة حتى يُتاح له تسجيل تجربته بكلِّ مفاصلها وكافية تفاصيلها، أي أنَّ الفقيه - الذي يتَّصف بجملة من المواصفات تؤهله لقيادة تلك التجربة - يجب أن يتَّصف للحكم والسلطة باعتبار أن صفة الفقاہة تمثل أساساً في فعل الحاكمة.

٣ - دليل الملازمة: وهو أيضاً دليل غير مباشر لحاجته إلى ترتيب عدّة مقدّمات يمكن على أساسها الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

والمراد بدليل الملازمة هنا هو أن العديد من قضايا الشريعة وأحكامها تستلزم أن يكون لها مجيء ومنفذ، بل إنّ علاقة الإستلزم تقوم ما بين بعض المفاهيم الإسلامية وبين أن يكون للشريعة دور إيجابي في قضية الحكم على مستوى تصدّي العقل الشرعي لفعل الحاكمة وتوليه للتجربة الاجتماعية، وعليه سوف نقدم هذا الدليل في بيانين يعتمد كُلّ منهما على مقدّمة تختلف عما لدى الآخر.

البيان الأول: وهو ينطلق من المدلول الإلتزامي لبعض المفاهيم الإسلامية التي تتحدث عن السلطة ودورها وأهمية ذلك الدور في كافة المجالات الحياتية للإنسان وارتباطه الجوهرى بسعادة الإنسان وكماله في داري الدنيا والآخرة، وموقع العقل الإسلامي والشريعتي في قائمة تلك المهام والوظائف، وهذا ما يحتاج إلى ترتيب هذه المقدّمات:

١ - إذا عدنا إلى العديد من النصوص الدينية التي هي بمثابة العوامل المشكلة للمفاهيم الدينية، فإنّنا نجد عناية فائقة بقضية الحكم ودوره والآثار التي تترتب على طبيعة ذلك الدور من قبيل النصوص التي تربط صلاح الأمة بصلاح الحاكم^(١) أو النصوص التي تتحدث عن مواصفات الحاكم ووظائفه^(٢) أو النصوص التي تؤكّد على قضية العدل في الحكم^(٣) وغيرها من النصوص الكثيرة.

(١) ذكرنا العديد منها آنفاً.

(٢) أشرنا سابقاً إلى العديد منها.

(٣) يقول الإمام علي عليه السلام: «العدل يصلح البرية»، «ما ثمرت البلدان بمثل العدل»،

٢ - إنَّ ذلك الاهتمام بالحكم ودوره يستلزم أن يكون للتشريع الإسلامي رأي إيجابي في موضوع التعامل مع قضية الحكم، لأنَّ إذا كان له كُلُّ ذلك الدور في تحقيق الأهداف الدينية فمعناه ضرورة التعاطي الإيجابي معه توصلاً إلى تحقيق غايات الدين والتشريع؛ ولا يمكن القول هنا إنَّ موضوع الحكم ومتعلقاته هي من القضايا التي ترتبط بمساحة التطور الاجتماعي ولذا لا يمكن أن يكون للتشريع الإسلامي حكم ثابت فيه، لأنَّه وإن كانت بعض الجوانب في موضوع الحكم مما يصدق عليه الكلام السابق، إلا أنَّ جوانب أساسية منه تُعدُّ من القضايا والأمور الثابتة التي تستدعي أحکاماً ثابتة من الشريعة الإسلامية.

٣ - إنَّ ما يقتضيه التعاطي الإيجابي مع موضوع الحكم لتحقيق الأهداف الدينية هو تماهي الحكم بـكُلِّ مفاصيله ووظائفه مع المفردات الدينية والقوانين التشريعية، مما يفضي إلى القول بضرورة تسمُّ العقل الديني والتشريعي لزمام السلطة والحكم، وهذا التسمُّ يستلزم أن يتصدَّى لفعل السلطة منْ يمتلك القدرة على تحصيل الفهم الديني والتشريعي ذي العلاقة بالشأن السياسي والاجتماعي وتفصيله وتسليله، بحيث يصبح قادراً على رفد تجربة الحكم الإسلامي بحاجاتها المعرفية والتشريعية، ومنْ يمتلك في المقابل القدرة على إدارة تلك التجربة في الواقع السياسي والاجتماعي، لأنَّ الإنتاج المعرفي والتشريعي وإن كان ضروريًا لكنَّه ليس كافياً لوحده في تحصيل وتحقيق الأهداف المنظورة من تجربة الحكم في الإسلام.

كتاب «ثبات الدول بإقامة سنن العدل»، «عدل السلطان حياة الرعية وصلاح البرية»، «العدل قوام الرعية وجمال الولاية» (الأمدي، تصنیف غفران الحكم ودرر الكلم (كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام وحكمه)، ص ٣٣٩ - ٣٤٠).

ونخلص ممّا تقدّم إلى ضرورة توفّر عنصر الفقاهة والفهم الإجتهادي للتشريع لكونه شرطاً أساسياً لخوض تلك التجربة، يضاف إلى ذلك تلك المواصفات التي تُعدّ شروطاً أساسية لضمان نجاح تلك التجربة من قبيل الالتزام الفعلي والجاد بكافة المفردات والأحكام التشريعية، فضلاً عن القدرة الكافية على الإدارة والحكم وقيادة التجربة في الواقع السياسي والإجتماعي في ظلّ الظروف المتغيّرة.

البيان الثاني: ويشترك مع البيان الأول في بنيته الإلتزامية لكنه يختلف معه في المقدمة التي يُؤسّس عليها لنتائجها الإلتزامية، أمّا تلك المقدمة فتتضمن بعض مجالات المنظومة التشريعية وأحكامها، وهذا ما سوف نبيّنه من خلال ترتيب هذه المقدّمات.

١- إنّ من يطالع المنظومة التشريعية يجد فيها أحكاماً ترتبط بالشأن العبادي والفردي ويجد فيها أحكاماً آخر ترتبط بالشأن الإجتماعي في كافة مجالاته. فمن الأحكام ما يرتبط بالشأن الاقتصادي والتجاري، كأحكام الربا والتجارة، ومنها ما يرتبط بالشأن القضائي والجزائي، كأحكام القضاء والحدود والديات، ومنها ما يرتبط بالشأن العسكري والأمني، كباحثات الجهاد والدفاع، ومنها ما يرتبط بالشأن المالي، كأحكام الزكاة والخمس، إلى غير ذلك من المباحث ذات العلاقة بقضايا المجتمع والدولة، والتي يستكشف منها أنّ المنظومة التشريعية لم تأتِ لتنظيم علاقة الإنسان بخالقه فقط، أو لتنحصر ضمن إطار العلاقات الفردية فقط، بل هي تتعدّى ذلك لتشمل تنظيم كافة العلاقات الإجتماعية وحركة الدولة وجميع حاجات المجتمع البشري، وهذا من مسلمات التشريع الإسلامي.

٢- إنّ ذلك الجانب من التشريع المجتمعي والدولتي يستلزم وجود مجر

ومنفذ، وإلا فمن المحسوم أن تلك التشريعات لم تأت لعصر دون آخر ولا لمكان دون غيره، وبالتالي فإنّ معنى وجود هذه التشريعات هو ضرورة قيام مَنْ له الأهلية بالمبادرة إلى نقلها من إطارها النظري والمعرفي إلى واقعها الفعلي والعملي.

٣- إذا قلنا بضرورة وجود مجرٍ ومنفذ لذلك الجانب من المنظومة التشريعية، فإنّ ما يتطلبه هذا الإجراء وذلك التنفيذ هو أن يكون ذلك المجري ممْن أمتلك المقدرة على فهم رؤية الشريعة في إدارة كافة مجالات الحياة من خلال معرفة حكمها وتلمس أهدافها وكيفية معالجة جميع القضايا والمستجدات على ضوء المنهج التشريعي في فهم الرؤى التشريعية لقضايا العصر وظروفه.

٤- إنّ معنى إمتلاك المجري لتلك المقدرة على فهم رؤى الشريعة وأحكامها هو أن يتّصف ذلك المجري بصفة الفقاهة التي تمنحه تلك المقدرة، وإلا فإنه إذا لم يمتلك صفة الإجتهاد وقدرة الاستنباط فلن يستطيع أن يبلور رؤى الشريعة لإدارة المجتمع الإنساني وتنظيمه.

ونخلص مما تقدّم إلى أنّ طبيعة المنظومة التشريعية في الإسلام تفضي إلى القول بضرورة توفر عنصر الفقاهة في مَنْ يتصدّى لتطبيق تلك المنظومة ومن يبادر إلى إدارة المجتمع الإنساني في كافة مجالاته ومن يتولّ قيادة المجتمع السياسي بغية صناعة النموذج الاجتماعي - من حيث الإدارة والتنظيم - وفق النموذج الشرعي ورؤيته لإدارة الحياة وأهدافها.

٥- دليل الحاكمة: ويرتكز هذا الدليل بشكل أساس على مفهوم الحاكمةة ودوره في الاجتماع السياسي، وخصوصاً فيما يرتبط بوظائف الدولة في المجتمع وما تتطلبه من تقييد لحرّيات الإنسان والتدخل في شؤون الناس، وهذا ما يحتاج إلى مبرّره الشرعي (الإذن - المجوز)، وهو مالا يمكن أن يكون نابعاً من البشر

أنفسهم، بل لابد أن يكون مصدره الله تعالى؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل على أساس المقدّمات التالية:

١ - تستلزم إدارة المجتمع التدخل في أمور الناس وتقيد حرّياتهم، فلا يمكن لأية دولة أن تقوم بوظائفها في تنظيم المجتمع وتنمية اقتصاده والدفاع عن أرضه وشعبه إذا ما أطلقت عنان الحرية لجميع الأفراد، وكمثال على ذلك القرارات التي تصدرها الدولة فيما يرتبط بتنظيم الاستيراد والتصدير وقوانين الضرائب والتجميد الإجباري..

كما تستطيع الدولة أن تؤثّر على شؤون الأفراد بشكل غير مباشر، فتستطيع أيضاً أن تمارس تأثيرها بشكل غير مباشر، فيمكن لها على سبيل المثال - ومن دون أن تحدّد الأسعار - أن تستورد البضائع لتغرق بها السوق مما يؤدّي إلى انخفاض قيمتها، وعلى كلّ فإنّ تحديد حرّيات المواطنين وإلزامهم بجملة من الأمور ممّا لا بدّ لأية دولة أن تقوم به حتى تستطيع أن تقوم بوظائفها وتفي بمهامها.

٢ - لا يمكن أن يكون حقّ الحاكمة ناشئاً من إرادة الناس، فعندما يقوم أكثر الناس - أو جميعهم - بإعطاء هذا الحقّ للدولة، فيجب مسبقاً أن يكونوا أنفسهم أصحاب هذا الحقّ، وهذا ما يفتقد إلى الدليل، لأنّه إن قلنا إن الحاكمة حقّ فطري للإنسان - أي أنّ هذا الحقّ هو شأن ذاتي للإنسان - فهذا ما لا دليل عليه، وإن قلنا أن اعطاء الأكثرية الحاكمة للدولة مستنده القانون - أي أنّ الحاكمة ليست أمراً ذاتياً وإنما هي أمر جعلّي - فهذا ما يعني في الواقع أنّ اعطاء حقّ الحاكمة للأكثرية مستنده الأكثرية، وهو ما يعني أنّ تلك الدعوى ما زالت تراوح مكانها.

وهنا نصل إلى الاحتمال الثالث وهو أنّ الله تعالى هو الذي يعطي حقّ الحاكمة لأنّ له المالكيّة وله الربوبية التشريعية - في شقيها - وبالتالي فإنّ الإذن الإلهي في الحاكمة هو الذي يصحّح تقيد حرّيات البعض وممارسة الدولة

لو ظائفها بما يؤدى إلى فرض بعض الإلزامات على المواطنين.
والنتيجة أنَّ الله تعالى ومن منطلق ربوبيته التشريعية ومالكنته، لا بدَّ أن يكون مصدر الإذن على مستوى ممارسة الحاكمة، هذا الإذن المشروط في شخص الحاكم بعصمته أو عدالته وفقاً له وفي آلية الحكم بإقامة العدل و فعل الشورى.
٣- إذا ما أردنا أن نحرز هذا الإذن لشخص ما فنقول: بما أنه لا بدَّ للحاكم أن يكون أفضل الناس علمًا و تقوى وقدرة على الادارة والحكم.. فإذا ما عثرنا على ذلك الشخص الذي يتَّصف بهذه المواصفات فلا بدَّ أن يكون هو المأذون للحاكمية وتنظيم أمور المجتمع وتدبره.

ونخلص بالتالي إلى أنَّ حكم العقل بلا بدِّية الحاكمة و حاجتها للإذن الإلهي الذي لا بدَّ أن يكون متعلقة بأفضل الأشخاص فقاها وعدالة وقدرة على الحكم؛ سوف يوصلنا إلى القول بنصب الولي الفقيه، وذلك من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(١).

بقي أن نُشير إلى بعض الملاحظات التي ترتبط بالدليل العقلي - المستقل وغير المستقل - والتي لا بدَّ من ذكرها أيضًا لبعض الأمور:

١- إنَّ الدليل العقلي كان محلًاً لعناية العديد من العلماء والباحثين في موضوع الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، بل إنَّ العديد من كبار الفقهاء اعتبروه الدليل الأقوى على ذلك الموضوع - الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه - باعتبار أنَّ المقدّمات التي يعتمد عليها هي مقدّمات مسلَّم بها، بل قطعية في الفكر الإسلامي، بل حتى النتائج التي يصل إليها هي في غاية قوتها ومتانتها العلمية.

ومن الفقهاء الذين استندوا إلى الدليل العقلي يمكن أن نُشير - على سبيل

(١) سروش محمد، دين و دولت در اندیشه اسلامی، صص ٤٤٣ - ٤٤٥.

المثال - إلى آية الله البروجردي والإمام الخميني والمحقق النراقي^(١).

٢ - إنّ هذه الأدلة تحتاج في العديد من تفاصيلها إلى الاستعانة بالدليل النصي
وهو لا يضرّ في دليليتها العقلية، لأنّ ما نعنيه بهذا الكلام هو أنّ هذه الأدلة عندما
تصل إلى نتاجها الآخر فإنّها تحتاج إلى الدليل النصي لا لـالإعمال دليلاً لها، بل
لـاستكمال بعض النتائج التي تصل إليها، وتفصيل بعض النتائج الأخرى التي قد
لا يملك الدليل العقلية أدوات التفصيل فيها وإمكاناته، ومن هنا فإنّ الوصول إلى
النتائج بـشكلها المكتمل والشمولي يحتاج إلى تكافف كُلّ من الدليلين العقلية
والنصية، بل - بـتعبير أدقّ - إنّ من يكمل مسيرة البناء الفكري في العديد من
المجالات هو الدليل النصي، بعد أن قام الدليل العقلية بـمهّته خير قيام في عملية
التأسيس والبناء.

١) للاطلاع على آرائهم يمكن الرجوع إلى: آية الله البروجردي، *البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر*; الإمام الخميني، *الحكومة الإسلامية*; *المحقق النراقي*، *حوائد الأيام*.

الفصل الرابع

كيفية تعيين الولي الفقيه

إنّ تحديد الموصفات الأساسية بل والتفصيلية لمن يجب أن يتصدّى لإدارة الدولة الإسلامية وقيادتها يقدّم قسطاً مهتماً من الرؤية الإسلامية لموضوع الحاكم، لكنه لا يجيز على بقية القضايا التي تبادر إلى الطرح بعد أن يجاب على السؤال المرتبط بمواصفات الحاكم الإسلامي، لأنّ التحديد الموصفاتي شيءٌ والتعيين الفعلي والخارجي شيء آخر، وإنجاز الأمر الأول وإن كان ضروريًا للأمر الثاني، لكنه لا يوصلنا إلى نهاية المطاف في عملية اختيار الحاكم الإسلامي وتعيين فقيه貝عينه لمنصب الولاية.

إنّ مبحث كيفية تعيين الولي الفقيه والآلية التي يجب أن تعتمد في ذلك التعيين هو واحد من أهمّ الأبحاث التي ترتبط بأطروحة الدولة في الإسلام، لما يترتب على ذلك من نتائج عديدة على مستوى الواقع السياسي والإجتماعي... ومن هنا بادرت أكثر من نظرية في باب المشروعية السياسية ومنتشرها إلى عرض رؤيتها في كيفية تعيين الولي الفقيه، وتحديد آليات ذلك التعيين ومرجعيته بحسب مبانيها وأسسها في قضية المشروعية.

وعندما نلّحق هذا البحث ببحث المشروعية إنما ذلك للعلاقة المنهجية بينهما، إذ انّ القول بأنّ المشروعية السياسية هي مشروعية إلهية يتترّب عليه من النتائج ما يختلف عن القول بأنّ المشروعية السياسية هي مشروعية شعبية، ولذا كان من الضروري البحث فيما تؤدي إليه نظريات المشروعية الإلهية ألا وهو القول بالنصب الإلهي، وعندها لابدّ من البحث عن الآليات التي يجب أن تعتمد من أجل اختيار فقيه貝عينه لمنصب الولاية؛ ومن جهة أخرى لابدّ من البحث أيضاً فيما

تؤدي إليه نظريات المشروعية الشعبية، ألا وهو القول بالانتخاب، وهنا أيضاً لابد من البحث عن الآليات والأساليب التي يجب اعتمادها من أجل تحديد حاكم بعينه يتولى زمام الحكم الإسلامي.

وفي خضم ذلك لابد من التطرق إلى موضوع البيعة لمعرفة الدور الذي تؤديه في هكذا مباحث، لأن للبيعة وفلسفتها إرتباط جوهري بالعديد من تلك المباحث، بل يمكن التعامل معها باعتبار كونها دليلاً على صدقية نظرية دون أخرى.

وعلى هذا الأساس سوف نبحث بداية في نظرية النصب لنرى ماهيتها وأالياتها في التعيين والإختيار، ومن ثم نبحث في نظرية الانتخاب للغرض نفسه، وندخل بعد ذلك في بحث البيعة وفلسفتها.

- **المبحث الأول: نظرية النصب** ^(١): إنّ (النصب) هي النظرية التي تقول بها كافة نظريات المشروعية الإلهية فيما يرتبط بكيفية تعيين الولي الفقيه وأختياره، والمراد منها أنّ الفقيه العائز على المواصفات والشروط المحددة منصوب من الله تعالى، الذي جعل له تلك الولاية والسلطة.

أما بالنسبة إلى أدلة، فهي تلك الأدلة التي تقول بضرورة الجعل الإلهي للحاكم في عصر الغيبة، والتي يستفاد منها التحديد الصفتني للحاكم ومشخصاته، بمعزل عن طبيعة ذلك الدليل، إذ إنّ أيّ دليل - سواءً كان نقلياً أم عقلياً - يدلّ على

(١) انظر: پیروزمند علیرضا، نظام معقول، چ اول، تهران، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۸ هـ، ص ۱۷۰.

ضرورة الجعل الإلهي في موضوع الحاكمة وإدارة الإجتماع السياسي إنما يدلّ
ضمناً على كون ولّي الأمر معيناً من الله تعالى^(١).

وتقوم نظرية النصب كلامياً على مبدأ الربوبية الإلهية وشمول التدبير الإلهي
لعالم التشريع وعالم التصرف في المجتمع البشري وإدارته، بمعنى أن الله تعالى
الحق أولاً وبالذات فيما يرتبط بكلّة شؤون الإجتماع البشري، وبالتالي فإنّ
جميع الولايات الموجودة في ذلك الإجتماع يجب أن تكون مستمدّة منه تعالى
ومأذونة من قبله في التصرف والتدبير.

اما إذا أردنا أن ندخل إلى ميدان تلك النظرية من أجل استكناه حقيقتها وبيان
مضمونها فيمكن ذلك من خلال استعراض هذه النقاط:

١ - بناءً على الربوبية التشريعية وتجليها في الإجتماع السياسي، فإنّ
المشروعية السياسية إنما تنبثق من اختيار الله تعالى وجعله، لأنّ تلك الربوبية

(١) قد يناقش هذا الكلام بأنّ الدليل أعم من المدعى لأنّه قد يقوم الدليل على
ضرورة الجعل الإلهي لكن تكون الأداة المنفذة لذاك الجعل اختيار الأمة.
والجواب أنه أيّاً تكن الآلية العملية لتحقيق ذلك الاختيار والتعيين في الاجتماع
السياسي لكن يبقى أنّ ذاك التعيين إنما هو في الواقع تعيين منبثق من الجعل الإلهي لا
من الاختيار الشعبي (أو الخبروي أي أهل الخبرة) بمعنى أنّ المشروعية ليست شعبية
 وإنما هي هيئة هذا أولاً، ثانياً أنّ ذاك الاختيار الشعبي ليس إلا على نحو طريقي
بمعنى أنه ليس مطلوباً بذاته وإنما هو مطلوب كأدلة موصلة إلى متعلق الجعل الإلهي
(أي الفقيه الحائز على المواصفات).

وبتعبير آخر: إنّ ذاك الاختيار - فيما لو كان مطلوباً - إنما يكون باعتبار كونه كافياً عن
متعلق الجعل الإلهي، أي ليس له إلا دور الكاشفية لا دور منح المشروعية.

تبثّت الجعل الإلهي فيما يرتبط بموضوع الحاكمية والولاية، بمعنى إنَّ الله تعالى حكماً في قضية السلطة والحاكمية، وذلك الحكم يحمل في طياته مبدأ المشروعية، كُلَّ ما في الأمر أنَّ المعرفة الإسلامية معنية ببيان متعلق بذلك الحكم، لِإِنَّه أينما حطَّ رحاله حطَّت المشروعية رحالها، وقد يُسَمِّن في محله أنَّ متعلق الحكم الإلهي إنَّما كان جملة من المواصفات العلمية والتربوية والأخلاقية وما يتعلّق منها بالقدرة على الإدارة والقيادة.

وعليه فإنَّ الجعل الإلهي - وضمناً المشروعية السياسية - إنَّما يتعلّق أولاً وبالذات بذلك المركب الصفي وثانياً وبالعرض بذلك الشخص الذي يكون المصدق الأفضل من حيث إنطباق ذلك المركب الصفي عليه، ومن هنا فإنَّ المشروعية السياسية المنبثقة من الربوبية التشريعية قد تعلقت بواسطة ذلك الجعل من الله تعالى بتلك المواصفات لتسري مجدداً من خلالها إلى المصدق الأبرز لها، ليكون ذلك الشخص - المنطبق عليه المواصفات - هو المتعلق الخارجي لفعل المشروعية.

وهنا يمكن القول أنَّ المشروعية السياسية التي يمتلكها الفقيه إنَّما نشأت من كونه منصوباً من الله تعالى، سوى إنَّ هذا النصب قد كان نصباً صفتياً ولم يكن نصباً شخصياً.

٢- استكمالاً لما طرح في النقطة الأولى، فإنَّ الفعل البشري ليس له أي دور في منح المشروعية، لأنَّه بناءً على الربوبية التشريعية وتجليها في المجتمع السياسي، فإنَّ مصدر المشروعية هو الله تعالى، وليس الجعل الإلهي - أمر الله

تعالى وحكمه بكون الحاكم هو من يشتمل على هذه الموصفات - إلا تعبيراً عن تلك المشروعية، وهنا بمعزل عن حجم الدور الذي يعطى لل فعل البشري في المجتمع السياسي على مستوى تعيين الحاكم الإسلامي واختيار الولي الفقيه، فإن ذلك الدور لا يستكشف منه منح المشروعية، ولا يفهم منه أنه المصدر لها، وهو وإن كان ضروريًا - باعتبار كونه التطبيق الفعلي لذلك التنظير في إطار الكلام السياسي - لكنه في موقع الكاشف عن تلك المشروعية والعامل الفعلي لإبانتها في المجتمع السياسي.

٣ - عندما نتحدث عن أنّ الجعل الإلهي قد تعلق بالمركب الصفتى أو بذلك المجموع من الموصفات، فالمراد بذلك هو الولي الفقيه، ويكون محور الحديث هو الولاية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يشمل هذا الكلام الولي المعصوم عليه السلام وعصر حضوره، لـأنه وإن كانت بعض التغيرات قد تؤدي بشمولها للالمعصوم عليه السلام، لكنه من الواضح أن فارقاً أساسياً وجوهرياً بين الولي الفقيه والولي المعصوم وهو أن الفقيه يفقد ملكه العصمة التي للمعصوم عليه السلام، وهذه النقطة بالتحديد يجب أن تُلحظ في مختلف مفاصل هذه البحوث، وإلا فإن عدم الالتفات إليها ربما يؤدي إلى أكثر من خلط واشتباه.

وعليه وإن كان مقتضى الروبيّة التشريعية هو الجعل الإلهي وصدور الحكم الإلهي بالنصب، لكن كيفية تعيين الولي المعصوم تختلف عن كيفية تعيين الولي الفقيه، حيث أنّ تعيين المعصوم عليه السلام هو تعيين شخصي - أي تعيين لشخصه - في حين أنّ تعيين الفقيه هو تعيين صفتى - أي تعيين الموصفات - وليس تعييناً

لشخصه، اي ان الأمر الإلهي لم يجعل زيداً من الفقهاء حاكماً وولياً، بل إنَّ متعلقه هو العنوان، اما المعنون فشيء آخر، وحتى وإن قيل بأنَّ تعلق الحكم بالعنوان إنما كان من أجل سرايته إلى المعنون، لكنه واقعاً لم يتعلق الحكم بالعنون، كُلَّ ما في الأمر أن تعلق الحكم بالعنوان إنما يؤشر إلى معنونه ويحدّده عموماً في عالم الواقع والخارج.

٤ - إنَّ ما تقدَّم من كون المشروعية إنما تبثق من الجعل الإلهي المبني على الربوبية التشريعية لا يعني إقصاء الدور البشري والغائه، لأنَّه - كما ذكرنا - ما تقوله نظرية النصب هو أنَّ الجعل الإلهي قد تعلق فقط بالعنوان، أي بذلك المجموع من الصفات، اما المعنون ومنْ تنطبق عليه تلك الموصفات ومن يحملها بشكل متميَّز عن غيره، فهو إنما يتبع الدور البشري في هذا الإطار ويُخضع لنتائجـه، وبمعنى آخر فإنَّ الجعل الإلهي يقول إنَّ الولاية والسلطة هي لمن حاز على هذه الموصفات من الفقاـهـة والمعرفـة السـيـاسـيـة والتـقوـيـة والـعـدـالـة والـقـدرـة على الإـدـارـة والـقـيـادـة... ويقف عند هذا الحـدـ، ومنْ ثمْ يأتي الدور البشري ليقول: إنَّ منْ حاز على تلك الموصفات أو منْ حاز على أعلى مستوى من تلك الموصفات هو زيد من الناس أو بكر... وبالتعـيـير المنـطـقي فإنَّ الجعل الإلهي يُحدـدـ كـبرـىـ النـصـبـ أـمـاـ صـغـرـىـ النـصـبـ فـيـحدـدـهاـ الفـعـلـ البـشـرـيـ^(١)ـ، ولا رـيـبـ إنَّ تـحـدـيدـ صـغـرـىـ النـصـبـ يـحـوزـ عـلـىـ أـهـمـيـةـ كـبـرـىـ لـإـنـ نـتـيـجـتـهـ هـيـ التـيـ توـصـلـ هـذـاـ الفـقـيـهـ أـوـ

(١) وهو بخلاف نصب المعصوم عليه السلام من قبل الله تعالى، لأنَّه يتوجه مباشرة إلى صغرى النصب.

ذاك الفقيه^(١) إلى منصب الولاية الفعلية، وهي التي تحدّد في متنها المطاف شخص الحاكم، وبالتالي فإنه في عالم الإختيار الفعلى والتعيين الخارجي، أي فيما يرتبط بعملية تشخيص الحاكم في الإجتماع السياسي فإنّ الذي يتولّ تلك العملية هو الفعل البشري بمعزل عن الطرق والأساليب التي تتبع في هذا المجال وعن الكيفية التي قد تعتمد لتحقيق صغرى النصب وتحديد المعنون.

٥ - إنّ الدور البشري لا يقف عند حدّ تحقيق صغرى النصب وتحديد المعنون، بل هو يتعدّاه إلى أكثر من ذلك؛ إذ ان الدور البشري كما هو ضروري في ضمان وجود تلك الموصفات حدوثاً، فإنّ ذلك الدور هو ضروري أيضاً في ضمان وجودها استمراًًاً وعدم زوالها لاحقاً، لأنّ المشروعية إذا كانت أولاً وبالذات لتلك الموصفات وثانياً وبالعرض للمصدق الموصفاتي، فإنّ وجود تلك الموصفات في شخص الحاكم -أي وجودها بأعلى مستوى في المصدق- بدؤاً لا يعني وجودها فيه استمراًًاً، إذ ربّما يفقد لاحقاً إحدى هذه الصفات أو بعضها لسبب أو آخر، أو لربّما يتبدّل مستوى بعض هذه الموصفات فيه بشكلٍ مخلٍّ، وبالتالي فإنّ الدور البشري يعني بمراقبة استمرار وجود تلك الموصفات وديومتها في شخص ولئي الأمر، وهو يعني أيضاً باختيار الصيغة الأفضل للتثبت من داومها وبقائها، لأنّ حصول أي خلل في تلك الموصفات يستلزم بالضرورة فقدان ذلك الحاكم لولايته.

(١) ليس تعيرنا هنا بالفقيه إلا من باب أنّ صفة الفقاہة هي الصفة الأبرز من بين تلك الموصفات، وإنّما هي أحداتها، وكما أنها مطلوبة في شخص الحاكم فإنّ غيرها من الموصفات مطلوب أيضاً فيه.

وعليه يمكن القول إنَّ الدور البشري وإن لم يكن هو منع المشروعية لكنه هو الذي يحدُّد متعلقاتها من خلال تحديده لشخص ولِي الأمر، كما أنَّه المعني بالصادقة على دوام بقاء تلك المشروعية واستمرارها في شخص الولي الفقيه.

ومن هنا يمكن القول أنَّه ليس من الصحيح الاستنتاج بأنَّ الدور البشري بناءً على نظرية النصب هو دور معدوم أو محدود جدًا، لأنَّ واقع الأمر هو خلاف هذه الدعوى، بل إنَّ مسؤولية كبيرة تقع على عاتق ذلك الدور لجهة ما قدمنا من توقف التحديد الصغري والتخيص الخارجي عليه، وهو ما تترتب عليه الكثير من النتائج والمضاعفات في مختلف ميادين الإجتماع البشري.

نعم يبقى أن نشير إلى أنَّ كُلَّ هذا الكلام يفتقد مبررَه الكلامي فيما لو كان الولي هو المعصوم عليه السلام، لأنَّ التخيص الخارجي - تعين الولي المعصوم عليه السلام - إنما يتبع مباشرة للجعل الإلهي، لجهة أنَّ ملكة العصمة ممَّا لا يمكن نيله بالتشخيص الظاهري وإن تجلَّت مظاهرها.

٦- لا بدَّ هنا من طرح هذا السؤال: أنَّه ما العمل فيما لو كانت نتيجة التخيص البشري وجود عدَّة فقهاء يملكون أهلية الولاية، سوى أنَّ بعضهم يتميَّز عن الآخر ببعض المواقف فيما يتميَّز عنه الآخر بمواصفات أخرى، كما لو كان أحد هم حائزًا على كافة المواقف المطلوبة سوى أنه يتميَّز عن الآخرين بأنَّ درجته الفقاهية أعلى من درجة الآخرين، بينما نجد آخر هو أيضًا حائز على كافة المواقف المطلوبة سوى أنه يتميَّز عن الآخرين بأنَّ وعيه السياسي وتجربته السياسية أفضل من وعي الآخرين وتجاربهم، بينما نجد ثالثًا يتميَّز عن الآخرين

بأنّ صفة العدالة والتقوى بادية فيه أكثر وهكذا.

وعليه توجد لدينا مجموعة من الفقهاء المؤهلين لولاية الأمر وكلّهم حائزون على الصفات المطلوبة لمنصب الولاية، سوى أنّ أحدّهم يتميّز بفقاّته وآخر بعده وثالث بوعيه السياسي.. ولربّما يكون البعض متميّزاً بأكثر من صفة، بينما يكون آخر متميّزاً بصفات أخرى غير الصفات التي تميّز بها الأوّل، بينما نجد ثالثاً متميّزاً بصفات تختلف عن الصفات موضع التمايز لدى كُلّ من الأوّل والثاني، فما العمل والحال هذه فيما لو أردنا أن نقوم بعملية التشخيص الصغري وتحديد من يمتلك أهلية أكثر من غيره؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لابدّ من إيضاح عدّة أمور:

أولاً: إنّ المواصفات الأساسية المشروطة في ولئي الأمر هي ذات مفهوم تشكيكي، بمعنى أنّ لديها مراتب عدّة تختلف في الشدة والضعف، وإن كانت كُلّ تلك المراتب تشتراك في صدق مفهوم الصفة عليها، فعلى سبيل المثال لو أخذنا صفة الفقاّهة أو العدالة فإنّ كلاًّ منها يمتلك مراتب عديدة، بحيث يصحّ القول إنّ هذا فقيه وذاك أفقه وآخر أشدّ فقاّهة من الأوّلين، أو إنّ هذا عادل وذاك أعدل وآخر أشدّ عدالة من الأوّلين وهكذا، وهذا ما يقتضي ضرورة الترجيح بين هذه المراتب، ولا شكّ أنّ الترجيح بينها يستدعي معرفة كُلّ مرتبة من هذه المراتب، حيث تقدّم المرتبة الأشدّ على المرتبة الأضعف.

هذا فيما يقبل التشكيك، أما ما لا يقبل التشكيك - كالذكورة مثلاً - فلا مراتب فيه كي يصل الدور إلى الترجيح بين مراتبه، بل إما أن يصدق المفهوم أو

لا يصدق، وهو ما يُسمى في الإصطلاح المنطقي بالمفهوم المتواطئ.

ثانياً: لابد من اختيار الأفضل فيما يكون فيه للأفضلية من مدخل، بمعنى أنه إذا كان للأفضلية أثر عملي ومفيد في المجال ذي الاهتمام، فلا شك أنّ الأفضلية تكون مطلوبة؛ وبالتالي لابد من البحث عن الأفضل من خلال عملية الترجيح بين المواصفات ومعرفة المراتب الصفتية التي يتميز بها كلّ عن الآخر.

أما أهمية اختيار الأفضل - خصوصاً إذا كانت مرتبة الأفضلية أعلى من غيرها من بقية المراتب بدرجات - أنه يكون مورداً لإطمئنان المجتمع البشري أكثر، كما أنه - وبسبب أفضليته - يمتلك المقدرة أكثر من غيره على بلوغ الأهداف المنظورة للحكم في الإسلام بشكل أفضل وعلى قيادة الدولة، بحيث يتم تجنب أكبر قدر من المفاسد وتحقيق أكبر قدر من المصالح للمجتمع والامة.

والنتيجة: إنّ اختيار الأفضل ومراعاة الأفضلية في مجال قيادة المجتمع السياسي خيار عقلائي لما يترتب على ذلك من فوائد مهمة هي محلّ اهتمام العلّاء.

كما أنّ الدليل النصي يمتلك نصوصاً عديدة في هذا المجال تؤكّد جميعها على ضرورة أن يكون المتصدّي لمنصب الولاية منْ هو أعلم وأقدر وأكفاء من غيره. نذكر من باب المثال ما ورد عن رسول الله ﷺ : «إنَّ الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم منْ هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيمة»^(١).

(١) المفید، الإختصاص، تعلیم الغفاری علی اکبر، قم، جماعة المدرسین، ص ٢٥١.

ومن هذا القبيل ما جاء عن الإمام علي عليه السلام حيث يقول: «أئمّا الناس، إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقوامٍ عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»^(١).

والمفهوم من هذه النصوص التأكيد الشديد على ضرورة تولّي منصب الحاكمة في الإسلام من قبل من يمتلك الأهلية والصلاحية والفاء أكثر من غيره.

ثالثاً: التفاضل مرّة يكون بين وصفين اثنين لصفة واحدة، كما لو كان لدينا فقيهان يتّصف كُلُّاً منهما بصفة الفقاہة، ويكون أحدهما أفقه من الآخر، فيجري الترجيح بينهما في إطار تلك الصفة الواحدة؛ وأخرٍ يكون التفاضل بين وصفين أو أكثر لمجموعة من الصفات، كما لو كان لدينا فقيهان أو أكثر، ونُريد أن نقارن بينهم في إطار صفات متعدّدة.

فهنا عندما نقارن بين الصفات ونُريد أن نقوم بعملية ترجيح بينها، فلا بدّ أن يكون الترجيح ترجيحاً مجموعياً، بمعنى أن يكون الترجيح بين مجموعة الصفات لدى الفقيه الأول مع مجموعة الصفات لدى الفقيه الثاني وهكذا، حتى ندرك من هو الأفضل من حيث مجموعة الصفات؛ فهنا لا نُريد فقط أن نصل إلى أفضلية صفة بعينها، بل إلى أفضلية مجموعة من الصفات تتداخل درجاتها لتعطي نتيجة واحدة فيما يرتبط بأفضلية هذا الفقيه أو ذاك لمنصب ولاية الأمر في الإسلام.

وإن كان لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الترجيح المجموعي يستدعي مقدمة له ترجيحاً تفصيليّاً بين الصفات، أي أنّ هذا الترجيح التفصيلي يعطي نتائج تفصيلية.

(١) نهج البلاغة، خطبة ١٧٣.

ومن ثم يحصل الترجيح المجموعي الذي يعطي نتيجة مجموعية، وعندما ينتهي الترجيح التفصيلي سيأتي دور الترجيح المجموعي، حيث تحدّد نتيجته على أساس نوعين من الترجيح:

الأول: هو الترجيح الكمي، لأن يتفوق أحدهم في أربع من الصفات ويتميز بها، بينما يتميز الآخر في اثنتين منها وهكذا.
الثاني: هو الترجيح النوعي، ومثاله أن يتميز كُلّ منها باثنتين من الصفات، لكن الصفات التي تميز بها الأول تفوق من حيث الأهمية الصفات التي تميز بها الثاني.

وإذا كان الترجيح الكمي واضحًا من حيث أنه ينظر إلى عدد الصفات التي يتميز بها كُلّ عن الآخر، فإن الترجيح النوعي يعتمد على مقدمة مفادها أن بعض الصفات أهم من بعضها الآخر، وإلا إذا كانت الصفات كُلّها بمستوى الأهمية نفسه، فلا يمكن لنا أن نقوم بعملية ترجيح نوعي بينها، ولذا لابد من طرح هذا السؤال، وهو إذا كان اختلاف مستوى الأهمية بين الصفات ممكن ثبوتاً فما هو دليله الإثباتي؟

ويمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال طريقتين:

الأول: أن نرجع إلى متن النصوص الدينية التي تتحدث عن الصفات، فنجد فيها تأكيداً وتشديداً على صفة أكثر من غيرها، وبالتالي يستفاد من لسان الروايات ولحnya أهمية لإحدى الصفات أكثر من الأهمية التي تستفاد لصفة أخرى.

والثاني: أن ندرك من خلال التجربة والواقع أن صفة ما هي أهم من صفة أخرى، أو أن بعض مصاديق أحدى الصفات هي أهم من مصاديق أخرى لها، كما لو أشتراطنا الكفاءة القيادية في ولئ الأمر، وقلنا إن الكفاءة القيادية تتطلب أمرين:
الأول: هو الشخصية القيادية.

والثاني: هو الكفاءة الإدارية. ولم نجد في الروايات ما يستفاد منه أهمية أحد الأمرين أكثر من الآخر.

فهنا نأتي إلى ميدان التجربة والواقع لنقول إنه بحسب التجربة تبيّن لنا - فرضاً - أن الشخصية القيادية هي أهم من الكفاءة الإدارية، وبالتالي لو توفر لدينا فقيهاً أحدهما يتمتع بشخصية قيادية أكثر من الآخر، والآخر بكماءة إدارية أكثر من الأول، فهنا نقدم ذا الشخصية القيادية على ذي الكفاءة الإدارية.

رابعاً: يبقى لدينا سؤال مهم وهو: من الذي يتولى اختيار الأفضل من بين الفقهاء؟ ومن هي المرجعية الإختيار التي يجب أن تتولى تشخيص الأفضل، والكشف عن نصبه للولاية؟

فهل هي جميع الناس أم فئة خاصة من الناس أم فرد خاص منهم؟
هنا يمكن القول أن المتعيين ايكال اختيار الأفضل إلى الأقدر على تشخيص الأفضل، بمعنى أن مجموعة - أو مجلساً - من أهل الخبرة والإختصاص يجب أن تمتلك مستوىً من المعرفة الفقهية ما يجعلها قادرة على معرفة الأفقه من بين الفقهاء، ومستوىً من الوعي السياسي ما يجعلها قادرة على معرفة من يمتلك نصيباً أكثر من الوعي السياسي، وان تمتلك أيضاً رصيداً أخلاقياً وحسناً تقوائياً

ما يجعلها قادرة على تلمس مَنْ يمتلك ملكة أشدّ في العدالة والتسوی، وهذا الأمر بالنسبة إلى بقية الموصفات.

وعليه عندما تتوفّر هذه المجموعة بعدها الكافي، وبصفاتها التي تجعلها أقدر على معرفة مَنْ هو الأفضل من بين الفقهاء، من حيث امتلاكها للمعرفة الفقهية والوعي السياسي والتجربة العملية، بل وجميع الخبرات والصفات التي تدخل في عملية التشخيص؛ عندها نستطيع أن نصل إلى مَنْ يتمتّع بأهلية أكثر وقدرة أفضل فيما يرتبط بمنصب ولاية الأمر وقيادة التجربة الإسلامية.

أمّا بالنسبة إلى فلسفة هذا الأسلوب -أن يتم اختيار الأفضل بواسطة فئة خاصة من الناس- فهي أن الذي يمتلك مقدرة أفضل على تشخيص مَنْ هو الأفضل من بين الفقهاء يجب أن يكون ممّن يسبح في الفضاء المعرفي والعلمي والعملي نفسه للمواصفات المعتبرة في ولئِنْ المجانسة الصفتية تسمح أكثر في أن يدرك المجانس الصفة التجانسية لدى المجانس له، بل وإن يدرك مرتبة تلك الصفة.

خامساً: تأسيساً على ما تقدم، فإن اختيار هذه المجموعة من العلماء والخبراء لا تعطي المشروعية للولي الفقيه وإنما تكشف عن مشروعية معطاة له من خلال كونه متعلقاً للجعل الإلهي؛ وأن يكون لدينا في هذا المجال أو ذاك دور ما -حتّى لو كان أساسياً- للعامل البشري، فلا يكشف ذلك عن المشروعية الشعبية، وهنا لابدّ أن نشير إلى فلسفة نفي المشروعية البشرية^(١)، لأنّ الحديث عن الأدلة

(١) تحدّثنا سابقاً عن التأسيس الكلامي للمشروعية الإلهية، وهذا التأسيس هو

الإثباتية لنفي المشروعية البشرية شيء، والحديث عن علة ذلك النفي فيما يرتبط بأهداف المشروع الإلهي على البساطة شيء آخر.

سادساً: إن فلسفة نفي المشروعية الشعبية هو أن السلطة السياسية باعتبار كونها الأداة الأقوى والأفعل على مستوى تطبيق هذه المنظومة النظرية أو تلك، فتصبح الحال هذه أداة رئيسية لقيادة المجتمع البشري إما نحو مشروعه الإلهي أو نحو المشروع المادي، فإيكال أمر السلطة السياسية إلى ذلك المجتمع يمكن أن يعرضه لسوء الاختيار^(١)، إما نتيجة لعدم امتلاكه الأدوات المعرفية الالزمة لعملية الإختيار أو نتيجة لانسياقه مع ميوله وأهوائه مما سوف يحرمه من كثير من المصالح ويوقعه في كثير من المفاسد، سواءً في دار الدنيا أو الآخرة.

٧ - إن تحديد الأسلوب الأفضل لمعرفة من يتمتع بالمواصفات والشروط أفضل من غيره ومن هو الأبرز لذلك المركب الصفي يجب أن يكون خاضعاً لمنهجية الفعل الاجتهادي ونتائجها، فإن كان لدينا في النص الإسلامي تحديد لأسلوب معين فيجب اتباع ذلك الأسلوب، وإن لم يكن لدينا تحديد مباشر وجليل لأسلوب معين، أو لم يساعد ذلك النص على ترجيح أسلوب ما فهنا يمكن القول إن النص الإسلامي بعد أن حدد المركب الصفي، فقد ترك تحديد مصداقه إلى الدور البشري من خلال ما تحكم به السيرة العقلائية في ذلك الإطار من جهة وأن

لقد بحد ذاته تأسيساً لنفي المشروعية البشرية، كما أن كل الأدلة التي ثبتت الجعل الإلهي لمنصب الولاية تدل بالإلتزام على نفي المشروعية البشرية.

(١) انظر: آريلاسترانتوني، دمكراسي، تر مرتضوى حسن، ج اول، تهران، انتشارات آشیان. ١٣٧٩ هـ، ص ٩٩.

الأمر لا يتعدى عملية تشخيص موضوعي، وبما أنَّ النصِّ الإسلامي لم يتکفل تحديد الأسلوب المعتمد للوصول إلى ذلك الموضوع، فمعناه أنَّه ترك ذلك لما يراه العقلاء، على أن تكون النظرة العقلائية في هذا الإطار منسجمة مع أحكام المنظومة التشريعية، لأنَّه حتى لو قلنا بإيكال الأمر إلى النظرة العقلائية، فقد لا تتفق النظرة العقلائية على أسلوب واحد، عندها يجب أن نرى أنَّه أيَّ أسلوب لا يتعارض مع أحكام تلك المنظومة ومفراداتها.

وعليه يكون الأسلوب المتعين لمعرفة مَنْ ينطبق عليه المركب الصفي هو الأسلوب العقلائي الذي تقرَّه المنهجية الإجتهادية، وتحكم بعدم تعارضه مع أحكام المنظومة التشريعية، كما لو قلنا بأنَّ إيكال تشخيص ولئِي الأمر إلى عموم الناس هو نوع من إغراء الناس بالجهل، إذ من الواضح أنَّ مَنْ يُريد أن يسهم في اختيار مَنْ يشغل منصباً بتلك الأهمية والخطورة يجب أن يمتلك المقدرة اللازمَة على ذلك التشخيص؛ وإذا كنَّا نعلم أنَّ العديد من الشرائح الإجتماعية لا يملك المقدرة على ذلك التشخيص لأنَّه يفتقد لإدنِي مقدماته – فمن لا يمتلك الخبرة الفقهية كيف يستطيع تشخيص الأفْقَه – وكُنَّا مع ذلك نكل الأمر إليها، فلن يكون الأمر إلَّا نوعاً من اغرائِها بما لا تعرفه ولا تملك مقدرة تشخيصه، أيَّ ليس إلَّا اغراءً لها بالجهل الذي يترتب عليه الكثير من المفاسد.

وعندما نرجع الأمر إلى المنهجية الإجتهادية فمن أجل أن تحاكم السيرة العقلائية لنرى أنَّ هذه السيرة أو تلك هل سار عليها العقلاء من محض عقلائيتها أم لا؟

أيَّ أنَّه لدى تحليلها وتقييمها، فإنَّ العقل العقلائي يحكم بها ويرى مطلوبيتها

بعزل عن إنتماهه الثقافي والفكري، أم أنّ الأمر يرتبط بعوامل أخرى، ولذا يكون من المطلوب القيام بفعل تحليلي للوقوف على منشأ تلك السيرة ومبادئها.

٨- إنّ الفعل العقلائي في إطار الكشف عن مصداق المركب الصفي وتحديد الوليّ الفقيه هو فعل طريقي لا موضوعي، بمعنى ان تحديد هذا الأسلوب أو ذاك إنما هو بغية الكشف عن الولي متعلق الجعل الإلهي وطريق إليه، أي أنّ ذلك الأسلوب ليس مطلوباً بحد ذاته، بمعنى أنه شرط إضافي لكون هذا الفقيه أو ذاك وليناً ومتعلقاً للجعل الولائي، بل إن مطلوبيته باعتبار ما يوصل إليه.

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أنّ وليناً ما قد انكشف لنا أنه المصدق الأفضل، ولكن هذا الكشف لم يحصل من ذلك الأسلوب وإنما عبر طريق آخر، سوى أنّ هذا الطريق الآخر قد كشف لنا بما لا يدع مجالاً للشك أفضليّة هذا الفقيه أو ذاك من حيث تتمتع بالمواصفات المطلوبة لولايّة الأمر، فهنا لا نستطيع أن نرفض ما أفضى إليه ذلك الطريق الآخر متذرّعين بأنّ ذلك الكشف لم يحصل من خلال ذلك الأسلوب المعتر عقلائياً، إذ سوف يتوجّه عندئذ النقد بأنّ فعل ذلك الأسلوب هو فعل طريقي وليس فعلاً موضوعياً، وقد حصل لنا القطع والاطمئنان بأفضليّة هذا الفقيه من طريق آخر، أو أنّ ذلك القطع والاطمئنان قد حصلا من الأسلوب نفسه لكن من دون وجود الضوابط والشروط التي يعمل بها في ذلك الطريق المعتر.

وعليه لو أنّ جملة تحولات اجتماعية وسياسية كشفت لنا عن أفضليّة أحد الفقهاء لقيادة المشروع السياسي الإسلامي، إذ إنّ حضور ذلك الفقيه في خضم تلك التحولات والمتغيرات وقادته لها وإقبال الأمة بجميع فئاتها عليه

وأضافها خلفه؛ يكشف لنا عن أنَّ ذلك الفقيه هو الأفضل لفعل القيادة، وخصوصاً إذا ما اصطف خلفه من كان يمتلك مقدرة التخليص وكان تصدِّيه في وقت يندر فيه أن يتصدِّي أحدَ ما لخطورة الظروف وحساسيتها، وهذا ما قد يكشف عن شخصية قيادية لدى ذلك الفقيه وشجاعة يمتلكها بل ووعياً سياسياً وإجتماعياً يستعين من خلال فعله القيادي وهذا ما يكون له أبلغ الأثر في عملية الكشف الولاية.

وإنَّ ما تقدَّم وان كان يقدم لنا تبريراً نظرياً لتشخيص الولي الفقيه في بعض الحالات الخاصة - كما في بعض الحركات الثورية - لكن هذا لا يعفينا بشكل عام من ضرورة الأخذ بالأسلوب المعتبر عقلائياً والمتبنَّى تاليَاً من قبل الدولة بمؤسساتها المختصة من أجل عملية التشخيص، والذي هو الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص من خلال مجلس ما يضم العدد الكافي منهم الذي يستطيع تحديد من هو الحائز أكثر على المواصفات المطلوبة والأقدر على قيادة الدولة والمجتمع على ضوء المشروع الإلهي.

المبحث الثاني: نظرية الانتخاب: إنَّ نظرية الانتخاب هي النظرية التي تذهب إليها كافة نظريات المشروعية الشعبية بالنسبة إلى تعيين الولي الفقيه، حيث ترى أنَّ اختيار ذلك الولي لا يحصل من خلال الجعل الإلهي، بل هو منوط بالفعل البشري، والأدلة التي تذكر لإثبات الجعل الإلهي في موضوع الولاية غير كافية، مما يعني أنَّ الولاية هي في يدَ الأمة^(١)، باعتبار أنَّ الأصل هو عدم ولاية أحد

(١) إلا أن يقال أنه وعلى فرض أنَّ الأدلة اللغوية لم تثبت لنا الجعل الإلهي لكن

على أحد إلا مثبت بالدليل، وبما أن الدليل لم يثبت لنا الجعل الولاية للفقيه أو لأحد على الأمة، فنستفيد من ذلك أن الله تعالى قد جعل تلك الولاية للأمة.

أما إذا أردنا أن نتجاوز الأدلة التي يمكن أن تذكر لتشييت تلك النظرية وأن ندخل في بيانها^(١)، فيمكن أن نوجزها في أهم النقاط التالية:

١- إن النقطة الأولى والأساسية، هي أن المشروعية أمر بشري، سواء قلنا بأن الأدلة الإجتهادية تثبت مباشرة أن الله تعالى قد منح هذا الحق للأمة، أم قلنا بأن عدم كفاية الأدلة على الجعل الإلهي المباشر للفقيه يستكشف منه بقاء تلك الولاية على الأمة بيد الأمة نفسها، ففي كلا الحالتين نستفيد أن قضية المشروعية هي بيد الأمة.

٢- إن كون المشروعية بيد الأمة لا يعني أنها تملك تلك المشروعية بالأصل، بل هي أولاً وبالذات لله تعالى، سوى أن الجعل الإلهي في موضوع الولاية لم يتعلّق بشخصٍ ما ممّا يعني إما تعلّق الجعل الإلهي بالأمة من ناحية كونها مبدأ للمشروعية، أو تتمسّك بأصل عدم ولاية أحد على أحد، فتكون الولاية على الأمة للأمة - لعدم ثبوتها للفقيه أو لشخص آخر -، وبالتالي فإن هذه المشروعية التي بيد الأمة مصدرها الله تعالى.

هـ دليل الحسبة يثبت لنا أرجحية الفقيه من غير الفقيه على مستوى التصدّي للدولة والشأن السياسي.

١) تحدّثنا سابقاً في أهم الأسس التي ترتكز عليها نظرية ولاية الأمة والتي تشتمل على قضية الانتخاب، لكن هنا سوف نذكر وبايجاز أهم النقاط في تلك النظرية فيما يرتبط بالفعل الانتخابي خصوصاً.

٣ - إنّ كون المشروعية بيد الأُمّة لا يعني أنّ الأُمّة مطلقة اليدين في ممارسة تلك المشروعية، بل يجب أن تكون ممارسة تلك المشروعية ضمن ضوابط الأحكام الإلهيّة، وبالتالي فإنّ تعيين الحاكم من خلال الفعل الانتخابي وإن كان بيد الأُمّة، لكن ذلك لا يقودنا إلى كون عملية انتخاب الحاكم بكلّيتها وبجميع تفاصيلها متحرّرة من المنظومة التشريعية في الإسلام، بل هي خاضعة لها ولنتائج الفعل الإجتهدادي ومنهجيّته المتبناة.

٤ - إنّ من أهم النتائج التي تستفاد من النقطة السابقة هي أنّ الأُمّة إذا أرادت أن تستفيد مما في يدها من مبدأ المشروعية وان تقدم على الفعل الانتخابي فعليها أن تراعي في اختيارها جملة من الموصفات التي حدّدها النصّ الإسلامي في ولئِي الأمر واعتبرها شرطاً ضروريّة لصيرورته حاكماً شرعاً والتي من أهمّها الفقاهة والعدالة وغيرها، وهذا يعني أنّ مشروعيّة الانتخاب الشعبي مقيدة في ممارستها بالأحكام الإلهيّة الشرعيّة في موضوع الحاكم واختياره.

٥ - إنّ اختيار الأُمّة للفقيه العائز على الموصفات المطلوبة إنّما هو طبق عقد إيجارة أو عقد وكالة أو معاهدة، إذ أنّ تولية الأُمّة للفقيه يجب أن تكون قائمة على أساس القوانين الشرعيّة المعمول بها فيما يرتبط بمنح طرف لطرف آخر حقاً ما أو سلطة ما في التصرّف والتدير؛ وبالتالي فإنّ الفعل السياسي للفقيه سوف يكون محكوماً لأحكام العقد المعمول به بينه وبين الأُمّة ولطبيعة الشروط التي يتّفق عليها بينهما في متن العقد^(١).

(١) راجع: كديور محسن، نظريّة های دولت در فقه شیعه، ص ٤٩.

وعلى كلّ، ما نريد قوله هو إنّ نظرية الإنتخاب بما هي رؤية مبنية لكيفية وصول الولي الفقيه إلى منصب الولاية هي نظرية متفرّعة على نظرية ولاية الأمة على نفسها والتي تُعدّ واحدة من مبادئها، سوى أنّ نظرية ولاية الأمة تتّجه إلى إثبات الولاية للأمة وإلى عدم تعلق الجعل الإلهي الوليتي بأحدٍ من الناس ليمارس ولايته على الأمة، وإلى كونها بالتالي مبدأ المشروعية السياسية؛ بينما نظرية الإنتخاب تستفيد من هذا المبدأ – الذي يُعدّ الركيزة لها – من أجل أن توظّفه في عملية اختيار الولي الفقيه وتتحدد فعلها الانتخابي على أساس أمرين:

الأمر الأول: ويرتبط برضاء الشعب و اختياره من جهة أن كُلّ شعب له رؤيته وقناعاته بالنسبة إلى شخص الحاكم، وهو لذلك قد يقبل على حاكم ويعرض عن آخر؛ بل بمعزل عن المقاييس الفعلية التي يعتمد عليها الشعب في اختياره لهذا الحاكم أو ذاك، فإنّ رضاه و اختياره يمنع الحاكم شرعنته، لكن بشرط ما سيأتي في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: وهو أن يكون الفعل الانتخابي غير مخالف بجميع ضوابطه وآلياته للأحكام الشرعية الإلهية، وإلا فقد العمليّة الانتخابية شرعيتها.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ نظرية الإنتخاب كانت عرضة لنقاشات عديدة، وخصوصاً فيما يرتبط بما تبني عليه من القول بولاية الأمة، ولذلك إذا لم تصمد نظرية ولاية الأمة أمام الإشكالات والنقاشات التي تعرّضت لها فلا يمكن أن نذهب إلى صدقية نظرية الإنتخاب وإلى كون الفعل الانتخابي للأمة هو مصدر المشرعية، ومن هنا كان من المناسب أن نبحث في أهم الإشكالات التي ذكرت

على ولادة الأمة وما يتربط بها من نظرية الانتخاب:

١ - إن كُلَّ الأدلة سواءً منها العقلية أو النقلية التي تثبت الولاية للفقيه فإنها تنفي أن يكون للأمة ولاية، لأن ثبوت الولاية للفقيه من خلال العمل الإلهي ينفي ثبوت الولاية للأمة، فضلاً عن أن تلك النظرية تفتقر إلى الأدلة الإثباتية، أي أنه لا توجد أدلة تثبت تلك النظرية.

٢ - قد يعتمد القائلون بولادة الأمة على الأصل الذي يقول بعدم ولادة أحد على أحد إلا ما ثبت بالدليل، وبما أنَّ الأدلة لم تثبت ولادة أحد على الأمة فتبقى للأمة ولایتها على نفسها، وهو ما يثبت نظرية ولادة الأمة.

لكن يمكن النقاش في المدلول التصديقي لذلك الأصل وفي المساحة التي يشملها، إذ أنَّ ذلك الأصل قاصر عن أن يشمل السلطة في الإجتماع السياسي، لأنَّ قضية السلطة هي الامتداد الطولي لمبدأ الربوبية التشريعية في جانبه الولائي، إذ بناءً على المقدّمات الكلامية التي أشرنا إليها سابقاً لا يمكن الذهاب إلى أن المجتمع البشري خارج عن الحق الإلهي في الأمر والنهي فيما يرتبط بالإجتماع السياسي، وهو ما يؤسس كلامياً للعمل الإلهي في دائرة الإجتماع السياسي ليبقى ذلك الأصل - عدم ولادة أحد على أحد - خارجاً عن الإطار المجموعي والجمعي.

٣ - ثم ألا يكون العمل بنظرية الانتخاب سبباً لتضييع الكثير من الطاقات والخبرات البشرية واغفالاً لمبدأ الإختصاص المعمول به لدى جميع العقلاة، لإنَّه من الواضح أن قضية صناعة السلطة السياسية هي قضية على جانب كبير من

الأهمية والخطورة وخصوصاً ما يرتبط منها باختيار ولئ الأمر والحاكم الإسلامي، والذي يحتاج إلى توفر العديد من المقدمات والخبرات فيمن يتولى تلك المهمة، ومع وجود فئة - ولو قليلة - ممّن يمتلك المواصفات الالزمة لممارسة اختيار واعٍ ومدروس تتم صياغته على أساس الضوابط العلمية والخبروية..؛ فإن إهمال رأي هذه الفئة وعدم إعطائهما الدور الأساس يمثل تضييعاً لخبراتها وطاقاتها التي يمكن توظيفها في خدمة مستقبل الأمة ومشروعها الإسلامي^(١).

٤ - إن النّظرة الإسلامية إلى السلطة والولاية هي نّظرة هادفة فيما يرتبط بالغايات الكمالية التي تقتضي أهداف الخلقة الإنسانية بأن يسير الإنسان نحوها في سيره التكاملـي إلى الله تعالى.

ويعنى آخر فإن السلطة - والحاكمية - في النّظرة الإسلامية هي من أهم الأدوات التي تمتلك مستوىً كبير من التأثير في المجتمع البشري بما تمتلكه من طاقات وإمكانيات، والتي يجب أن توظف في خدمة ذلك المجتمع على مستوى الأخذ بيده في سيره التكاملـي إلى الله تعالى.

ومن هنا إذا أرادت تلك السلطة أن تقوم بذلك الدور المهم والكبير فيجب أن تكون هي نفسها قد بلغت مرحلة متقدمة في سيرها التكاملـي وتكاملها المعنوي والتربيـي حتى تستطيع أن تأخذ بيد المجتمع البشري إلى مراحل تكاملية أعلى وأرقى، أمّا إذا كانت المرتبة الكمالية للسلطة تعبراً عن مستوى التكامل الإنساني

(١) راجع: شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، ص ١٦٣.

لدى عوم المجتمع، فمعنى ذلك أن تلك السلطة لن تكون في مستوى متقدم يسمح لها بمارسة ذلك الدور تجاه المجتمع^(١).

٥ - إن المجتمع البشري في ممارساته السياسية وفي مساهمته في صناعة السلطة أاماً أن ينطلق من خلال إرادة واعية وهادفة أو من خلال ميول ورغبات آنية ومحدودة تحاكي الجانب الغرائزى والحيوانى لدى الإنسان؛ ومن خلال قراءتنا للنص الإسلامى وما يعرضه من السنن الإجتماعية وتجارب الأمم من جهة، ولما تفضى إليه الواقع الإجتماعية والسياسية المشهودة بالعيان؛ نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة أن الكثير من أبناء المجتمع البشري إنما يمارسون خياراتهم السياسية والإجتماعية بناءً على ما يرونـه من صالح آنية ومحدودة لا تستجيب للجانب الإرادى والإنسانى المتحرر من الضغط الغرائزى والقائم على أساس الموازنة بين متطلبات البدن والروح معاً، ويتبـعون في خياراتهم ما تميلـه عليهم رغباتهم المادية وميولـهم الحيوانية؛ وهذا ما سوف يؤثـر سلباً على كمال المجتمع البشري وأهدافـه السامية وسعادـته الحقيقـية^(٢).

(١) راجع: مـن، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) أنظر فيما تقدم: مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، تر آذرشب محمد على، ط ٢، بيروت، دار الكتاب الإسلامى، ١٤٠١ هـ، ص ٢٤؛ يزدي مصباح، سلسلـه مباحث اسلام سياسـت و حـكومـت (٢)، سازمان تـبليـغـات اسلامـى، ١٣٧٧ هـ، ص ٩١؛ خاتمى محمد، مطالعـات في الدين والإسلام والعـصر، بيـروـت، دارـالـجـديـدـ، ١٩٩٨ مـ، صـص ١٢٢-١٢٤؛ تـاجـدـينـى عـلـىـ، انـقلـاب اـسـلامـى اـزـ دـيدـگـاهـ

هذه بعض الإشكالات التي يمكن أن ترد على نظرية ولاية الأمة ونظرية الإنتخاب، ومع ذلك يمكن أن يستند البعض إلى بعض المفاهيم - كمفهوم البيعة - لإثبات تلك النظرية، وهذا ما يستدعي منا أن نبحث ذلك المفهوم وندخل في

مناقشة:

المبحث الثالث البيعة وفلسفتها: قد يعتقد البعض أن فعل البيعة هو فعل إعطاء المشروعية السياسية للشخص المبایع، فمن أقبلت عليه الأمة ومنتها يد البيعة يكون هو الخليفة الشرعي ومن لم تمنحه يد بيعتها فلا نصيب له من الشرعية، ولذا قد يدرج فعل البيعة على أساس أنه من الأدلة الواردة لثبت نظرية الإنتخاب ولتأكيد مبدأ المشروعية الشعبية ولنفي القول الذي يذهب إلى مبدأ المشروعية الإلهية القاضي بضرورة تعلق العمل الإلهي في موضوع الولاية والحاكمية وعدم كونه مفروضاً إلى الفعل البشري^(١).

ولابد من الإشارة إلى أن من يستدل بفعل البيعة على المشروعية السياسية

كتاب شهيد مطهری، ج دوم، تهران، شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ هـ، ص ۱۲۸؛ برلین ایزایا، حدود الحریة، تر طالب جمانا، ط ۱، بیروت، دار الساقی، ۱۹۹۲م، ص ۲۳؛ المرنيسي فاطمة، الإسلام والديمقراطیة، ترددیات محمد، ط ۱، دمشق، دار الجندي، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۱؛ فضل الله محمد حسین، الإسلام ومناطق القراءة، ط ۳، بیروت، الدار الإسلامية، ۱۴۰۶ هـ، ص ۱۷۰.

(۱) انظر: الحائری کاظم، المرجعیة والقيادة، ط ۱، قم، مکتب آیة الله الحائری، ۱۴۱۸ هـ، ص ۵۶؛ کواکیبان مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، ج دوم، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۸ هـ، ص ۱۰۹.

إنما يحصر ذلك ضمن إطار الولي الفقيه ولا يقول بشموله للولي المعصوم.

ومن هنا ينبغي التأكيد على أنَّ من يذهب إلى البيعة - المشروعية إنما ذلك في

إطار التنظير السياسي لقضية الولاية في عصر الغيبة الكبرى.

ولتحديد قدرة البيعة على تثبيت تلك النظرية - نظرية الانتخاب -^(١) وعدم

قدرتها ينبغي بداية أن ندخل في تحديد المعنى اللغوي للبيعة مقدمة لبيان معناها

الاصطلاحي وبيان فلسفتها.

١- البيعة في اللغة: وهي بمعنى المعاهدة على الطاعة والالتزام بموضوع

البيعة، إذ إنَّ العهد على الطاعة والالتزام تابع لموضوعه، وبالتالي تتحدد نتيجة

البيعة بحسب المورد الذي باع عليه وتعهد الالتزام به.

يقول ابن منظور في لسان العرب: «البيعة الصفة على إيجاب البيع وعلى

المبادرة والطاعة، والبيعة والمبادرة الطاعة نفسها، وقد تباعوا على الأمر كقولك

أصفقا عليه، وبأيمانه عليه مبادرة عاذه»^(٢).

ويقول ابن الأثير «المبادرة المعاقدة والمعاهدة، كأنَّه كلَّاً منهما باع ما عنده من

صاحبها واعطاها خالصة نفسه وطاعته ودخله أمره»^(٣).

وعلى كلِّ، البيعة مصدر الفعل بَيَعَ، ومع قلب الياء أَفَّا نحصل على كلمة (باع)،

(١) قصیر مصطفی، الشوری والبيعة، ط ١، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات،

. ١٤١ هـ - ١٣٠ .

(٢) مج ٨، ط ١، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨ م، ص ٢٦.

(٣) النهاية، تحرير الزاوي طاهر أحمد والطناحي محمود محمد، مج ١، ط ٤، قم، مؤسسة اسماعيليان، ١٣٦٤ هـ ش ، ص ١٧١.

التي تدلّ على تلك المعاملة التي يتمّ فيها تبادل كُلّ من الثمن والمثمن، حيث كان من عادة العرب أنّه إذا تباع اثنان صفق أحدهما بيده على يد الآخر تأكيداً على المعاملة وفعل تعهد من كُلّ منهما على مضمونها.

وعلى هذا الأساس أصبح صفق اليد في البيعة فعل تعهد من المبایع لشخص المبایع بالإلتزام بمضمون البيعة تشبيهاً لها بالبيع وصفقته المعمول بها قدیماً لدى العرب.

يقول ابن خلدون: «اعلم انّ البيعة هي العهد على الطاعة، لأن المبایع يعاہد أمیره على أنه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا يناظره في شيء من ذلك، ويطیعه فيما يكلفه من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبّه ذلك فعل البائع والمشترى، فسمّي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع»^(١).

وعليه نخلص إلى هذه النتيجة وهي: إنّ البيعة في اللغة تدلّ على المعاهدة في الموضوع الذي عقدت المعاهدة عليه، فلو بايع على النصرة فمعناه أنّه تعهد ببذل النصرة للشخص المبایع، وكذلك الأمر فيما لو بايع على أمر آخر.

٢ - فلسفة البيعة: ما نُريده في هذا البحث هو أنّ نبيّن حقيقة البيعة ومدلولها السياسي، لأنّه إذا كان معناها اللغوي المعاهدة على الإلتزام بمضمون العهد فإنّ البحث في مدلولها السياسي تبقى له أهمية خاصة لما يتركه من أثر في قضية

(١) تاريخ ابن خلدون، مج ١، ط ٤، بيروت، دار احياء التراث العربي، ص ٢٠٩.

المشروعية وهل أنها فعل شعبي أو شأن إلهي؟

ما يمكن قوله بداية هو أن المدلول السياسي للبيعة ليس بعيداً عن مدلولها اللغوي، بل هو مستمد منه وينتمي إليه، سوى أن البيعة إذا وقعت في إطارها السياسي فإنها تعطي مدلولها السياسي، فتكون بمعنى التعهد بالإلتزام بالطاعة والنصرة للولي المبائع والإعتراف بشرعية من وقع له فعل البيعة وتأكيد الإلتزام بكل ما يلزم عن عملية الإعتراف تلك.

يقول العلامة الطباطبائي: «البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة، والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكانو يمثلون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات التي يتحقق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق، وبذلك سُمي التصفيق عند بذل الطاعة بيعة ومباعدة، وحقيقة معناه إعطاء المبائع يده للسلطان متلاً ليعمل به ما يشاء»^(١).

وعندما نقول إن نتيجة البيعة تتحدد بحسب موضوعها، فمعناه أن البيعة ربما تقع على الجهاد وربما تقع على الهجرة وربما تقع على أي حكم شرعي أو مفهوم عقدي وكل ما يكون واجباً ومطلوباً، سوى أنّ فعل البيعة يأتي من باب التعبير عن الإلتزام بذلك الواجب وطاعته، وفعل تعهد من المبائع بالقيام بما ي命ّه عليه ذلك الواجب، ومن هنا كان لها موارد عديدة في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، وهذه بعض الموارد في هذا الخصوص.

(١) تفسير الميزان، مجلد ١٨، ص ٢٧٤.

عندما فتح رسول الله ﷺ مكة وبعد الانتهاء من بيعة الرجال فقد جاءت النساء للبيعة، فدعا رسول الله ﷺ بإناء فيه ماء وأدخل يده فيه ثم أخرجها، وطلب من النساء أن يدخلن أيديهن في ذلك الماء^(١).

وأما مورد تلك البيعة فقد ذكرها القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِنَ بِيُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَزْجِلِهِنَّ وَلَا يَغْصِنَكَ فِي مَغْرُوفٍ فَبَأْيَهُنَّ وَاسْتَغْفِرُ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢).

وقراءة أولية للنص القرآني المذكور تفيد بأنّ مضمون البيعة كان مجموعة من القضايا الأساسية في المفاهيم الإسلامية، تلك القضايا التي لم تكتسب شرعيتها الدينية من خلال فعل البيعة، سوى أن ذلك الفعل قد أتى من أجل تأكيد اولئك النساء اللواتي دخلن حديثاً في دين الإسلام على التزامهن بذلك الدين وبمفاهيمه الأساسية.

و قبل ذلك بسنوات عديدة، أي في السنة الثالثة عشرة منبعثة النبي ﷺ فقد حضر كثير من أهل يثرب الموسم (موسم الحجّ) ولما بلغتهم دعوة النبي ﷺ آمنوا به، وقد التقوا به سراً عند العقبة، حيث حضر منهم اثنان وسبعون رجلاً وامرأتان، فطلب أن يختاروا منهم اثنتي عشر تقريباً، فاختاروا تسعة من الخزرج

١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج ١٨، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥ هـ، ص ٧١؛ ابن الأثير، أسد الغابة، مج ٥، طهران، اسماعيليان، ص ٥٦٢.

٢) الممتحنة: ٢١.

وثلاثة من الأوس وبايده على حمايته كما يحمون أبناءهم ونساءهم^(١).

وفي الموضوع نفسه يروي لنا عبادة بن الصامت الذي حضر بيعة العقبة الثانية وكان من جملة الذين بايعوا رسول الله ﷺ فيقول: «باينا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة في عرضاً ويسراً ومنشطاً ومكرها وإثرة علينا، وأن لا ننزع الأمر أهله وأن نقول بالحق إنما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»^(٢).

ونستفيد من هذا النص أن مورد البيعة كان أموراً عديدة ولم يكن أمراً واحداً، وهي وإن كانت تشتراك مع التعهد بالحماية لكن عدّة أمور إضافية وتفصيلية أشار إليها هذا النص، تتعدّى نطاق الحماية إلى نصرة رسول الله ﷺ والقبول بإمامته. هذا وقد وقعت البيعة للنبي ﷺ أيضاً في المكان نفسه، حيث سميت ببيعة العقبة الأولى، لأنها كانت أسبق زمنياً بسنة واحدة من العقبة الثانية، والتي كان مضمونها الإلتزام بال تعاليم الإسلامية^(٣)؛ كما ان المسلمين الذين خرجوا حاجين إلى مكة مع رسول الله ﷺ في السنة الثامنة من الهجرة، قد بادروا إلى بيته عندما طلب منهم البيعة، والتي سميت ببيعة الشجرة لأنها وقعت تحت الشجرة

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، تعلق محيي الدين محمد، مجلد ٢، نشر مكتبة محمد صبيح، صص ٣٠١ - ٣٠٣.

(٢) النسائي، سُنن النسائي، مجلد ١٧، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ، صص ١٣٨ - ١٤٠.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، مجلد ٢، ص ٢٩٥؛ مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة: مجلد ٣، ص ١٩٩.

وبيعة الرضوان لنزول الوحي فيها: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(١)، حيث كانت البيعة على الموت^(٢)، وقد قيل أيضاً أن بيعة المسلمين عندها قد كانت على الحرب والقتال، كما قيل أيضاً أن تلك البيعة قد كانت على عدم الفرار.

إن مراجعة تاريخية دقيقة لكل تلك الموارد التي حصلت فيها البيعة تبرز لنا بوضوح أنَّ موضوع البيعة ومؤداها قد كان مشروعاً ومطلوباً قبل فعل البيعة، فسواء كان مضمونها نصرة الرسول ﷺ أو حمايته أو طاعته والقبول بإمامته وعدم منازعة الأمر أهله أو عدم الفرار من المشركين؛ فإنَّ كُلَّ تلك الموارد مطلوبة من أساس، لا أنها لم تكن واجبة ومطلوبة ثمَّ كانت البيعة بمثابة المشرع لها والقاضي بوجوبها على المسلمين، بل إنَّ كُلَّ تلك الأمور -وغيرها- هي واجبة من أساسٍ بتشريع من الله تعالى وإيجاب منه؛ وبالتالي فإنَّ مشروعيَّة كُلَّ مضامين البيعة لم تستمدَّ من خلال فعل البيعة وإنما من خلال عامل التشريع الإلهي السابق على البيعة.

وهذا ما يقود إلى طرح سؤال عريض مفاده أنَّه إذا لم يكن فعل البيعة فعل إعطاء المشروعيَّة، فلماذا أخذت البيعة كل تلك الأهميَّة في النصوص الإسلامية وكانت مورداً للإهتمام من قبل رسول الله ﷺ، بل أصبحت سُنَّة سياسية تلقى

١) الفتح: ١٨.

٢) القمي محمود، حروب دولة الرسول ﷺ، مجل ٢، ط ١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ م، ص ١١٢.

الكثير من العناية في الحقل السياسي الإسلامي؟

في مقام الجواب على هذا السؤال نقول: ان للبيعة أكثر من فائدة مهمة، بحيث اننا لو أخذنا بعين الاعتبار مجمل تلك الفوائد والمصالح لوصلنا إلى هذه النتيجة أنّ البيعة كانت فعلاً عقلاً تترتب عليها نتائج جديرة بالإهتمام تكفي لوحدها أن تجعل منها سُنة سياسية مطلوبة وقضية ذات أهمية في الأدبيات الإسلامية، أمّا تلك الفوائد المنظورة من البيعة فهي:

١- زيادة الداعي على المستوى النفسي لدى المباعين فيما يرتبط بموضوع البيعة، باعتبار انّ المباعي يتهدّد بالإلتزام بما بات عليه، وهذا ما يضيف إلى الداعي النفسي الأولي داعياً آخر منطلقه العهد الذي بذله المباعي وأكّد الإلتزام به، وبالتالي فإنّ المباعي كما يتّقدّم مخالفة ذلك الواجب المشرع قبل البيعة، فإنه يتّقدّم أيضاً مخالفة العهود والمواثيق التي أعطاها، لأنّه لو خالف الحال هذه فإنّ مخالفته تعني في الواقع مخالفتين، مخالفة للواجب المشرع ومخالفة للعهد المبذول، وهذا ما يستدعي منه مؤونة نفسية إضافية للمخالفة، فلا تبقى تلك المخالفة أمراً يسهل تجاوزه على المستوى النفسي.

وهذا الأمر ليس غريباً عن الخطاب الإسلامي الذي يعتمد على بعث النفس من داخل، بمعنى أنّ ذلك الخطاب يتسلّل بجملة من الأدوات والأساليب التي تعمل على تحريك النفوس باتجاه القيام بواجباتها ومسؤولياتها وكلّ ما يؤدّي إلى خيرها؛ وفي هذا الإطار تعدّ البيعة إحدى تلك الأدوات التي تعمل على زيادة الباعث في نفوس المباعين للقيام بواجباتهم.

ولا يمكن التهاون بهذه الفائدة باعتبار أن للباعت النفسي والداعي الشخصي دور أساس في صناعة الأحداث، خصوصاً إذا ما التفتنا إلى ما يتركه العهد وبذل الميثاق من أثر في النفس يرتفع بها إلى مستوى الوفاء فيما لو التزمت بعهدها و يجعلها في صفة الخائن للعهد والناثرين له فيما لو لم ت عمل على الالتزام به والوفاء بذمته، وذلك لما للعهد من قدسيّة خاصة في الوعي العام أكدت عليها النصوص الدينية سواءً في القرآن الكريم أو السنة الشريفة.

٢ - الفائدة الثانية التي ترجى من فعل البيعة هي ترسيخ أحد المفاهيم التي تقتضي الضرورة أو المصلحة العمل على ترسيخه في الأذهان وتقديمه بطريقة تقرن بعض الأعمال والأعراف التي تجعل ذلك المفهوم أصق بالنفس وأوكل في الذهن.

ومن هنا عندما تطلب البيعة فيصطف المبايعون ليصفق كُلّ منهم بيده على يد المبايع ويتكلّم بكلمات يعلن فيها التزامه بالبيعة وتعهده الوفاء بها، فإنّ هذا العرف السياسي ومن خلال تجليه ذلك يحفر في ذاكرة المبايعين ونفوسهم كُلّ المعاني المتضمنة في الموضوع الذي قامت البيعة على أساسه، مما يبعد أي إحتمال للتشكيك في تلك المعاني ويعمل على تحصينها من أي محاولة لتأويلها أو توجيهها في الإتجاه الذي يخالف مضمونها.

٣ - إنّ البيعة تتيح للقائد معرفة الإمكانيات الفعلية التي يمتلكها واقعاً، فمن خلال فعل البيعة يعرف القائد مدى الاستعداد الموجود لدى جيشه أو مناصريه، ومن هم الذين يملكون العزم على نصرته وطاعته أو الذين لا يملكون ذلك العزم

ولا الدافع والرغبة في الإندماج في مشروعه وحركته، وهذا ما يتبع لذلك القائد إجراء الحسابات التي تكون أصلق بالواقع وأن يرسم خططه بطريقة تعتمد على تلك الإمكانيات تجنبًا للمفاجآت والنكبات، وإن فكلنا يعلم أن التراجع ولو في جزء من العنصر البشري في اللحظات الحساسة والظروف الحرجة سوف يترك آثاره على مجلمل العنصر البشري من ناحية إضعاف العزائم وتشييط الهم وتراجع معنويات المناصرين والمقاتلين، وهذا ما قد يعرض مجلمل المشروع إلى خطر الإهتزاز بل والسقوط، مما يعني في الواقع فشل ذلك المشروع.

٤- الفائدة الرابعة التي تستخلص من البيعة هي أنها أداة لتأكيد الالتزام على المستوى العملي فيما يرتبط بالمباعين، فحتى لو أقتضى الواجب أن يعد الناس إلى القيام به، لكن ربما يحصل التهاون أو التناقل، أو لربما تستجد جملة من الظروف أو يطرأ وضع خاص يقتضي أن يبادر القائد أو الإمام إلى استخدام جملة من الأدوات والأساليب للتأكد على الناس ضرورة قيامهم بواجباتهم باعتبار أن ذلك الظرف الخاص والحساس يحتاج إلى عزم قويّ وهمة عالية ربما يعمل على استنفارها واستحداثها من خلال تلك الأدوات والأساليب والتي أهمتها البيعة.

وإن تأكيد الالتزام على الأمة سوف يؤدي إلى التأكيد على أهمية دورها وإلى إشعارها أكثر بمسؤولياتها ودفعها لتحملها؛ يقول الشهيد الصدر رحمه الله: «إنَّ التأكيد على البيعة للأئمَّة ولرسول الأعظم وأوصيائِه تأكيد من الرسول على شخصية الأُمَّة وإشعار لها بخلافتها العامة وبأنَّها بالبيعة تحدَّد مصيرها وأنَّ الإنسان حينما يباع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا شكَّ في أنَّ البيعة

للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلّف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصرّ عليها واتّخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأُمّة لكي يركّز نفسيّاً ونظريّاً مفهوم الخلافة العامة للأُمّة»^(١).

٥ - إنّ المبایع عندما يقدم على فعل البيعة فمعنى ذلك أنه قد ربط قراره واختيارة بقرار المبایع واختيارة، أيّ أنه قد جعل قياده في يدّ ذلك القائد وفوّض أمره إليه فيما يرتبط بموضوع البيعة، وبالتالي فإنّ قراره لم يعد بيده وهو مضطّر للالتزام بكلّ ما يصدر من قرارات وتوجّهات من ناحية ما أدّاه من عهد وبذله من ميثاق، ولم يعد بإمكانه التنصلّ من التزامه أو التحلّل من بيعته.

وعلى هذا الأساس فإنه لو خالف العهد ونكث البيعة فإنه يمكن الاحتجاج عليه وإبطال حُجّته، بل سوف يجعل من نفسه محلّاً للإدانة ومورداً للتّهمة وخصوصاً أنه عندما يكون الكلام عن العهد والميثاق فإنّ ما يتلوه هو أدبيات الغدر والوفاء، ولا يغفل ما لهذه المفاهيم من قدسيّة خاصة سواءً في الوعي العام أو في النصوص الإسلامية، والتي تؤكّد على المبایع ضرورة الالتزام ببيعته، وعلى ما تقدّم فإنّ من يبایع فقد جعل للآخرين الحُجّة عليه وكان لهم عليه السبيل، أي لهم الاحتجاج عليه وإدانته بالمخالفة؛ وفي هذا الموضوع يقول الإمام عليّ عليه السلام: «وإن كنتم بايعتماني كارهين فقد جعلتمنا عليكم سبيلاً»^(٢).

(١) الإسلام يقود الحياة: ص ١٤٦.

(٢) دشتی محمدی، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ط ٣، قم، مؤسسة النشر، ص ٣١٨.

وعلى كلٍّ فإنّا عندما نقوم بعملية تحليل للآثار والنتائج التي تترتب على البيعة فإنّا نصل إلى العديد من الفوائد والمصالح التي تنبثق منها والتي تبرز لنا بوضوح أن الفصل ما بين البيعة والمشروعيّة لا يعني صيرورة البيعة عملاً لغويّاً أو أمراً لا أهميّة له، لأنّه لا شكّ بأنّ العقلائيّة السياسيّة إذا ما أخذت تلك الفوائد والمصالح التي تترتب على البيعة بعين الإعتبار فإنّها ترى فيها سبباً كافياً ومبرراً تاماً لجعل الفعل البيعوي سنة سياسيّة ذات أهميّة كبيرة.

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحاً حول العلاقة بين البيعة والمشروعيّة وطبيعة تلك العلاقة؛ وفي مقام الجواب على هذا السؤال نقول أنّه توجد علاقة ما جدلية بين البيعة والمشروعيّة، وهذا ما سوف نبحثه تاليأً.

٣ - **البيعة والمشروعيّة: جدلية العلاقة:** إنّ القول بعدم كون البيعة فعل إعطاء المشروعيّة لا يعني انتفاء أيّة علاقة بينهما، إذ يمكن ومن خلال قليل من التحليل أن ندرك أنّ علاقـة ما موجودـة بينـهما، وهذه العلاقة ليست من طرف واحد بل هي من كلّ من الطرفين للآخر، ولهذا سميـناها بالجـدلـية حتى لو كانت العلاقة من الطرف الأوّل بالثاني من غير سنـخ العلاقة القائـمة من الـطرفـ الثانيـ بالأـوـلـ، بل كان سنـخـ العلاقةـ الأوـلـيـ يـختلفـ عنـ سنـخـ العلاقةـ الثانيةـ، وهذاـ ماـ يـسـتدـعـيـ أنـ نـبـحـثـ فيـ كلـتاـ العـلـاقـتينـ، أيـ عـلـاقـةـ الـبيـعـةـ بـالـمـشـرـوـعـيـةـ وـعـلـاقـةـ المـشـرـوـعـيـةـ بـالـبيـعـةـ.

أمّا في العلاقة الأولى، أي علاقـةـ الـبيـعـةـ بـالـمـشـرـوـعـيـةـ، فإنـ الـبيـعـةـ وإنـ لمـ تـكـنـ فعلـاًـ يـنـبـثـقـ عنـهـ المـشـرـوـعـيـةـ لـكـنـهـ لاـ شـكـ آـنـهـ فـعـلـ يـكـشـفـ عنـ تـصـدـيقـ الـمـبـاـيـعـ بـمـشـرـوـعـيـةـ الـمـبـاـيـعـ وـقـبـولـهـ بـهـاـ، وـذـكـ إـذـ لـمـ يـكـنـ إـقـدـامـهـ عـلـىـ الـبيـعـةـ نـتـيـجـةـ فـعـلـ إـكـراهـ

أـوـ إـغـراءـ.

فلو أقدمت الأمة على مبادرة حاكم ما، وكان إقدامها بملء إرادتها ومبنياً على رؤيتها وقناعاتها و اختيارها الحرّ، فإنّ هذا يكشف عن أنها ترى المشروعية لذلك الحاكم، وإلاّ لما كانت تقدم على إعطاء زمام السمع والطاعة وعلى إعلان التأييد والنصرة، لكن يبقى أن نشير إلى أن ذلك لا يعني المشروعية الواقعية ولا يكشف واقعاً عن حقيقة المشروعية، ولا يعني بالكشف فيما تقدم أنه توجد مشروعية في الواقع، ثم يأتي بعدها فعل البيعة ليكون بمثابة الكاشف عن تلك المشروعية الواقعية؛ بل ما نعنيه بالكشف - هنا - هو أن المبادع يرى مقبولية المبادع بمعزل عن مبني تلك المقبولية، والذي قد يكون معايير علمية يطلّ من خلالها على المشروعية الواقعية، أو قد يكون مرتبطاً بمعايير أخرى من قبيل شعورٍ طائفي أو مناطقي وما سوا ذلك.

وأمّا في العلاقة الثانية، أي علاقة المشروعية بالبيعة، فما نقوله هو أنّ المشروعية تقضي البيعة، بمعنى أنه إذا كانت ولادة الحاكم متّصّفة بالمشروعية فهذا يتطلّب وجوب البيعة على الأمة.

ولا نعني بوجوب البيعة تمظهرات البيعة بالشكل المعروف تاريخياً من صفق اليد وغيرها، بل ما نعنيه وجوب مضمونها من مدّ يد السمع والطاعة وإعلان التأييد والنصرة والقيام بكلّ ما يتطلّبه بسط يد ذلك الحاكم وما يستوجبه قيامه بوظائفه ومهمّاته من توفر العنصر البشري والمالي... وذلك بمعزل عن التمظهرات التي قد تأخذها البيعة في هذا العصر، إذ قد لا يكون مألفاً أو ممكناً اتّباع التمظهرات التاريخية للبيعة، فيمكن والحال هذه اعتماد التمظهرات التي تكون متعارفة ومتّبعة في عصرنا الحالي.

ويمكن بيان المطلب بشكل مختلف فنقول إنّ البيعة ليست مطلوبة على نحو الموضوعية، أي ليست مطلوبة لذاتها؛ وإنما هي مطلوبة على نحو الطريقة، أي باعتبار كونها طریقاً إلى فوائد عديدة، وبالتالي فإنّ المطلوب واقعاً هو تلك الفوائد والمصالح التي تترتب على البيعة، ولم تكن البيعة إلا طریقاً إلى تلك الفوائد والمصالح وهذا الطريق يختلف باختلاف الأعراف والتقاليد السياسية المتبعة في هذا البلد أو ذاك، أو قد يكون الإختلاف مردّه إلى العامل الزماني وما يصحبه من اختلاف في تلك الأعراف والتقاليد، ولذا قد يكون هذا الأسلوب هو التعبير المتعارف عن مضمون البيعة وقد يكون هناك أسلوب آخر، ومن هنا يمكن الوصول إلى عدّة نتائج بناءً على ما ذكرنا:

أولاً: إنّ تلك الفوائد المقصودة من خلال البيعة إذا لم تكن مطلوبة، فبالملازمة لن تكون البيعة مطلوبة، وعدم كون تلك الفوائد مطلوبة قد يكون مردّه إلى حصولها واقعاً فلا تحتاج إلى تثبيت لها ولا إلى تأكيد عليها.

ثانياً: إذا كانت الفوائد والمصالح التي تترتب على فعل البيعة مورد حاجة، فمن الطبيعي أن تتمّ المبادرة إلى تحصيلها وتحقيقها والتي قد تكون البيعة إحدى تلك الطرق التي يُسعى من خلالها إلى ذلك.

ثالثاً: إنّ البيعة قد تجب فيما لو طلبها من يتّصف بالمشروعية، لأنّ معنى اتصافه بالمشروعية هو أنّ له حقّ الطاعة، وعندها فيما لو طلب البيعة أو طلب تعبيراً معيناً عنها فلابدّ من إجابة ذلك الطلب.

رابعاً: إنّ تعين هذا التمظهر أو ذاك للمضمون البيوعي إنما يتحدّد على ضوء جملة الأعراف والتقاليد المرتبطة بالإجتماع السياسي، وهذا ما يعود إلى الحاكم

المتصف بالمشروعية، باعتبار كونه مرجعية ذلك التحديد، أي أنه لو طلب تمظهاً أو تعبيراً معيناً وحدّد مطلوبته فلا بدّ من إجابته، لكن قد يحصل - كما هو العادة - أن يترك ذلك الحاكم المتصف بالمشروعية للأمة اختيار التعبير الملائم عن مضمون البيعة، باعتبار أنّ الأمة عادةً ما تصدر في تعبراتها وتمظهراتها السياسية من خلال الأعراف والتقاليد المعروفة في إجتماعها السياسي، والتي هي أفضل تعبير عن تلك الأعراف والتقاليد.

وعليه نصل إلى أن جدلية ما قائمة بين البيعة والمشروعية، فإنّ عدم كون الثانية نتيجة للأولى لا يعني إنعدام أية صلة بينهما.

والنتيجة فيما يرتبط بموضوع البيعة هي أن البيعة ليست أكثر من تعبير سياسي عن الاستعداد لنصرة شخص المباعي وتأييده وطاعته ودعمه و فعل كلّ ما يتضمنه مضمون البيعة، بل إنّ هذا المضمون هو الذي يحدّد محتوى ذلك التعبير السياسي، وإن بذل النصرة وإعطاء زمام الطاعة قد يكون مستنده رؤية المشروعية مسبقاً في شخص المباعي، ومن هنا فإنّ قضية المشروعية لابدّ أن تكون متقدمة على فعل البيعة.

وعليه إذا كان للبيعة ذلك المعنى ولم تكن منتجة للمشروعية، فلا يمكن أن تعدّ دليلاً على نظرية الانتخاب وكافة نظريات المشروعية الشعبية، لأنّ ما يمكن أن يؤدي دور الدليلية بالنسبة إلى تلك النظرية هو كون المفاهيم الإسلامية - كالبيعة مثلاً - تثبت أن الفعل البشري منطلق للمشروعية، وهذا ما لا ينتجه فعل البيعة.

الفصل الخامس

مناصب الولي الفقيه

عندما نأتي إلى إطار الفكر السياسي الشيعي فإن سؤالاً يطرح حول المناصب أو الوظائف^(١) التي يتولاها الولي الفقيه، ما هي تلك المناصب، وما هي فلسفة توليه لها، أي لماذا استجتمع الولي الفقيه تلك المناصب وما هي دلالات الاستجمام؟

ويختلف هذا البحث منهجياً عن بحث الصلاحيات، لأنّ الموضوع المطروح في هذا الفصل يرتبط بالمنصب كمنصب وما يرتبط به مما أشرنا إليه، بمعزلٍ عن مؤدياته فيما يرتبط ببحث الصلاحيات، حيث أنه وإن كانت العلاقة قائمة بينهما من بعض الجهات، لكن التكفيك بينهما وارد من جهات عديدة، وهذا ما استدعى الفصل بينهما ليبحث في كلّ فصل بناءً على جهات الاختلاف بينهما.

إنّ المناصب التي تدعى للولي الفقيه ثلاثة مناصب هي منصب الإفتاء ومنصب القضاء ومنصب الولاية العامة، وسوف نبحث في كلّ منها على حدة.

١ - منصب الإفتاء: من الشروط المعتبرة في الولي الفقيه أن يكون مجتهداً، ومعنى أن يكون مجتهداً هو أن يكون قادراً على الإفتاء، بل ربما يشترط فيه ليس فقط الاجتهاد وإنما الأعلمية أيضاً، لكن هذه الأعلمية المشروطة إطارها الفقه الدولي، بمعنى أنّ الولي الفقيه يجب أن يكون أعلم من غيره من الفقهاء في الإطار الفقهي الذي يرتبط بالدولة ووظائفها، أمّا الأعلمية في جميع الم Yadīn الفقهية فهي متعرّضة واقعاً بمعنى صعوبة تحقّقها - فضلاً عن عدم اشتراطها - .

وإذا تعدّى الفعل الإفتائي للولي الفقيه إطار الفقه الدولي ليشمل مجلـ

(١) يعبر الشيخ جوادی آملي عن هذه المناصب بالوظائف، راجع: ولايت فقيه ولايت فقاـتـ عـدـالتـ، ص ٢٤٢.

أبواب الفقه، فمعنى ذلك أنّ مرجعيته قد تعدّت نطاق مرجعية الدولة لتدخل
ـ بالإضافة إليها ـ مرجعية الأمة، والكلام في الإطار الفتوىي^(١).

وإضاحاً للبحث لابدّ في البداية من أن نتدبر المعنى الإصطلاحى للإفتاء
والفتوى حتى يمكن لنا تكوين فكرة دقيقة عن كلّ المطالب التي سوف يتناولها
البحث، ونتجنب أي إيهام قد يطرأ على الذهن.

أ) مفهوم الإفتاء: الإفتاء هو اعطاء الأحكام الشرعية الكلية من خلال
الرجوع إلى مصادرها واستنباطها منها بناءً على المنهج الاستنباطي المعتمد، أما
تلك المصادر فهي: القرآن والسنة والإجماع والعقل.

ولا خلاف بين الفقهاء في مطلوبية هذه الوظيفة من الفقيه، لأنّ معنى وفلسفة
كونه فقيهاً هو أن يوصل فقهه إلى عموم الناس من خلال فعل الإفتاء فضلاً عن
عمله هو بما وصل إليه رأيه الفقهي، وقد أشار القرآن الكريم إلى تلك الحقيقة،
فقال الله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخَذِّرُونَ﴾^(٢).

إنّ إنذار القوم من خلال تعليمهم الدين وإيصال أحكامه إليهم هو هدف
أساسي لخروج تلك الطائفة للتتفقّه في دين الله تعالى، والذي يعني من ضمن ما
يعنيه فعل الإفتاء وإنتاج الفتوى.

ولابدّ من الاشارة إلى أنّ ظاهرة الإفتاء ليست خاصة بعصر الغيبة - غيبة
الإمام المعصوم عليه السلام ـ بل تشمل أيضاً عصر الحضور، وهو ما يمكن ملاحظته من

١) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

٢) التوبة، ١٢٢.

خلال جملة من التوجيهات التي كانت تصدر من الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى تلامذتهم من أجل ممارسة فعل الافتاء، فهذا الإمام الباقر عليه السلام يطلب من أبان بن تغلب أن يفتني للناس فيقول له: «أجلس في مسجد المدينة وأفت للناس...»^(١). ولربما يقال إن مفهوم الإفتاء قد يختلف عن مفهومه حديثاً، من جهة أنه كان يعمد سابقاً إلى إيصال الرواية أو الآية إلى من يريد أن يتعلم أحكام الدين، أما الآن فلا بدّ من الوقوف على منهج الاستنباط لمعرفة قواعده التي يتم توظيفها في عملية الرجوع إلى المصادر لمارسة الإفتاء، حيث خرجت تلك الممارسة عن بساطتها المعهودة قد يليها.

لكن الجواب أنه مع الإيمان بالتطور المعرفي والذى يشمل من ضمن ما يشمله المعرفة الدينية واستنباط الأحكام واعطائها للناس، إلا أنه لا ينبغي التصور أن عملية الإفتاء قد كانت غاية في البساطة وأنها تقتصر على مجرد إيصال الفتوى للناس، بل هي تتجاوز ذلك إلى ممارسة عملية الإستنباط من ذلك النص بناءً على قواعد مقررة، وإن اختللت درجة تعقيدها عما هو معهود حالياً بسبب ما أشرنا إليه من التطور المعرفي ودوام حيوية المعرفة الدينية؛ كما ينبغي الإشارة إلى أنه لم يكن مقدوراً لجميع الناس أن تتصل بالإمام المعصوم عليه السلام، بل كانوا يأخذون أحكام دينهم عن تلامذتهم وصحابتهم الذين انتشروا في البلدان والذين كانوا مأذونين بمارسة عملية الإستنباط من أجل افتاء الناس.

وعليه كانت الفتوى ضالة المتعلّم والمجتهد لأنّها تمثل حكم الله تعالى، ولو بحسب ما وصل إليه نظر المستتبط، ومن هنا نجد أنّ مساحة كبيرة من النتاج

(١) السيد الخوئي، الإجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠ هـ، ص ٨٨.

المعرفي الإسلامي تشغلها كتب الفتوى، التي تشرع لمختلف جوانب الحياة سواءً على المستوى الفردي أو الجماعي، والتي تعدّ السبيل المعرفي لجميع المكلفين لتحديد الموقف الشرعي من جميع المسائل التي تضيق بها حياتهم، ولذا لا بدّ من تبيين الفارق الإصطلاحـي بين مفهومي الفتوى والحكم في إطار فعل الفقيه.

ب) الفرق بين الفتوى والحكم: يمكن القول إن الإفتاء هو عملية بيان للحكم الشرعي يقوم بها المفتى من خلال توظيفه لمنهج الاستنباطي في المصادر المقرّرة.

أما الحكم فهو عملية إنشاء لحكم - وليس بياناً له - في مورد جزئي، حيث تتطوّي هذه العملية على مرحلتين، فيكون من وظيفة الحاكم تشخيص الموضوع أولاًً وهي المرحلة الأولى، ومن ثم يعمد إلى إنشاء الحكم عليه، وهي المرحلة الثانية^(١)؛ وعليه إذا اردنا أن نرصد الفروقات بين الفتوى والحكم فيمكن تلمس هذه الأمور:

أولاًً: الإفتاء هو إخبار عن حكم تمّ انشاؤه مسبقاً، في حين أنّ الحكم هو فعل إنشاء وليس فعل إخبار.

ثانياً: إتماماً للنقطة السابقة تقول إنّه قبل الإفتاء يوجد حكم هو حكم الله تعالى قد انشأته الإرادة التشريعية لله عزّ وجلّ، فيكون الإفتاء بمثابة الكاشف عن ذلك الحكم، أما في الحكم فلا يوجد قبل حكم الحاكم حكم الله عزّ وجلّ.

ثالثاً: يرتبط الإفتاء بالموارد الكلية، حيث يتوجّه إلى عموم المكلفين

(١) سند محمد، مليكة الدولة، ط ١، قم، دار الأنصار، ص ١٥٠.

ولا ينظر إلى زمان بعينه أو مكان بعينه، فيكون على نحو القضايا الحقيقة^(١)، أمّا الحكم فيرتبط بالموارد الجزئية، فيتوجه إلى أشخاص معينين ضمن حدود وقيود معينة من ناحية الزمان أو من ناحية المكان، ولذا يكون على نحو القضايا الخارجية^(٢).

رابعاً: تشخيص الموضوع في الافتاء ليس من وظيفة المفتى بل من وظيفة المكلف، فالمفتى يقول إن شرب الخمر حرام وليس من وظيفته أن يقول للمكلف إن ذلك السائل الموجود في ذلك الإناء هو خمر أم لا، فعليه أن يبيّن القضايا على نحو كلي، أمّا تطبيقها على المكلف نفسه؛ أمّا في الحكم فإنّ تشخيص الموضوع من وظيفة الحاكم، وبعد أن يترافع إليه خصمان يدعى كلّ منهما ملكية شيء ما - مثلاً - فعلى الحاكم أن ينظر في ذلك الشيء (الموضوع) المختلف فيه، فيستمع إلى كلامهما وإلى البينات، ومن ثم يصدر حكمه على ضوء ما يصل إليه من خلال القواعد القضائية المعتمدة لديه.

خامساً: يمكن في الافتاء فرض الخطأ من ناحية مطابقة الفتوى لحكم الله تعالى، أمّا في الحكم ففرض الخطأ إنما يكون إلى المبادئ الخاصة بذلك الحكم، ففي الافتاء باعتبار أنه يوجد حكم الله تعالى في مرتبة سابقة على الفتوى فإن فرض الخطأ يكون بالنسبة إلى ذلك الحكم، أمّا في الحكم - أي حكم الحاكم - فإذا كان مبدأ الحكم مصلحة المولى عليه ربّما يطابق حكم الحاكم مصلحة المولى عليه في الواقع وقد لا يطابقها، فيكون فرض الخطأ بالنسبة إلى ذلك المبدأ الذي

(١) أي القضايا التي يكون موضوعها مقدّر الوجود.

(٢) وهي القضايا التي يكون موضوعها موجوداً في الخارج.

قام على أساسه الحكم.

وبعد أن ذكرنا سابقاً دور الحكم وتوسعنا في بحث الحكم الولائي وفلسفة العملية الولائية وتقعيد تلك العملية على ضوء الضوابط التشريعية فلابد أن نبحث هنا في فلسفة الإفتاء.

ج - فلسفة الإفتاء: وما نعنيه بفلسفة الإفتاء السؤال التالي: لماذا الإفتاء؟ وما هي الحاجة إليه على ضوء مباديء المنظومة التشريعية؟ وهل أنّ الهندسة المعرفية للنصل التشريعي قد صيغت بطريقة تتطلب ممارسة الإفتاء؟ ولماذا لا تتم العودة إلى النصل الديني مباشرة فلا يجعل من هو قيم على المعرفة الدينية؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي ترتبط بالبحث؛ وهو يتطلب أن ندخل بداية في الأسس الكلامية للإفتاء لنجيب بعدها على تلك الأسئلة.

الأسس الكلامية للإفتاء: حيث أنّ للإفتاء مجموعة من الأسس القبلية التي يرتكز عليها والتي هي بمثابة المبرّ له، أمّا تلك الأسس فهي التالية:

١ - حاجة المجتمع البشري إلى التشريع: إنّ المجتمع البشري يحتاج إلى التشريع في كافة الميادين، ولا بدّ من تلبية تلك الحاجة بما يكفل تنظيمه ورقمه ومصلحته.

٢ - النبوة مظهر الربوبية التشريعية: لا شكّ أنّ الله تعالى ربّيته التشريعية بالنسبة إلى المجتمع البشري، وكانت تلك الربوبية تتمظهر من خلال فعل الوحي، حيث أفضت النبوة إلى جملة من التشريعات المتضمنة في القرآن الكريم أو في السنة النبوية الشريفة.

٣ - خلود التشريع: والذي يعني أنّ التشريعات الإسلامية غير محدودة

على المستوى الزمني، فلا تختص بزمن رسول الله ﷺ، بل هي باقية إلى يوم القيمة، مما يتطلب مواكبة تلك التشريعات لحركة المجتمع البشري وتطوره.

٤ - النص التشريعي وشروط الاستمرار: إن صدور النص التشريعي يتطلب في المرحلة اللاحقة العمل على استياداعه بحيث يضمن نقاوه وإصاله إلى جميع المجتمعات البشرية بشكل صحيح، وبما يؤدي الغرض من فلسفة العملية التشريعية من أساسها على مستوى إيصال الناس إلى المصالح المتضمنة في التشريعات، ومن هنا كانت الحاجة إلى العصمة كضمان ضروري لاستمرار وظيفة النص التشريعي ^(١).

٥ - الإفتاء وشرط العصمة: بناءً على ما ذكرنا هل تشترط العصمة في المفتى؟ بمعنى أنه إذا لم يكن معصوماً يسقط إفتاؤه عن الحجية؟
الجواب هو بالنفي، لأنّ ما ذكرناه يقتضي وجود (الحجّة) في المجتمع البشري، وهي المصدر الأساسي للمعرفة الدينية المحصنة من إمكانية الخطأ أو الزلل، والتي يمثلها الإمام المعصوم علیه السلام، ولا يعني ذلك شرطية العصمة في كلّ من يقدم على التعليم في إطار المعرفة الدينية ولو بناءً على فعل الإجتهاد وعملية الإفتاء.

وبما أنّ صفة العصمة يحملها وجود بشري محدود على مستوى الزمان والمكان، كان لابدّ من وجود جملة من المعلّمين والمبلغين والمفتين ضمن مواصفات محدّدة يستقون معارفهم وقواعد استنباطهم من ذلك المصدر

(١) راجع: الصدوق، معاني الأخبار، ط ٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الأُساسي، بما يؤدي – إذا ماتمت مراعاة الشروط المقررة في كلّ مجال – إلى إيصال تلك المعارف والأحكام إلى المجتمعات البشرية، من خلال توظيف أكبر قدر ممكن من الطاقة البشرية يهدف إلى المحافظة على أعلى مستوى من السلامة التشريعية والتعليمية، سواء على مستوى الإيصال أو على مستوى الممارسة والفعل الخارجي.

هذا في عصر حضور المعصوم عليه السلام، أمّا في عصر الغيبة، فإنّ وظيفة المفتى قد أصبحت أكثر صعوبة بسبب غيبة صفة العصمة بغياب الإمام المعصوم عليه السلام، والذي قد يؤدي عملياً إلى فقدان العديد من مصالح التشريع بسبب عدم الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي، وإن كان ضياع تلك المصالح وغيرها يرتبط برؤية أشمل تتضمن في فلسفة الغيبة وأهدافها على مستوى المجتمع الإنساني.

إنّ تلك المقدّمات الكلامية للإفتاء تقدم تأسياً نظرياً لمشروعية الإفتاء في الإجتماع البشري من جهة كونه الآلية العملية لاستمرار النتاج التشريعي.

وتسهم هذه الأسس في التمهيد للجواب على سؤال لماذا الإفتاء وما سواه من أسئلة مطروحة في بداية البحث؛ فالإفتاء إستمرار للفعل التشريعي على أساس النصّ الإسلامي وشموليته لجميع جوانب الحياة البشرية، من أجل أن يلبّي جميع الحاجات التشريعية للإنسان على ضوء القواعد المنهجية المقررة في عملية الاستنباط؛ لذلك فإنّ الإنسان الذي يعتقد بالله تعالى وربويته وديمومة النصّ الإسلامي في الفعل التشريعي... يأتي الإفتاء ليكون المعتبر عن تلك الربوبية التشريعية وفعالية النصّ التشريعي من جهة كونه – أي الإفتاء – كاشفاً ومبيتاً لأحكام الله تعالى.

هذا وتحتاج ممارسة الإفتاء إلى دراية كافية بالمنهج الاستنباطي وأدواته المقرّرة، ومعرفة وافية بجميع المواد المعرفية الدخيلة في عمل الاستنباط كالنحو والصرف والبلاغة وعلم الحديث والأصول وما سوى ذلك من علوم هي مورد الحاجة، ولذا فإنّ مزاولة الاستنباط والإفتاء تحتاج إلى اختصاص عميق وخبرة كافية ولن تكون أمراً متاحاً لعموم الناس.

أما عندما نلحظ النص التشريعي فنجد أن تشكيله قد كان بحيث يعالج ما استجده من حوادث، لكن بمعونة العمل الاستنباطي، لأنّه فرق بين أن يصدر النص إلى السائل في واقعة جزئية أو مورد خاص، وبين العودة إلى ذلك النص من أجل استنطاقه مجدداً في محاولة للإجابة على المسائل المستحدثة، وما يتطلبه ذلك من خبرة خاصة ومؤنة كافية قد لا يحتاجها من يتلقّى النص سائلاً عمّا أشكل لديه من فقه وتشريع.

ز - بين الإفتاء والولاية (المرجعية والقيادة)^(١): ينطوي هذا البحث على أهمية خاصة أولاً باعتبار كونه مورداً للإبتلاء على المستوى العملي، وثانياً لكونه مثار جدل ونقاش على المستوى النظري؛ ومن هنا كان من المطلوب أن نبدأ بتوضيح تلك المفاهيم والعلاقة بينها، ومن ثم نبحث في اشتراط كلّ منها في الآخر، لنختتم ببيان الفرق بين الولاية والمرجعية.

(١) انظر في هذا الموضوع: أنصاری حمید، مرجعیت و رهبری تفکیک یا وحدت، چاپ دوم، نشر عروج، ۱۳۷۴ هـ، ص ۴۰؛ آملی نبی الله، حاکمیت دینی، چاپ اول، پژوهشکده تحقیقات سپاه، ۱۳۷۷ هـ، صص ۱۷۱ - ۱۸۱؛ نوروزی محمدجواد، نظام سیاسی اسلام، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ هـ، ص ۱۹۳.

أولاً: معاني المفاهيم: تستخدم في ابحاث الفقه السياسي والمرجعية جملة من المصطلحات التي قد يؤدي تنوّعها وكثرتها إلى إيجاد نوع من التشوش أو الخلط، ولذا كان من الضروري بيان معاني تلك المصطلحات بما يزيل أيّ غموض في البحث أو خطأ في الفهم.

قد سبق وبحثنا في مفهومي الولاية والإفتاء وأوضحتنا المراد منهما، لكن قد يستخدم مكانهما مصطلحا القيادة والرجعيّة، وهو ما يفهم منه وجود الترافق بين مصطلحي الإفتاء والرجعيّة وكذلك أيضاً بين مصطلحي الولاية والقيادة، ومن هنا أردنا أن نبيّن ما يستوحي من فارق بينهما يُظهر اختلاف استعمالهما ولو في بعض الموارد.

إنّ ما يعنيه الإفتاء هو إعطاء الفتوى التي هي حصيلة الفعل الإجتهادي، أمّا الرجعيّة فهي تعني ذلك المنصب - أي منصب الإفتاء - لكن باعتبار تموضعه في الوسط الاجتماعي وصيرواته مرجعاً لأسئلة الناس عن أحكام الشريعة. وما تعنيه الولاية هو أنّ لذلك المنصب حق التصرف والتدبير، أمّا القيادة فهي تعني ذلك المنصب - منصب الولاية - بلحاظ فاعليّته في الإجتماع السياسي على مستوى التدبير والتنظيم والقيادة.

ثانياً: شرط الرجعيّة وشرط الولاية: ويمكن صياغة هذا البحث ضمن سؤالين إثنين:

الأول: هل يشترط في المرجع أن يكون ولیاً؟
والثاني: هل يشترط في الولي أن يكون مرجعاً؟ ولا بدّ من الإجابة على هذين السؤالين.

فيما يرتبط بالسؤال الأول يمكن القول أنه لا يشترط في المرجع أن يكون ولائياً، بمعنى أنه يمكن للمرجع أن يصل إلى مرتبة الإفتاء وترجع إليه الناس في أحكام دينها، ولا يكون ولائياً وقائداً على المستوى الاجتماعي والسياسي.

أما في مورد السؤال الثاني فقد اختلف الجواب بين قائل باشتراط المرجعية، وبالتالي عدم التفكير والفصل بين المرجعية والقيادة، وبين قائل بعدم اشتراطها، مما يعني القول بإمكان الفصل بين المرجعية والقيادة، فيمكن أن يكون لدينا ولائي للأمر (القائد) ولا يكون مرجعاً بالمعنى الإصطلاحي، وإن كان اجتماعهما ممكناً أيضاً إذ يمكن أن تجتمع صفتان القيادة والمرجعية في شخص واحد.

لكن يجب علينا القول - وبحسب ما يفهم من الأدلة - أنَّ المرجعية شرط في الولاية، لكن ليست المرجعية بمعناها المتداول، أي كونه مرجعاً لعموم الناس وفي جميع ما يرجعون إليه فيه على مستوى الأحكام الشرعية، بل المرجعية - الشرط هنا هي بمعنى كونه مرجعاً للدولة في كلّ ما تحتاج إليه الدولة من أحكام في إطار الفقه الدولي، وهو قائم على ما أشرنا إليه من اشتراط الأعلمية في ولائي الأمر في حقل فقه الدولة.

ولا يعني ما تقدم أن يصبح ولائي الأمر المصدر التشريعي في كلّ ما تحتاج إليه الدولة من أحكام فقهية، بل إن مقتضيات الدولة - وخصوصاً الحديثة منها - تتطلب أن تكون بنيتها ومؤسساتها بطريقة تستجيب لجميع حاجات العصر، مما يفرض إلى ضرورة (مؤسسة) الفعل التشريعي بما يكفل القدرة على تلبية الحاجات التشريعية والفقهية للدولة والمجتمع وبطريقة تنسجم مع مبدأ الاختصاص.

ثانياً: الفرق بين الولاية والمرجعية: إنّ أهم الفروقات التي يمكن أن ترصد بين الولاية والمرجعية الفرق على مستوى المضمون والفرق من حيثية قبول التعدد وعدمه، أمّا المستوى الأول فإنّ ما تقدم من أبحاث يسهم في توضيحه، إذ إنّ الولاية - القيادة تعني السلطة في إطار الدولة والمجتمع السياسي، أمّا المرجعية فتعني المشروعية على مستوى بيان الأحكام الشرعية من خلال فعل الاستنباط وتوظيف المنهج الاجتهادي.

أمّا الفارق الثاني فيمكن القول أنّ المرجعية تقبل التعدد، فقد لا تترتب تلك المشكلة فيما لو تعددت الجهات والمراكز المبيّنة للحكم الشرعي، لكن في موضوع الولاية - القيادة فإنّ الأمر يختلف، لأنّ تعدد الجهات والراكز صاحبة السلطة والنفوذ في الإجتماع السياسي سوف يتربّب عليه الهرج والمرج، ويؤدي إلى اختلال النظام بل قد يقود إلى التنازع والتقافل، وهو ما يقود إلى خلاف الغرض.

ي - دور الإفتاء في موضوع الدولة: إنّ ما ذكرناه من فارق بين الإفتاء - المرجعية والولاية - القيادة لا يعني عدم وجود أيّة علاقة أو ارتباط بين الإفتاء والدولة، بل يمكن القول إنّ للإفتاء دوراً أساسياً وجوهرياً في موضوع الدولة، وهو ما سوف نبيّنه من خلال هذين الأمرين :

الأمر الأول: وهو أنّ مشروعية الدولة في عصر الغيبة خاضعة لرأي فتوائي، فعندما ينتهي رأي المجتهد إلى أنّ للفقيه ولاية عامة في إطار الإجتماع السياسي، فمعناه أنّه إذا أقدم ذلك الفقيه على بناء الدولة - وفي الحد الأدنى مباشرة العمل السياسي - فإنّ تلك الدولة تحمل صفة المشروعية بالعنوان الأولي، أي من ناحية

أنّ بناء الدولة هو بحد ذاته أمر مشروع، وليس بالعنوان الثانوي، أي من ناحية انطباق عنوان الإضطرار إلى حفظ النظام ومنع الهرج والمرج واضطرب المجتمع، بل الواقع في الحرج إذا لم يُعد إلى القيام بتلك المهمة.

ولربما ينتهي الرأي الإجتهادي إلى أنه ليس للفقيه - أو لغير الفقيه - ولاية عامة في عصر الغيبة، مما يفضي إلى القول بعدم مشروعية الدولة - أي دولة غير المعصوم عليه -، لكن عدم المشروعية من حيثية عدم الحكم بإقامتها على أساس ما للفقيه من ولاية عامة لا يعني عدم المشروعية مطلقاً، لأنّه إذا لم يبادر الفقيه إلى إقامتها على أساس الأدلة التي تمنحه الولاية في الإجتماع السياسي، فقد يبادر إلى ذلك من باب ضرورة حفظ النظام وتوفير الأمان للمجتمع ودفع الفساد والدفاع عن الوطن وحماية الأرض والذي تعدّ الدولة أداة ضرورية له، وبالتالي إذا لم تكن المشروعية مشروعية الولاية فلتكن مشروعية الضرورة.

الأمر الثاني: وهو أنّ تسخير شؤون الدولة يحتاج إلى الرأي الفتواي، باعتبار أن جملة من القضايا التي ترتبط بفقه الدولة لابدّ من ممارسة الفعل الإجتهادي فيها حتى تحدّد وظيفة الدولة فيها، من قبيل قضايا الجهاد والهدنة وجملة من القضايا التي تتعلق بالفقه الاقتصادي.

وكذلك الأمر فيما يرتبط بالأحكام الولاية (التدبيرية) لأنّها تخضع لجملة من الضوابط التي يتبع الموقف منها للرأي الإجتهادي، وبالتالي فإنّ الإفتاء كما يحدّد جملة من القضايا ذات الارتباط بالفقه الدولي (الثابت) فإنه يؤثّر بشكل أو آخر في الأحكام الولاية والأوامر التدبيرية.

٢ - منصب القضاء^(١): وهو من المناصب المهمة في بنية الدولة للدور الخطير الذي يقوم به فيما يرتبط بقضية الإنسان والعدل، ولذلك نجد عنابة خاصة به سواءً في مجال المنظومة الروائية (روايات المعصومين عليهم السلام) أو في المتنون الفقهية التي أفردت باباً خاصاً له قد وصلت تفريعاته لتناول الكثير من التفاصيل والقضايا المستجدة، فضلاً عن أنه يدرس في جميع المراحل الدراسية الحوزوية وصولاً إلى أبحاث الخارج، ويعده من الوظائف المولجة إلى ولئن الأمر كمسؤولية ملقة على عاتقه بهدف تحقيق مفردات العدل؛ ولذا كان من المناسب أن تتحدد عنه بشيء من الشمولية لنعالج العديد من القضايا التي ترتبط بالفعل القضائي والجهاز القضائي في بنية الدولة الحديثة، بادئين الحديث عن مفهوم القضاء.

١ - مفهوم القضاء: وهو الحكم في القضايا الشخصية التي يقع الإختلاف فيها بين المتخصصين، فيأتي الحكم القضائي من أجل فصل الخصومة وفض النزاع فيها، وقد عرّفه السيد الخوئي رحمه الله في كتاب القضاء فقال: «القضاء هو فصل الخصومة بين المتخصصين والحكم بثبوت دعوى المدعى أو بعدم حق له على المدعى عليه»^(٢).

(١) في أن منصب القضاء للفقيه أنظر: الأصفي محمدمهدي، الإجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٦ هـ، ص ١١٣؛ النراقي أحمد، ولاية الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠ هـ، ص ١٠٣؛ السنجري علي رضا، رسائل في الإجتهاد والتقليد وقاعدة لا ضرر ولاية الفقيه، تقرير درس السيد محمد صادق الروحاني، ط ١، ص ٢٤٥؛ كميته فرهنگی انجمن اسلامی دانشجویان مشهد، نگرشی بر ولایت فقيه یا شکل سیاسی اداره جامعه، قم ص ٣٣.

(٢) منهاج الصالحين، المعاملات، ط ٢٩، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي،

ثم يقول: «... أما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأنّ المال الفلانى لزيد أو أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل ذلك»^(١).

إذا تنازع شخصان أو أكثر في أية قضية شخصية قد وقعت بينهم، فهذا يدعى أنّ هذا المال له، وذاك يدعى نقيضه، أو يرفض دعوى خصمه، فإذا رفعوا تلك الخصومة إلى القضاء فلا بدّ أن ينظر القاضي في البيانات والأدلة التي يسوقها كلّ فريق لصالح دعواه، ليتمّ إصدار الحكم على أساسها أو على أساس الإقرار (الاعتراف) أو اليمين (الحلف) أو علم القاضي نفسه.

ولا يفهم من التعبير بالقضايا الشخصية أنّ القضاء هو فقط في مورد الأفراد، بل يتعدّى الأفراد إلى الجماعات والهيئات الجمعية والدول وغير ذلك، وإنما كان التعبير بالقضايا الشخصية في مقابل القضايا الكلية التي ترتبط بالفتوى.

٢ - القضاء والإفتاء، طبيعة العلاقة: والمراد بذلك العلاقة القائمة بين الإفتاء والقضاء، حيث يمكن القول إنّ القضاء يعتمد بشكل كامل على الفعل الاجتهادي، بمعنى أنّ كلّ حكم قضائي إنما يعتمد سواءً في أساس مشروعيته أو في آليات صدوره على الفعل الاجتهادي، فالفقير يمارس عمله القضائي بناءً على رأي اجتهادي يصل إليه مفاده مطلوبية العمل القضائي وكون هذا العمل واجباً عليه بالمعايير الشرعية، وهو عندما يريد ممارسة عمله ليفصل بين الخصومات ويحلّ النزاعات ويصدر حكمه، فعليه أن يتبع ما تقود إليه الأدلة الشرعية في جميع تفاصيل العملية القضائية.

٢٠٠١م، ص ٥

(١) م.ن.

ومن هنا يمكن القول إنّ القضاء خاضع بشكل كامل من هذه الحيثيّة للنصّ الديني ولنتائج العمل الإجتهادي، خاصةً أنّ ذلك النص قد أولى اهتماماً خاصاً لموضوع القضاء وأحاطه بجملة من التدابير التي تؤكّد خطورة العمل القضائي على المستوى الآخر ولي بل والدُنيوي، وقد ورد في القرآن الكريم عدّة آيات على التوالي في ذاك المعنى:

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١).

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢).

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣).

وإنّ ما أنزله الله تعالى قد يكون واضحاً بمستوى لا يحتاج إلى ممارسة الفعل الإجتهادي، وأخرى قد يكون بحيث يحتاج إلى ممارسة ذلك الفعل، وهنا لا يكون الفعل الإجتهادي إلّا محاولة مشروعة لفهم ما أنزله الله تعالى، باعتبار أنّ المنزل ليس بذلك المستوى من الوضوح الذي يعيينا عن بذل جهد إختصاصي ومنهجي لفهم ذلك النصّ، وهذا الجهد - الإجتهداد هو الذي يبيّن لنا حقيقة ما أنزله الله تعالى.

وعليه فإنّ ممارسة الفقيه لقناعاته الإجتهادية من خلال عمل القضاء وكأنه نوع بيان لما وصل إليه رأيه الإجتهادي في جميع ما يتّصل بالقضاء، سوى أنّ هذا

(١) و(٢) و(٣) المائدة: ٤٤ و٤٥ و٤٧.

البيان بيان فعلي، يضاف إليه البيان القولي (الإفتاء) الذي قد يقوم به الفقيه في المجال القضائي، لتكون فتاواه المرجع الشرعي -في حال تصدّيه للمرجعية - في كلّ ما يتّصل بالعمل القضائي، وإن كان من سواه (من القضاة) في هذه الحالة إنّما يقومون بتبيين وتطبيق تلك الفتاوی من أجل الحكم بين الناس، أي حلّ الاختلاف بينهم.

ويتّضح هذا المطلب إذا علمنا أنّ كثيراً من الخصومات التي تحصل إنّما يكون منشؤها عدم العلم بالحكم الشرعي (الفتوى) في الموارد المتنازع فيها، ومن هنا عندما يبادر ذلك (القاضي) إلى بيان فتاوى ذلك الفقيه فهو بمثابة نوع فصل في تلك الخصومة التي وقعت بين المتنازعين، وإن كان تعدّي هذا الإطار يحتاج إلى توفر شرط الإجتهاد في القاضي.

ولابدّ من القول من جهة ثانية أنّ القاضي المجتهد إذا حكم بحكم فإنّ حكمه نافذ حتّى على غيره من المجتهدين، ولن يؤثّر في هذا الحال إختلاف الرأي الفتوائي على سير العمل القضائي، لأنّ القاضي (المجتهد) إذا حكم بحكم فإنّ حكمه ينفذ على الآخرين حتّى من يخالفه في الرأي الفقهي، سواءً عن اجتهاد أو تقليد، ومعنى النفوذ هنا هو عدم جواز مخالفته لورود النهي عن المخالفة^(١).

هذا ويختزن هذا الحكم الشرعي أهميّة بالغة لأنّه يقفل الباب بشكل مباشر أمام تعدد المراجع القضائية في الواقعة الواحدة، بما يحصن العمل القضائي من أيّة

(١) راجع: الكلبايكاني محمدرضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم، مج ٢، ص ٢٣.

إمكانية للفوضوية التي لها انعكاساتها السلبية على المستوى الاجتماعي وغيره. ولابد من الاشارة إلى أنّ اجتماع هذين المنصبين - كوظيفة - في ولئ الأمر كما يبنتي على مشروعية العمل القضائي - ولابد أنّ ولئ الأمر يرى تلك المشروعية - فهو يتطلب من ذاك الولي أن يبادر إلى ما من شأنه إمداد المؤسسة القضائية بما تحتاجه من فتاوى قضائية ولو من خلال توكيله أو توليته لمن يراه أهلاً لتولي دقة القضاة.

٣- القضاء والولاية العامة، طبيعة العلاقة: وما نعنيه هنا هو أيضاً بيان أوجه العلاقة بين القضاء والولاية العامة، فمن جهة يعده القضاء من شؤون ولئ الأمر ووظائفه وليس لغيره أن يبادر إلى التصدي إلى الشأن القضائي بما يتنافى مع صلحيات ولئ الأمر وإعماله لولايته.

هذا وعطفاً على ماتقدم آنفاً من نفوذ الحكم القضائي وأثره في تحصين العمل القضائي من الفوضى ومن تسبيبه للهرج والمرج؛ فإنّ ما يسهم أكثر في تحصين العمل القضائي كونه من وظائف ولئ الأمر، وهو ما يفسح المجال أيضاً أمام تنظيم المؤسسة القضائية بشكل كامل وإيجاد حالة من الوحدة والانسجام والتكميل في سيرها وعملها.

وي ينبغي الإشارة إلى أنّ كلاً من الحكم القضائي والحكم الولائي وإن كانا يشتراكان في كونهما أحکاماً شخصية - في مقابل الفتوى التي هي حكم كلّي - على نحو القضية الخارجية - أمّا الفتوى فهي على نحو القضية الكلية - لكن يوجد اختلاف أساسي بينهما، وهو أنّ الحكم القضائي إنّما يرتبط برفع الخصومات، بينما

يرتبط الحكم الولائي بال المجال التدبيري وأطر الاجتماع السياسي، وإن كانا -أي الحكم القضائي والحكم الولائي - في حقيقتهما أمراً واحداً وإنما يقع الاختلاف في متعلّقهما.

ومن جهة أخرى فإنّ القضاء من أهم تعبيرات الولاية وتجلياتها، ويعدّ الأداة الأهم في تحقيقها لأهدافها على مستوى بسط العدل وحماية الحق، والذي هو من أهم المقاصد الدينية التي أوليت عناية خاصة في النصوص الدينية.

٤- استقلالية المؤسسة القضائية: إنّ سؤالاً أساسياً يطرح في هذا المجال مفاده: إنّ صلاحياتوليّ الأمر مع كونها شاملة لكافة الشؤون الدولية والإجتماع السياسي بما في ذلك القضاء، فهل يوجد في النصّ الديني ومنظومته التشريعية ما يؤسس لفكرة استقلالية القضاء؟

في مقام الجواب نقول أنه يمكن تلمس مجموعة من النقاط التي تؤسس لفكرة استقلالية القضاء، من حيث أنه يعني بفصل الخصومات والحكم بين المتنازعين:

أولاً: إنّ القضاء مؤسسة تختلف على مستوى المضمون وطبيعة المهام الموكلة إليها، ولابدّ أن يقود الإختلاف في المضمون والمهام باتجاه الاستقلالية في العمل.

ثانياً: إنّ حقيقة العمل القضائي هي أنّ مجموعة من الأحكام الإلهية قد استومن عليها علماء القضاء من أجل تفيذها وفق ضوابط وأهداف غاية في الأهمية والخطورة في الفكر الإسلامي، وهو ما يتضمن أن تكون بنية القضاء

بطريقة تحصّنه من أيّ امكانية للتأثير الخارجي عليه، وهو ما يقود أيضاً باتجاه استقلالية المؤسسة القضائية في قبال المؤسسات الأخرى.

ثالثاً: إنّ المؤسسة القضائية لا تستمدّ النتاج التشريعي من خارج حدودها، بل إنّ ذلك النتاج تستمدّه من داخلها لاشتراط الفقاهة (الإجتهاد) فيمن يتصدّى للجسم القضائي، أو تستمدّه من ولّي الأمر -أي من فتاواه لكونه متصفًا بالإجتهاد - باعتبار أنه من له الولاية على العمل القضائي والمعنى بالقيام بالوظيفة القضائية. ولا شكّ أنّ الإستقلالية التشريعية للجسم القضائي في قبال بقية المؤسسات تقود باتجاه استقلالية القضاء.

رابعاً: إنّ الأحكام القضائية هي من القوّة بحيث أنه لا يجوز لأحدٍ مخالفتها - إلا إذا تبيّن خطّوها أو خطأ المقدّمات التي اعتمدت عليها - وإن عنصر القوّة هذا يقود نحو استغنائها، وبالتالي استقلالها على مستوى الفعل والممارسة.

خامساً: قد يكون منشأ الترافع إختلاف الفتوى، كما لو كان كلّ من المتنازعين يقلّد مجتهداً يفتي بعكس ما يفتى به الآخر؛ فحتّى في هذه الحالة ينفذ الحكم القضائي على من يكون الرأي الفتواي المعمول به لديه مخالفًا للمبني الفتواي للحكم القضائي.

٥ - **القضاء والمشروعية:** هل أنّ التصدّي للشأن القضائي أمر مشروع في الفهم الديني؟

إنّ ممارسة العمل القضائي تتجاوز حدود المشروعية لتصل إلى حدّ الوجوب بمستوى يفي بجميع الحاجات القضائية للمجتمع والدولة، لكن يبقى أن نشير إلى

مسألة هامة وهي أنه فرق بين مشروعية القضاء في نفسه وبين الإذن بمارسته في حال بسطولي الأمر ليده، ولو على المستوى القضائي في الحد الأدنى، لأنّه لا نقاش في الأمر الأول - أي مشروعية القضاء في نفسه - وإنما الكلام في مشروعية مارسته - إذا صح التعبير - وهنا أيضاً توجد حالتان:

الأولى: عندما يكونوليّ الأمر مبسوط اليد فيقدم على التصدّي للشأن القضائي، مما يعني أنّ أي تصدّي آخر من قبل الفقهاء الآخرين للشأن القضائي سوف يؤدي إلى مزاحمة ولّي الأمر في تصدّيه للقضاء، وهو ما يتربّى عليه الهرج والمرج، وقد يتسبّب في نوع من الفوضى على المستوى القضائي، ففي هذه الحالة لابدّ من إذن ولّي الأمر إذا أراد أحد من الفقهاء أن يتصدّي للقضاء، لكونه - أي القضاء - من وظائف ولّي الأمر وشؤونه.

والثانية: عندما لا يكون لدينا ولّي للأمر، أو يكون هذا الولي ولكن لم يتصدّي للشأن القضائي، أو قد تصدّي للشأن القضائي، ولكن تصدّي فقيه آخر للشأن القضائي في منطقة ما بما لا يعدّ مزاحمة لتصدّي ولّي الأمر - ولو على نحو الفرض - فهنا تكون الممارسة القضائية أمراً مشروعّاً ولا يحتاج ذلك الفقيه إلى إذن من ولّي الأمر.

٦ - **القضاء والأقليات الدينية (أهل الكتاب)**: لقد كان الحديث سابقاً عن الموقف القضائي من المسلمين في الدولة الإسلامية باعتبار أنّهم يدينون بالإسلام الذي هو الأساس الديني الذي ترتكز عليه الدولة الإسلامية، فتجري عليهم كلّ الأحكام القضائية المعمول بها في تلك الدولة، لكن ما هو الموقف

القضائي من الأقلّيات الدينية التي لا تدين بالأساس الديني الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية ولا بنتائجها القضائية، فهل تجري عليهم أحكام القضاء الإسلامي مع كونهم لا يدينون بالإسلام - أي ليسوا مسلمين - أم لا تجري عليهم تلك الأحكام، وهو ما قد يعتبر أنه مثّل بمشروعية القضاء أو مثّل بمبدأ سيادة القضاء؛ فكيف يعالج الفقه القضائي هذه الواقع؟

في مقام الجواب نقول أنّه ليس لولي الأمر أن يلزم أفراد الأقلّيات الدينية بالترافع لدى القضاء الإسلامي في مجلّم القضايا الشخصية والداخلية فيما بينهم، إلّا إذا كانت تلك القضايا ممّا يرتبط بالمساحة الولائية لولي الأمر، فتكون داخلة في قضايا الاجتماع السياسي وشؤون الدولة، وهنا لابدّ أن تكون هذه القضايا خاضعة لأحكام القضاء الإسلامي.

أمّا في الصنف الأول من القضايا فلا بدّ من التفريق بين حالتين:

الأولى: إذا ما ترافق أفراد الأقلّيات الدينية لدى القضاء الإسلامي فهنا يخier القاضي بين أن يستجيب لترافعهم أو لا يستجيب له، بل يترك الأمر لقاضائهم الخاصّ بهم، فإذا ترك الأمر لقاضائهم الخاص فالحكم هو ما يحكم به ذلك القضاء، وإن قبل الترافع عنده فعليه أن يحكم بينهم بأحكام الدين العالى، بمعنى أنّه إذا كانت أحكام التوراة أو الإنجيل غير منسوبة فيحكم بأحكامها، وإلّا لابدّ أن يحكم بأحكام الدين العالى.

الثانية: إذا لم يتراافق أفراد تلك الأقلّيات لدى القضاء الإسلامي، فكما ذكرنا أنّه ليس لولي الأمر أن يلزمهم بالترافع لدى القضاء الإسلامي، بل المعامل به

عندما هو تلك الأحكام القضائية الصادرة عن قضاهم الخاص^(١).

أما في موضوع مشروعية القضاء فليس فيما ما ذكرنا مسّ بمشروعية القضاء، باعتبار أنّ القضاء خاضع في مشروعيته وجميع تفاصيله للنصّ الديني، وهذا النصّ هو الذي أعطى المشروعية للقضاء الديني الخاص.

أما سيادة القضاء فنقول إنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومنهجياً بموضوع المشروعية، بمعنى أنّ السيادة يجب أن تتحقق داخل حدود المشروعية، وبما أنّ تلك الحدود قد رسمت من قبل النصّ الديني بما يعطي ذلك الدور للقضاء الديني الخاص، فلن يكون هنا مسّ بسيادة القضاء، لإنّه أساساً لا يوجد مسّ بقضية المشروعية.

٧ - دور القضاء في التنمية السياسية: إنّ للقضاء دوراً أساسياً في منع التعدي والظلم وكلّ ما يسبب الإضرار الآخرين، وهو لا يقف عند مجال دون آخر، وبالتالي هو معنى بضبط الحياة السياسية بطريقة تجعل الفعل السياسي صالح قضايا المجتمع والإنسان والخير العام، وتحول دون دفع الممارسة السياسية نحو الإضرار بمصالح المجتمع والدولة بما يعوق عملية التنمية السياسية التي تعتبر وظيفة يشترك فيها كلّ الأطراف المؤثرة في الحياة السياسية.

وإذا قلنا أنّ الوعي السياسي شرط أساسي في عملية التنمية السياسية فإن دور القضاء أيضاً في تلك التنمية، حتى لا تتحول الحرية السياسية إلى

(١) انظر: النجفي محمد حسن، جواهر الكلام، مج ٢١، صص ٣١٧ - ٣١٩؛ شريعتى روح الله، اندیشه سیاسی محقق کرکی، صص ٢٤٧ - ٢٥٠.

فوضوية سياسية تؤدي إلى تضييع المقاصد والأهداف المتواخة من مناخ الحريات.

والسبب في ذلك أنه في مجتمع مليء باتجاهات سياسية متعددة وتيارات مختلفة لا يمكن أن يضمن عدم وقوع ممارسة سياسية خاطئة ربما تهدد بالخطر عملية التنمية السياسية برمتها، ومن هنا يلعب القضاء دوراً مهماً وكبيراً في حماية الحياة السياسية وحراسة التنمية السياسية من أن تتعرض لمارسات تؤدي إلى انتكاستها وضياع جميع إنجازاتها.

٨- دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع: يولي الإسلام اهتماماً خاصاً بعدة عوامل تسهم في بناء الدولة والمجتمع وهو إذا كان يغذي في الإنسان روح التضحية والعطاء والإيثار والصبر والمثابرة وحبّ المعرفة والعمل... فإنه يقوّي فيه حسّ الرقابة الداخلية بل وحسّ المحاكمة الداخلية أي محاكمة الضمير والفطرة السليمة التي تلجم الكثيرين عن الاضرار بالصالح العام ومصالح الإنسان والإساءة إلى هدفه في بناء الدولة والمجتمع.

لكن كل ذلك - رغم أهميته - ليس كافياً للحفاظ على ذلك الهدف الكبير، إذ لا بدّ من جهة ثانية من توفير أدوات الرقابة الخارجية - في قبال الرقابة النفسية - ومحاسبة المسئين إلى الإنسان ومستقبله ومصالحه؛ وهنا يلعب القضاء دوراً أساسياً ومهماً، سواءً في الحياة السياسية - كما أسلفنا الحديث - أو جميع الميادين الأخرى للحياة من اجتماعية واقتصادية وأمنية وعسكرية... إذ لكل منها تأثيره على ذلك الهدف، كما هو يؤثّر على بقية المجالات والميادين الأخرى بشكل أو

بآخر، فناتح التنمية في أيّ مجال من المجالات سوف يترك أثراً إيجابياً على بقية المجالات كما أنّ الضعف أو الفشل سيترك آثاره السلبية عليها؛ وعليه إذا كانت جميع تلك الميادين وال المجالات كلاً متكاملاً يؤثر في مستقبل الإنسان وأهدافه فلا بدّ أن يمتدّ عاماً الرقابة والمحاكمة بامتداد تلك المجالات، وهنا يأتي دور القضاء العادل والفاعل والنزيه الذي يتّصف بالاستقلالية والشفافية من أجل أن يحمي جميع ألوان الحياة الإجتماعية من أيّ خلل أو ظلم أو فساد، فبمقدار ما يقوى القضاء ويتصف بالنزاهة بمقدار ما يستطيع أن يكون دعامة أساسية لمشروع بناء الدولة والمجتمع، في حين أنّ قضاءً ضعيفاً أو فاسداً يبقى عاجزاً عن حماية ذلك المشروع من المطامع والمفاسد وهو ما سوف يؤدي لاحقاً إلى القضاء على ذلك المشروع وعلى أمل الإنسان في مستقبله.

٣ - منصب الولاية العامة: لقد تحدّثنا سابقاً بالتفصيل عن مجمل القضايا التي ترتبط بالولاية العامة، سوى أنّ النظر إليها في هذا الفصل باعتبار كونها منصباً مهمّاً يضاف إلى منصبي الإفتاء والقضاء، فتشكّل مجتمعة عمدة الوظائف الملقاة على عاتق ولّي الأمر، لإنّ كلاً من القضاء والإفتاء بما يخترنان من أحکام ويتضمنان من معاني ومفاهيم إنما يعنيان في حقيقتهما وفلسفتها الرؤى التشريعية الساعية إلى تحقيق مقاصد الدين وأهداف الشريعة في نظرتهم للإنسان والكون والحياة؛ ومن هنا تتبع أهمية منصب الولاية العامة، أي لكونه الأداة العملية والضرورية لتحقيق تلك الأهداف والمقاصد في أوسع مدى ممكن، ولذا كان من المطلوب تحديد بعض الوظائف والمهام الأساسية التي ينبغي القيام بها من

قبل ولئِي الأمر في إطار تلك المقاصد والأهداف، وبتعبير أدق: تحديد إجمالي لوظائفية الدولة، أمّا تلك الوظائفية فهي ما يلي:

١- إنّ الولاية العامة بما هي سلطة فعلية في المجتمع تعدّ السنداً الحقيقياً لتنفيذ الأحكام القضائية، وإلا فإنّ مجرد إصدار الأحكام القضائية من دون أن يكون هناك ضمانة عملية لتنفيذها لا يحقق الأهداف المتوقعة من العمل القضائي، ولا يمكن أن تترك عهدة تنفيذ الحكم القضائي للرغبات الشخصية للمتنازعين أو لمن صدر ضدّه ذلك الحكم، لأنّه عندها يبقى كثيرون من الأحكام دون تطبيق فعلي، فالعديد من الأفراد لن يقبل بتنفيذ الحكم إذا ما كان مخالفًا لمصلحته أو هواه، ومن هنا كانت الحاجة إلى سلطة فعلية يكون على عاتقها تنفيذ تلك الأحكام، والذي يمثل تلك السلطة هو الولاية العامة.

أمّا القول بممارسة السلطة دون حدّ الولاية العامة وبمستوى يستجيب للحاجات القضائية على المستوى العملي، فمع كونه ممكناً على المستوى النظري ويمكن أن يفي بعض الحاجات القضائية لكنّه يعني وجود أكثر من سلطة في الإطار السياسي الواحد، وهو ما يمكن أن يتربّى عليه العديد من المفاسد والأضرار التي قد تذهب حتّى بالمصالح المترتبة على القضاء، وهو ما يعني على المستوى العملي نقض الغرض والإخلال بالمقاصد.

٢- إن حاجة الإفتاء إلى الولاية العامة لا تقلّ عن حاجة القضاء إليها، لأنّ كثيراً من الأحكام الشرعية (الفتاوى) تخرج عن إطار الالتزام الفردي - كالعبادات الفردية - إلى إطار الإجماع السياسي وما يتعلّق منها بوظائف الدولة

ومهّاتها، والتي هي وظائف وتكاليف جماعية قد توجّهت إلى المجتمع من ناحية فعاليته الإجتماعية والسياسية كأحكام الجهاد والدفاع والأحكام الاقتصادية وحفظ النظام.

إنّ هذه التكاليف والوظائف لا يمكن للأفراد القيام بها بماهم أفراد، وإنّما تحتاج إلى أجهزة ومؤسسات تتکفل القيام بها، ولاشكّ أنّ هذه المؤسسات تشكّل مجتمعة ما يطلق عليه بالمصطلح السياسي بالدولة، أي أنّ تلك الوظائف تتطلّب في الواقع وجود دولة بجميع سلطاتها وإداراتها حتّى تستطيع تحمل تلك الوظائف، لأنّ تلك التكاليف - الوظائف هي واقعاً وظائف الدولة ومهمّاتها، والذي يعني بالتالي ممارسة الولاية العامة.

إنّ العناية بجميع الأحكام الشرعية (الفتاوى) لابدّ أن تقود إلى ممارسة السلطة في إطار الإجتماع السياسي (الولاية العامة)، وهو ما يعني تعطيل جزء كبير من تلك الأحكام إذا لم يتمّ أعمال الولاية العامة.

ومن جهة أخرى لا يمكن القول أن تلك المصالح والمقاصد المنظورة من خلال تلك الأحكام السياسية والإجتماعية تترتب عليها بمجرد بيانها والإفتاء بها، بل ليس الإفتاء بها إلّا مقدمة علمية للعمل بها، وإذا كانت الغاية منها العمل بها وإعمالها فمعناه ضرورة توفير جميع المقدّمات الازمة لذلك، وأهمّها تشكيل السلطة التي تأخذ على عاتقها تلك المهمة.

ومن هنا ما يقال بصعوبة الفصل في الإسلام بين ما هو دين وما هو دولة، لأنّ الأسس الكلامية تطلّ في العديد من مواضيعها - كالربوبية التشريعية بشقيّها، أي

التقنين والتدبير - وخصوصاً تلك الأبحاث التي تدخل في نطاق الكلام الجديد واهتماماته؛ على موضوع الدولة ووظائفها ومهامها، وهو ما يمكن أن يقال أيضاً فيما يرتبط بذلك الرصيد الأخلاقي الذي يخترنه النصّ الأخلاقي في الإسلام الذي يمكن الإطلاة من خلاله على الفعل السياسي والممارسة السياسية، سواء ما كان يعني بأخلاق الولاة في أنفسهم أو مع رعيتهم أو بأخلاق الرعية مع ولاتها في النصيحة لهم وغيرها، والتي قد تتجاوز الممارسة الأخلاقية إلى حد القول بوجوبها ولو في حالات معينة.

يضاف إلى ذلك ما يتبناه في منظومة الأحكام الشرعية (الفتاوى) التي يتوقف إعمالها والوصول إلى غاياتها ومقاصدها على الولادة العامة والاستفادة من سلطتها على مستوى إعداد كل المقدمات الضرورية والمؤسسية لتطبيقها وإجرائها في جميع الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والجزائية.. وهو ما سوف يقودنا بالتالي إلى موضوع الدولة.

ولابد من الإشارة إلى أنّ الكلام هنا عن تطبيق الفقه التشعري يقود إلى البحث في فقه المصلحة، لكن يبقى أن نؤكّد على أنّ الحديث عن المصلحة إنما هو في حدود الأحكام الولائية، بمعنى كون مصلحة الإنسان والمجتمع الإسلامي معياراً وأساساً في اتخاذ الحكم الولي وإصداره، أمّا اقتضاء تلك المصلحة - أو الضرورة - لتجريم العمل ببعض الأحكام الشرعية فيجب أن يصل علمنا بتلك المصلحة - أو الضرورة - إلى مستوى القطع بوجودها وبكونها أهمّ من المصلحة المكتنفة في هذا الحكم الشرعي أو ذاك.

كما ينبغي التأكيد على أن المصلحة المعنية في كلامنا لا تقف عند حدود المصلحة الدنيوية والمادية ولا تقتصر على المصلحة الأخروية والمعنوية بل هي تشمل جميع تلك المصالح، مع الأخذ بعين الاعتبار ترجيح بعضها على بعض، كما في ترجيح المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية في مقام التزاحم^(١).

وهنا ينبغي على ولی الأمر أن يلحظ بشكل أساسي مصلحة المجتمع ككل، وأن تكون الأولوية لصالح المصلحة العامة، بمعنى أنه في العديد من الأحيان ربما تتعارض المصلحة العامة مع بعض المصالح الخاصة، أو قد تقتضي تلك المصلحة تقييد بعض الحرّيات التي هي - بمعزل عن إقتساء المصلحة العامة - حقّ مشروع للمواطنين، ولربما يقتضي الأمر عدم العمل ببعض الأحكام الشرعية إذا ما قادت الضرورة أو اقتضت المصلحة تجميد العمل بها؛ ففي كلّ تلك الموارد - وغيرها - إذا كانت أهمية المصلحة العامة تفوق أهمية تلك المصالح الخاصة أو الحقوق الخاصة أو الأحكام الشرعية فلا بدّ من تقديم تلك المصلحة بما يخدم مصالح الدين والدولة والمجتمع.

٣ - إنّ الميزة الأساسية للفكر الإسلامي في جميع ميادينه أنه ذو بعد غيبي، بمعنى أنه يرتكز على الغيب إرتكاناً يترك أثره في جميع مفرداته وقضاياها^(٢)،

(١) للإطلاع على فقه المصلحة أو فقه الضرورة يمكن الرجوع إلى: إمام خميني وحكومة إسلامي، (أحكام حكمتي ومصلحت)، ج ٧، جایگاه مصلحت در حکومت ولایی، نقش مصلحت نظام در فقه اسلامی، طرح مصلحت در اندیشه امام خمينی و...

(٢) أنظر: شقیر محمد، دراسات في الفكر الديني، ط ١، بيروت، دار التيار الجديد، ١٤١٩ هـ، ص ١٢٢.

ومن الأمور الأساسية التي يعني بها في ذلك الإطار فلسفة الحياة البشرية وغاييتها، أي فلسفة وجودها والهدف منها، وما هو جوهر الوجود الإنساني؟ إنّ المعرفة الدينية والإسلامية تنظر إلى قضية خلق الإنسان باعتبار كونه أمراً حكيمًا يكتنز أهدافاً غاية في الرفعة، وأنّ حقيقة إنسانية الإنسان تمثل بادراته لتلك الأهداف وبسيره وسلوكه نحوها.

إنّ مما يميز ذلك الوجود الإنساني ذلك العقل المستودع فيه من أجل أن يقوده نحو تلك الأهداف وللبالغ به تلك الغايات، ولذا فإنّ فلسفة الحياة البشرية أنها حياة وجدت من أجل أن تتعزّز على حقيقتها وحقيقة الوجود من حولها لتكون تلك المعرفة سلماً إلى بارتها ومراجعاً ترى فيه عظمة الله تعالى. إنّ السير والسلوك إلى الله تعالى هو هدف أساس للإنسان ووجوده، والذي يستلزم جملة من الأمور ترتبط بتزكيته لنفسه وعنائه بيدنه ليعينه على قيامه بوظائفه وتكليفه وما يتعلّق بغاياته.

ومن هنا يمكن القول إنّ من الوظائف الأساسية للدولة التي تنطلق من وحي ذلك الفكر الإسلامي الغيوي ألا تنفصل عن تلك الأساس الكلامية والمعرفية التي تبني عليها، وأن تلحظ دائماً أنها وإن كانت معنية بالجانب التدبيري والتنظيمي وبناء الدولة الحديثة التي تستطيع أن توافق جميع المتغيرات العصرية والمتطلبات البشرية وحاجات المجتمع والإنسان وأن توفر حياة رغيدة وكريمة لأبنائها؛ لكن كلّ ذلك يحمل في أحشائه هدفاً أسمى وأرقى، ألا وهو أن يبلغ الإنسان كماله المعنوي والروحي وأن يسعى جاهداً في طريق تكامله وفي سيره وسلوكه إلى الله تعالى.

ولذا يمكن القول بعبارة موجزة إنّه كما يجب على منصب الولاية والدولة الإسلامية توفير جميع مستلزمات الحياة المادية والدينية، فإنّ عليها بدرجة أشدّ أن توفر جميع إمكانيات الرقي المعنوي الذي يأخذ بيد الإنسان إلى جوهر وجوده الحقيقي.

٤ - إنّ الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان الإلهية، وهو الدين الذي يحمل صفة العالمية، أي هو دين لجميع الأمم والشعوب بما يحمل من معاني الخير والهداية لبني الإنسان، وبما هو ناظر إلى خير الإنسان في دنياه وإلى سعادته في آخره، وهو الدين الذي تقوم جميع مفاهيمه وأحكامه وشرائعه على أساس ما هو مصلحة ومنفعة للإنسان، لكن لا بذلك المعنى الذي يحصر المنفعة في إطارها المادي والذاتي، بل بذلك المعنى الذي يشمل منفعة الروح والنفس التي تستلزم منفعة الآخرين وإرادة الخير والرحمة لهم.

وعليه فإنّ من أهم الوظائف والمهام لمنصب الولاية والدولة الإسلامية الدعوة إلى قيم الحق والعدل والإيمان بالإسلام وجميع الديانات السماوية^(١)، بما هي - أي تلك الديانات - تعبير عن تجلّي الخير والرحمة والمحبة والعدل من الله تعالى لجميع خلقه، فالله تعالى قد تجلّت رحمته ومحبّته في رسالاته ورسله الداعين إلى الرحمة والمحبة، ولذا فإنّ جوهر الأديان السماوية هو تلك المعاني والقيم، وإذا أردنا أن نشير إلى الأساس الفلسفـي - الكلامي لهذه الرؤية أستطيع القول إنّه لا يمكن أن ننظر إلى الرسالة أو إلى الرسول بمعزل عن طبيعة المرسل،

(١) انظر: تصدير الثورة كما يراها الإمام الخميني، ط ١، طهران، إعداد ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٧ هـ، ص ٦١ و٧٣ و٩٢.

أي إننا لا نستطيع أن ننظر إلى رسالة الإسلام في مجلل قضاياها بمعزل عن معرفتنا بالله تعالى وصفاته. ولذا عندما ننظر إلى آية مفردة دينية يجب أن تكون تلك النظرة محفوفة بقيم الخير والجمال والكمال، أي يجب أن نفهم تلك الدعوة إلى الإسلام وقيمه ومفاهيمه على أساس أنها تعبير عن إرادة الخير والمحبة لجميع الخلق، وأنها تجلٌّ لإرادة الله تعالى الخير والرحمة لعباده وخلقه.

وعلى ما تقدم إذا كان الإسلام يتبنى الدعوة إلى الله تعالى من خلال بناء الحياة الإنسانية في مختلف ميادينها على أساس الدين والقيم والأخلاق؛ هذه الأمور التي تشكّل مبانٍ أساسية في سعيه إلى تشكيل المجتمع والدولة، فإنّ عليه أن يسعى إلى تقديم النموذج الحيّ لدولة الدين والقيم والأخلاق، والصيغة النظرية المعنية بتقديم ذلك النموذج هي منصب الولاية وما يعنيه من سلطة في الواقع الإجتماعي والسياسي.

ويمكن القول بتعبير آخر إنّ منصب الولاية كما هو معنى بالشأن التدبيري والتنظيمي والسلطوي، فهو أيضاً معنى بتقديم بيان واقعي وحيوي شامل لحقيقة الإسلام وطبيعة الدين، بطريقة تبرزه بأوضح ما يكون وبأسهل أسلوب يمكن فهمه وإدراك حقائقه ومفاهيمه؛ ذلك الأسلوب الذي يعتمد على إبراز المعارف والقيم والمفاهيم من خلال الفعل والعمل والسلوك، والذي يعني بإظهار جوهره من خلال تمظهره وبيان حقيقته من خلال تجلّياته الاجتماعية والسياسية، وهو ما قد يشكّل أبلغ أسلوب في الدعوة إلى قيم الدين ومفاهيمه ورسالته؛ وإن الجهة المعنية بالقيام بتلك الوظيفة هي منصب الولاية بما تملكه من فهم شامل وحيوي للإسلام من جهة، ومن شرعية الممارسة السياسية والدولية من جهة أخرى.

٥- إنّ قضيّة المستضعفين في العالم من القضايا التي لا بدّ أن يعتني بها منصب الولاية وتعدّ من اهتماماته، حيث إنّ الاستجابة لقيم الحقّ والعدل ينبغي ألاّ تبقى في إطارها القولي والدعوتي، بل يجب أن تتعدّى ذلك الإطار إلى حيز الفعل والممارسة وبذل العون على جميع الصعد والمستويات، آخذين بعين الاعتبار التحرّك من وحي تلك القيم وليس النظر إلى أغراض ماديّة ضيّقة، ومن هنا فإنّ على الدولة الإسلاميّة أن تتصدّى لذلك الجانب موليةً له اهتماماً خاصّاً، فعليها أن تبحث عن تلك الأساليب والطرق الملائمة التي تمكّنها من مساعدة تلك الفئات التي حرمت من حقوقها وعملت على سحق تطلعاتها إلى مستقبلها وعلى بعث اليأس في نفوسها من إمكانية بناء نفسها وصنع واقعها^(١).

إنّ فئات كثيرة منبني الإنسان تعيش المأساة والبؤس والحرمان وترزح تحت أثقال الآلام والمعاناة؛ وهي قادرة لو خلّيت نفسها واستعادت الثقة بدورها على أن ترفع عن كاهلها تلك الأثقال والأوزار التي أقيت عليها.

(١) في أصول السياسة الخارجية للدولة الإسلاميّة أنظر: ايزدي بیژن، درآمدی بر سیاست خارجي جمهوري اسلامي ایران، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۱۳۱.

الفصل السادس

صلاحيات الوليّ الفقيه

من الأبحاث التي أخذت حيزاً مهماً سواءً في الفقه السياسي أو في الفكر السياسي الحديث مبحث صلاحيات الولي الفقيه^(١)، خصوصاً أنه بحث يدخل في صميم العملية السياسية وله علاقة في بنية الدولة وتركيبها وآليات عملها ومدى مواءتها مع هيكلية الدولة الحديثة والمتطرفة، كما أنه يرتبط بالمباني التي تقوم عليها المنظومة السياسية في الإسلام.

ولابد من الإشارة إلى أنَّ الذي يعطي بُعداً أعمق وأكثر دقة لهذا البحث هو أنه يرتبط بشكل عضوي بنتائج الفعل الاجتهادي من خلال النص السياسي في الإسلام، الذي قد يفهم منه بعض الفقهاء صلاحيات واسعة لولي الأمر تتساوى مع صلاحيات الولي المعصوم في إطار المجتمع السياسي وشؤون الدولة تبعاً لفهمه الاجتهادي من النصوص الواردة عن المعصومين عليهما السلام - أو من خلال حكم العقل - بينما تجد مجموعة أخرى من الفقهاء ترى في صلاحيات ولي الأمر حدّاً أقلّ من مستوى صلاحيات الولي المعصوم، وإن اختلفت آراؤهم في ذلك الحدّ أيضاً تبعاً لفهمهم الاجتهادي من النصوص السياسية، وهذا ما يؤثّر بالتالي على البت في موضوع الصلاحية خارج حدود الدولة الإسلامية وعلى علاقة ولي الأمر بالقانون.

ومن هنا يمكن الحديث بحسب التحليل عن أكثر من رؤية في موضوع

(١) في موضوع الصلاحيات انظر: يزدي مصباح، پرسشها وپاسخها، ج ١ و ٢، قم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ١٣٧٧ هـ، ص ٥٧؛ عطایی علی، حکومت اسلامی، ج اول، قم، نشر خرم، ١٣٧٧ هـ، ص ١٦٩.

صلاحياتولي الأمر، الأولى تلك الرؤية التي تذهب إلى حصر الصلاحيات، والثانية هي الرؤية التي تذهب إلى تفكيك الصلاحيات وتوزيعها، والثالثة الرؤية التي ترى مركزة الصلاحيات دون ضوابط، والرابعة الرؤية التي تذهب إلى مركزة الصلاحيات مع اعتماد عدّة ضوابط وآليات سوف نفصل الحديث عنها لاحقاً.

ولدى بياننا لهذه الرؤى سوف نعرض بشكلأساسي لما يتربّ على نظرتي التعين والإنتخاب من آراء في موضوع صلاحياتولي الأمر، وما ينبع عنها من تحديد للموقف الفكري من مختلف القضايا المطروحة ذات العلاقة بموضوع الصلاحية وإشكالياتها المعاصرة.

١- رؤية حصر الصلاحيات: تذهب هذه الرؤية إلى كون الصلاحيات ذات العلاقة بالشأن الاجتماعي والسياسي محصورة في شخص واحد لوحده أو في فئة قليلة جداً من النافذين، بحيث يكون أي نوع من السلطة والصلاحية مسلوّباً عن غيرهم، أي هم وحدهم من يمتلك الحق في ممارسة جميع أنواع الصلاحيات المشار إليها، أي ما يرتبط منها بأطر الاجتماع السياسي.

ويمكن أن نجد هكذا صيغة سلطوية في المجتمعات القبلية والبدائية التي تحصر الصلاحيات في زعيم القبيلة أو كبير العشيرة الذي يملك جميع ألوان الحل والربط في مختلف قضايا قبيلته أو شؤون عشيرته، حيث يمكن له من خلال تلك الصيغة من الصلاحيات أن يدير أمور القبيلة ويحل مشاكلها وينظم علاقاتها فيما بينها ومع الآخرين.

ويمكن القول بضرس قاطع أنّ أيّاً من نظريات الحكم في الإسلام لا يذهب

إلى هكذا رؤية في الصالحيات ولا يتماشى معها، أولاً: لأنّها تنسجم مع المجتمعات البدائية والبسيطة ذات الأُطْر القبلية، وثانياً: لأنّها تقوم على سلطة الفرد المستمدّة من الإرث القبلي ومكوناته الثقافية والاجتماعية، وثالثاً: لأنّ هكذا رؤية لا تستطيع أن تلبّي متطلبات الحكم الإسلامي بمفهومه وقوانينه وأهدافه التي رسمها للسلطة وما حدّده من وظائف للدولة التي تحتاج إلى الفعل الجمعي، بل وإلى مساهمة المجتمع بجميع فئاته ومستوياته في السعي الجاد والهادف إلى تحقيق إنسانية الإنسان وبناء حاضره، وتنظيم كافة شؤون المجتمع على أساس توجّهات الدّين ومعالمه التي تنوء بالفرد الواحد، بل حتى الجماعة القليلة من الأُمّة.

٢ - **رؤية توزيع الصالحيات:** ليس الكلام في هذا الموضوع مرتبطاً بمبدأ الفصل بين السلطات أو عدم الفصل بينها، بل الكلام هنا عن مركزية الصالحيات أو عدم مركزتها، والمقصود بعدم مركزتها هو أن يتم توزيع الصالحيات بحيث تكون بنية الحكم بنية غير هرمية، أو ما يمكن تسميتها بالبنية متعددة الأقطاب، حيث يكون لدينا في أفق واحد أكثر من مركز نفوذ يتقاسمون السلطة فيما بينهم، بمعزل عن أن يكون الكلام في أيّ من أقسام السلطات الثلاث.

وتقع هذه الرؤية في مقابل الرؤية التي ترى مركزية الصالحيات، وأيضاً بمعزل عن مبدأ الفصل بين السلطات وعدمه، حيث يمكن أن يكون لدينا بنية حكم قد أخذت بمبدأ الفصل بين السلطات ومع ذلك تكون هذه البنية بنية هرمية، حيث يكون الفصل هنا في إطاره الوظيفي، ولا يسري ذلك الفصل إلى مستوى يشمل

أعلى البنية الهرمية، وهذا في الواقع فصل بين السلطات، لكنه ليس فصلاً بنوياً، وإنما هو فصل وظيفي ينسجم مع هيكلية الدولة الحديثة القادرة على مواكبة كافة متطلبات التطور الاجتماعي وطبيعة المجتمع الحديث، وهو ما يتماشى أيضاً مع الرؤية الإسلامية لوظائف الدولة ومهمات الحكم.

أما الرؤية التي تذهب إلى توزيع الصالحيات فهي تقضي أن يكون لدينا فصلاً بنوياً بين الصالحيات يتعدى الفصل الوظيفي، أي إنّ بنية السلطات هي بحيث لا يكون لدينا مركز سلطوي واحد يستوعب كافة السلطات والصالحيات، بل إنّ تلك الصالحيات تكون مفرقة بين أكثر من مركز سلطوي.

وبعد بيان مفهوم توزيع الصالحيات لابدّ من مناقشة هذه الرؤية بهدف معرفة نقاط القوة التي تتميز بها ونقاط الضعف التي تعاني منها، من أجل تقييمها ومعرفة ما إذا كانت تنسجم مع بعض نظريات الحكم في الإسلام أم لا؟

أ) نقاط القوة في رؤية توزيع الصالحيات: في مقام تحليل رؤية توزيع الصالحيات يمكن أن نلحظ عدّة نقاط إيجابية هي بمثابة نقاط قوّة في تلك الرؤية، أما أهمّ هذه النقاط فهي ما يلي:

أولاًً: قد يدعى في هذا المجال أنّ توزيع الصالحيات يقفل الباب أمام إمكانية الاستبداد أو أنه يشكل ضمانة أساسية للمنع من حصوله، إذ إنّ بيئة الاستبداد تتهيأ إذا ما تمّ حصر الصالحيات وجمعها في شخص واحد أو في مجموعة قليلة من الأشخاص.

بل قد يقال: إنّ توزيع الصالحيات يقدم حصانة فعلية لأداء السلطة من أن

يساء الاستفادة منها أو يساء استغلالها، والعلة فيما تقدم هو أنَّ تمرز الصالحيات في يد شخص واحد أو مجموعة قليلة من الأشخاص توفر لهؤلاء أداة الإستبداد وسوء الاستفادة من السلطة، إذ لا يوجد في قبال هذه السلطة الموجودة في يد هؤلاء الأشخاص سلطة رقيبة وحسيبة يمكن لها أن تواجهه من يحاول أن يسيء الاستفادة من السلطة أو يميل إلى الإستبداد في حكمه.

لكن يمكن أن يقال في مقام الجواب إنَّ توزيع الصالحيات لا يمكن أن يشكّل ضمانة حاسمة من الإستبداد، وذلك لأنَّ الإستبداد إذا كان يرتبط بكيفية ممارسة الصالحيات فإنَّ هذه الكيفية يمكن لها أن تتّصف بصفة الإستبداد بمعزل عن كم الصالحيات المجموعلة في يد من جعلت السلطة في يده، إلّا إذا كان مؤدي توزيع الصالحيات جعل سلطة رقيبة وحسيبة، فبهذا اللحاظ يمكن القول إنَّ توزيع الصالحيات يسهم في المنع من الإستبداد، لكنه هنا يؤول المطلب في عمقه إلى جعل تلك السلطة الرقيبة، ولا يكون لقضية توزيع الصالحيات من دور إلّا بما تسهم في جعل تلك السلطة.

وعلى ما تقدم يكون معنى الإستبداد تهميش أو إبعاد كلَّ العناصر التي يمكن أن تسهم في جعل كيفية ممارسة الصلاحية أكثر نضجاً، والتي تسهم أيضاً في ترشيد أداء السلطة، بحيث تكون أبعد عن الأخطاء وأقرب إلى تسجيل أداءٍ في الحكم وتوظيفِ للصالحيات يخدم أهداف الحكم وفلسفة وجود السلطة والمهتمّات الملقة على عاتقها، أي إنَّ معنى الإستبداد الإكتفاء بالمعطيات الموجودة لدى شخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة والعناصر الموجودة لديهما،

والذي يعني شخصنة العمل السياسي وال فعل السلطوي.

كما أنه من جهة أخرى، حتى لو تم توزيع الصلاحيات و تعدد مراكز السلطة يمكن أن يحصل أن تتواءطاً مراكز السلطة تلك التي جعلت الصلاحيات لديها على أن تمارس صلاحياتها بطريقة تستبعد كل العناصر الدخيلة في العملية السياسية ووظائف السلطة، بما يجعلها تنهج نهجاً إستبدادياً مع كون الصلاحيات غير متمرزة في مركز واحد.

ثانياً: الأمر الثاني الذي يعد من نقاط القوة في رؤية توزيع الصلاحيات هو أن توزيع الصلاحيات والتفكير بينها ينسجم مع حركة التطور الاجتماعي وما تؤدي إليه من تراكم في المسؤوليات والوظائف التي يتوجب على السلطة القيام بها، إذ أن زيادة تلك المسؤوليات والوظائف تتطلب زيادة في عدد المؤسسات والأجهزة القادرة على القيام بها وإيفائها حقها، وما تعنيه زيادة عدد المؤسسات والأجهزة هو توزيع الصلاحيات أكثر فأكثر على تلك المؤسسات من أجل أن تستطيع ممارسة عملها وتحمل مسؤولياتها، والذي يعني وبالتالي أن رؤية توزيع الصلاحيات تنسجم مع نتائج حركة التطور الاجتماعي ومضاعفاتها.

وفي المقابل إذا ما عمل على حصر الصلاحيات بحيث أن فئة قليلة احتكرت الصلاحيات ولم يُعمل على توزيعها بما يفي بمتطلبات التطور الاجتماعي، فسوف تكون النتيجة عجزاً في السلطة عن القيام بمسؤولياتها وحدوث أكثر من اضطراب في المجتمع وفي مختلف الميادين، وحصول جملة من التداعيات السلبية التي تمس المجتمع والإنسان.

ويمكن القبول بهذه النقطة وعدها من نقاط القوة التي تميز هذه الرؤية، بل كل رؤية تذهب إلى توزيع الصالحيات، أي توزيع المهام والمسؤوليات بما يخدم كافة متطلبات المجتمع ويحسن أداء الدولة من أن يصاب بأكثر من انتكاسة تفضي إلى اضطراب الأمور.

لكن يمكن أن يقال: إن هذه النقطة وإن كانت من نقاط القوة لهذه الرؤية لكنّها ليست حكراً عليها في مقابل جميع الرؤى الأخرى، إذ إن رؤية مركزة الصالحيات كما ترى مطلوبية تلك المركزة في أعلى الهرم السياسي للسلطة، فإنّها ترى في المقابل ضرورة توزيع تلك الصالحيات فيما دون أعلىّية ذلك الهرم، بما ينسجم مع متطلبات التطور الاجتماعي وضروراته.

ثالثاً: إن هذه الرؤية تنسجم مع فكرة التخصص والخبروية والتي هي فكرة عقلانية، حيث أنه من المعلوم أن وظائف الدولة ومهام السلطة عديدة ترتبط بمختلف الميادين وشتي المجالات، كما أنه من المعلوم أن النجاح في التصدّي لأية مسؤولية وإيفاء تلك الوظائف -المهام حقّها يحتاج إلى جملة من الشروط والتي منها أن يكون من يتصدّي لميدان وظيفي ما صاحب خبرة في ذلك الميدان ومن أهل الاختصاص فيه، حتى يعرف تسيير الأمور فيه وكيفية التعامل معه وحلّ معضلاته وإيجابة مشكلاته وقيادة التجربة بطريقة توصل إلى الأهداف المتواحة منه.

أما إذا عمل على إيكال الأمور إلى غير أهلها وإعطائهما لغير مستحقّها، أي لمن لا يمتلك الخبرة الكافية والكفاءة المطلوبة، فهو ما سيترتب عليه تضييع

المصالح وإيجاب المفاسد وانتكاس العمل، بل ونقض الغرض المتواخّى من التصدّي للأمور، أي نقض فلسفة وجود السلطة ومبرر تصدّيها لأمور المجتمع وشؤونه.

ووجه إنسجام هذه الرؤية مع فكرة التخصص والخبروية هو أنّ توزيع الصالحيات يتطلّب توزيع المهام والوظائف، والذي يتضمّن ضرورة أن يكون ذلك العمل قائماً على أساس جملة من الشروط العقلائيّة، والتي منها أن يكون إيكال الأمور خاضعاً لفكرة التخصص والخبروية، أي أن يكون ملحوظاً فيمن يتصدّي لأمر ما أو ميدان معين أن يكون من أهل الاختصاص والخبرة في ذلك الأمر والميدان.

وفي مقام التقييم لهذه الفكرة يمكن القول إنّها تعدّ من نقاط القوّة في رؤية توزيع الصالحيات - وإن لم تكن حصرية لها - لكنّها ليست أمراً لازماً لتلك الرؤية بمعنى أنّ العمل بمبدأ الاختصاص والخبروية يتربّ بشكل ضروري على تلك الرؤية، بل ما هو ثابت هنا هو أنّ رؤية توزيع الصالحيات تفتح الباب أمام العمل بذلك المبدأ، أي مبدأ الاختصاص والخبروية.

ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصالحيات: كما أنّ هذه الرؤية تتضمّن مجموعة من نقاط القوّة فهي تحتوي في المقابل مجموعة أخرى من نقاط الضعف التي يمكن الإشارة إلى أهمّها:

أولاً: إنّ سراية توزيع الصالحيات إلى أعلى البنية الهرمية قد يصيب بالشلل أو الضرب بعض القضايا والأمور التي قد لا تتفق مراكز القوّة - أي مراكز الثقل في

الصلاحيات - على قرار واحد فيها أو على أسلوب معين في إدارتها وتحديد أولوياتها وكيفية علاجها، وهو ما يعود بالضرر على مجلل أمور الدولة ومصالح المجتمع.

إنّ توزيع الصلاحيات بطريقة لا يكون فيها لأحد مراكز التقل في تلك الصلاحيات وفي حال التصدّي لجملة من الأمور أولوية حسم الموقف منها واتّخاذ القرار فيها، سوف يؤدّي في حال اختلاف الرؤى بين مراكز التقل إلى إيجاد الإرباك في عمل الدولة وإلى الاضطراب في بعض مرافقها، لأنّه لا كلام لنا في حال حصل التوافق بشكل كامل بين تلك المراكز على جميع القضايا والأمور ذات العلاقة بوظائف الدولة ومسؤولياتها، إذ في ذا الحال لن يتربّ ذلك المحذور؛ وبمعنى آخر، لن يكون لدينا من ضمانة تحول دون وقوع تلك المحاذير، إذ إنّ اختلاف الذهنيات والرؤى ومنظومة المفاهيم ذات العلاقة بالحكم والإدارة السياسية سوف يؤدّي إلى وقوع تلك الاختلافات وآثارها، كما لا كلام لنا إذا ما كانت بنية الدولة بطريقة تتيح لأحد مراكز الصلاحيات ترجيح إحدى الرؤى في علاج تلك القضايا واتّخاذ الموقف المناسب منها، إنّما الكلام في حال وقوع الاختلاف بين مراكز التقل تلك، ولم تكن بنية الدولة بشكل هرمي على مستوى الصلاحيات، فهنا سوف يتربّ ذلك المحذور، ولربما تصل الأمور إلى مستوى تكون فيه الدولة عبئاً على المجتمع بدل أن تكون عنصراً فاعلاً على مستوى توفير رفاهه المادي ورقى المعنوي.

ولذا يمكن القول إنّ رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل المطروح هنا ربّما

تؤدي في بعض الحالات إلى نقض الغرض المتوكّى من وجود الدولة ومبرر تكوّنها والوظيفة الملقاة على عاتقها.

ثانياً: من الأمور التي يمكن أن تترتب على رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل المطروح في هذه الرؤية هو أنها قد تقود إلى نوع من التشتت بل والضياع على مستوى أهداف العملية السياسية وطبيعة وظائف الدولة والأولويات التي يمكن على أساسها أن ترتب تلك الوظائف والمهامات، باعتبار أنّ الدولة بمؤسساتها وإداراتها وأجهزتها لابدّ أن تؤدي وظائفها بشكل منسجم وبناءً على جملة من الأهداف والأولويات التي لابدّ أن تكون محدّدة مسبقاً، أي أن يكون للدولة مشروع واضح المعالم وسياسات محسومة في مختلف الميادين وال المجالات من أجل أن توظّف كلّ الصلاحيات والجهود في ذلك المشروع، الذي يعني أنّ كلّ جسم الدولة يعمل بشكل منسجم ومتكملاً من أجل بلوغ تلك الأهداف التي رسمت لعمل الدولة وسياساتها.

والسبب في ذلك يعود إلى أنه إذا تعددت مراكز الصلاحيات بالشكل المطروح، فمن الممكن أن يكون لكلّ مركز رؤيته الخاصة به للأهداف التي ينبغي أن تسعى إليها العملية السياسية وأن تتبعها الدولة في أدائها ومشروعها، وأيضاً للأولويات التي ينبغي أن ترتب على أساسها تلك الأهداف، بل وللوظائف التي يجب أن تتصدّى لها وحدود تلك الوظائف وقواعدها؛ وعليه ما الذي يدفع أيّاً من مراكز الصلاحيات تلك إلى أن يندمج مع رؤية المركز الآخر أو المراكز الأخرى على مستوى رؤيتها لطبيعة الأهداف والأولويات والوظائف، وإذا ارتأى كلّ

مركز من تلك المراكز أن يعمل ببرؤيته الخاصة به، حتى ولو كان هذا العمل عملاً جزئياً - أي لا يشمل كلّ مساحة الاختلاف بل بعضاً منها - فما الذي سوف يحصل عندها؟ وما الذي سوف يصيب تلك البنية التي وجدت من أجل أن تنظم شؤون المجتمع؟ لا شكّ أنّ حالة من الفوضى ولو جزئية سوف تحصل فيما يرتبط بوظائف الدولة وأهدافها وأولوياتها.

ج) رؤية التوزيع ونظرية الانتخاب: بعد أن أصبح واضحاً لدينا مفهوم رؤية التوزيع ومفهوم نظرية الانتخاب يكون من المفيد جداً أن نبيّن طبيعة العلاقة بين هذه الرؤية وتلك النظرية، فهل تنسجم الأسس الفكرية لنظرية الانتخاب مع رؤية توزيع الصالحيات بالشكل الذي يؤدي إلى الإنفصال التام بين مراكز القوى، أم أنّ تلك الأسس لا تنسجم معها؟ وأساساً ما هي الآليات التي تتضمنها نظرية الانتخاب والتي يجري من خلالها ترسيم موضوع الصالحيات وتحديد الموقف من بعض الإشكاليات المعاصرة فيما يرتبط بصلاحيةولي الأمر^(١)؟

لقد سبق وذكرنا أنّ رؤية توزيع الصالحيات تذهب إلى توزيع الصالحيات في ميدان الإجتماع السياسي وشأن الدولة إلى مستوى يخيم فيه الإنفصال بين مراكز الصالحيات على كلّ بنية الدولة، ولا يكون لأحد تلك المراكز من سلطة على بقية المراكز ولا تقع صلاحيته في مرتبة أعلى من بقيتها.

أما نظرية الانتخاب فتذهب إلى أنّ الولاية هي بيد الأمة، أي أنّ الصالحيات تنبثق من خلال اختيار الأمة للشخص الذي تمنحه الولاية، ولا يخفى أنّ ما نعنيه

(١) وهو ما سوف نبحثه في البحث اللاحق.

بنظرية الانتخاب هو تلك النظرية القائمة على أساس المشروعية الشعبية؛ وبالتالي لابد من القول إن ترسيم الصلاحيات لابد أن يكون خاضعاً بشكل مبدئي لل اختيار الشعبي.

وعليه إذا كانت قضية الحاكمة والصلاحيـة بـيد الأمة، فـتـسـطـيـع هـذـهـ الـأـمـةـ أـنـ تعـطـيـ الصـلـاحـيـاتـ ذاتـ العـلـاقـةـ بوـظـائـفـ الـدـوـلـةـ إـلـىـ عـدـّـةـ مـرـاـكـزـ (ـسـلـطـاتـ)ـ بماـ يـنـسـجـمـ معـ روـيـةـ تـوزـيـعـ الصـلـاحـيـاتـ،ـ أـيـ أـنـ بـنـيـةـ الـدـوـلـةـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ الصـلـاحـيـةـ لاـ تـكـوـنـ بـنـيـةـ هـرـمـيـةـ،ـ بلـ تـكـوـنـ بـنـيـةـ أـفـقـيـةـ،ـ وـهـذـاـ ماـ يـفـتـحـ الـبـابـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ عـنـ ثـنـائـيـةـ السـلـطـاتـ (ـالـمـرـاـكـزـ)ـ أـوـ ثـلـاثـيـةـ السـلـطـاتـ (ـالـمـرـاـكـزـ)،ـ وـنـعـودـ لـنـؤـكـدـ عـلـىـ أـنـ ماـ يـتـيـحـ إـمـكـانـيـةـ المـوـاءـمـةـ بـيـنـ نـظـرـيـةـ الـإـنـتـخـابـ وـرـوـيـةـ التـوزـيـعـ هوـ قـضـيـةـ الـمـشـرـوـعـيـةـ وـالـفـهـمـ الـمـتـبـنـىـ لـهـاـ مـنـ قـبـلـ نـظـرـيـةـ الـإـنـتـخـابـ،ـ وـالـتـيـ تـذـهـبـ إـلـىـ الـشـرـعـيـةـ الـإـلهـيـةـ الـشـعـبـيـةـ وـالـتـيـ مـضـمـونـهـاـ «ـإـنـ اللهـ تـعـالـىـ جـعـلـ إـدـارـةـ الشـؤـونـ السـيـاسـيـةـ لـلـأـمـةـ إـلـاسـلامـيـةـ بـيـدـ أـبـنـائـهـ حـتـىـ يـمـارـسـواـ حـقـ الـحاـكـمـيـةـ فـيـ إـطـارـ الشـرـيـعـةـ إـلـاسـلامـيـةـ،ـ وـأـنـ النـاسـ مـفـوـضـونـ مـنـ قـبـلـ اللهـ بـمـمارـسـةـ حـقـ تـقـرـيرـ مـصـبـرـهـمـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـاجـتمـاعـيـ،ـ وـلـاـ حـقـ لـأـحـدـ بـتـجـرـيـدـهـمـ عـنـ هـذـاـ حـقـ الـإـلهـيـ،ـ حـيـثـ أـنـ النـاسـ يـنـتـخـبـونـ إـلـيـمـامـ وـالـنـخـبـةـ الـحاـكـمـةـ مـنـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ الـحـائـزـيـنـ لـلـشـرـوـطـ،ـ بـغـيـةـ أـنـ يـتـمـكـنـوـاـ مـنـ إـدـارـةـ شـؤـونـهـمـ عـلـىـ أـسـاسـ دـسـتـورـ موـافـقـ لـلـدـيـنـ،ـ وـفـيـ إـطـارـ مـعـاهـدـةـ أـوـ عـقدـ وـكـالـةـ أـوـ عـقدـ شـرـاـكـةـ أـوـ عـقدـ إـيـجـارـ أـوـ مـاـ شـابـهـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـحـاـكـمـ الـمـنـتـخـبـ.ـ وـرـأـيـ النـاسـ هـنـاـ عـاـمـلـ مـهـمـ وـمـؤـثـرـ فـيـ الشـرـعـيـةـ،ـ وـعـلـىـ الـحـاـكـمـ أـنـ يـؤـمـنـ رـضاـ

الأُمّة ما دام رأيها موافقاً للشريعة الإسلامية، ويمكن التوفيق بين رأي الشعب وأحكام الدين عبر مجلس للفقهاء يشرف على المجلس التشريعي إنطلاقاً من أنَّ القرار النهائي للشرعية يعود إلى الله، ومن أنَّ الأُمّة تستطيع فقط أن تستفيد من حقوقها الموهوب إليها من قبل الله في حدود الشريعة الإسلامية، وأنَّ عليها ممارسة حاكميتها بواسطة الشرع.

وعليه فإنَّ الشرعية في هذه الحال الإلهية ولكن شعبية أيضاً، وبما أنها تستند إلى وساطة الأُمّة بين الله والدولة حقَّ لنا أن نصفها بالشرعية الإلهية الشعبية، أو الشرعية الشعبية الملزمة بالضوابط الإلهية.

وكما هو واضح فإنَّ حاكمية الشعب هي عملياً إمتداد لولاية الله وحاكميته وليس في حال من الأحوال على تعارض مع هذه الولاية وتلك الحاكمية، ومن هذا المنظور فإنَّ الناس ليسوا مصدراً مستقلاً للشرعية بعيداً عن الإذن الإلهي باعتبارهم يفتقرن لأيّ نوع من الشرعية لو لا الحق المعطى لهم من الله»^(١).

وتأكيداً على دور العنصر الشعبي في المشروعية وأنَّه العامل الوحيد فيها نذكر هذا النصّ أيضاً: «ومع أنَّ الله سبحانه هو القاعدة النهائية التي تقوم عليها نظريات الفريق الثاني [المشروعية الشعبية] وأنَّه لا يسع الأُمّة أن تمارس ولايتها في الحق الذي وهبها الله إياه إلَّا على أساس الشرع وبالإسناد إليه، إلَّا أننا أسميناها بالنظريات التي تبني على المشروعية الشعبية برعاية الضوابط الإلهية

(١) كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، ص ٥٨ - ٥٩.

لجهة أنَّ للعنصر الشعبي دخلاً تاماً في صوغ هذا الضرب من المشرعية»^(١). وقد لا تكون جميع النظريات التي تبني على المشرعية الشعبية تذهب إلى إطلاق يد الأُمَّة في الفعل السياسي فيما يرتبط بموضوع الحاكمية، بل من تلك النظريات من يذهب إلى أنَّ الأُمَّة - وإن كانت المصدر البشري للمشرعية - مكلفة باختيار الفقيه العادل الذي يمتلك مواصفات القيادة، بما يعني صرورة هذا الفقيه ولِيَا للأمر لتناط به كافة تلك الصالحيات التي تستفيد من النصوص الدينية إناطتها بولي الأمر، وهذا ما يقود إلى إعطاء مساحة واسعة من الصالحيات لذلك الولي باعتبار أنَّ الأُمَّة معنية باختياره، لكن حجم الصالحيات الممنوحة له إنما يحدُّد على أساس ما يفهم من النصوص الدينية، وهذا ما لا يخدم تلك الرؤية التي كنَّا بصدده علاجها، أي رؤية توزيع الصالحيات.

ولذا فقد تم تقسيم نظريات المشرعية الشعبية إلى قسمين:

«المجموعة الأولى: النظريات التي تعتقد أنَّ الأُمَّة مكلفة أن تكيل الحاكمية إلى الفقهاء، فالفقيه العادل هو ممثُّل الأُمَّة ووكيلها يحكم على أساس الإسلام، ويدخل في نظريات هذا الباب نظرية «ولاية الفقيه الانتخابية».

المجموعة الثانية: وهي النظريات التي تؤمن بأنَّ الأُمَّة الإسلامية حرَّة في انتخاب الحاكم وممارسة الولاية السياسية، وأنَّ حيز الفقاهة يقتصر على

(١) كديفر محسن، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، تصدر عن مؤسسة الرسول الأعظم، العدد ٦، قم، ١٤١٩ هـ، ص ٦٦-٦٧.

دائرة تطبيق قوانين الشرع، لا أنها شرط لازم في الحاكم ودخلية في إدارة المجتمع»^(١).

وعليه إذا كان القسم الأول من نظريات المشروعية الشعبية وبما يذهب إليه من تقييد الفعل السياسي للأمة يجعل من قضية الصلاحيات أمراً داخلاً في صلاحياتولي الأمر؛ فإنّ القسم الثاني من تلك النظريات يعطي حرية أوسع للأمة في موضوع الصلاحيات بما يفتح الباب أمام أن تعتمد الأمة نسقاً ما في موضوع الصلاحيات بما ينسجم مع رؤية التوزيع^(٢).

د: نظرية الانتخاب^(٣): إنّ ما نعنيه بنظرية الانتخاب هو كلّ تلك الآراء التي تمّ انتاجها في أطر الفقه السياسي الشيعي وآلياته الاجتهادية، والتي تعطي هامشًا واسعاً للفعل السياسي للأمة بعيداً عن بعض التقييدات التي تذهب إليها النظريات الأخرى، عدا تقييد واحد وهو مراعاة الأمة لضوابط التشريع الإسلامي وأحكامه، وهو ما يتحقق من خلال الاستعانة بالفقهاء بما هم أهل خبرة وإختصاص.

(١) م ن، ص ٦٧.

(٢) تنسجم رؤية توزيع الصلاحيات روحًا ومضموناً مع نظرية الفصل المطلق بين السلطات التي تعني وجود ثلاثة سلطات مستقلة تماماً عن بعضها، ولا يكون لإحداها من سلطة على الأخرى؛ راجع في هذا الموضوع: زنجاني عباسعلي، فقه سياسي، جلد أول، ص ١٣٤ - ١٣٦.

(٣) للإطلاع على أدلة نظرية الانتخاب ونقدتها راجع: ارسطا محمد جواد، حاكم إسلامي نصب يا انتخاب، علوم سياسي، سال دوم، شماره پنجم، تابستان ١٣٧٨، ص ٤٤٩ - ٤٦١.

وعلى ما تقدّم فإنّ الأُمّة ومن خلال فعلها الانتخابي تمنع الصلاحية للحاكم -سواءً كان فقيهاً أو غير فقيه - أي أنّ مقوله الصلاحية تخضع لنتيجة العمل الانتخابي وطبيعته، فعندما تقوم الأُمّة بتوكيل الحاكم ممارسة الصلاحية فيكون الحاكم عندها وكيلًا عن الأُمّة في ممارسة الصلاحيات الدوليّة، أو تخضع الصلاحيات لطبيعة عقد الوكالة المبرم بين الأُمّة والحاكم.

وبالتالي فإنّ موضوع الصلاحيات لن يكون خاضعاً لما هو مستفاد من صلاحيات الحاكم الإسلامي بحسب ما تذهب إليه النصوص الإسلاميّة، بل سوف يكون خاضعاً لما تمنّحه الأُمّة لذلك الحاكم ولطبيعة العقد المبرم بينهما وشروطه؛ وهذا ما يجعل موضوع الصلاحيات مطلباً مرناً غير محدّد بصيغة معينة، بل سوف يكون متحرّكاً تبعاً لما تملّيه إرادة الأُمّة ورغباتها في الإطار السياسي.

وبناءً على هذا التأسيس لا بدّ أن نبحث جملة من المطالب ذات العلاقة بموضوع الصلاحيات وممارسة الحاكم الإسلامي لدوره السياسي؛ وهذه المطالب هي ما يلي: صلاحياتولي الأمر (الحاكم الإسلامي) خارج حدود الدولة الإسلاميّة، وهل أنّ صلاحياته تمتدّ خارج حدود تلك الدولة أم لا؟ وعلاقة ذلك الولي بالقانون المعمول به في حدود تلك الدولة، بمعنى أنّ صلاحياتولي الأمر هل يجب أن تكون خاضعة لذلك القانون أم أنها فوق القانون؟ ومن ثمّ علاقة ذلك الولي بالدستور كونه ميثاقاً تعاقدت عليه الأُمّة، فهل يجب تقييد صلاحياتولي الأمر بالدستور أم أنّ صلاحياته مطلقة عن ذلك التقييد، وسوف نبدأ ببحث هذه العناوين تباعاً.

أ) صلاحيات ولی الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية^(١): ويحمل هذا الموضوع أهمية خاصة لأنّه فضلاً عن مبانيه الفكرية ونتائجها في إطار الفكر السياسي فهو يرتبط بشكل وثيق بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وإن كان بحثنا سوف ينصب على رؤية نظرية الإنتخاب لصلاحيات ولی الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية.

وهنا نقول: إنّه إذا كانت المشرعية تنبثق من اختيار الأمة فمعناه أنّ كلّ القضايا ذات العلاقة بموضوع الصلاحيات سوف يكون محكوماً لمصدر المشرعية ذاك، وذلك للارتباط الوثيق بين المشرعية والصلاحية، بل إنّ مفهوم المشرعية يتضمن بنحو من الأنحاء معنى الصلاحية، لأنّه عندما نقول إنّ الحاكم الفلاني يمتلك مشروعيّته السياسية فمعناه أنّ له حقّ ممارسة صلاحياته (صلاحيات الحاكمة) في إطار الاجتماع السياسي، وعليه بما أنّ رؤية نظرية الإنتخاب في قضية المشرعية أنها تتأتى من تفويض الناس للحاكم وتوكيدهم إياه فمعنى ذلك أنّ قضية الصلاحية تتحدد على أساس فعل التوكيل - أو التفويض - وجميع الحيثيات المرتبطة به، ومن ضمنها المجتمع الذي أعطى للحاكم الإسلامي وكالة ممارسة الصلاحيات، باعتبار أنّ تلك الصلاحيات هي حقّ معطى لذلك المجتمع من الله تعالى.

ومن هنا نستطيع القول إنّ ذلك المجتمع الذي يعطي الحاكم الإسلامي وكالة

(١) لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع راجع: مصباح اليزدي محمد تقى، سلطة الولي الفقيه خارج حدود بلده، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثاني، ص ٤٣.

ممارسة صلاحياته السياسية فمعناه أنَّ لذلك الحاكم صلاحياته في إطار ذلك المجتمع وفي إطار حدوده، بينما ذلك المجتمع الذي لا يمنع الحاكم الإسلامي صلاحيات ممارسة صلاحياته السياسية فعندما لن يملك ذلك الحاكم صلاحياته السياسية في إطار ذلك المجتمع وحدوده.

ولذا عندما نأتي إلى قضية الصلاحيات - صلاحيات الحاكم الإسلامي - داخل حدود الدولة الإسلامية وخارجها فيمكن القول: بما أنَّ المجتمعات القاطنة في حدود الدولة الإسلامية قد أعطت صلاحياتها السياسية لذلك الحاكم ليمارسها فيها فمعناه أنَّ ذلك الحاكم يمتلك تلك الصلاحيات داخل حدود الدولة الإسلامية، لكن بما أنَّ المجتمعات الإسلامية خارج حدود الدولة الإسلامية لم تعط تلك الوكالة للحاكم ولم تفوضه ممارسة صلاحياتها السياسية، فمعناه أنَّ ذلك الحاكم يفتقد لتلك الصلاحيات خارج حدود الدولة الإسلامية.

وهذا بخلاف ما إذا كانت المشروعية إلهية تنبثق من النصب الإلهي فمعنى ذلك أنَّ حقيّيات الصلاحيّة سوف ترتبط بمفهوم النصب ولو ازمه^(١).

ب) ولِي الأمر والقانون؛ طبيعة العلاقة: لابدَّ هنا من طرح السؤال عن طبيعة العلاقة القائمة ما بين صلاحيات ولِي الأمر وما بين القانون المعامل به في إطار الدولة الإسلامية ومؤسساتها القانونية والتشريعية؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لابدَّ من التفريق لدى الحديث عن ولِي الأمر ما بين شخصيتين إثنتين في ولِي الأمر، الأولى وهي شخصيته الحقيقة، إذ

(١) وهو ما سوف نتحدث عنه لاحقاً.

يكون النظر عندها إلى ولی الأمر من حيثيته الشخصية بما هو واحد من أفراد المسلمين ومواطني الدولة الإسلامية، وبهذا اللحاظ تتطبق عليه جميع القوانين المعامل بها في تلك الدولة ولا فرق بينه وبين غيره فيها، بل لابدّ من التساوي القانوني التامّ مع جميع مواطني الدولة الإسلامية.

أما الثانية فهي شخصيّته الحقوقية، أي النظر إليه لا بلحاظه الشخصي، بل بلحاظ كونه ولیاً للأمر وحاكماً إسلامياً، وهنا يكون السؤال عن علاقته بتلك القوانين المعامل بها في إطار الدولة الإسلامية من باب البحث عن صلاحية ولی الأمر في قبال تلك القوانين، بمعنى أنّ صلاحيات الولی الفقيه (ولی الأمر) وسلطاته هل هي أعلى من تلك القوانين، أم أنّ تلك الصلاحيات لابدّ أن تتحرّك في إطار تلك القوانين وضمن حدودها.

هنا أيضاً لابدّ أن نفرق بين تلك القوانين التي تعتبر من ثوابت الشريعة، وبين تلك القوانين التي تعتبر من متحرّكات الشريعة - أي الأحكام الولائية التي يصدرها ولی الأمر لملأ منطقة الفراغ التشريعي - فاما تلك القوانين التي تدخل في إطار متغيرات الشريعة ومتحرّكتها فهي موكلة بالأساس إلى ولی الأمر من أجل أن يصدر تشريعاته - أي أحكامه الولائية - فيها، وذلك على ضوء ما يفهمه من مؤشرات التشريع في منطقة الفراغ التشريعي وما يشخصه من رؤى في مساحة الإجتماع السياسي وفي كلّ المفردات والقضايا التي لها دخالة في صناعة حكمه الولائي؛ وبالتالي فهو إذا جدد فهمه لتلك المؤشرات، أو إذا تغيّرت تلك المفردات والقضايا ذات العلاقة بجميع شؤون الإجتماع السياسي، فلا بدّ عندها أن تتغيّر لديه

أحكام الولاية أو بعضها ممّا يؤدّي بالتالي إلى التغيير في منظومة الأحكام الولاية تبديلاً أو تعديلاً، وهو من أهم العوامل التي تعطي النظام الإسلامي في أحكامه وقوانينه ومقرراته القدرة على مواكبة متطلبات التطور الاجتماعي.

لكن قد يُعترض على هذا البيان الذي قدمناه بالقول إنّه إذا كانت الأمة هي مصدر الصالحيات بالنسبة إلى ولی الأمر فهذا يعني أنّ الأمة تستطيع تقييد تلك الصالحيات الممنوحة لولي الأمر ببعض القوانين^(١) بحيث يفتقد صلاحية تغيير تلك القوانين أو المساس بها، أي أنّ نظرية الانتخاب قد تقود إلى تقييد صالحيات ولی الأمر بجملة من القوانين، ممّا يفرض على ولی الأمر الالتزام بها وعدم تجاوزها تبعاً لما أرزمته الأمة به؛ وهو إعتراض صحيح بناءً على الأسس السياسية التي تقوم عليها نظرية الانتخاب، أي أنّ ولی الأمر وإن كان هو المخول ملّ منطقة الفراغ التشريعي لكنه - وبناءً على نظرية الانتخاب - فإنّ فعله التشريعي ذاك يبقى خاضعاً للإلتزامات القانونية التي تلزم به الأمة.

ح) ولی الأمر والدستور؛ طبيعة العلاقة: إنّ الحديث عن طبيعة العلاقة ما بين ولی الأمر والدستور لا يختلف في جوهره عن تلك العلاقة القائمة ما بين ولی الأمر والقانون، كون الدستور يمثل صيغة من تلك الصيغ القانونية التي تتّفق

(١) لا يخفى أنّ المقصود بهذه القوانين - محل البحث - تلك القوانين المطلوب وضعها الملّ منطقة الفراغ التشريعي، أمّا تلك القوانين التي هي تشريعات إلهية ثابتة فلا يملك أحد صلاحية تغييرها أو المساس بها لا الأمة ولا ولی الأمر.

الأمة على مطلوبية العمل بها^(١).

وبالتالي نقول: إنّ ذاك الدستور قد يكون مشتملاً على تشيريعات إلهيّة ثابتة، فهذا يعني ضرورة كون صلاحيات ولّي الأمر مقيدّة بها سواء أخذت صفتها الدستوريّة أم لم تأخذها، وقد يكون مشتملاً على تشيريعات ترتبط بمنطقة الفراغ التشريعي، فهنا قد تشرط الأمة على ولّي الأمر ضرورة الإلتزام بتلك القوانين الدستوريّة مما يعني كون صلاحيات ولّي الأمر مقيدّة بالدستور، وهو يرجع إلى طبيعة الإلزامات التي تلزمها الأمة لولّي الأمر لدى منحه صلاحياتها وطبيعة الشروط المقرّرة في العقد المبرم بينهما.

ي) رأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقدية؛ إذا قلنا بأنَّ الأسس السياسيّة لنظرية الانتخاب تعطي الأمة حقّ تقييد صلاحيات ولّي الأمر على مستوى التقنين في منطقة الفراغ التشريعي فهذا يقود إلى إشكال جوهري يخالف بشكل حاد العقلائيّة السياسيّة.

أما المقصود بالعقلائيّة السياسيّة^(٢) فهي ما عليه سلوك العقلاء في إطار الإجتماع السياسي من قبيل إيكال الأمور إلى أهل الخبرة والاختصاص وذوي

(١) انظر: فلسفة سياسة، ج دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٧٧ هـ، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) في موضوع العقلائيّة انظر: المرنيسي فاطمة؛ الإسلام والديمقراطية، تردد بيات محمد، ط ١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤ م، ص ٥٨.

انظر في العقلائيّة السياسيّة، لاريجانی محمدجواد، ج ١، تهران، نشر سروش، ١٣٧٣ هـ، ص ١٢٣.

الكفاءة والمعرفة، حيث نرى أنهم يعتبرون إيكال أمر من الأمور إلى من له الكفاءة والخبرة فيه تصرّفاً صحيحاً وسليماً، في حين أنهم يعتبرون إيكال أي أمر إلى من ليس له خبرة فيه تصرّفاً غير صحيح.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أن التقنين في منطقة الفراغ التشريعي يحتاج إلى ثلاثة أمور، الأول: هو امتلاك صفة الاجتهاد، والثاني المعرفة بجميع المعطيات الاجتماعية والسياسية الدخيلة في عملية التقنين، والثالث إمتلاك صفة العدالة، بمعنى أن يكون مؤتمناً على عملية التقنين ولا يكون تابعاً في ممارسته لتلك المهمة لرغباته الشخصية ومصالحه الفئوية، وهذا ما يمكن ولن الأمر من التقنين في تلك المنطقة أو تغيير بعض القوانين فيها أو تعديلها نتيجة توفر المعرفة الخبروية الخاصة بعملية التقنين تلك.

وعلى ما تقدم بما أن الأسس السياسية لنظرية الانتخاب تعطي الأمة تلك السلطة في منطقة الفراغ التشريعي سواءً في المساحة الدستورية أو في غيرها من القضايا القانونية، فهذا يعني تسلط غير المختصين ممن لا يملكون المعرفة الكافية والخبرة المطلوبة والمواصفات الالزمة على وظيفة هامة لا يمكن القيام بها إلا من قبل أهل الاختصاص والمعرفة العميقـة، وهذا ما سوف يفتح الباب على مجموعة من المفاسد والأضرار التي سوف تعود على المجتمع وأفراده، كما سوف تحرمه من كثير من المصالح والفوائد التي كان بالإمكان نيلها فيما لو أوكلت تلك المهمة إلى القادرين عليها والمحضـين بها، وهذا ما يخالف العقلانية السياسية، بل أيضاً الفكر السياسي الإسلامي في جوهره القائم على بناء هيكلية الدولة وجسم

الموقف من جميع مفرداتها بطريقة تؤدي إلى الوصول ما أمكن إلى جميع المصالح الدنيوية والأخروية والابتعاد ما أمكن عن جميع المفاسد الدنيوية والأخروية.

٣ - رؤية مركزية الصالحيات: إنّ ما نقصده برؤى مركزية الصالحيات هو تلك الرؤى التي تعتمد البنية الهرمية في موضوع الصالحيات، بحيث تتمرّكز تلك الصالحيات في أعلى الهرم السياسي، وإن كانت ستأخذ طريق (المأسسة) والفصل والتوزّع فيما دون ذلك المركز؛ حتى إن صاغت تلك الرؤى بنيتها بطريقة واكبّت جميع متطلبات المجتمع الحديث على مستوى توزيع المهام و(المأسسة) الصالحيات، لكن يبقى أنّه عندما نصل إلى أعلى الهرم السياسي في بنية السلطة سوف نجد أنّ جميع الصالحيات الدوّلية سوف تتمرّكز في تلك النقطة، وعليه فإنّ هذه الرؤى لا تعتمد حصر الصالحيات، لأنّ تلك الصالحيات سوف تمنع مؤسسات الدولة وأجهزتها وإداراتها القادرة على القيام بمهامها ووظائفها، وسوف يتمّ نسج خارطة الصالحيات بطريقة يكون المعيار فيها صناعة ذلك الكيان السياسي (الدولة) القادر على إنجاز المهام المناظة به وعلى مواكبة جميع المتغيّرات الاجتماعية ومتطلباتها.

كما أنّ هذه الرؤى تختلف عن رؤى توزيع الصالحيات، لأنّه وإن بلغ توزيع الصالحيات في رؤى مركزية الصالحيات مداه الأبعد استجابة لمتطلبات الحياة الاجتماعية، لكن يبقى أنّ هذا التوزيع - الفصل بين الصالحيات ليس توزيعاً بنّيويّاً بحيث يشمل أعلى بنية ذلك الهرم السياسي، بل إنّ أفق ذلك التوزيع يشمل ما دون ذلك.

هذا ويمكن أن تكون رؤية مركزية الصلاحيات على نحوين، فقد تكون مع ضوابط تضبط حركة تلك الصلاحيات وتكتب انحرافها عن وظائفها وتحول دون سوء الاستفادة منها، بمعزل عن طبيعة تلك الضوابط (القواعد)، وقد تكون تلك المركزية للصلاحيات مجردة عن تلك الضوابط، وهذا ما يدفعنا إلى الحديث في هذين النحوين من رؤية مركزية الصلاحيات: رؤية مركزية الصلاحيات دون ضوابط ورؤية مركزية الصلاحيات مع ضوابط.

أ) **رؤية مركزية الصلاحيات دون ضوابط:** تشتمل هذه الرؤية على أمرين إثنين، الأول هو مركزية الصلاحيات بحيث تكون بنية تلك الصلاحيات بنية هرمية، أي أنّ تلك الصلاحيات تتمرّكز في أعلى هرم السلطة، والأمر الثاني هو أنه لا يوجد ضوابط تضبط حركة تلك الصلاحيات وكيفية توظيفها، أي أنه لا يوجد ما يحول دون سوء الاستفادة من تلك الصلاحيات بما يعرفها عن أهدافها وعن فلسفة وجودها.

وعليه إذا كنّا أمام سلطة سياسية (حاكم سياسي) قد تمركزت في يدها جميع تلك الصلاحيات التي ترتبط بالمجتمع السياسي وتدبر أمور المجتمع وإدارة وظائف الدولة ومؤسساتها، ولم يكن هناك أية حصانة -بمعزل عن طبيعة تلك الحصانة ومدى تأثيرها- تمنع من سوء الاستفادة من مركزية الصلاحيات تلك؛ فهذا ما سيفتح الباب على انحراف السلطة السياسية عن مسارها الطبيعي فتنكب عن وظائفها وتقع في مجموعة من الآفات من قبيل الإستبداد والظلم والجور. وحتى لو قلنا إنّ مركزية الصلاحيات تمتلك العديد من الإيجابيات والفوائد

فيما يرتبط بالبنية السياسية وهيكلية الدولة وطبيعة الصلاحيات، لكن كل ذلك مشروط بشرط أساسي وجوهري وهو أن يتم العمل على تحصين تلك المركزة للصلاحيات من وقوعها في آفة الاستبداد أو الظلم، بل لابد أن تكون عملية التحصين تلك بطريقة نتناول فيها جذور الإنحراف وأسبابه، أي أن عملية التحصين يجب أن تكون جذرية بحيث يتم من خلالها علاج ظواهر الاستبداد السياسي والظلم السياسي معالجة تتجه رأساً إلى أسبابها ولا تقف عند حدود المعالجة السطحية لها، أو أن تتم محاولة كبحها بطريقة أنها لو وجدت منفذأً لها لتجلى في اجتماعها السياسي آفات سياسية تحمل أعلى درجات التستر أو التمويه عن فسادها وانحرافها.

وعليه بما أن هذه الرؤية تفتقد إلى الحصانة المطلوبة على مستوى ممارسة تلك الصلاحيات مجتمعة، فهذا يعني أنها تعاني من خلل أساسي يحول دون تبنيها سواء من قبل المعرفية الدينية أو العقلائية السياسية.

ب) رؤية مركزة الصلاحيات مع الضوابط: تذهب هذه الرؤية أيضاً إلى مركزة جميع صلاحيات الدولة في أعلى بنية الهرم السياسي للسلطة، لكن ما يميز هذه الرؤية هو أنها ترى ضرورة تحصين تلك الصلاحيات بجملة من الضوابط التي تحول دون انحراف العملية السياسية عن أهدافها ووظائفها والتي تمنع من الوقع في آفات الاستبداد والظلم والجور والتي تسهم أيضاً في ترشيد الأداء السياسي للدولة وجميع سلطاتها.

وعليه فإن هذه الرؤية بجميع أقسامها تتفق على هذين الأمرين: الأول، وهو

مركزية الصلاحيات، والثاني، وهو ضرورة وضع الضوابط لتلك الصلاحيات من أجل الحيلولة دون الورق في الإستبداد والظلم، لكن نقطة الإنبعاث في هذه الرؤية هو طبيعة الضوابط التي يجب استخدامها من أجل ترشيد تلك الصلاحيات وحسن توظيفها وتحصينها دون سوء الاستفادة منها واستغلالها.

وفي هذه النقطة بالذات قد نجد أنَّ بعض المذاهب السياسية تذهب إلى ضرورة أن تكون تلك الضوابط التي تحول دون إساءة الاستفادة من السلطة ضوابط بنوية تتعلق ببنية السلطة وهيكلية الدولة - والكلام هنا أشمل من أن يكون محصوراً في رؤية مركزية الصلاحيات، إذ ينطبق أيضاً على رؤية توزيع الصلاحيات - بينما نجد أنَّ مذاهب أخرى تعوّل بشكل أساسي في مواجهتها لتلك الآفات السياسية على معالجة جذور تلك الآفات الكامنة في النفس البشرية ونوازعها الداخلية وميولها الباطنية، ومن هنا كان من الضروري أن نبحث في هذين النوعين من الضوابط، أي الضوابط البنوية والضوابط الذاتية.

١ - الضوابط البنوية: وهي التي تذهب إلى ضرورة أن تكون بنية الدولة بطريقة تحول دون الورق في الآفات السياسية والتي منها آفة الإستبداد.

ويمكن أن تستخدم هذه الضوابط في أكثر من رؤية، فقد تستخدم في رؤية توزيع الصلاحيات فيكون مؤداها - على سبيل المثال - أن تكون بنية الدولة بطريقة يتم فيها الفصل بين السلطات بما يؤدي إلى عدم تغلب سلطة على أخرى، حتى لا يسمح ذلك للسلطة الأقوى أن تسيء استخدام نفوذها وقوتها، بل يكون توزيع السلطات والصلاحيات بحيث تضطر كل سلطة إلى الأخذ بعين الاعتبار

دور السلطة الأخرى ونفوذها وصلاحياتها، والذي يمنع وبالتالي من الوقوع في خطر الإستبداد أو في أيٌّ من الآفات السياسية الأخرى؛ أو لربما تأخذ الضوابط البنوية أشكالاً أخرى في هيكلية السلطة من قبيل تشكيل بعض الأجهزة وبناء بعض المؤسسات التي وظيفتها مراقبة الأداء السياسي للطاقم السياسي والطبقة الحاكمة التي تتولى قيادة الدولة وإدارة العملية السياسية.

كما يمكن أن تستخدم هذه الضوابط البنوية في رؤية مركزية الصلاحيات، إذ يكون في بنية ذلك الهرم السياسي محلّ لبعض المؤسسات التي دورها مراقبة سلامة الأداء السياسي لرجال الدولة، بل حتى لولي الأمر - وهو ما سوف نوضحه لاحقاً أنه وإن أخذت تلك الضوابط محلّ لها في بنية الدولة، لكنّها تعود في جوهرها إلى الضوابط الذاتية وضرورة وجودها^(١) - وعلى كلّ فإنّ هذه الضوابط البنوية - وبأي طريقة تشكّلت في بنية الدولة وهيكليتها - ترى أنها قادرة على الحؤول دون الوقع في تلك الآفات السياسية وعلى تحصين الدولة من خطر الاستبداد.

لكن هنا يمكن لنا أن نقول: إنّ الضوابط البنوية - رغم أهميتها ومطلوبيتها - ليست قادرة بطرحها الظاهري على علاج تلك الآفات السياسية علاجاً جذرياً ينفذ إلى مناشئ تلك الآفات وجذورها، بل هي في الواقع عملية ضبط لتلك الآفات وعلاج لعوارضها؛ وبالإجمال توجد لدينا عدّة ملاحظات أساسية على

(١) سنبحث هذا الموضوع تحت عنوان الضوابط الذاتية والإمكان المعرفي (المأسستها).

الضوابط البنوية، وهي ما يلي:

أولاً: لقد أكدنا على هذه الحقيقة وهي أن الضوابط البنوية بمجردها هي بمثابة سيطرة على تلك الآفات السياسية وكبح لبعض مظاهرها، أما العلاج الجذري والفاعل لتلك الآفات فيتمثل بعلاج أسبابها والوصول إلى مناشئها الكامنة في النفس البشرية التي تحتاج إلى التزكية والتهذيب والتأديب وبنائها على حبّ الخير وعدم التعلق بالدُنيا ومضامينها من قبل المال والجاه، إذ إن تربية النفس على التقوى والتعلق بالله تعالى سوف يسهم بشكل فاعل في تحصين الأداء البشري في قضية السلطة من الإستبداد والظلم والفساد والطغيان والإستعلاء وجميع الآفات السياسية الأخرى.

ولذلك فإن كل معالجة لتلك الآفات لا تعمد إلى الوصول إلى كوامنها النفسية لن تقضي بشكل كامل وجذري على تلك الآفات التي ما إن تجد لها فرصة حتى تخرج من كوامنها لتتقمّر في أداء السلطة وأساليب الحكم.

ثانياً: إن تلك الآفات السياسية إذا ما أردنا أن ننظر إليها نظرة عميقة فإنها تتعلق بكيفية الحكم لا بحجم الصالحيات، وما الحديث عن حجم الصالحيات إلا بما له دخالة في تحديد كيفية الحكم.

وعليه فإن السؤال الأساسي الذي يجب أن يطرح أنه ما هي العوامل التي تؤدي إلى جعل ذلك الأداء السلطوي أداءً إستبداديًّا - على سبيل المثال - في حين أن أداء آخر محصن عن ممارسة الاستبداد؟ وبالتالي كيف نعالج تلك العوامل والأسباب التي تقود السلطة إلى ممارسة الإستبداد والإنحراف عن

وظائفها المطلوبة؟ وبما أن جوهر القضية يرتبط بكيفية ممارسة الصالحيات وتوظيفها، فسوف يكون جميع الطاقم السياسي المنتشر في هرميّة السلطة عرضة للآفات السياسيّة وممارسة الإستبداد، سوى أنّ كلّ فرد من أفراد الطاقم السياسي سوف يمارس الإستبداد بمقدار صلاحياته وسوف يكون عرضة لتلك الآفات في حدود سلطته، أي أنّ تقليل الصالحيات لن يمنع من تلك الآفات، بل سوف يحدّ من آثارها ويُنقص من أضرارها ولن يقضي بشكل كامل عليها.

أي أنه لو منحنا كامل صلاحيات الدولة لمن يمتلك الدافع النفسي للإستبداد فإنّ مثل هذا الشخص سوف يستبدل في حكمه، ولو منحنا تلك الصالحيات الدوليّة لشخصين يملكان الدوافع النفسيّة للإستبداد فإنّ هذين الشخصين سوف يستبدلان في حكمهما، سوى أنّ الإستبداد يتمظهر لدى كلّ شخص بمقدار الصالحيات الممنوحة له، قلّت تلك الصالحيات أو كثرت.

ثالثاً: إنّ حسم الموقف من موضوع الصالحيات يجب أن يكون خاضعاً لأمرتين إثنين، الأول أن يكون توزيع الصالحيات مستجبياً لضرورات التطور الإجتماعي ومتطلباته، لأنّ المجتمع الحديث يتطلب التصدي لمنظومة وظائفية مختلفة، وهذا ما يفرض أن يتمّ توزيع الصالحيات وتقسيمها بما يفي القيام بتلك الوظائف وإنجازها، والثاني أن يبقى لدينا عامل وحدة بين تلك الصالحيات يوفر الإنسجام بينها ويسهم في توحيد أهدافها وفي تنسيق أعمالها.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ عامل الوحدة والإنسجام ذاك يجب أن يكون لديه من الصالحيات ما يعطيه القدرة على فرض روح الإنسجام والوحدة بين

جميع السلطات ومراكز الصالحيات مهما كثرت أو تعددت، حتى لا يصاب جسم السلطة بالضياع والتشتت على مستوى الأهداف والأولويات والبرامج والوظائف، وعليه فإن تلك المذاهب السياسية التي تذهب إلى ضرورة التفكيك الكامل بين السلطات والصالحيات إنما تقضي بذلك على عامل الوحدة والإنسجام المطلوب وجوده في أي جسم سلطوي، وتزرع بذلك خللاً بنوياً في هيكلية الدولة، إلا إذا عملت على إيجاد بعض المؤسسات التي توفر حدّاً من الإنسجام بين أطراف الدولة ومؤسساتها.

رابعاً: لو تم إعمال الضوابط البنوية على أساس الفصل البنوي في جسم السلطة وهيكلتها - من قبيل الفصل ما بين السلطات - فإن هذا الإجراء ربما يسهم في علاج بعض الآفات على مستوى جسم السلطة ككل، لكن هذا الإجراء لن يطال كل بنية (سلطة) من بنى السلطة بشكل منفرد، لأن كل بنية سلطوية من بنى تلك السلطة التي تولدت من تجزئتها سوف تبقى على مجموعة من الصالحيات التي تبقيها عرضة للإصابة بتلك الآفات السياسية، وبالتالي فإن هذا الإجراء العلاجي لن يطال كل جسم السلطة، بل سوف يقتصر على أعلى جسم السلطة، بينما يبقى جسم السلطة فيما دون ذلك خالياً من ذلك الإجراء.

خامساً: لو فرضنا أن الضوابط البنوية تمثلت في هيكلية الدولة في بناء المؤسسات الرقيبة التي تتولى عملية مراقبة مؤسسات السلطة ورجالها ولربما أيضاً محاسبتها؛ لكن ما الذي يعصم تلك المؤسسات الرقيبة من تلك الآفات السياسية، وما الذي يحول بينها وبين ممارسة الإستبداد، إذ أن جعل سلطة الرقابة

والمحاسبة بيد تلك السلطة سوف يمنحها تفوقاً سلطوياً ربما تسيء الاستفادة منه مع كونها هي بنفسها مولجة بمواجهة تلك الآفات وعلاجها.

سادساً: ثم لو فرضنا أن العلاج البنوي لظاهرة الاستبداد وغيرها من الآفات السياسية تمثل في توزيع الصالحيات على عدة مراكز بطريقة يكون فيها لكل مركز من تلك المراكز حجم من الصالحيات معادل لما للمركز الآخر، وهكذا بقية المراكز، بحيث لا يستفرد أحد المراكز بجميع الصالحيات ولا يكون له تفوق في الصالحيات على بقية المراكز؛ فحتى في هذه الحالة ما الذي يمكنه منع جميع تلك المراكز التي توزعت الصالحيات فيما بينها أو بعضها من أن تتواطأ على ممارسة أي نوع من أنواع الانحراف السياسي مما يعني وقوعها مجدداً في تلك الآفات السياسية.

وبالتالي فإن توزيع الصالحيات ربما يقلل من فرص الانحراف السياسي ويحول إلى حد دون بعض تلك الآفات، لكنه لن يحسن التجربة السياسية من خطر آفاتها وأمراضها.

٢ - الضوابط الذاتية: والمقصود بها تلك الضوابط التي تتوجه مباشرة إلى جذور الآفات السياسية ومناشئها ونوازعها الكامنة في النفس البشرية، فتعمل على تربية تلك النفس على الأخلاق الإلهية والفضائل الكريمة وعلى حب العدل وإرادة الخير وعلى حسن الولاية والخلق الحسن والسير بين الناس بالعدل والرحمة.

إن هذه الضوابط إذا ما استحكمت في النفس الإنسانية وآتت ثمارها فيها

فسوف تتجلى في أداء السلطة وحكم الدولة عدلاً وحصانة تحول دون الواقع في تلك الآفات السياسية ودون ممارسة أداء سلطوي يبتعد عن أهداف الدولة ووظائفها.

وتكمن أهمية هذه الضوابط في عدة أمور لابد من الاشارة إليها:
الأول: أنها يمكن أن تنسحب على جميع الهرم السياسي ورجال السلطة،
ولا تقف في فاعليتها العلاجية عند حد معين في هيكلية الدولة.

الثاني: أنها تعالج الآفات السياسية من جذورها بحيث أنّه لو فرضنا أن العلاج البيئي كان قاصراً عن ايفاء مهمته حقّها وكان هناك مخرج لممارسة الإستبداد مثلاً، فإنّ الضوابط الذاتية تعطي مناعة ذاتية تحول دون الاستبداد، حتى مع وجود فرص سياسية لممارسته.

الثالث: أنها تمتلك فاعلية خاصة على مستوى تأثيرها في تحصين التجربة السياسية من آفاتها، والسرّ في ذلك أنّ هذه الضوابط لا تقف آثارها ونتائجها عند حدود الدنيا بل تتعدّاها إلى دار الآخرة وتحديد المصير فيها.

أيّ إنّ النّصّ الديني السياسي حرص على إعطاء بعدٍ غيبي (آخروي) للفعل السياسي، بل جعل أخطر النّتائج التي تترتب في دار الآخرة نعيمًا أو عذاباً إنما تكون بحسب طبيعة الأهداف السياسية والأداء السياسي الذي يقوم به رجال الحكم^(١)، وهذا ما يضيف عنایة خاصة على مستوى التزود من هذه الضوابط

(١) هنا نجد في القرآن الكريم تأكيداً على التجربة السياسية لفرعون كحاكم مستبد

والاستفادة منها، لأنّها ترتبط بالمصير الشخصي والأبدي لكلّ انسان في آخرته.

الرابع: أنها يمكن أن تتحول إلى ضوابط بنوية، أي يمكن أن يستفاد منها صيغ بنوية تكون مبنية على أساس الضوابط الذاتية ومستندة إليها، وبالتالي تكون العملية السياسية خاضعة لنوعين من الضوابط، ضوابط ذاتية وضوابط بنوية، تعملان بشكل منسجم على إعطاء العملية السياسية أعلى مستوى من المناعة من تلك الآفات السياسية.

بل يمكن لنا أن نقول: إنّه ليس فقط لا توجد منافاة بين الضوابط الذاتية والضوابط البنوية، بل هناك أيضاً ضرورة (البنوية) الضوابط الذاتية و(مؤسساتها)، وما طرحتها وتبنيها على المستوى الفكري إلا من أجل جعلها نقطة الارتكاز في سلامة التجربة السياسية، وليس من أجل الاستفادة منها بشكلها الخام والبسيط.

وإذا ما طرح السؤال عن مدى إمكانية بناء الضوابط البنوية على الضوابط الذاتية، وعن صلة الوصل المعرفية بين هذه النوعين المختلفين من الضوابط، والتبرير المعرفي لهذا الجمع؛ فلابدّ من القول إنّ فلسفة التعيين في نظرية ولاية الفقيه تبرّر ذلك الجمع بين هذين النوعين من الضوابط، لأنّ فلسفة التعيين في تلك النظرية تذهب إلى أنّ التعيين هو أولاً وبالذات للمواصفات المطلوبة والشروط الالزمة، وثانياً وبالعرض لذلك الشخص الذي امتلك تلك المواصفات وحاز

لقد أوصله استبداده إلى عدم القبول بأية سلطة أخرى في مقابل سلطته حتى لو كانت هذه السلطة هي سلطة الله تعالى، وهذا ما أدخله في مواجهة مع نبي الله موسى عليه السلام أدّت به إلى الفرق في الدنيا، وخسارة مصيره في الآخرة.

عليها، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة العمل الجاد والسعى الدؤوب والبحث الدقيق للاطمئنان بوجود تلك المواقف في أعلى مراتبها في هذا الفرد أو ذاك من الناس، لأن وجود تلك المواقف والشروط أعلى مراتبها هو الذي يمنحه صفة ولئن الأمر ويعطيه مشروعية السياسية.

وهنا نقول إن حسم الموقف في ذاك الموضوع بشكل واضح ودقيق ومورث للاطمئنان يحتاج إلى فعل مؤسسي قائم على أساس الخبرة والاختصاص وإلى عمل جمعي يجب أن تتوفر في القائمين به شروط دقيقة ليس فقط من أجل الاطمئنان بوجود تلك المواقف والشروط في شخص ولئن الأمر بدأ، بل أيضاً من أجل الاطمئنان بوجودها فيه استمراً، وهو ما يقود إلى ضرورة الأخذ بالضوابط البنوية والعمل بها من خلال بناء المؤسسات التي يكون وظيفتها التأكيد من وجود المواقف المطلوبة أعلى مراتبها في شخص ولئن الأمر ومراقبة استمرارها فيه من خلال مراقبة أدائه السياسي والاجتماعي، وهو ما يبرر الجمع بين الضوابط الذاتية والبنوية والعمل بها معًا حرصاً على سلامة العملية السياسية وتحصينها من أن تصاب بالاستبداد أو الظلم أو أيّ من الآفات السياسية الأخرى. أمّا بالنسبة إلى ضرورة (مؤسسة) الضوابط الذاتية و(بنوية) مراقبة استمرارها أعلى مراتبها، فلعل السبب في ذلك أنّ طبيعة التطور الاجتماعي وتداعياته على مستوى الاجتماع السياسي يفرض علينا خيارات (المؤسسة) وضرورة (البنوية)، أي بناء الدولة الحديثة القادرة على القيام بوظائفها ومهامها في ظلّ تعقيدات المجتمع الحديث وإردادات العولمة.

- (مؤسسة) صلاحيات ولئِ الأمر: إنَّ الموضوع الذي كنَّا بصدده بحثه كما ينطبق على الضوابط التي تضبط صلاحيات ولئِ الأمر (الوليُّ الفقيه)، فهي تنطبق أيضاً على توظيف تلك الصلاحيات في إدارة الدولة وتدبير الاجتماع السياسي، إذ إنَّ القول أنَّ لوليُّ الأمر (الوليُّ الفقيه) مطلق الصلاحيات في إطار الاجتماع السياسي، لا يعني مباشرته بنفسه توظيف جميع تلك الصلاحيات وحصرها في فعله السياسي المباشر وممارسته لها بشخصه دون الاعتماد على أحدٍ غيره؛ بل إنَّ ما تعنيه تلك المقوله ليس إلَّا أنَّ لوليُّ الأمر الحقُّ في تنظيم شؤون المجتمع والدولة وتوظيف الصلاحيات المعطاة له لذلك، أمّا كيفية توظيفه لتلك الصلاحيات وكيف يجب أن يعمل على حسن الاستفادة منها، فهذا بحث مستأنف يحتاج حسم الموقف فيه إلى معايير جديدة^(١).

إنَّ هندسة الصلاحيات وتوزيعها في بنية الدولة وتقسيمها في إطار البناء المؤسسي؛ يجب أن يكون منسجماً مع متطلبات التطور الاجتماعي ومستجيبةً لطبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية القائمة ولمستلزمات وظائفية الدولة بناءً على الأهداف المرسومة للسلطة السياسية في الإسلام، وهو ما يفرض وبالتالي (مؤسسة) تلك الصلاحيات، أي منحها لمؤسسات الدولة حيث يجب رسم هندستها البنوية وهيكليتها السياسية على أساس الوظائف المناطة بالدولة الإسلامية وطبيعة الظروف الموضوعية.

(١) فضل الله محمد حسين، موقع الفقيه في الدولة الإسلامية، المنطلق، العدد الرابع والستون، شعبان ١٤١٠ هـ، ص ٩ - ٨.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول إنّ الهندسة البنوية للصلاحيات الدولة يخضع
رسمها وحسم الموقف منها إلى معيارين اثنين: المعيار الأول وهو ضرورة المركزية
لتلك الصلاحيات وما تؤدي إليه من الوحدة في تعقب الأهداف ومن انسجام في
أدائها السياسي ومن تناغم في عملها وبرامجها وأولوياتها، والمعيار الثاني هو
ضرورة انسياط تلك الصلاحيات وتوزعها في إطار بنويّ، و(ماستتها) بطريقة
تكون قادرة على إجابة متطلبات الظروف الاجتماعية والسياسية وعلى القيام
بدورها ووظائفها التي تمثّل فلسفة وجودها ومبرّر وصولها لولي الأمر.

الفصل السابع

فلسفة السياسة الدينية وتدبرها

الفلسفة السياسية

يَتَّجَهُ هَذَا الْبَحْثُ بِشَكْلٍ أَسَاسِيٍّ لِمُعَالِجَةِ حَقِيقَةِ السِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ مُقدَّمةً لِمَعْرِفَةِ مَا يَمْيِّزُهَا عَنْ غَيْرِهَا، وَلِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ الْوِجُودِيَّةِ لِلْسُّلْطَةِ الدِّينِيَّةِ فِي الْإِجْتِمَاعِ السِّيَاسِيِّ.

إِنَّ الْمَبْانِيَ الْمَعْرِفِيَّةَ لِلْسِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ مِنْ حِيثِ ارْتِبَاطِهَا بِالْوَحْيِ وَارْتِكَازِ الْأَطْرُوحةِ السِّيَاسِيَّةِ الدِّينِيَّةِ عَلَى أُسُسِهَا الْاعْتِقَادِيَّةِ وَالْكَلَامِيَّةِ وَعَلَى رُؤْيَتِهَا لِلْكَوْنِ وَالْوِجُودِ وَالْحَيَاةِ؛ تَصْبِغُ السِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ بِطَابِعِ مُخْتَلِفٍ تَظَهُرُ تَجْلِيَّاتُهُ فِي الْإِجْتِمَاعِ السِّيَاسِيِّ وَفِي الْوَظَائِفِيَّةِ الَّتِي تَتَصَدِّيُّ لَهَا تَلْكُ السِّيَاسَةِ.

وَلَذِكَ كَانَ مِنَ الضرُورِيِّ الْبَحْثُ فِي إِتْجَاهَاتِ الْعَلَاقَةِ فِي دَائِرَةِ السُّلْطَةِ، سَوَاءً فِي عَلَاقَتِهَا بِاللهِ تَعَالَى عَلَى مَسْتَوِيِّ الإِسْتِمَادِ الْقَانُونِيِّ أَوِ التَّجَلِّيِّ الصَّفَاتِيِّ أَوِ فِي عَلَاقَتِهَا بِالْإِجْتِمَاعِ السِّيَاسِيِّ عَلَى مَسْتَوِيِّ الْوَظَائِفِ وَالْمَهَامِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تَتَصَدِّيَّ لَهَا، أَوِ تَلْكُ الْمَسْؤُولِيَّاتُ السِّيَاسِيَّةُ الْمُلْقَأَةُ عَلَى عَاتِقِ الْأُمَّةِ فِيمَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حُوقُوقِ السُّلْطَةِ، كَمَا أَنَّ جَمْلَةَ مِنَ الْمَبَاحِثِ الْأُخْرَى الَّتِي تَرْتَبُطُ بِتَعمِيقِ الْفَهْمِ لِلْسِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ لَابْدَأْ مِنَ الْوَلُوجِ فِيهَا وَتَحْدِيدِ المَوْقِفِ مِنْهَا مِنْ قَبْلِ مَفْهُومِ الْمُواطِنَةِ وَالْحُدُودِ السِّيَاسِيَّةِ لِلدوْلَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، أَوِ الْوَطْنِ الإِسْلَامِيِّ، وَكَذَلِكَ مِنَ الضرُورِيِّ أَنْ تَنْقُفَ عَنْدَ تَجْمِيعِ إِجمَالِيِّ لِفَلْسِفَةِ الدَّوْلَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي بِيَانِ مَقْتَضِبٍ يَهْدِي إِلَى إِيَاضَاحِ فَلْسِفَةِ وَجُودِ تَلْكُ الدَّوْلَةِ فِي الْمَسَاحَةِ الدِّينِيَّةِ مِنَ الْحَيَاةِ الإِنسَانِيَّةِ وَدُورِ الدَّوْلَةِ فِي الْهَدْفَيَّةِ الْوِجُودِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ.

وَهَذَا مَا يَدْفَعُنَا لِلْبَحْثِ فِي الْعَلَاقَةِ الْجَدِلِيَّةِ الْقَائِمَةِ بَيْنَ الْفَلْسِفَةِ وَالسِّيَاسَةِ

موضّحين طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة بالسياسة كما العلاقة التي تربط السياسة بالفلسفة.

وإذا كان الإنسان هو محور العملية السياسية ومركز نشاط الدولة على مستوى الغايات الوجودية والكمالية التي تسعى الدولة إلى إيصال الإنسان إليها أو مساعدته على ذلك، فهذا يقتضي منا الحديث عن الدولة في بعدها الإنساني.

ثم لنختتم بالحديث عن طبيعة العلاقة بين المعرفية الدينية والفلسفة السياسية وتدبرين الفلسفة السياسية.

١ - إتجاهات العلاقة في دائرة السلطة: المراد في هذا البحث أن ننظر إلى ذلك الوجود السياسي (السلطة) في تموّضه الوجودي، لبحث في جميع علاقاته واتجاهات تلك العلاقة.

وهذا ما قد يطرح سؤالاً جاداً ومفيداً أنه: هل يمكن أن تتعدد إتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، أم أن تلك السلطة لا يمكن أن يكون لها إلا اتجاه واحد وهو علاقتها بمحيطها الاجتماعي والسياسي؟

والجواب أن اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة متعددة، وتلك العلاقة المطروحة في السؤال هي إحدى اتجاهات تلك العلاقة، لكنّها ليست محصورة بها، إذ يضاف إليها اتجاه آخر يرتبط بعلاقة السلطة بالله تعالى، وهذا ما يستدعي منا أن نتحدث عن كل من هذه الاتجاهات في علاقات السلطة.

١ - علاقة السلطة بالله تعالى: إذ إن المانح للسلطة والمكون لها ولطبيعتها فيما يجب أن تكون عليه في بعدها القانوني والتشريعي والأدائي هو الله تعالى، الذي له السلطة والحاكمية بالأصلة، وكل من يمارس سلطة ما أو ولاية ما في الإطار الإنساني إنما يقتبس من ولاية الله تعالى، وهنا إما أن يكون ذلك الإقتباس مأذوناً به فتكتسب تلك الولاية مشروعيتها الإلهية، أو أن يكون ذلك الإقتباس غير مأذون به فتفتقن تلك الولاية مشروعيتها الإلهية.

وبالإجمال عندما نتحدث عن علاقة السلطة بالله تعالى نجد عدّة أطر لهذه العلاقة، لكن قسماً منها (أي من تلك الأطر) يتّصف بصفة الاستمداد من الله تعالى سواءً كان هذا الاستمداد استمداداً للمشروعية - والتي تقوم على مجموعة من أُسس الكلام السياسي، وهو ما بحثناه سابقاً - أو استمداداً للتشريع والتقنين^(١) أو استمداداً على مستوى التجلّي، بمعنى أن تكون السلطة عنصراً وجودياً لتجليّ الصفات الإلهية كصفات العزة وغيرها، فتحوّل السلطة إلى مظهر للصفات الإلهية شأنها شأن أي كائن وجودي؛ والقسم الثاني من تلك الأطر يتّصف بصفة التكامل والتسامي والتعالي عندما تتجه السلطة بمعية اجتماعها الإنساني في حركة تكاميلية نحو الله تعالى^(٢)، وسوف نتحدث عن كلّ من تلك الأطر:

١) رغم أنا بحثنا هذا الموضوع لكن بحثه هنا سوف يكون من حيثية كلامية.

٢) وهو ما سوف نبحثه في وظائفية السلطة.

أ) الاستمداد التشريعي والقانوني: السؤال المطروح هنا أنه لماذا يجب أن يكون الاستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى؟
فنقول: إن الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثاً وإنما خلقه لحكمة ما، وهذه الحكمة يجب ألا تخرج عن إرادة الخير والكرم والجود الإلهي، ولا خير أو سعادة أفضل من تكامل الإنسان إلى الله تعالى، ولعل في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١) إشارة إلى ذلك، أي إلى حركة الإنسان إلى الله تعالى.

وأمام عجز الإنسان - بل قصوره - في قدراته العقلية والفكرية عن أن يرسم لنفسه ذلك القانون والتشريع الذي يأخذ بيده في طريق الكمال ويرشهده إلى سعادته في دنياه وآخرته، فقد اقتضت الحكمة الإلهية والجود الإلهي إزالة الدين والشرائع لينظم الإنسان جميع جوانب حياته على أساس المنظومة التشريعية الإلهية التي ما كانت إلا لسعادة الإنسان نفسه.

فالله تعالى هو الأعلم بالحاجات الواقعية للإنسان التي تنبع من فطرته، وكيفية حصوله عليها والقوانين التي يجب أن ترعى تأمينه لتلك الحاجات وحدوده في علاقاته الآخرين.. ولذلك فإن القانون الإلهي هو الكفيل بتأمين السعادة الحقيقية للإنسان.

أما لو ترك الإنسان شأنه ليصنع تشريعاته الوضعية، فقد لا يلتفت إلى بعض حاجاته الواقعية، وقد لا يدرك حقيقة طبيعته الوجودية والغايات الوجودية التي

(١) البقرة: ١٥٦.

يجب أن يسعى إليها، وقد لا يعلم تلك التشريعات التي تنسجم وفطرة الإنسانية ولا تشوّه تلك الفطرة، بل قد لا يضع حتى تلك التشريعات التي تخدم قضايا الإنسان في معاناته وألامه على المستوى الديني والمادي، كما قد تتلاعب به أهواء النفسية ومصالحه الشخصية والفتوية في وضعه لتلك القوانين.

وبالتالي فإن إعراض البشرية سواءً في دائرة السلطة أو فيما هو أوسع منها عن الإستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى سوف يؤدي إلى حرمان الإنسان من كثير من المصالح والفوائد ووقوعه في كثير من المفاسد والأضرار، سواءً في الجانب المادي والديني أو في الجانب المعنوي والأخروي، وهذا مالا يقبل به العقل الإنساني المنسجم مع متطلبات الفطرة الإنسانية.

ب) الحاكمة (السلطة) والمجلـى الصفاتي: إن هذا البحث وإن كان يتوجه بشكل أساسي إلى كون السلطة مظهراً للصفات الإلهية وإمكانية ذلك والمكان المعرفي لمقولـة العـرفـان السـيـاسـيـ، لكن يمكن أن ينظر إلى هذا الموضوع من حيثـية أخـرى وهي: هل أنـ الصفـاتـ الفـعلـيـةـ الإـلهـيـةـ تـشـمـلـ مـوـضـوـعـ السـلـطـةـ، بـعـنـىـ أـنـ هـلـ اللـهـ تـعـالـىـ فـعـلـ مـاـ فـيـ قـضـيـةـ السـلـطـةـ بـمـاـ يـجـعـلـ مـنـهـ شـأـنـاـ إـلهـيـاـمـ لـ؟ـ وـهـلـ يـمـكـنـ بـنـاءـ الـعـرـفـانـ السـيـاسـيـ عـلـىـ الـمـبـانـيـ الـكـلـامـيـةـ؟ـ وـهـوـ مـاـ يـدـخـلـنـاـ إـلـىـ مـيدـانـ الـكـلـامـ السـيـاسـيـ وـتـدـاعـيـاتـهـ الـمـعـرـفـيـةـ.

ثم يمكن أن نتحدث عن جدل الأخلاق والسياسة ودور الأخلاق في أداء السلطة وفعلها السياسي، ومن جهة ثانية عن دور الفعل السياسي وأداء السلطة في العملية الأخلاقية وأهدافها، بل وما يمكن أن يؤدي إليه تجلـيـ الصـفـاتـ الإـلهـيـةـ في

تلك العملية، وهو ما يفتح الباب أمامنا للحديث عن الأخلاق السياسية وفلسفة تلك الأخلاق.

وعليه سوف نبحث في كلّ من هذه المواضيع: العرفان السياسي والكلام السياسي والأخلاق السياسية.

١ - العرفان السياسي: يمكن أن تعدّ هذه الكتابة محاولة تأصيل نظري (تأسيس نظري) لمقوله العرفان السياسي، لأنّه يمكن للوهلة الأولى الإشارة إلى أكثر من مفارقة جوهرية بين شطري هذه المقوله: العرفان والسياسة، أهمّها أنَّ الأول يعني بالغيب وبالله تعالى، بينما الثاني يعني بالمحسوس وبالدنيا، وبالتالي كيف يمكن الحديث عن عرفان سياسي وسياسة عرفانية.

ثمّ كيف ننظر إلى الدولة في فلسفة العرفان وكيف يمكن أن تجمع بين ولادة الفقيه وولادة العارف، وأساساً هل يمكن أن تكون الدولة مرآة للتجلّي العرفاني؛ وهو ما يفرض علينا أن نعالج كلّ تلك البحوث، لكن قبل ذلك لابدّ أن نبدأ الحديث عن مفهوم العرفان وموضوعه وهدفه.

أولاًً: يمكن القول أنَّ العرفان هو العلم بالله تعالى من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وحقائق عالم الوجود من حيث رجوعها إليه تعالى، أي إلى الحقيقة الواحدة، بمعنى أنَّ العارف وإن كان ينظر إلى حقائق الوجود، لكن نظره إليها من حيث حكايتها عن الله تعالى وبما هي متعلقة به^(١).

(١) انظر: يشربي سيد يحيى، عرفان نظري، قم، چ چهارم، دفتر تبليغات اسلامی،

٢٨٠ - ٢٥ ، صص ش ، هـ ١٣٨٠

وعليه إذا أردنا أن نحدّد موضوع العرفان فنقول أنّه ذات الحقّ تعالى، أي هو الوجود المطلق^(١) وصفات ذلك الوجود وأسمائه.

أمّا هدف العرفان فهو لا يخرج عن تعريفه، إذ يهدف إلى التعرف على الذات الأُحدية وصفاتها وأسمائها من حيث الوصول إلى تلك الذات والسير والسلوك إليها.

ثانياً: فيما يرتبط بالجمع بين مقولتي العرفان والسياسة، فإنّه وإن كانت الأولى (العرفان) تعنى بالله تعالى وصفاته ومظاهره وأسمائه وكانت الثانية تعنى بالمجتمع السياسي للإنسان، لكن بما أنّه يمكن النظر إلى مظاهر الوجود (ومن ضمنها الإنسان) باعتبار رجوعها إلى الله تعالى وتعلقها به وحكياتها عنه؛ وبالتالي يمكن لنا أن ننظر إلى الإنسان في سلوكه السياسي باعتبار كونه مظهراً من تلك المظاهر التي تدلّ على الله تعالى.

وما نقصد بذلك السلوك هو سلوك ذلك الإنسان الذي يأخذ قبساً من صفات الله عزّ وجلّ، حتى إذا توضع في محيطة اجتماعي وسياسي فسوف تستبين تلك الصفات وتتمظهر في أفعاله وسلوكياته.

(١) يرى ابن تركه أن موضوع العرفان هو مطلق الوجود، لكن يبقى أن فرقه عن موضوع الفلسفة هو أن موضوع الفلسفة الوجود المطلق المقيد بقيد الإطلاق في مقابل الوجودات المقيدة بقيد الطبيعي أو الرياضي، أمّا موضوع العرفان فهو مطلق الوجود الشامل لجميع صفحة الوجود والمجرّد عن أيّ قيد حتى قيد الإطلاق. (تمهيد القواعد)، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ هـ،

هذا وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام ما يدل على هذا المعنى حيث قال عليه السلام:

«دولة الكريم تظهر مناقبها»^(١)، إذ أن ذاك الإنسان الذي حاز على جملة من الأخلاق الإلهية والمناقب النبوية فسوف تتجلّى تلك الأخلاق والمناقب إذا ما تصدّى ذلك الإنسان للشأن السياسي والإجتماعي.

ثالثاً: يمكن أن يشكل هذا البيان الذي ذكرناه نوع دعوة إلى ولاية العارف -فضلاً عن كونه فقيهاً - بل يمكن أن نقول أن شرط العدالة المذكور في ولاية الفقيه والمواصفات التقوائية والأخلاقية المشروطة في تلك الولاية تشكّل في مضمونها مؤشراً على ولاية العارف، أي أنه عندما يجري الحديث عن ولاية الفقيه العادل، فإن العدالة بالمعنى المشروع هنا إنما تعني بمعنى من المعاني العرفان، لأن العدالة بما هي ملكة منبتقة عن الحسن التقوائي في الإنسان إنما تتشكل من معرفة ذلك الإنسان بالله تعالى وصفاته، وهي في المقابل تعبر عن مستوى معرفة ذلك الإنسان بالله تعالى.

رابعاً: إن موضوع الدولة في الفهم العرفاني يمكن أن يأخذ بعداً مختلفاً إلا وهو بعد المظهرية، لأنّه عندما يكون الحديث عن الدولة الدينية التي تنطلق في وظائفيتها السياسية والإجتماعية على أساس من القيم المعنوية والمعاني الغيبية والصفات الكمالية، فلابد أن تتحول تلك الدولة في أدائها السياسي إلى مجلّى ومظهر لتلك الصفات والقيم التي استمدّتها تلك الدولة من علاقتها بالله تعالى وصفاته.

(١) الأمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤٢.

خامساً: إنّ ما تتوخّاه من هذا التأصيل النظري لفكرة العرفان السياسي هو بعث الحياة في ذلك الجانب المعنوي والفعل الأخلاقي في وظيفة الدولة والسياسة.

لقد أصبحت الدولة معنى مادياً بحثاً يتوخّى المصالح المادية بأبخس معانيها، وأصبحت السياسة معنى يختزن مجموعة من الدلالات الرخيصة ومعنى يفتقد للقيم المعنوية والمعايير الأخلاقية؛ إنّ تجريد السياسة عن كلّ تلك المعاني النبيلة والسامية وإفادتها للروح المعنوية والأخلاقية هو بمثابة قتل للسياسة وتبخيس للفعل السياسي، بل هو تحريف للسياسة عن أصل وظائفها وفلسفتها وجودها والذي هو الإنسان - الذي هو موضوع الفعل السياسي - لكن الإنسان ليس فقط في غرائزه الحيوانية وميوله المادية، لأنّ في ذلك اختزال للإنسان في أرخص أبعاده، بل هو توهين للكرامة الإنسانية المتأصلة في جانبه المعنوي والروحي.

إنّ الحديث عن عرفان سياسي وسياسة عرفانية لا من أجل أن تعمد السلطة إلى إساءة استخدام الدين والعرفان، بل من أجل أن نحدّد السياسة ووظيفة الدولة فيما يجب أن تكون عليه، وفيما يجب أن تقوم به للإنسان والمجتمع في جانبه المعنوي والروحي.

إنّ الدولة التي تفتقر إلى القيم المعنوية والمعايير الأخلاقية أشبه ما تكون بيدن لا روح فيه وقلب لا ضمير له، بل قد تتحول هذه الدولة في وظيفتها وسياساتها إلى وبال على المجتمع والإنسان، لأنّ سياسة تجعل نصب عينيها المنفعة الفئوية والمادية فقط لن تغير اهتماماً للإنسان وقضايايه، بل قد تبحث عن منفعتها

حتى على حساب الإنسان نفسه وقتل إنسانيته.

٢ - الكلام السياسي: إنّ ما نقصده بالكلام السياسي هو تلك القواعد والمباني الكلامية التي يمكن توظيفها في إطار المعرفة السياسية: إنّ جملة من تلك القواعد الكلامية يمكن تطويرها وتشميرها بما يجعلها تلامس ميدان التنظير السياسي، حيث إنّ قاعدة اللطف ومبدأ الحاكمة الإلهية وربوبية الله التشرعية بمعناها العام - الذي يشمل التشريع والسلطة - وفلسفة الإمامة ووظائفها - وما سوى ذلك من أفكار كلامية - هي كلّها بمثابة أفكار ومبانٍ كلامية ترتبط بشكل مباشر ولصيق بمساحة التنظير السياسي.

إنّ هذا البحث وإن كان يحتاج إلى كثير من الجهد لتطويره واستئثار أُسسه والبناء عليها، لكن ما نعتقده أساساً هو أنّه يوجد ارتباط منهجي ما بين الفكر الكلامي وقواعده وما بين الفكر السياسي وموضع الدولة، لأنّ محاولة فهم الفعل الإلهي بناءً على معرفة الله تعالى وعرفان صفاته لا ترتبط بجانب خاص من جوانب الحياة الإنسانية دون آخر، بل هي تشمل الإنسان بجميع جوانبه وأبعاده^(١) بما يشمل الإنسان في إجتماعه السياسي ومحیطه الاجتماعي.

(١) توجد مساحة ما قد غطاها النص الديني - ومنهجيته - بتشريعه وبيانه، وهنا يكون التنظير الكلامي مرتبطاً منهجياً بذلك النص بما هو - أي ذلك النص - يمثل أيضاً فعلاً إلهياً، أو بما إذا كان صادراً عن المعمصون علّياً مما يكشف عن الحكم الإلهي الواقعي، أمّا تلك المساحة التي تخلو من ذلك النص أو كان فيها نص لكنه لا يملك فيها حُججته - بمعناها الأصولي - فهنا سوف يأخذ التنظير الكلامي مداه بناءً على منهجية محكمة وبيان خاضع للدليل.

وعلى ما تقدم إنّ توجيه القواعد والمباني الكلامية باتجاه ميدان المعرفة السياسية بهدف الخوض في ذلك الميدان بخلفيات وأدوات غير معهودة؛ سوف يؤدي إلى حصيلة مختلفة ومتغيرة عما هي عليه بعض المفردات المعرفية السياسية تتبع اختلاف منهجيتها وأسسها وأدواتها المعرفية.

وعلى ما تقدم يطرح هذا السؤال أنّه ما هي النتيجة - ولو الإجمالية - لتأسيس المعرفة السياسية على المباني الكلامية؟

إنّ النتيجة التي تترتب على عملية التأسيس تلك هي أنّها تشكل عملية تأسيس لبناء الفعل السياسي ومشروع الدولة على أساس الدين سواءً في جانبه التشريعي أو في جانبه المعنوي والأخلاقي أو في جانبه الوظيفي، كما أنّه يتربّع على ذلك إعطاء المعرفة السياسية والفعل السياسي معنى دينياً وإنها للفصل المعرفي ما بين الدين والسياسة، إذ أنّ التأسيس لذلك الإرتباط المنهجي ما بين الدين والسياسة بناءً على عملية تجسير منهجي بينهما سوف يؤدي إلى إيجاد ميدان من التلاقي والجدل المعرفي بينهما مما يوصلنا إلى معرفة سياسية مطعمة بمعطيات الفكر الديني وأخلاقياته ورصيده المعنوي، والذي هو بمثابة الضمير للمعرفة السياسية.

إنّ التفاعل المعرفي ما بين الديني والسياسي وإن كان سيترك أثره على الديني، لكنه في المقابل سيترك أثره أيضاً على السياسي، أي أن الدين سوف يعمد إلى ضخ روحه المعنوية والأخلاقية في المعرفة السياسية، وهو ما سوف يسهم في إصلاح وتقويم الفعل السياسي في واقعنا السياسي المعاصر بما يخدم قضية الإنسان ومستقبله وحقوقه وأيضاً جوهر إنسانيته.

٣ - **الأخلاق السياسية:** إنَّ كُلَّ مَا تحدَّثنا عنه آنفًا يرتبط بشكل أساسي بذاك الرصيد الأخلاقي الذي تستطيع الصناعة المعرفية الدينية إنتاجه بطريقة يمكن فيها أن تسهم في تنمية العملية السياسية وسلامة الأداء السياسي للسلطة^(١). إنَّ من يعود إلى النصِّ الديني يجد كمَا كبيراً من النصوص الأخلاقية التي ترتبط بشكل مباشر بالفعل السياسي، كما أنَّ كمَا آخر يرتبط بالجانب السياسي من خلال إسهامه في صناعة النفس الإنسانية صناعة أخلاقية سليمة، إذ إنَّ كُلَّ ذاك الرصيد الأخلاقي المعنى بصناعة النفس البشرية سوف ينعكس ويتجلى في سلوكيات الإنسان الإجتماعية والسياسية وفي محیطه الإجتماعي والسياسي. لكن يبقى أن نشير إلى أنَّه مرَّة ننظر إلى ذاك الرصيد الأخلاقي باعتبار كونه في تجلّياته وتعبيراته حاكياً عن الصفات الإلهية ومشيراً إليها، ومدى اسهام ذلك في التعرف على الله تعالى ومعرفة صفاتـه، فيكون هذا البحث بحثاً عرفاتياً. وأخرى ننظر إلى ذاك الرصيد من حيث إسهامه في صناعة النفس الإنسانية وتقويم سلوكيها و Heidi أفعالها الأخلاقية فيكون هذا البحث بحثاً أخلاقياً، أي أنَّ الفارق الذي يصنّف ذلك البحث إلى بحث عرفاني أو بحث أخلاقي هو النظرة الحيثية إلى ذاك الرصد الأخلاقي.

كما لابدَّ من الاشارة هنا إلى أنَّ علاقة ما تربط ما بين الأخلاق والعرفان، إذ

(١) انظر: شقير محمد، دروس في الأخلاق السياسية، بقية الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١م، ص ٨٠؛ بيرك إدموند، الإسلام والسياسة والحركات الإجتماعية، تر. سليمان محروس، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص ٤٣٢.

يمكن من جهة أن تكون السلوكيات الأخلاقية أداة من الأدوات العرفانية^(١) بما هي كاشفة عن صفات الله تعالى، كما يمكن من جهة ثانية أن يسهم النتاج العرفاني – بما هو معرفة الله تعالى وصفاته – في زيادة الدافع الأخلاقي وفي صناعة النفس الإنسانية صناعة أخلاقية ربانية، بل وفي جعل جميع السلوكيات البشرية منطلقاً لها الميزانية المعرفية مما نفهمه من صفات الله تعالى وممّا نعرفه من الأخلاق الإلهية، وهو ما سوف يسهم في تقويم السلوك البشري وتنقيته من شوائب الظلم والجور والأنانية التي قد تتجلّى بشكل فردي أو جمعي، بل ومن كلّ ما يؤدّي إلى تعاسة الحياة الإنسانية؛ وهو ما يظهر لنا نوع مزاوجة بين الأخلاق والعرفان تتبدّى في تلك العلاقة الجدلية بينهما بما يقلّص المسافة بين ما هو إلهي – غيبي وما هو إنساني – دنيوي، لإنّه ما أضرّ الإنسان شيء كما أضرّه تباعد تلك المسافة، وفي المقابل لن يصلح الإنسان شيء كما يصلاحه تقارب تلك المسافة وإزالة الفوائل المعرفية بين ما هو إلهي – غيبي وما هو بشرى – دنيوي.

وعليه عندما ننظر إلى الدولة بناءً على فلسفة المنظومة الأخلاقية نجد أنّ الدولة بقدراتها وإمكانياتها يمكن أن تلعب دوراً مهماً في إتمام العملية الأخلاقية والوصول إلى الأهداف المتوقّاة من المنظومة الأخلاقية^(٢).

(١) أو يمكن القول أنها يمكن أن تكون داخلة بذلك اللحاظ في ميدان البحث العرفاني بما هي إحدى المسائل المبحوث فيها لدى مباحث العرفان.

(٢) بالنسبة إلى دور الأخلاق راجع: فلسفه حقوق، ج اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٧٧ هـش ، ص ١٠٥ ؛ فلسفه اخلاق، ج دوم، مؤسسه

إنّ ما تبتغيه الأخلاق الدينية هو بناء النفس الإنسانية ذلك البناء الذي يرتفع بها في مدارج الكمال ويسمم في المقابل في إصلاح الواقع الحياتي لبني البشر، مستفيدة في إنجاز أهدافها من جميع الإمكانيات والقدرات المتاحة لها.

والدولة وإن كانت في أدائها السياسي المعاصر تحمل مفهوماً رخيصاً، أو قل إن مفهومها يحمل شحناتٍ سلبية بسببِ من أدائها وأداء رجالها، لكن يمكن في المقابل تقديم نموذج دولي مجرد عن تلك الشحنات السلبية، بل يحمل أوصافاً سامية ونبيلة وشريفة بشرافة الأهداف التي يتبعها والغايات التي يطلبها، حيث تحول الدولة إلى أهم الوسائل التي تسعى إلى بلوغ أهداف العملية الأخلاقية وذلك عندما توظّف الدولة قدراتها وإمكانياتها للفعل الأخلاقي.

وبالتالي فإنّ الدولة ليست شيئاً منبوداً في فلسفة الأخلاق ولا هي شيء رخيص في فهم المنظومة الأخلاقية، بل إنّ الحكم القيمي الذي يتوجه إلى الدولة إنما يتبع طبيعة الأهداف والوظائف التي تقوم بها تلك الدولة، وهو ما يرتبط عملياً بطبيعة الطاقم السياسي الذي يقود الدولة ورؤيته الكونية التي يحملها ومفاهيمه عن الحياة الإنسانية وادارته لها ومبانيه الفكرية التي يلتزم بها.

وقد يحاول البعض إيجاد فصل معرفي بين المعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية بناءً على تحليل ميتا - أخلاقي للعلاقة ما بين المعرفة الأخلاقية والله

حَدَّ أَمْوَازْشِي وَبِرْزَوْهَشِي اِمامُ خُمَيْنِيٌّ، ص ١٦٣؛ الطهراني محمد الحسين، ولایة الفقیه فی حکومۃ الإسلام، مج ٤، ط ١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤١٨ هـ، ص ١٠٥.

تعالى، فيقول: «إنَّ المُتَدِّينَ فِي اعْتِقَادِنَا مُلَزَّمٌ بِأَنْ يَتَبَيَّنَ مَوْقِفًا كَالْآخِيرِ، لِأَنَّ اعْتِقَادَهُ أَنَّ اللَّهَ كُلُّ الْخَيْرِ هُوَ كَمَا حَاوَلْنَا أَنْ نَبَيِّنَ فِي الْبَدَائِيَّةِ مَكْوَنَ ضَرُورَيِّ لِبَنِيَّةِ الاعْتِقَادِ الديِّنِيِّ، فَالَّذِينَ السَّمَوَيُّ عِبَادَةُ، وَلِذَلِكَ فَالْمَارِسَةُ الديِّنِيَّةُ تَتَمَحُورُ حَوْلَ اللَّهِ مِنْ حِيثِهِ مَوْضِعُ الْأَوَّلِ الْجَدِيرِ بِالْعِبَادَةِ عَلَى نَحْوِ غَيْرِ مَشْرُوطٍ، وَلَا يَمْكُنُ أَنْ تَتَوَافَرَ فِي شَخْصٍ شُرُوطُ اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ إِذَا قَصَرَنَا صَفَاتُهُ عَلَى الْقُدْرَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالْمَعْرِفَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالْأَزْلِيَّةِ وَالْوُجُودِ عَلَى نَحْوِ ضَرُورَيِّ وَمَا أَشْبَهُ ذَلِكَ مِنَ الصَّفَاتِ الْخَالِيَّةِ مِنْ أَيِّ مَدْلُولٍ خَلْقِيٍّ، فَبِالاضْفَافَةِ إِلَى صَفَاتِ كَهُذِهِ كَمَا حَاوَلْنَا أَنْ نَبَيِّنَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْكَائِنُ كَامِلًا خَلْقِيًّا. مِنَ الْوَاضِعِ إِذْنَ أَنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَعْرِفَ الطَّبِيعَةَ الْخَلْقِيَّةَ لِشَخْصٍ مَا حَتَّى نَعْرِفَ مَا إِذَا كَانَ هَذَا الشَّخْصُ هُوَ اللَّهُ، الْكَائِنُ الْأَوَّلُ الْجَدِيرُ بِعِبَادَتِنَا غَيْرُ المَشْرُوطَةِ، وَلَكِنَّ هَذَا يَفْتَرَضُ قَدْرَتِنَا عَلَى الْحُصُولِ عَلَى مَعْرِفَةٍ خَلْقِيَّةٍ لَا تَجِدُ أَسَاسَهَا فِي اللَّهِ»^(١).

وَهَذَا فِيمَا لَوْ صَحَّ فَإِنَّهُ يَخْدُشُ الْبَيَانَ الَّذِي ذَكَرْنَا مِنْ أَهْمَمِيَّةِ بِنَاءِ الْفَعْلِ السِّيَاسِيِّ عَلَى أَسَاسِ الْأَخْلَاقِ الديِّنِيِّ لَا الفَصْلِ بَيْنَهُمَا، وَقَبْلِ الْجَوابِ عَلَى ذَلِكَ التَّحْلِيلِ الْمِيتَـا - أَخْلَاقِيِّ لَا بَدَّ أَنْ نَبَيِّنَ مَاذَا يَقْصُدُ مِنْ مَوْقِفِهِ الْآخِيرِ فِي صَدْرِ كَلَامِهِ - أَيِّ قَوْلَهُ: مَوْقِفًا كَالْآخِيرِ - حَيْثُ يَقُولُ: «إِذْنُ، مَا إِذَا كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَبَيَّنَ مَوْقِفًا عَدْمِيًّا أَوْ لَا عَلَى الْمُسْتَوْىِ الْمِيتَـا - أَخْلَاقِيِّ أَمْ... ذُو عَلَاقَةٍ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ بِطَبِيعَةِ الْمَعَايِيرِ الْخَلْقِيَّةِ الَّتِي تَشَكَّلُ الْأَسَاسُ لِأَحْكَامِنَا الْخَلْقِيَّةِ مُثْلِمًا تَشَكَّلُ هِيَ نَفْسُهَا الْأَسَاسُ لِلْأَحْكَامِ الإِلَهِيَّةِ الْخَلْقِيَّةِ»^(٢).

(١) ضَاهِرُ عَادِلُ، الْأُسُسُ الْفَلَسُوفِيَّةُ لِلْعِلْمَانِيَّةِ، طِّ٢، بِيْرُوتُ، دَارُ السَّاقِيِّ،

. ٢٢١ صِ ١٩٩٨.

(٢) مِنْ.

أي إنّ هذه المعايير لا تجد أساسها في الله تعالى، بل هي منفصلة عن أوامره ونواهيه، أي عن المعرفة الدينية، وبالتالي فإنّ المعرفة الأخلاقية المنبثقه من الدين هي -كغيرها من المعارف الأخلاقية - تحتاج إلى جملة من المعايير الأخلاقية التي لا نجدها في تلك المعرفة، أي إنّها غير مستمدّة من الله تعالى.

وفي مقام الجواب والنقد لابدّ من القول إنّه خلط بين أمرين، بين أن تكون الأوامر والنواهي الإلهية هي المعيار، وهنا يأتي إشكاله، وبين أن تكون المعايير الأخلاقية مصدرها الله تعالى من حيث أنّ الله تعالى قد أوجد النفس الإنسانية مالكة لتلك المعايير وحاوية عليها، ولذا فإنّ العقل البشري يملك بعض المستقلّات العقلية التي تملك مدلولها الخلقي، وملكية العقل لها ليست إكتسابية، بل إنّ ذلك العقل في طينته المعرفية -أي في وجوده الأولى - قد أوجده الله تعالى وفي جعبته المعرفية جملة من المعايير والإدراكات.

وعليه يجب عدم الخلط بين أن يكون المنتوج الإلهي المعرفي (أوامر، نواهي) هو المعيار الخلقي، وبين أن يكون المنتوج الإلهي الوجودي (عقل، نفس) هو المعيار، فما يتربّب عليه الإشكال هو الأول، وأمّا لو ذهبنا إلى كون المنتوج الإلهي الوجودي هو المعيار فلا نصل إلى العدمية الخلقيّة، بل نصل إلى وجودية خلقيّة ليست مستقلّة عن الله تعالى ولا منفصلة عنه، وهو ما يتبيّح لنا معرفة خيرية الله تعالى، وأن كلّ ما يصدر عنه من أوامر ونواهي هو خير أيضاً، لتشكل أوامره ونواهيه مصدر المعرفة الأخلاقية، أي نصل إلى معرفة أخلاقية دينية، أو قل معرفة أخلاقية تجد أساسها في الله تعالى.

وما ينبغي التأكيد عليه هو أن العقل كنموذج إلهي وجودي يمتلك إدراكاً أخلاقياً يمثل معيارية إجمالية، أما القضايا الأخلاقية التفصيلية والأحكام الأخلاقية الجزئية فيمكن استفادتها من النصّ الديني والمعرفية الدينية، وإن كانت تلك المعيارية الإجمالية (الإدراك الأخلاقي الفطري) قد لعبت دوراً مهماً في إصالنا إلى الله تعالى من حيث كونه خيراً مطلقاً، وبالتالي إلى جميع أوامره ونواهيه من جهة كونها تعبيراً عن الخير وعن الحقيقة الأخلاقية.

٢ - علاقة السلطة بالإجتماع السياسي: الإتجاه الثاني في علاقة السلطة هو علاقة السلطة بالإجتماع السياسي، وهو يمتلك أهمية كبيرة لأنّه الساحة التي تظهر فيها طبيعة تلك السلطة وتتجلى فيها مضامينها، وذلك من خلال طبيعة الوظائف التي تتولاها والأهداف التي تتبعقبها، كما أيضاً من خلال أدائها في مختلف الميادين الإجتماعية والسياسية.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أن هذه العلاقة هي علاقة من جهتين، أي كما أنّ جانباً من تلك العلاقة يتبدّى من خلال ما يجب على السلطة، أي من خلال واجباتها التي يجب أن تقوم بها والوظائف التي تتولاها في ذلك الإجتماع السياسي - وهو ما سوف تتحدّث عنه تحت عنوان واجبات السلطة -، فإنّ جانباً آخر من تلك العلاقة يرتبط بالمسؤوليات الملقاة على عاتق المجتمع والمهام المناطقة به تجاه تلك السلطة التي تولّت تنظيم شؤونه وإدارة موارده.

وعليه سوف تتحدّث في مبحثين، المبحث الأول في الواجبات السياسية للمجتمع، وهي ما يمكن أن تعدّ بمثابة حقوق للسلطة، والمبحث الثاني في

واجبات السلطة، أي الوظائف التي يجب أن تقوم بها.

أ) الواجبات السياسية للمجتمع: إن قضية الواجب والحق يتتقاسما كل من السلطة والمجتمع أو الدولة والأمة، فكما أن على السلطة - الدولة واجب، فإن لهم في المقابل حق، وكذلك كما أن للمجتمع - الأمة حق فإن عليهم في المقابل واجب، وبالتالي فإن العملية السياسية في الدولة الإسلامية تقوم على أساس دوريين رئيين؛ دور للأمة - المجتمع ودور للدولة - السلطة.

وعلى ما تقدم سوف نتحدث في البداية عن جملة من المسؤوليات (الواجبات) المطلوب القيام بها من المجتمع والأمة^(١).

أولاً: النصيحة لولاة الأمر^(٢): وقد استفاضت النصوص الدينية السياسية في الحديث عن هذا الموضوع وأهميته، وهذا ما يتطلب أن يمتلك المجتمع ثقافة التناصح وأخلاقه، حتى يمكن له أن يقوم بهذه المهمة، ويقول الإمام علي عليه السلام في

(١) انظر: واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، تر حسب الله حيدر، ط ١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١ هـ، ص ١٦٢؛ خالقى على، اندىشة سياسى فيض كاشانى، ج اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٨٠ هـ، ش، ص ٦١.

(٢) راجع في هذا الموضوع: محلاتي محمد سروش، نصيحت ائمة مسلمين، حکومت اسلامی، قم، دیرخانه مجلس خبرگان، سال اول، شماره اول، ص ١٣٥؛ حافظیان أبو الفضل، رساله اهوازیه علامه ملا محمد باقر مجلسی الله، م ن، سال دوم، شماره سوم، ص ٢٦١؛ بحث في مرتکزات المشروعية وآليات التنفيذ، قضایا إسلامیة معاصرة، قم، العدد الأول، ١٤١٨ هـ، ص ٥٣؛ الخراسانی محمد کاظم، الوصایا العشر (كيف يوصي العماء الملوك)، م ن، العدد الثاني، ص ٣١.

هذا الموضوع،: «وَأَمَا حَقٌّ عَلَيْكُم.. النِّصِيحَةُ فِي الْمَشْهُدِ وَالْمَغْيَبِ..»^(١).

ثانياً: الدعم المالي والجهاد بالنفس: يمكن القول إن من أهم الواجبات والمسؤوليات التي يجب على الأمة أن تقوم بها هي إمداد الدولة بالعنصر البشري الضروري وبذاك الرصيد المالي الذي يمكنها من القيام بوظائفها ومهامها.

هذا وقد حفلت بحوث الفقه الاقتصادي بالحديث عن الموارد الاقتصادية للدولة الإسلامية والتي منها جملة من الضرائب المالية الموضوعة على مختلف أبناء الوطن الإسلامي كالزكاة والخمس والضرائب الموضوعة على الأرض... كما أنّ من صلاحياتوليّ الأمر أن يضع ضرائب مالية جديدة بناءً على ما يراه من المصلحة، أي مصلحة الدولة والمجتمع.

هذا وقد تحدّث القرآن الكريم مليّاً عن الجهاد بالمال والنفس حتّاً منه لأبناء المجتمع الإسلامي على بذل ما عندهم من أجل تقوية الدولة الإسلامية ودعم قيامها بوظائفها؛ يقول الله تعالى في سورة التوبة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَقًا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَأْيَغْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٢).

كما لا تخفي تلك الأهمية الكبيرة لاستجابة الأمة وأبناء المجتمع للحاجات العسكرية والدفاعية للوطن الإسلامي، ولذلك فقد نالت عناية خاصة في النص

(١) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص ٧٩

(٢) التوبة: ١١١.

الدينى سواءً في القرآن الكريم^(١) أو في أحاديث المغضومين عليهما، حيث ذكرها الإمام علي عليهما السلام لدى تعداده لحقوق الإمام على الأمة فقال: «... والإجابة حين أدعوكم»^(٢).

ثالثاً: الالتزام بـلوازם المشروعيّة السياسيّة للدولة: إنّ القول بالمشروعيّة السياسيّة لتلك الدولة الإسلاميّة يعني ضمناً أنّ ولئن الأمر في تلك الدولة يمتلك المواصفات المطلوبة على مستوى الكفاءة القياديّة وإدارة الدولة، وهذا يستلزم أن تبادر الأمة إلى تمكين ولئن الأمر ذاك وإلى مساعدته على القيام بإدارة الدولة والمجتمع وإلى التجاوب مع مشاريع الدولة وبرامجها والإلتزام بقوانينها وطاعة مقرراتها، أي أنّ المجتمع الإسلامي يجب أن يكون مجتمعاً واعياً يحمل مسؤولياته الإجتماعية والسياسيّة، وهو ما أشار إليه الإمام علي عليهما السلام حينما ذكر حقوقه كولي للأمر فقال عليهما السلام: «وأماماً حقّ عليكم فالوفاء بالبيعة... والطاعة حين أمركم»^(٣).

ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلاميّة)^(٤): إنّ ما نريده في البحث الحالي هو بيان ماهيّة السياسيّة الدينية فيما ينبغي أن تكون عليه وظائفها

١) انظر: الحجّ: ٣٩، الأنفال: ٣٩، الصف: ٤.

٢) نهج البلاغة: خ ٣٤، ص ٧٩.
٣) م ن.

٤) انظر: فراتي عبد الوهاب، اندیشه سیاسی سید جعفر کشfi، چ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ هـ ش، ۱۷۱؛ دهقان عزت الله، نظام رهبری و آئین رهروی در اسلام، چ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ هـ ش، ص ۵۲.

في الإجتماع السياسي على مستوى قضايا الإنسان واهتماماته وغاياته الوجودية، حيث يجب أن يعمد إلى تحديد وظائف الدولة بناءً على نظرية الإنسان إلى الكون والوجود والحياة، بما يكون مستجبياً للحاجات الحقيقة والواقعية للإنسان، فلا تعود الدولة شأنًا غرائزيًا بحثاً على مستوى الوظيفة والمهام، فهي ليست فقط من أجل تأمين الحاجات المادية للإنسان وتوفير رغباته الغرائزية، بل تأخذ الدولة مرتبة أشرف بشرف شرافة المهام والوظائف التي تتولاها. والدولة بهذا المفهوم ليست أداة من أجل توفير الأرباح لقلة من المترفين، ولا من أجل أرضاء شهوة السلطة لفئة من المتسلطين، وليس فقط من أجل تأمين الحاجات الدنيوية للمعدمين والمحتجين، بل هي من أجل الإنسان بجميع أبعاده المادية والمعنوية.

إنّ الدولة التي تعنى بالبعد المادي للإنسان وتنسى بعده المعنوي هي دولة ناقصة في وظائفها، بل هي دولة قد تصدّت للوظيفة الأقل شرافات وأهمية، وتخلّت عن وظيفتها الأشرف ألا وهي عنايتها بالبعد المعنوي للإنسان؛ فهذه الدولة وإن استطاعت أن تحصد رضا الإنسان لكنها مقصّرة بحق إنسانيته بل مضرة لسعادته، لأنّها تعمل على تعلق ذاك الإنسان بدنياه ونسيانه لآخرته.

والسبب في ذلك أنّ الدولة التي تعمّر الدنيا وتهمل الآخرة إنما تشكّل في أدائها وأولوياتها دعوة للإنسان إلى إعمار دنياه وإهمال آخرته، بل ربما تتمادى تلك الدولة في تعبيراتها عن عدم عنايتها بالآخرة وإهمالها لها ولو اجبارتها من خلال تقنيتها وتشريعاتها في مختلف المجالات التربوية والتعليمية، بما يسهم في

تكوين بيئه اجتماعية غير مساعدة فيما يرتبط ببلوغ الإنسان غاياته الوجودية وأهدافه الكمالية.

وبالتالي لابد من التأكيد على هذه الحقيقة وهي أنّ وظائف الدولة الإسلامية لا ترتبط فقط بالبعد المادي في وجود الإنسان، بل هي تشمل أيضاً بعده المعنوي والروحي، باعتبار أنّ الدولة هي الأداة الأمثل لتأمين جميع الحاجات الإنسانية أو لمساعدتها على تأمين تلك المجتمعات، يقول الشيخ مصباح الزيدي في هذا الموضوع: «إذا ما ثبت لدينا أنّ الهدف من تدوين القانون الاجتماعي علاوة على تأمين الحاجات والمصالح المادية تأمين المصالح المعنوية أيضاً فسوف تحدّد بالتالي وظيفة الدولة؛ فيجب ألا تعتبر الدولة وظيفتها محصورة في توفير الأمن لأرواح الناس وممتلكاتهم، بل يجب فضلاً عن ذلك أن توفر البيئة المناسبة لرشد الإنسان المعنوي ومواجهته ما يعيق هذا الهدف»^(١).

وهذا ما يتطلّب منّا أن نبحث في وظائف الدولة الإسلامية في مختلف الميادين وفي جميع المجالات، أي أنّ المطلوب هو أن نتحدث عن نوعين من الوظائف الموكلة إلى الدولة؛ وظائف ترتبط بالبعد المعنوي والروحي للإنسان ووظائف ترتبط ببعده المادي والغرائي^(٢)، وسوف نتحدث عن كلّ من تلك

(١) نظرية سياسي اسلام، جلد دوم، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٧٨ هـ ش ، ص ١٧ - ١٨ .

(٢) يمكن أن نستفيد هذا التقسيم الوظيفي من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةٌ﴾

الوظائف؛ وسيتضح لدى بحثنا في كلٍّ من تلك الوظائف إلى أيّ قسم من تلك الوظائف تنتهي الوظيفة مورد البحث.

١ - اقامة الصلاة: وتعدّ من أهمّ الوظائف العبادية للدولة الإسلامية، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...﴾^(١)، حيث جعل الله تعالى من أهم ثمار التمكين في الأرض وبسط اليد فيها إقامة الصلاة، وذلك لما للصلاة من أهمية فيما يرتبط ببلوغ الإنسان لأهدافه الوجودية، بل ولما للصلاة ولآثارها من نتائج في كافة المجالات الإجتماعية والسياسية، يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَر﴾^(٢).

فالصلاحة - فيما ينبغي أن تكون عليه - لابدّ أن يكون من ثمارها جعل أداء الإنسان وسلوكه أداءً سليماً وسلوكاً قوياً بعيداً عن الظلم والفساد و فعل المنكر. ولذلك عندما يتحدث الإمام الرضا عليه السلام عن وظائف الحاكم (الحاكم الإسلامي)، فإنه يذكر من ضمن ما يعده إقامة الجمعة والجماعة - أي إقامة

حكم الأمور الحج: ٤١; حيث تتحدث الآية الكريمة عن أنّ التمكين (بسط اليد، الامساك بالسلطة) يجب أن يؤدي على المستوى الوظافي إلى أمرين:
الأول: وهو إقامة الصلاة، وإنما ذكر الصلاة باعتبار كونها النموذج الأهم - بل الشامل بمعنى من المعاني - للوظائفية التي ترتبط بال الحاجات الدينية والمعنوية للإنسان.
الثاني: إيتاء الزكاة: وهو أيضاً من أهم النماذج التي ترتبط بإشباع الحاجات المادية والدنوية للإنسان.

١) الحج: ٤١.

٢) العنكبوت: ٤٥.

الصلاحة - فيقول إنّ من وظائف ذلك الحاكم أن: «... يقيم لهم جمعتهم وجماعتهم...»^(١)، هذا وقد ورد عن الإمام أبي جعفر عَلَيْهِ الْبَشَرَى أَنَّهُ قَالَ: «صلوة يوم الجمعة فريضة والمجتمع إليها فريضة مع الإمام»^(٢).

٢ - تعلیم الدين وأحكامه: إنّ تعلیم الدين ومفاهیمه وأحكامه يعدّ من أهمّ واجبات الدولة الإسلامية، بل كان هذا العمل من أهمّ واجبات الأنبياء عَلَيْهِمُ الْكَلَمُونَ وخصوصاً النبي الخاتم ﷺ؛ يقول الله تعالى في كتابه الكريم معدّداً وظائف الرسول ﷺ: «وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^(٣).

ولعلّ أهمية هذه الوظيفة تنبع من أنّ لها دوراً أساسياً في تحفيز الناس للإيمان بالله تعالى والاعتقاد به والعمل بأحكام الدين وأخلاقه وتعاليمه، وما لذلك من تأثير كبير على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، ولذلك فقد أكدت الروايات على هذه الوظيفة، حيث جعلتها من أولى وظائف الحاكم الإسلامي.

يقول الإمام علي عَلَيْهِ الْبَشَرَى: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرُ فِيَّكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كِيلَانًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمَانًا تَعْلَمُوا...»^(٤).

١) الصدق، علل الشرائع، مجلد ١، ص ١٨٣.

٢) إعداد: سلطاني ومظاهري ومصلحي وخرازي واستادي، الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ط ١، قم، مؤسسة في طريق الحق، ١٣٦٨ هـ.ش، ص ٥٦.

٣) الجمعة: ٢.

٤) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص ٧٩.

ويقول الإمام علي عليه السلام في هذا المجال أيضاً: «على الإمام أن يعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان»^(١).

وبالتالي لا يخفى مالهذا الوظيفة من أهمية كبيرة على المستوى التربوي والاجتماعي^(٢) والسلوكي وجميع قضايا الإنسان، من ناحية أنها تمثل عملاً تثقيفياً واعياً يشمل مختلف الجوانب التي ترتبط بحاجات الإنسان وحياته العملية.

٣- إحياء الشعائر الدينية: يحمل الدين في مفاهيمه وتعبيراته الاجتماعية العديد من الشعائر والمناسبات والأعمال التي تأخذ حيزاً في الواقع الاجتماعي، ومن هنا نجد تأكيداً ملتفتاً في القرآن الكريم على تعظيم شعائر الله تعالى، حيث قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^(٣).

أما عددها من وظائف الدولة الإسلامية فهو يعود إلى أمرين غير منفصلين: الأول: أن إحياء الشعائر الدينية يتأثر في تعبيراته وأشكاله بالتطور الاجتماعي والتقدم الفني والتكنولوجي.. وبالتالي يمكن له أن يأخذ موقعاً متقدماً ومؤثراً على مستوى توظيفه من قبل الدولة في وظائفها الدينية.

الثاني: أن إحياء تلك الشعائر يحمل صفة تربوية ويحمل صفة تعليمية، بل

(١) الأمدي، تصنیف غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤١.

(٢) انظر: المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، ط ١، قم، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٦، ص ٦٩.

(٣) الحج: ٣٢.

يمكن أن يكون من أجمل الوسائل في دفع الإنسان للإرتباط بالله تعالى والإيمان به ولجعله يأخذ نصيبه من القيم المعنوية والأخلاقية.

٤ - التزكية: وهي أيضاً من أهم الوظائف التي يجب على الدولة الإسلامية أن تعطيها عناية خاصة واهتمامًا كبيراً.

وأما ما نعنيه بالتزكية فهو ذلك الفعل التربوي الذي يعني ببناء المجتمع والإنسان^(١) على أساس القيم المعنوية والأخلاقية بما يسهم في بناء النفس الإنسانية على عدم التعلق بالدنيا والإقبال على الآخرة^(٢) وإرادة الخير للوجود من حولها و فعل ما هو رحمة للإنسان في الدارين.

أما كيفية استفادة هذه الوظيفة للدولة الإسلامية، فنقول إنَّ هذه الوظيفة قد كانت أولى وظائف النبي الخاتم محمد ﷺ، حيث قال تعالى في كتابه الكريم:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتَلَوَّا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٣).

(١) راجع: طاهري خرم آبادی، ولايت فقيه و حاكمیت ملت، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٦٢ هـش ، ص ٦٥ ؛ شمس الدين محمد مهدی، مطاراتات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨ م ، ص ٦٢ ؛ الصياد أحمد، اليونسكو، رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط ١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٩ م، ص ١٧١ .

(٢) في أسباب اعراض الناس عن الآخرة أنظر: الطوسي نصير الدين، المبدأ والمعاد، تر شقیر محمد، ط ١، بيروت، دار الهادی، ٢٠٠٠ م، ص ٩ .

(٣) آل عمران: ١٦٤ .

كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ ما يظهر فيه أنّ فلسفة البعثة إنما ترتبط بتفعيل القيم الأخلاقية والمعنوية في المجتمع، حيث قال رسول الله ﷺ : «إِنَّمَا بَعَثْتُ لِأَنْتُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١).

وعليه إذا كانت التزكية من أهمّ وظائف النبيّ بما هي لطف بالإنسان وحاجة لكماله المعنوي والروحي، فإنّ ذلك اللطف ليس محصوراً في زمان وجود النبيّ ﷺ، بل لابدّ من استمراره بعد وفاته من خلال الوليّ المعصوم علیه السلام، كما لابدّ من استمراره أيضاً من خلال الوليّ الفقيه أثناء غيبة الوليّ المعصوم علیه السلام لتجلىّ هذه الوظيفة في كلّ مؤسسات الدولة الإسلامية وأعمالها في جميع الميادين.

٥ - حماية الدين والحفظ عليه: بمعنى أنّ من مسؤوليات الدولة الإسلامية أن تعمل على بقاء الدين نقياً سالماً من التحرير والتشويه^(٢)، وذلك بغية الحفاظ على التجربة الإسلامية وسلامتها على المستوى الفكري، وحرصاً على نجاحها على المستوى العمليّ، وبما في ذلك من خدمة للإنسان أن يُعمل على إيصال الدين الواقعي إليه كما أنزل على الرسول الكريم ﷺ .

ولذلك نجد تأكيداً من النصوص السياسية في الإسلام على جعل الحفاظ على الدين وحمايته من أهمّ واجبات الحاكم الإسلاميّ والدولة الإسلامية، حيث

١) المجلسي، بحار الأنوار: ج ٦٨، ص ٣٨٢.

٢) راجع: مطهرى، مرتضى، امامت و رهبرى، ج ١٤، قم، انتشارات صدراء،

صرّحت بمطلوبيّة إماتة البدع والذود عن الدين: يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الموضوع: «إنَّ أَفْضَلِ عِبادَ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدِيٌّ وَهَدَىٰ، فَأَقَامَ سُنْتَةً مَعْلُومَةً وَأَمَاتَ بَدْعَةً مَجْهُولَةً...»^(١).

ولا ريب أنَّ إِقامَةَ السُّنْتَةِ - كما يُجْبِيُ الْحِكْمَةَ - إِنَّمَا تَعْنِي حِمَايَةَ الدِّينِ مِنَ التَّحْرِيفِ؛ كما يَقُولُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ذَذُ عَنْ شَرَائِعِ الدِّينِ...»^(٢) فِي تَعْيِينِ مَنْهُ لِلْوُظَافِ الْمَنَاطِةِ بِوَلَاةِ الْأَمْرِ وَالْوُلُوَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ^(٣).

٦ - إِقامَةُ الْحَجَّ وَتَرْغِيبُ النَّاسِ بِهِ: إِذَا نَّمِيَّ مِنْ وَاجِبَاتِ الْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيِّ وَالْوُلُوَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَمَلُ عَلَيْهِ إِقامَةُ الْحَجَّ وَتَنْظِيمُ شُؤُونِهِ وَتَحْفيزُ النَّاسِ لِلْقِيَامِ بِهِذَا الْوَاجِبِ وَعَدْمِ إِهْمَالِهِ، كَمَا لِلْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيِّ أَنْ يَنْصُبْ أَمِيرًا لِلْحَجَّ مِنْ أَجْلِ تَوْلِيِّ جَمِيعِ شُؤُونِهِ.

هذا وقد ذَكَرَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ الْوُظِيفَةَ لِدِيِّ تَعْدَادِهِ لِبَعْضِ وَظَافِرِ الْحَاكِمِ الْإِسْلَامِيِّ فِي قَوْلِهِ وَاصْفَاهُ إِيَّاهُ: «... إِمَاماً عَفِيفاً عَالِماً وَرَعِيَاً عَارِفاً بِالْقَضَاءِ وَالسُّنْتَةِ يَجْنِي [يَجْبِي] فِيهِمْ وَيَقِيمُ حَجَّهُمْ وَجَمِيعَهُمْ...»^(٤).

كَمَا أَنَّ الْحَاكِمَ الْإِسْلَامِيَّ هُوَ الَّذِي يَحْسِمُ الْمَوْقِفَ فِي الْمَنَاسِكِ وَتَوْقِيَتِهَا وَتَوْقِيَتِ عِيدِ الْأَضْحَى، فِي قَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ثَلَاثَةٌ إِنَّكُمْ خَالِفُتُمُ فِيهَا أَمْرَّنَا

(١) نهج البلاغة، خ ١٦٤، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) الأَمْدِيُّ، تَصْنِيفُ غَرَرِ الْحُكْمِ، ص ٣٤١.

(٣) راجع في موضوع مواجهة الإمام للبدع: الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، صص ٤٩ - ٥٣.

(٤) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص ٥٧.

هلّكتم: جمعتكم ووجهتم عدوكم ومناسكم»^(١).

كما يمكن للحاكم الإسلامي أن يجبر الناس على الحج إذا ما رأى تعطيلاً له، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي ﷺ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»^(٢).

٧- **الصوم وثبوت العيد**^(٣): من صلاحيات الحاكم الإسلامي ومهامه أن يعلن بداية الصوم ونهايته، أي أن العيد (عيد الفطر) يثبت بحكم الحاكم، مما يعني توجّه الناس صبيحة يوم العيد من أجل تأدية صلاة العيد ومراسمه.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثة أيام أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانوا شهدا قبل الزوال. وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم»^(٤).

٨- **تطبيق الدين وأحكامه**: إذ أن كل تلك التشريعات التي جاء بها الدين والتي ترتبط بشؤون المجتمع وقضايا الإجتماعية السياسي إنما تقع عهدة تطبيقها

(١) م ن، ص ٦٣.

(٢) م ن، ص ٦٤.

(٣) في الرمزية السياسية للعيد أنظر: شقير محمد، العيد في التصور الإسلامي، ط ١ ، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م ، ص ٥٢ .

(٤) م ن، ص ٦٣.

على الحاكم الإسلامي، أي أنه المعني الأساسي بتطبيقاتها، في حين أنّ وظيفة الأمة هي في تمكين الحاكم من قيامه بوظيفته.

يقول الإمام علي عليه السلام: «أقم الناس على سنتهم ودينهم ولیأمنك برئهم ولیخفك مريهم...»^(١).

ويقول أيضاً: «في حمل عباد الله على أحكام الله إستيفاء الحقوق وكل الرفق»^(٢).

كما يقول في نهج البلاغة: «... ووقفتكم على حدود الحلال والحرام وأبستكم العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعالي...»^(٣).

ولذا فإنّ العمل بكتاب الله تعالى وسيرة النبي محمد ﷺ تكتسب كلّ تلك الأهمية إلى مستوى يمكن عدّها من حقوق الأمة - فضلاً عن كونها من واجبات الحاكم - لما في تطبيقها من إيجاب للعدل: يقول الإمام علي: «ولكم علينا العمل بكتاب الله تعالى وسيرة رسول الله ﷺ والقيام بحقه والنعش لسنّته»^(٤).

٩ - اقامة العدل: إنّ فلسفة ارسال الرسل تختزن إقامة العدل والقسط بين الناس، لما لذلك من آثار جليلة في جميع ميادين الإجتماع البشري؛ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

(١) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٤١.
٢) م. ن.

(٣) نهج البلاغة، خ ٨٧، ص ١٢٠.

(٤) نهج البلاغة، خ ١٦٩، ص ٢٤٤.

بِالْقِسْطِ)^(١).

ويقول الإمام علي عليه السلام: «دولة العادل من الواجبات»^(٢) و «جمال السياسة العدل في الامرة والعفو مع القدرة»^(٣)، كما يخاطب الولاة قائلاً: «أحرز دينك وأمانتك بإنصافك من نفسك، والعمل بالعدل في رعيتك»^(٤).

ويشير إلى نتائج العدل في البلاد عند قيام الأشهاد (يوم القيمة)، فيقول: «عليكم بالإحسان إلى العباد والعدل في البلاد تأمنوا عند قيام الأشهاد»^(٥).

ويستفاد من جميع ما تقدم أنَّ من أهم وظائف الحاكم الإسلامي إقامة القسط وبوسط العدل بين الناس، بل إنَّ هذه الوظيفة من أولى الوظائف المناطة بذلك الحاكم، لأنَّها العامل الأساس لاستقرار المجتمع على جميع المستويات.

١٠ - الإستنباط الفقهي (الإجتهاد): وهو أيضاً من أهم وظائف الحاكم الإسلامي لتوفُّر ملكة الإجتهاد في ذلك الحاكم من جهة، والإشرافه بشكل عميق ودقيق على واقع التجربة الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، مما يوَّلد لديه تحسساً لطبيعة المشاكل الاجتماعية وإدراكاً نافذاً لإشكالات المجتمع السياسي، وهذا ما يجعل فعله الإجتهادي^(٦) فعلاً هادفاً ومستجبياً لواقع الحياة

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٣٩.

(٣) م ن.

(٤) م ن، ص ٣٤١.

(٥) م ن.

(٦) يمكن للولي الفقيه أن يمأسس فعله الإجتهادي ولا يقيمه محصوراً في إطاره

الإجتماعية وحاجات التطور الاجتماعي.

وأهمية هذه الوظيفة أنها تلبّي الحاجات القانونية والتشريعية للإجتماع الإنساني في ذلك الجانب الذي يرتبط بفعالية النصّ الديني والمنظومة الإجتهادية في مساحة الثبات (تحرّزاً عن المساحة الولائية أي منطقة الفراغ التشريعي) ^(١).

١١ - الدفاع عن المظلومين: وتحصيل حقوقهم ومساعدتهم على رفع الظلم عنهم، والذي هو من أرقى الوظائف وأهمّها التي يجب على الدولة الإسلامية أن تتصدّى لها وأن تعنى بها ^(٢)، إذ إنّ تلك الدولة معنية بقضايا الإنسان، وأكثر تلك القضايا إلحاحاً قضية رفع الظلم عنه وتحصيل حقوقه.

بل نجد أنّ الإمام عليّ عليه السلام يعلّل تصديه للخلافة بدفع الظالم وإنصاف المظلوم، حيث يقول في خطبته الشقشيقية ^(٣):

حُكْمُ الشخصي، وهذا أدعى للفائدة وأجلّى للنتيجة، شرط أن يبقى له هامش ممارسته لآلياته الإجتهادية فيما يرتبط بتبنّيه لحصيلة النشاط الإجتهادي.

١) قد تحدّثنا سابقاً في هذا الموضوع بشكل مفصل.

٢) آیین انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی، چ چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ هـ ش ، ص ۳۸۹ .

٣) هي الخطبه الثالثة من خطب نهج البلاغة، وقد سميت بذلك لأنّ الإمام وأثناء خطبته قام إليه رجل من عوام الناس وناوله كتاباً، فلما فرغ الإمام من قراءته لذلك الكتاب قال له ابن عباس: يا أمير المؤمنين لو أطّردت خطبتك من حيث أفضيت. فأجابه الإمام عليه السلام: هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم قررت.

قال ابن عباس: فوالله ما أسفت على كلام قطّ كأسيفي على هذا الكلام، ألا يكون

«أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبِرَأِ النَّسْمَةَ، لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ
النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَارِرُوا عَلَى كُظْهَةِ ظَالِمٍ وَلَا سُغْبَ مُظْلومٍ لِأَلْقِيتِ
حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسْقِيتِ آخِرَهَا بِكَاسِ أَوْلَاهَا وَلِأَلْفِيتِكُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزَهَدَ عِنْدِي
مِنْ عَفْتَةِ عَزَّ»^(١).

كما يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا النَّاسُ أَعْيُنُونِي عَلَى أَنفُسِكُمْ، وَأَيُّهُمُ اللَّهُ لَا يُنْصَفُّ الْمُظْلومُ
مِنْ ظَالِمٍ، وَلَا يُؤْدَنُ الظَّالِمُ بِخَزَامَتِهِ حَتَّى أُورِدَهُ مِنْهُلَ الْحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهًّا»^(٢).

١٢ - ملء منطقة الفراغ التشريعي: وكما ذكرنا فإن تلك المساحة المعنية بتلبية الحاجات القانونية المنشقة عن حركة التطور الاجتماعي هي منطقة الفراغ التشريعي وآلياتها المعتمدة في التشريع بناءً على رؤية المصلحة بحسب تشخيص ولئن الأمر هذا من جهة، وضوابط التشريع الولائي وأهدافه من جهة أخرى، فلابد للدولة الإسلامية أن تعمل على صياغة تلك التشريعات حتى يمكن لها أن تنظم جميع الشؤون المناظة بها، بل وأن تقوم بوظائفها.

هذا ويوجد العديد من النصوص الدينية السياسية التي تدلّ على أن رسول الله ﷺ والأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ هم أنفسهم قد مارسوا هكذا نوع من التشريع، أي إنهم أصدروا مجموعة من الأحكام لا بعنوان كونهم مبيّنين للشريعة الإلهية الثابتة، بل

لَكَهُمْ أَمْرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بلغ منه حيث أراد؛ وللإطلاع على شرح الخطبة راجع: الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط ٤، قم. دار الهجرة، مج ٢، صص ٣٤٥ - ٤٢٠ ومج ٣، صص ٢١٥ .

(١) نهج البلاغة، خ ٣، ص ٥٠.

(٢) م ١٣٦، خ ١٣٦، ص ١٩٤.

بعنوان كونهم ولاة للأمر يحدّدون مجموعة من الأحكام والقوانين على أساس المصلحة الزمنية للمجتمع الإسلامي، فقد ورد أنه «وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين...»^(١).

حيث إنّه من المعلوم أنّه لا توجد ضريبة ثابتة في الشريعة على الخيل، فيكون وضع الإمام علي عليه السلام لتلك الضريبة عليها من باب كونه تشريعًا ولائيًّا، أيًّا شريعاً منسجماً مع المنظومة التشريعية من جهة وتقتضيه المصلحة من جهة ثانية، لكن يبقى أنّ هذا التشريع مرهون بوقته وليس دائمًا.

١٣ - الإصلاح واقامة الحدود: إن الإصلاح على كافة المستويات هو من أهم أهداف الأنبياء، بل وأوصياء الأنبياء، وتمثل هذه الوظيفة وظيفة دينية ثابتة لها علاقة بحاجة المجتمع الإنساني إليها^(٢)؛ ومن هنا كان على الدولة الإسلامية أن تتعقب بجدٍّ هذه الوظيفة لما تتضمن من أهمية خاصة، ولذلك نجد أن الإمام الحسين عليه السلام عندما تلا بيان التوراة على الحكم الأموي فقد اعتبر الإصلاح الهدف الأساسي الذي دفعه للخروج والقتال، يقول عليه السلام: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً إلّا خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي...»^(٣).

١) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص ٣٨.

٢) لا تخفي العلاقة الوثيقة بين الإصلاح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ انظر: زاده محمد على، اندیشه سیاسی محقق کرکی، ج اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٨٠ هـ ش. ص ٩٥.

٣) المجلسي، بحار الأنوار، مج ٤٤، ص ٣٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام

ولذا نرى أن الإمام علي عليه السلام يربط مابين تصدّيه للخلافة وما بين الإصلاح واقامة الحدود، فيقول عليه السلام: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان، ولا التماس شيءٍ من فضول الحطام، ولكن لنرد المعلم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك»^(١).
 ولا يخفى ما لإقامة الحدود من أهمية خاصة على مستوى الوظائف الدولة، وقد أظهرت النصوص الدينية بشكل واضح أن اقامة الحدود من وظائف السلطان والإمام^(٢); كما يقول الإمام علي عليه السلام: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام»^(٣).

١٤ - إعمار البلاد: والذي يعني القيام بعملية التنمية الاقتصادية^(٤) التي تؤدي إلى تحسين الوضع المعيشي والاجتماعي لعموم الناس، بل وإلى استئصال الفقر والمرض والتخلف، وقد ورد في النصوص الدينية الكثير من الروايات التي

حمد الحسين عليه السلام، اعداد معهد باقر العلوم، ط ٣، قم، دار المعرفة، ١٤١٦ هـ، ص ٢٩١.

(١) نهج البلاغة، خ ١٣١، ص ١٨٩.

(٢) المؤمن محمد، اذن ولی الأمر في القصاص، فقه أهل البيت عليهما السلام، العدد الثالث من السنة الأولى، ١٤١٧ هـ، ص ٣٩.

(٣) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص ١٧٥.

(٤) في التنمية الاقتصادية راجع: صديق غلام رضا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، التوحيد، العدد ٨٧ ، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧ هـ، صص ٦٣ - ٧٣؛ سعادتمند رسول، ویرگیهای انتخابات سالم نماینده شایسته مجلس مقندر از دیدگاه امام خمینی، ج اول، قم، انتشارات تسنیم، ١٣٧٨ هـ، ص ١٦٣ .

تذمّ الفقر وتحدّث عن آثاره، حتى أنّ الإمام عليّ عليهما السلام قد وصفه قائلاً: «الفقر الموت الأكبر»^(١) وفي بيان آثاره: «العسر يفسد الأخلاق»^(٢) و «العسر يشين الأخلاق ويوحش الرفاق»^(٣).

وفي تأكيد منه على هذه الوظيفة فقد ذكرها الإمام عليّ عليهما السلام في عهده لواليه على مصر مالك الأشتر، إذ يقول معدداً الوظائف الواجب العناية بها في ولاية مصر: «... جبایة خراجها وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها»^(٤).

ويرى عمارة البلدان من أولى الوظائف، حيث يقول: «فضيلة السلطان عمارة

(١) نهج البلاغة، الحكمة ١٦٣، ص ٥٠٠.

(٢) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ٣٦٥.

(٣) م ن؛ توجد الكثير من النصوص الدينية التي تحدثت عن الآثار السلبية لل الفقر على المستوى الاجتماعي، وقد اشارت ضمناً إلى ضرورة معالجة تلك الآثار بعلاج سببها أي الفقر، وإن هذه الاشارة لا تخلو من فائدة وهي أنه في الوقت الذي أكدت الروايات على سلبيات الفقر فقد بيّنت أيضاً أنّ الفقر الحقيقي هو فقر الإيمان والعقل، حيث قال الإمام عليّ: «لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل...» نهج البلاغة، ٤٧٨؛ وقال: «الغنى والفقير بعد العرض على الله» م ن، ص ٥٥٥؛ بل إنّ بعض الروايات تحدثت عن بعض ثمار الفقر وان الغنى بالله أعظم الغنى وأنّ القناعة كنز لا يفنى؛ وهو ليس دعوة إلى الفقر، بل في الوقت الذي يجب علاجه فقد عمل الخطاب الديني الأخلاقي على بيان المعنى الحقيقي للضرر والمعنى في مضمون يتتجاوز الظاهر الديني إلى الباطن الأخرى.

(٤) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٧.

البلدان»^(١)، بل إنّ تلك العمارة أهّم من الجبائية، فيقول مبيّناً ذلك في ذلك العهد: «ول يكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يدرك إلّا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرّب البلاد وأهلك العباد...»^(٢).

١٥ - حماية البيئة: حيث أنّ الطبيعة هي وطن الإنسان الذي يسكن في أكناfe ويأكل من خيراته، وكما أنّ الله تعالى قد خلق تلك الطبيعة من أجل الإنسان وسخرها له، فقد جعله أيضاً مؤتمناً عليها؛ أي كما أنّ له حقاً فيها فإنّ عليه واجباً نحوها في الحفاظ عليها وعدم إفسادها وإيقائها بحيث يمكن للأجيال القادمة أن تستفيد منها وتتنعم في خيراتها.

ولذلك فإنّ من وظائف الدولة الإسلامية أن تقف بوجه أصحاب الطمع والشره وفي مقابل أهل الجشع، الذين يبغون الربح والكسب غير مكترين بالآثار السلبية التي تترتب على البيئة والإنسان.

أما على المستوى الفقهي فإنّ البيئة وأراضي الدولة الإسلامية تقع مسؤولية ادارتها واستثمارها على الدولة نفسها؛ وفي ذلك الموضوع يقول الإمام علي عليه السلام في أوائل خلافته: «إتقوا الله في عباده وبلاده فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم...»^(٣).

(١) الأَمْدِيُّ، تَصْنِيفُ غَرِّ الرَّحْمَنِ، ص ٣٤١.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٧.

(٣) نهج البلاغة، خ ١٦٧، ص ٢٤٢.

١٦ - توفير الأمن الاجتماعي: إذ انّ على الدولة الإسلامية أن تسعى بإهتمام من أجل توفير الأمن الاجتماعي لعموم الناس، لأنّه من دون توفر الأمن لعموم الناس لا يمكن للحياة الاجتماعية أن تأخذ مجريها الطبيعي والإعتيادي، وهذا ما يضرّ بجميع مرافق الحياة، بل يؤدّي إلى الإخلال بالنظام المعيشي للمجتمع الإنساني وإلى الإضرار بالإنسان ومنعه من مزاولة حياته الطبيعية. كما لا بدّ من الاستعانة هنا بمقولة حفظ النظام العام للتأكد على تلك الوظيفة، إذ أنّ حفظ ذلك النظام لا بدّ له في ظلّ الواقع الاجتماعي أن يأخذ لنفسه معنى توفير الأمن الاجتماعي وما سوّى ذلك من مهام.

هذا وقد أشار الإمام علي عليهما السلام إلى هذه الوظيفة عندما تحدّث عن ضرورة الإمارة فقال: «إنه لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفئ، ويقاتل به العدوّ وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ: حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»^(١).

١٧ - التوطئة لخروج الإمام المهدى عليهما السلام: وهذا ما يرتبط بالحديث عن فلسفة الغيبة - غيبة الإمام المهدى عليهما السلام -. إذ وإن تعددت النظريات المفسّرة لغيبة الإمام عليهما السلام، لكنّه لا شكّ أنّ القضية ترجع في فلسفتها إلى عدم توفر الظروف المناسبة لقيام الإمام بما مهّمه ووظائفه، والذي أدى إلى تغيب الإمام المعصوم عليهما السلام حفاظاً عليه من جهة - لا لمجرد الجانب الشخصي للموضوع - وتمهيداً لظروف المناسبة لخروجه واقامته للعدل والقسط من جهة أخرى.

(١) نهج البلاغة، خ، ٤٠، ص. ٨٢

وبالتالي فإنّ خروج الإمام عليه السلام يمثل عودة الأطروحة الإلهية بمرتبتها المعصومة إلى ساحة الإجتماع الإنساني من أجل قيادة ذلك الإجتماع على أساس قيم الحق والعدل والمثل الإنسانية والدينية.

وعلى أساسٍ من هذه الفلسفة^(۱) فإنّ من وظائف الدولة الإسلامية أن تعمل على تهيئة الظروف المناسبة لخروج الإمام المهدى عليه السلام، والتي أهمّها إعداد الطاقات البشرية والإنسانية التي تحمل الصفات الكمالية والمعنوية العالية التي تمكنّها من حمل أعباء الإمامة بطريقة تبرز النموذج الإلهي في الحكم والولاية، ذلك النموذج الذي يثبت تقدّمه وتفوّقه على كلّ النماذج البشرية، بل وبكلمة جامعة: فشل الأطروحة الوضعية في مقابل الأطروحة الإلهية.

۱۸ - الدافع عن الأرض والإنسان^(۲): وهو من أعظم الواجبات المناطة بالدولة الإسلامية، ويستدلّ عليه بالأدلة العقلية والنقلية، إذ إنّ الدفاع عن الوطن

(۱) لا يقتصر الموضوع هنا على فلسفة نظرية للغيبة تؤدي في لوازمه المعرفية إلى جعل التوطئة والتمهيد من وظائف الدولة الإسلامية، بل إنّ مجموعة من النصوص المهدوية - أي التي ترتبط بقضية الإمام المهدى عليه السلام - تتحدث عن تلك الوظيفة وعن القيام بها.

(۲) حول الجهاد والعنف راجع: مناظره آية الله مصباح يزدي وحجت الإسلام كرمانی، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ هـ ش؛ قاسم نعيم، العنف والدين وفلسفة العقوبات الإسلامية، الحياة الطيبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ۲۰۰۲ م، ص ۱۵؛ النابليسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأمة، مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني على ضوء التحديات المعاصرة، ط ۱، لجنة احياء ذكرى مئوية الإمام..، ۲۰۰۰ م، ص ۱۱۳.

الإسلامي (دار الإسلام) وعن المسلمين من أهم المصادر الحسينية، بل إنَّ جميع مواطني الدولة الإسلامية تقع وظيفة الدفاع عنهم على عاتق تلك الدولة بناءً على تعهدها القيام بمهمة الدفاع عنهم وعن جميع من التزمت الدفاع عنه، حتى ولو لم يكن من مواطني الدولة أو لم تكن تلك الأرض من أراضي الدولة.

أما الأدلة النقلية التي تدلُّ على تلك الوظيفة وأهميتها فهي كثيرة، ومنها تلك النصوص التي ذكرناها سابقاً والتي تضمنت عبارات من قبيل «جهاد عدوها»^(١) و«يقاتل به العدو»^(٢).

ومن الأهمية بمكان أن يشعر مواطنو الدولة أن دولتهم تعطي أهمية خاصة للدفاع عنهم وحمايتهم أمام الأخطار الخارجية ومحاولات الاعتداء من الأجانب، بل إنَّ خير معتبر عن عزة شعب ما واحترامه لشخصيته الجمعية هو القدرات الدفاعية لدولته، كما أنَّ أكثر ما تتجلى الكراهة السياسية لأمة ما في استعداداتها الدفاعية لحماية أرضها وإنسانها وقيمها الدينية والإنسانية^(٣).

١٩ - إعداد القدرات العسكرية: إذ إنَّ مهمة الدفاع الواجبة التي تحدّتنا عنها لا يمكن القيام بها إلَّا من خلال إعداد القدرات العسكرية الازمة والكافرات

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٨.

(٢) م ن، خ ٤٠، ص ٨٢.

(٣) راجع في هذا الموضوع: نجفي موسى، تأملات سياسى در تاريخ تفكّر إسلامى، ج چهارم، چ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ١٣٧٧ هـ، ص ٢٦٠، ص ٢٦٠؛ وفي فقه الجهاد أنظر: الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط ١ ، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١ م.

القتالية المطلوبة والتجهز بالتقنيات العسكرية المتطرفة.

هذا وقد أخذت هذه الوظيفة أكثر من صيغة في التاريخ السياسي والعسكري للدولة الإسلامية من خلال مفاهيم السبق والرماية^(١) التي تبحث في فقه الجهاد، بل إنَّ العديد من النصوص الدينية قد أكَّدت عليهما لما كان لهما من مردود مهم على المستوى العسكري آنذاك.

ولأهمية هذا الموضوع نجد أنَّ القرآن الكريم قد تحدَّث فيه ووجه خطاباً إلى المؤمنين يدعوهم فيه إلى إعداد ما أمكن من قدرات عسكرية، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢).

بل يمكن القول أن ذلك التأكيد الكبير من القرآن الكريم على الجهاد بالمال والنفس إنما يستبطن الدعوة إلى إعداد الإمكانيات العسكرية^(٣) الالزمة للقيام بالشكل المطلوب بمهام jihad والدفاع عن الدولة الإسلامية وأرضها ومواطنيها.

٢٠ - إقامة القضاء: وهو أيضاً من أهم الوظائف المولجة إلى الدولة الإسلامية وولي الأمر، وتنطوي إقامته على أهمية كبيرة لمساهمته في بسط العدل

(١) انظر: شكورى أبوالفضل، فقه سياسى اسلام، ج ١، ١٣٦١ هـ، ص ٣٠٠؛ الشيرازى مكارم، پیام قرآن، ج دهم، مدرسه الإمام علي بن ابى طالب، ١٣٧٥ هـ، ص ٣٢٧.

(٢) الأنفال: ٦٠.

(٣) في اعداد القوة الالزمة انظر: الأصفى محمد مهدي، دروس في الثورة الإسلامية، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ، ص ٢٣.

بين الناس؛ ويستدلّ عليه بالأدلة العقلية والنقلية، أمّا الأدلة العقلية فلأنّه من أبرز المصاديق الحسبيّة المطلوب القيام بها من الفقيه العادل الحائز على الموصفات المطلوبة، وأمّا الأدلة النقلية فمنها ما يتحدّث عن شرطية الإجتهاد في القاضي وضرورة الترافع لدى الفقيه وحرمة الترافع لدى القضاء السلطاني – والمقصود هنا سلاطين الجور – ومنها ما يتحدّث عن أنّ تنظيم الفعل القضائي إنما يقع على عاتق الحاكم الإسلامي، وهو ما نستفيده من التاريخ السياسي لرسول الله ﷺ حيث تصدّى لتنصيب القضاة في مختلف البلدان، وكذلك الأمر فيما يرتبط بالإمام على عيّاله حيث كان يكلف ولاته بتنصيب القضاة ويحدّد صفات القاضي، بل وأدقّ التفاصيل التي ترتبط بمزاولة العمل القضائي، فيقول في عهده لمالك الأشتر: «أنظر في القضاة بين الناس نظر عارف بمنزلة الحكم عند الله، فإنّ الحكم ميزان قسط الله الذي وضع في الأرض لإنصاف المظلوم من الظالم والأخذ للضعيف من القويّ وإقامة حدود الله على سنّها ومنهاجها التي لا يصلح العباد والبلاد إلّا عليها، فاختر للقضاء بين الناس أفضل رعيتك في نفسك وأجمعهم للعلم والحلم والورع ممّن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يزجره على العيّ، ولا يفرطه جور الظلم، ولا تشرف نفسه على الطمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، أو قفهم عند الشبهة وآخذهم لنفسه بالحجّة وأقلّهم تبرّماً من تودّد الحجّج وأصبرهم على كشف الأمور وإيضاح الخصمين، ولا يستميله الإغراء ولا يأخذ فيه التبليغ بأن يقال قال فلان قال فلان، فولّ القضاء من كان كذلك»^(١).

(١) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص ١٥٩.

٢١ - التنمية السياسية: والمقصود بها العمل على ترشيد الفعل السياسي في مختلف الميادين وتنمية الوعي السياسي والثقافة السياسية لدى جميع أبناء المجتمع، وإشعار الأمة بمسؤولياتها السياسية والإجتماعية، وبأهمية دورها على كافة المستويات الإجتماعية والسياسية والعالمية.

إنّ معرفة الأمة لأهمية دورها وخطورته سوف يحفّزها على أن تشعر بشخصيتها الجمعية من جهة، وعلى المبادرة إلى تحمل مسؤولياتها وقيامها بوظائفها من جهة أخرى، وهو ما سوف يؤدي إلى كثير من المصالح والنتائج المفيدة التي تخدم جميع قضايا الإنسان.

ولذلك نجد في كثير من الآيات القرآنية خطابات موجّهة إلى الأمة والمجتمع الإسلامي إشعاراً منه بأهمية الدور المولج إلى تلك الأمة والأهداف التي تستطيع بلوغها والإنجازات التي تحصدتها فيما لو قامت بدورها خير قيام.

وهنا يأتي دور التنمية السياسية كعامل توعية بما يقدمه من تربية سياسية وتنقيف سياسي يكون الهدف منها تحريك الطاقات الكامنة في الأمة لاستثمارها والإستفادة منها ولحسن توظيفها في خدمة مصالح الأمة نفسها.

ولذلك كان من وظيفة الدولة القيام بعملية التنمية السياسية التي تتجلى أيضاً في بنيتها السياسية وأدائها السياسي وتطويرها لآليات عملها السياسي بما يجعلها أقدر على قيامها بوظائفها هذا من جهة، كما تتجلى أيضاً في خطابها السياسي التربوي والتعليمي والتوعوي الذي تقدمه للمجتمع من جهة ثانية.

٢٢ - تجسيد القيم الإجتماعية: إذ إن جملة من الأهداف يجب علىولي الأمر أن يتبعّها على المستوى الإجتماعي، والتي تمثل في القضاء على الطبقية الإجتماعية وتحقيق التوازن الإجتماعي ومواجهة كلّ ما من شأنه إيجاد الفوارق الإجتماعية بين أبناء المجتمع الواحد.

ولذلك فقد أكد النصّ الديني على مطلوبية المنع من تكّدّس الشروات في أيدي قلة قليلة من الناس وعلى العمل من أجل تأمين جميع الحاجات الصحية والتعليمية لجميع أفراد المجتمع، يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿مَا أَنَّا اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاهُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاقْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١).

ففي هذا النص القرآني دعوة واضحة إلى عدم جعل المال متداولاً فقط بين الأغنياء، كما أنّ الروايات التي تحدّثت عن فلسفة الزكاة فقد أظهرت أن هدف الزكاة هو تأمين مستوى معيشي وسطي لعموم الناس، كما أنّ جملة من النصوص الدينية الأخرى قد تحدّثت عن أنّ من مسؤولياتولي الأمر الإنفاق على من لم يقدر على الكسب وقضاء ديونه وتزويع غير القادرين ماليّاً على الزواج^(٢)، وكذلك فإنّ جملة من المصارف الأخرى تظهر بوضوح عدة

١) الحشر: ٧.

٢) راجع في هذا الموضوع النصوص التي تحدّث عن مخارج بيت المال؛
الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، صص ٦٩-١٢٢.

أشكال من الكفالة الاجتماعية التي يجب على الدولة الإسلامية العناية بها^(١).
 كما أنّ من تلك القيم مبدأ المساواة الاجتماعية، بمعنى الاعتماد على مفهوم «إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ»^(٢) وعدم اعتبار الحسب والنسب وجملة من الفروقات الظاهرة والمادية سبباً للتمييز في العطاء أو في غير العطاء، وهذا ما أظهره الإمام علي عليه السلام عندما طلب بتمييز بعض الشأنيات الاجتماعية بأن يقسم لها من بيت المال أكثر من غيرها فأجاب عليه: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجُورِ فَيَمْنَ وَلَيْتَ عَلَيْهِ! وَاللَّهُ لَا أَطْوُرُ بَهْ مَاسِرَ سَمِيرَ، وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا؛ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسْوَيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ.

ألا وإن اعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس ويهينه عند الله، ولم يضع أمرؤ ماله في غير حقه ولا عند غير أهله إلا حرمه الله شكرهم، وكان لغيره ودهم، فإن زلت به النعل يوماً فاحتاج إلى معونتهم فشرّ خليل وألام خدين»^(٣).

وقد أكد الإمام علي عليه السلام على العناية بالفقراء والبؤساء في عهده لمالك الأشتر؛ يقول: «الله الله في الطبقة السفلية من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحاجين وأهل البؤس والزمن، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعترضاً، وأحفظ الله ما

(١) انظر الخوئي أبو القاسم، المسائل المختبة، ط ١٥، ١٥، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨١ م، ص ٢٠٣؛ بوخمسين حسين، تشريع الخمس دراسة في القرآن والتاريخ والفقه، ط ١، هولندا، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ ق، ص ٨٥.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) نهج البلاغة، خ ١٢٦، ١٢٦، ص ١٨٣.

استحفظك من حّقه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلّات صوافي الإسلام في كل بلدٍ، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعية حّقه، فلا يشغلنّك عنهم بطر، فإنك لا تغدر بتضييعك التافه لـحكامك الكثير المهم، فلا تشخص همك عنهم ولا تصغر خذلك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممّن تقتحمه العيون وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، وتعهد أهل اليتم وذوي الرقة في السن...»^(١).

وبالتالي فإن العناية بالفقراء والمحاجين وتحقيق العدالة الإجتماعية وتأمين جميع الإحتياجات المطلوبة لجميع أبناء المجتمع تعدّ من أهم الوظائف المناطة بالدولة الإسلامية.

٢٣ - تقديم النموذج الإلهي في الحكم: وهو من أخطر الأهداف وأهمها لما يترتب عليه من كثير من النتائج على المستوى الديني - وأيضاً على المستوى الإجتماعي - بمعنى أن كثيراً من الناس إنما تتلقى دينها لا من بطون الكتب وإنما من خلال تجلياته على المستوى الإجتماعي السياسي، أي من خلال أداء تلك المؤسسة التي تدعى اتسابها إلى الدين، بل وأداء المنتسبين إلى الدين سواءً في المؤسسة الدينية أو المؤسسة السياسية وفي كل مساحة الممارسة الإجتماعية.

وبالتالي فإن تلك الممارسة كلما اقتربت من الشفافية والمصداقية والقيم الدينية، كلما كانت أدعى للناس للإقبال على الدين، وكلما كانت تلك الممارسة أقرب إلى المصالح الشخصية الدينوية والحسابات الفتوية والغايات المادية كلما

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

كانت أدعى للناس للإعراض عن الدين والإبعاد عنه.

إنَّ ما يميّز التجربة السياسية الإسلامية أنَّها تنتهي إلى الدين وتدعى التعبير عنه وأنَّ أداؤها السياسي والاجتماعي منطلق المفاهيم الدينية، بل هو - أي ذلك الأداء - يعبر عن تلك المفاهيم ويعكيها في الواقع الاجتماعي والسياسي، ولذلك فإنَّ عموم الناس إنما تُقبل على الدين أو تعرّض عنه تبعاً لما تفهمه من الدين من خلال ما تعيّر عنه تلك الممارسات السياسية والاجتماعية المشار إليها.

ومن هنا تنبع خطورة أداء تلك التجربة، أي لكون نتائجها تؤدي إلى إقبال الناس على الدين أو إعراضهم عنه، واقترابهم من الله تعالى أو ابعادهم عنه، وهذا ما يفرض على الدولة الإسلامية أن تختار لتركيبتها السياسية ذلك الطاقم السياسي والإداري الذي يتميّز بمواصفاته الإيمانية والأخلاقية والادارية التي تمكّنه من تسجيل تجربة ناصعة وتقديم نموذج فريد وناجح في السياسة والحكم يدعو في تجلّياته إلى الدين والأخلاق والمعنويات.

٢ - **مفهوم المواطنة:** إذا كانت المواطنة بمعنى العضوية في الأمة^(١)، فتكون بذلك مستعملة بحسب المصطلح السياسي الحديث، حيث يترتب على حمل هذا المفهوم من قبل أحد الأشخاص مجموعة من الحقوق والواجبات، ومن أهم تلك الحقوق حق المشاركة السياسية والحماية من قبل الدولة التي يحمل فيها

(١) انظر: خيليان سيد خليل، حقوق بين الملل الإسلامي، ج هشم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٨ - ش، ص ١٣٢؛ عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧، صص ١٣١ - ١٤١.

صفة المواطن، ومن أهم الواجبات الملقاة عليه الولاء لدولته وإطاعة قوانينها ودفع الضرائب والمشاركة في الخدمة العسكرية^(١).

وبالتالي يجري البحث أنه في الدولة الإسلامية من الذي يحمل صفة المواطن ب بحيث تترتب عليه تلك الحقوق والواجبات، ومن لا يحمل صفة المواطن فلا تترتب عليه تلك الحقوق والواجبات؛ وهو ما يقود إلى البحث في شروط المواطن.

لكنني أعتقد أنّ هذا (المنهج) المستخدم في البحث ليس منهجاً دقيقاً، والسبب في ذلك أننا استعمرنا مصطلاحاً منحوتاً في إطار الفكر السياسي الغربي، أي ذلك المصطلح الذي تترتب عليه مجموعة من الأحكام المحددة مسبقاً في إطار الجنبة الحقوقية لذلك الفكر، بحيث أصبح التعامل مع ذلك المصطلح منوطاً بتلك الأحكام المرتبطة به؛ فلم نعمد إلى تشريع هذا المصطلح ومحاكمته، بل استخدمناه كما هو بحسب مضمونه المعرفي فإذا وجدنا أنّ جميع تلك الحقوق والواجبات متى يمكن أن يناله فرد من الناس بحسب الفقه الإسلامي قلنا أنه مواطن ويحمل صفة المواطن، وإذا وجدنا أنّ بعض تلك الحقوق والواجبات تتعارض مع الفقه الإسلامي قلنا أنه لا يحمل صفة المواطن، وهو ما فرض علينا أن يكون اطلاق صفة المواطن وعدمه خاضعاً لمنظومة الأحكام السياسية المقررة في الفكر السياسي الغربي.

(١) راجع: القبانجي صدر الدين، المواطن في الفكر السياسي الإسلامي، الفكر الإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥ هـ، ص ٢٣٥.

وما ينبغي بيانه في هذا الإطار هذه الأمور:
أولاً: للإسلام مصطلحاته الخاصة به والتي تنسجم مع أسسه الفكرية ومبادئه
المعرفية.

ثانياً: إن جملة من المصطلحات تأخذ حمولتها المعنوية بحسب التحديد
العرفي، حتى لو كان هذا العرف هو العرف الخاص، كعرف أهل الطب أو أهل
السياسة.

ثالثاً: يمكن لنا القول أن مصطلحاً ما قد تطور حمولته المعنوية بسبب تطور
الظروف الاجتماعية والسياسية التي يسبح في فضائلها ذلك المصطلح.

رابعاً: وهنا بيت القصيد: إن تحديد هذا المصطلح شيء، وترتّب مجموع تلك
الحقوق والواجبات شيء آخر، بمعنى إمكانية التفكير بين صفة المواطننة وبين
بعض تلك الحقوق والواجبات، فلنسنا أمام عنوان شرعي أو عرضي يتربّ عليه
حكم شرعي، بل إن مفهوم المواطننة هو عنوان عرضي سياسي يخضع تحديد
الحقوق والواجبات المتعلقة به إلى جملة من المعايير والأسس الخاصة بكل
منظومة فكرية ومعرفية - وإن أمكن تقيين وتضييق ذلك العنوان العرضي
وإنطباقه -، أي أنه لا يوجد ارتباط معرفي - بحسب المعرفة الدينية - بين تلك
الصفة (الموطننة) وبين تلك الأحكام الحقوقية السياسية.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول أن من سكن أراضي الدولة الإسلامية لمدّة معينة
- بناء على شروط محدودة - فهو من مواطني الدولة الإسلامية، وكذلك من يتولّه
من مواطني الدولة فهو أيضاً من مواطني الدولة (وهو أيضاً يخضع لشروط عديدة

وفيه تفصيلات عديدة ليس هنا محل بحثها؛ أمّا من له حق المشاركة السياسية وإلى أي مستوى يستطيع أن يمارس ذلك الحق وشروط ممارسته ومن له حق الحماية أو تجب عليه الخدمة العسكرية أو دفع هذه الضريبة المالية أو تلك؛ فيرتبط البُتْ فيه بالنصيبي السياسي وأدلة الفقاهية، ولا علاقة له بمجرد إطلاق هذه الصفة والجواز العرفي السياسي لاستعمالها، أي أن صحة إطلاق هذه الصفة هو شأن عرفي، بينما ترتّب تلك الأحكام شأن شرعي وفقيهي ولا علاقة بينهما منهجياً بحسب المنهجية الإجتهادية وآلياتها المعتمدة^(١).

٣ - الوطن الإسلامي والحدود السياسية: إنّ السؤال المطروح في هذا البحث أنّ فكرة الوطن الإسلامي هل يبقى لها مبررها المعرفي السياسي مع أنّ الحدود السياسية القائمة بين الدول قد فرضت واقعاً سياسياً مختلفاً ألغى عملياً فكرة الوطن الإسلامي الواحد؟

في مقام الجواب لابدّ أولاً من تحديد ما هو المقصود بالوطن الإسلامي؛ والمراد به تلك المساحة الجغرافية التي يسكنها المسلمون والتي يملكون نوع سيادة عليها - أو كانت لهم سيادتهم فيها - بحيث يمكنهم من ممارسة تلك السيادة عليها^(٢).

(١) في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، انظر: الشيرازي مكارم، پیام قرآن، ج ١٠ ، ص ٣٨٣؛ لمبتون آن کی اُس، دولت و حکومت در اسلام، ترویج صالحی عباس و فقیهی محمد Mehdi، چاپ اول، نشر عروج، ١٣٧٤ هش، ص ٣٢٧.

(٢) راجع: زنجانی عباسعلی عميد، فقه سیاسی، جلد سوم (حقوق بین الملل اسلام)، صص ٢١٥ - ٢٤٢.

وثانياً: ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ مفهوم الوحدة السياسية للأمة الإسلامية^(١) - بالمعنى الشامل للوحدة السياسية - يعدّ من مسلمات المعرفية السياسية الإسلامية، والتي تعني وجوب تثبيت هذه الوحدة في جميع المرافق السياسية للوطن الإسلامي وكيانه السياسي.

أما لو وصلنا إلى واقع سياسي تمت فيه تجزئة الوطن الإسلامي إلى كيانات سياسية متعددة تفصل بينها حدود سياسية قائمة على أساس مختلفة، فهذا لا يلغي المبررات المعرفية للوحدة السياسية للأمة الإسلامية والوطن الإسلامي، ولا يلغي أيضاً ضرورة العمل على تحويل تلك الفكرة إلى واقع حيّ.

ونستطيع أن نقول إنّ ما يبرّر هذه الفكرة في واقعنا المعاصر هذه الأمور:
أولاً: كما ذكرنا أنّ تلك الفكرة من الأمور المسلمة في الفكر السياسي الإسلامي الذي يعطيها أهمية خاصة تبعاً للأهمية المعطاة لها في النصّ السياسي الإسلامي، وفي هذا دعوة ملحّة للعمل على تحويل هذه الفكرة إلى واقع ملموس في عالمنا السياسي المعاصر.

ثانياً: إنّ ما تعنيه تلك الفكرة بمعناها الشمولي - والتي تشمل الجانب الاقتصادي وغيره - هو توزيع طاقات الوطن الإسلامي بشكل عادل وتبادل الخبرات والمنافع بين أرجائه، وهو ما يساعد على القيام بعملية تنمية إقتصادية وإجتماعية شاملة نتيجة لتوفر العديد من عواملها المساعدة.

(١) انظر: المبارك محمد، نظام الإسلام الحكم والدولة، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧ هـ، ص ١٢٩.

ثالثاً، إنَّ متطلبات العولمة تفرض توحيد الطاقات والإمكانيات والجهود لمواجهة جميع تداعياتها التي تهدّد مصالح الشعوب وخيراتها، وتتذرّ بالمساس بخصوصياتها الإجتماعية والثقافية.

٤ - فلسفة الدولة^(١): إنَّ المراد بفلسفة الدولة هنا هو النظر بشمولية إلى حقيقة ذلك الوجود السياسي من أجل فهم طبيعته ومبرراته الوجودية. إنَّ النتيجة المعرفية لفلسفة الدولة في أنفها الدنيوي خاضعة حكماً للحصيلة المعرفية لفلسفة الحياة الدنيوية ومبرراتها الوجودية، أي أنه إذا كانت الحياة الدنيوية تحمل معنى من المعاني صفةً أداتية باعتبار كونها وسيلة إلى الحياة الأخروية، فسوف تكون جميع المظاهر الوجودية والسياسية منها خاضعة لذلك التبرير الفلسفى الوجودي.

وعليه سوف تكون الدولة إحدى تلك الأدوات - بل أهمّها - التي تعمل على مساعدة الإنسان على بلوغ حياته الأخروية، أي على بلوغه كماله الوجودي والأهداف التي بررت خلقه وإيجاده.

ولذلك عندما تتحدث عن وظائف الدولة، فإنَّ تلك الوظائفية تابعة منهجيَا للحصيلة المعرفية المستقاة من فلسفة الوجود الدنيوي بجميع مظاهره وتجلياته، أي أنَّ مظلة تلك الفلسفة سوف تخيم على جميع المفردات الوجودية بما فيها الدولة سواءً في وظائفها أو في جميع إشكالياتها المطروحة.

(١) انظر في هذا الموضوع: يزدي محمد تقى مصباح، نظرية سياسى اسلام، جلد دوم، صص ٧٣ - ٧٥

ومن هنا فإن الدولة وإن كانت ستعنى بإعمار الدنيا وإقامة القسط ورفاهية الإنسان، لكن كل تلك الوظائف ذات الطابع الدنيوي إنما هي مقدمة للأخرة، والأولوية على المستوى الوظائي إنما هي للأخرة، ولابد أننا لاحظنا عنابة خاصة بتلك الوظائف ذات الطابع العبادي والأخروي.

وبالإجمال ينبغي لنا أن نقول إن الدولة الإسلامية في وظائفها أخذة إلى الآخرة وجذابة إلى الغيب، وهي تعطي الأولوية للجانب المعنوي والبعد الكمالى في إنسانية الإنسان، وإن كانت لا تنسى حاجاته المادية، لكن يبقى أن العناية بالجانب المادى للإنسان باعتبار كونه مقدمة للوصول إلى كمالاته المعنوية.

٥ - جدل الفلسفة والسياسة: ما نريده هنا هو بيان طبيعة العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة بناءً على الرؤية التي قدمناها حول فلسفة الدولة. وبناءً على ما تقدم فإن أهم ربط ما بين الفلسفة والسياسة هو أن نقول من جهة أولى: إن من أهم وظائف السياسة إشباع رغبة الفلسفة الوجودية - أي الفلسفة التي تتناول الوجود وعلمه والسعى إلى تلك العلل - في السعي إلى مصدر الوجود والسير إلى غاية الوجود، أي السير إلى الله تعالى في مسيرة التكامل الإنساني إلى خالق الإنسان والوجود والحياة.

أي إننا عندما نقول إن من أهم وظائف السياسة العمل على تأمين الحاجات المعنوية والروحية للإنسان وعلى تحقيق تكامله الإنساني والوجودي، وعلى اقترابه من الله جل وعلا، عندها سنؤكّد حاجة الفلسفة للسياسة.

فهنا تنظر الفلسفة - أي تلك الفلسفة التي لا تخزل نفسها في الجانب

المادي، بل يتسع حضنها للجانب الغيبي - إلى السياسة على أساس أنها من أهم الأدوات القادرة على تحقيق غايات الإنسان الوجودية وعلى إيصاله إلى كماله الوجودي وعلى بلوغه سعادته الحقيقية، عندها لن تبقى السياسة (والدولة) ذلك الشأن الدنيوي الرخيص ولا تلك الحقيقة التي تستلزم جملة من الرذائل، هذا فيما لو فتحت السياسة أبوابها المعرفية أمام الفلسفة، عندها ستعمل الفلسفة على الرقي بالسياسة من حضيض المادة والغرائز والرذائل إلى فضاء الروح والعقل والأخلاق.

وعندما تنظر السياسة إلى الفلسفة على أنها المنظومة المعرفية التي توصلها إلى فضاءٍ معرفيٍ أوسع وأ更深 يربط الفعل السياسي بحقائق الوجود وغايته وهدفه، ويهب السياسة معنى أشرف وأهدافاً أقدس؛ عندها ستتجدد السياسة أن تلك الفلسفة هي التي تسهم في اعطائها الروح وفي منح وظيفتها المعنى.

هذا وسوف تصبح السياسة (الدولة) مجرد أداة يخضع تقييمها والحكم عليها طبيعة توظيف الإنسان لها وكيفية استثماره لطاقاتها واستفادته من قدراتها، أي أن هذه النظرة الأداتية تفتح الباب على أكثر من مجال للإستعمال والتوظيف، فاما أن تكون السياسة مؤسسة على نظرية الفلسفة الدينية للوجود والحياة مما يعني توظيفها لخدمة وجود الإنسان بمعناه الشمولي، أو أن تكون مجردة عن تلك النظرة، عندها ستتحول إلى مجرد أداة لخدمة البعد المادي والغرائي في حقيقته الوجودية.

٦ - الدولة في بعدها الإنساني: ما نريد الحديث عنه هنا هو موقعية الإنسان في الأسس الفكرية للدولة الإسلامية، فإذا كانت الدولة الإسلامية ترتكز في مبانيها الفكرية والمعرفية على النصّ الديني الإسلامي ومنهجيته الإجتهادية، فهذا يعني أنَّ تلك الدولة يجب أن تكون محكومة في خطوطها الكلية - بل والتفصيلية أيضاً - للطبيعة العامة للمعرفية الدينية.

وعلى هذا الأساس عندما نأتي إلى النصّ الديني والمعرفية الدينية نجد أنَّ الإنسان يتمتّع بمحوريّة خاصة في ذلك النصّ وتلك المعرفة، ولا أدلّ على ذلك من كون رسالة الأنبياء من أجل الإنسان بشكل حصري، ولذا نجد في آخر سورة الأنبياء قوله تعالى مخاطباً نبيه الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١)، أي أنَّ فلسفة إرسال الرسول ﷺ من أجل رحمة الإنسان.

وبالتالي فإنَّ تلك الدولة القائمة على أساس الدين سوف تكون تابعة في جميع معطياتها ومفرداتها لفلسفة الرسالة، وهذا يعني أنَّ رحمة الإنسان وإنسانية الإنسان تشكّل محور الفعل السياسي للدولة الإسلامية.

٧ - تدین الفلسفة السياسية: أي أنَّ السؤال المطروح في هذا البحث يدور حول إمكانية التوليف والتوفيق بين معطيات المعرفة الدينية في موضوع الدولة وبين معطيات الفلسفة السياسية.

وفي مقام الجواب لابدَّ من القول أن النتيجة ترتبط بشكل جذري بطبيعة المبني المعرفية التي ترتكز عليها هذه المنظومة الفلسفية أو تلك، فإنَّ فلسفة ترى

(١) الأنبياء: ١٠٧.

ضرورة التوافق المعرفي مع الدين لابد أنه عندما يتم توظيف أنسها ومعطياتها من أجل قراءة ذلك الوجود السياسي (الدولة) ومحاكمته. فإن نتائج تلك القراءة قائمة معرفياً على ضرورة الانسجام مع المعطيات الدينية والتوافق معها، وهذا ما يقود إلى جعل معطيات الفلسفة السياسية منسجمة مع طبيعة المعرفة الدينية، بل ولربما تقول أنها محكومة لها تبعاً للقول بضرورة كونها منسجمة معها وخالية عن أي وجه من وجوه التعارض معها.

أما فلسفة مجردة عن تلك النظرة - أي ضرورة التوافق المعرفي مع الدين - فلن يكون من الضروري عندها أن تكون نتائجها المعرفية في قراءة الدولة منسجمة مع معطيات المعرفة الدينية.

الخاتمة:

لقد أصبحت من المسلمات السياسية التي تبني عليها كثيرون من النتائج، قضية إقصاء الدين عن ساحة الفصل السياسي والاجتماعي، وأضحى من المستهجن أن تدعوا إلى مناقشة هذه الفكرة ولو من مناقشة علمية تسعى لاكتشاف مصاديقها الفكرية وآثارها الاجتماعية في اجتماعنا السياسي

ولذا كان من المناسب أن نبحث هذه الفكرة في بعض من صفحات هذه الأطروحة؛ وإن البحث في تلك الفكرة يمكن أن يتم من جهاتٍ ثلاث:

١ - يمكن أن يبحث في تاريخية هذه الفكرة، لنرى متى دخلت إلى مجتمعاتنا، وما هي العوامل التي ساعدت على جعلها من ثقافة المسلمين ومسلمات الثقافة، وإذا كان هناك من جهات عملت على ترويج تلك الثقافة فما هي أهدافها من تلك المهمة؟ وأساساً هل ترتبط تلك المهمة بشحنات الغذاء الثقافي التي عملت حركة الاستعمار على إدخالها في نسيج وعيينا الثقافي وفي تركيبتنا الثقافية؟ وهذا بحث يغلب عليه الطابع التاريخي، وهو خارج عن حدود بحثنا.

٢ - القيمة العلمية لتلك الفكرة، وذلك بناءً على معايرنا الفكرية ومقاييسنا العلمية، أي بناءً على المعاير الإسلامية، بمعنى أن الإسلام كدين هل تسمح أسسه

الفكرية ومضامينه العلمية بالابتعاد عن ساحة الاجتماع السياسي وممارسة السياسة؟

وهذا ما بحثناه في هذه الأطروحة، وأكّدنا على أن بنية الدين الإسلامي وهندسته المعرفية قائمة على أساس ربط جميع مفاصل الحياة البشرية بالدين، بما يعني ذلك من صياغة الحياة الإنسانية في جميع ميادينها وفق الإرادة الإلهية.

٣ - يمكن بحث هذه الفكرة من جهة الآثار الاجتماعية والسياسية التي خلّفتها في محيطنا السياسي والاجتماعي، وعلى مستوى قضايا الأمة وحاضرها ومستقبلها، وعلى مستوى تطلعاتها في بناء واقعها الثقافي والفكري، ذلك البناء الذي يهبها المناعة والقوة في مواجهة عواصف الاستعمار، الذي اتّخذ لنفسه في عصرنا قناع العولمة الحضارية، في الوقت الذي ينظر فيه لصدام الحضارات بدل الحوار بينها.

إنّ هذا البحث جدير بالاهتمام، كونه ينظر في التداعيات الفكرية والثقافية لتلك الفكرة، أي إنّه ليس بحثاً اجتماعياً بالمعنى الصِّرف للكلمة، سوى أنّ جنبته المعرفية لصيقة بالواقع الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يستدعي منّا أن نرصد تلك التداعيات - الآثار، محاولين الاقتصار على بيان إجمالي للبحث:

١) إنّ الدين يمكن أن يشكّل عنصراً من عناصر القوّة التي تحتاجها مجتمعاتنا، أي إنّ الدين بما هو وحي الهي، والمعرفة الدينية بما هي جهد بشري في الإطار الديني؛ هما أحد أهم العناصر المعرفية التي تسهم في تكوين البنية

الثقافية والفكرية لتلك المجتمعات، بطريقة تمنحها الاستقلالية الثقافية تحصّنها من التبعيّة الثقافية لأنماط ثقافية دخيلة وغير بريئة.

لقد كان الدين في تاريخنا المعاصر أحد أهم العوامل المؤثرة في تكوين طبيعتنا الثقافية، وقد ساهم بذلك في المساعدة على مواجهة أقسى التحدّيات التي واجهتها مجتمعاتنا، بل قد منح تلك المجتمعات قوّة استثنائيّة، بما يحمله من مفاهيم التضحية والعطاء والعمل في سبيل الله وما سوّى ذلك من مفاهيم تجعل الذات الاجتماعيّة ذاتاً واعية وفاعلة، تدرك حجم التحدّيات وحاضرة لأثمن العطاء.

٢) إنّ إقصاء الدين عن ساحة الفعل السياسي يعني فيما يعيّنه التنازل عن جزء من هويتنا الثقافية، التي كانت -وما زالت- قائمة على أساس دخالة الديني في السياسي وامتزاج الدين مع السياسة، وعدم إمكان التفكير بينهما إلا في الإطار الصوري والشكلي.

ولا يخفى أنّ التنازل عن جزء من هويتنا الثقافية -بل الجزء الأساسي منها- سوف يؤدّي إلى أمرين اثنين:

الأول: إضعاف شعورنا بشخصيتنا الجمعيّة، باعتبار أنّ الأمة التي تحترم شخصيتها وتعتزّ بكتابها الثقافي؛ لن يكون مقبولاً بالنسبة إليها أن تتنازل ولو عن جزءٍ من هويتها الثقافية أو تتسامح في خصوصياتها الفكرية، لأنّ الشعور القوي بوجود شخصيتنا الجمعيّة يتضمن ضرورة احترامها، واحترام تلك الشخصية يقتضي عدم المداهنة على حساب خصوصياتنا الفكرية والثقافية.

الثاني: إيجاد فراغ معرفي في جميع الحقول المعرفية ذات العلاقة بموضوع الدولة و فعل السياسة، حيث سنضطر عندها إلى استيراد أكثر من خليط معرفي من أجل ملء ذلك الفراغ في شتى الحقول السياسية والقانونية؛ وهو ما سوف يفرض علينا أكثر من تبعية معرفية، ربما تقودنا إلى ما هو أسوأ من ذلك، أي إنّ التبعية المعرفية والفكرية ستقود إلى تبعية ثقافية واقتصادية وسياسية.. مع أننا نملك رصيداً معرفياً في شتى حقول فقه الدولة قادر على إمدادنا بكثير من المعارف التي يحتاجها الفعل السياسي في شتى الميادين.

٣) مما يتربّب أيضاً على تلك الفكرة على المستوى السياسي والاجتماعي هو إقصاء المنظومة الدينية عن التأثير في الاجتماع السياسي، وما يعنيه ذلك من إضعاف لدور الغيب ومضمونه الأخلاقية والمعنوية عن بُث الروح المعنوية والأخلاقية في الفعل السياسي.

إنّ إقصاء الدين عن الساحة السياسية يعني إغراق هذه الساحة بذلك الرصيد الأخلاقي الفاعل، الذي يستطيع الإسهام في تقويم الفعل السياسي وتصويب أداء الدولة وإصلاح الواقع السياسي المنحرف.

إنّ الدين يختزن في تعاليمه كمّاً كبيراً من المفردات الأخلاقية التي تجعل النفس البشرية تعرض عن الدنيا وتقبل على الله تعالى، وما يستدعيه ذلك من جعل السلوك البشري مريداً للخير طالباً للعدل وهادفاً لكلّ ما تقتضيه الإرادة الإلهية.

إنّ جفاف الحياة السياسية من معنويات الأديان وأخلاقيتها، سوف يؤدّي إلى توسيع تلك الحياة وزيادة أزماتها، لأنّه بدل الإلقاء على كلمة الله وتوحيده، سوف تكون مصلحة الأنّا - شخصية كانت أو طائفية - هي الأساس في الفعل السياسي، وما يستتبعه ذلك من نهم وتنافر لا يهدف إلّا لنيل ما تصل إليه يده من حطام الدنيا.

إنّ الأخلاق الدينية - وليس أخلاق المنفعة - هي القادرة على تهذيب الفعل السياسي وجعله فعلاً واعياً وهادفاً لخير الإنسانية، ولذلك نحن نحتاج إلى خلق الرحمة الذي صرّح به القرآن، ونعزّز إلى جميع التعاليم والقيم التي جاءت بها رسالات الأنبياء على مرّ التاريخ.

إنّ حقيقة الدولة وفلسفتها، أنها تلك الأداة السياسية التي تبني الاجتماع السياسي ومؤسساته، بهدف بناء إنسانية الإنسان، أي من أجل تحقيق إنسانيته، وسيره وسلوكه إلى الله تعالى.

أي لابدّ للدولة أن تتماهي مع الإرادة الإلهية التي أرادت للإنسان أن يكون موجوداً سامياً بسمّ الأهداف التي يقصدها؛ ومن هنا كان لابدّ للغريب أن يكون له حضوره في فلسفة الدولة التي محورها الإنسان بجميع أبعاده المعنوية والمادية من حيث علاقته بالله تعالى.

ثبات المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

في اللغة العربية:

أ

- ١- الإمام عليّ بن أبي طالب عليهما السلام، نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت.
- ٢- الإمام زين العابدين عليهما السلام، الصحيفة السجادية، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمى، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٣- الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ط ٢، بيروت، مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩ م.
- ٤- الإمام الخميني، البيع، ط ٤، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٥- الأمدي، عبد الواحد تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.
- ٦- ابراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ط ١، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨ م.
- ٧- ابن منظور، لسان العرب، ط ١، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ١٩٨٨ م.

- ٨ - الإمام الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ط ٣، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٩م.
- ٩ - ابن الأثير، النهاية، الزاوي طاهر أحمد والطناحي، ط ٤، قم، اسماعيليان، ١٣٦٤ هـ. ش.
- ١٠ - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط ٤، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- ١١ - ابن هشام، السيرة النبوية، تعلق محيي الدين محمد، نشر مكتبة محمد صبيح.
- ١٢ - ابن تركه، تمهيد القواعد، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت، وفلسفه ایران، ١٣٦٠ هـ. ش.
- ١٣ - الإمام الخامنئي، كتاب الهدنة، ط ١، بيروت، دار الوسيلة، ١٤١٩ هـ. ق.
- ١٤ - الأصفي محمد مهدي، الإجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٦ هـ. ق.
- ١٥ - الإمام الخامنئي، الحكومة في الإسلام، ترجمة جباره رعد، ط ١، بيروت، دار الروضة، ١٤١٥ هـ. ق.
- ١٦ - الأصفي محمد مهدي، دروس من الثورة الإسلامية، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ. ق.
- ١٧ - ابن الأثير، أسد الغابة، طهران، اسماعيليان.

ب

- ١٨- البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلامية.
- ١٩- بحر العلوم محمد، بلغة الفقيه، ط ٤، طهران، مكتبة الصادق عليه السلام ١٤٠٣ هـ ق.
- ٢٠- البروجردي آية الله، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله منتظري، قم، دفتر تبلیغات إسلامي.
- ٢١- برلنغ ایزا، حدود، تر طالب حانا، دار السامي، ١٩٩٢ م.
- ٢٢- بو خمسين حسين، تشريع الخمس دراسة في القرآن والتاريخ والفقه، ط ١، هولندا، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ ق.

ت

- ٢٣- التسخيري محمد علي، الدولة الإسلامية، دراسة في وظائفها السياسية والاقتصادية، ط ١، ١٤١٤ هـ ق.
- ٢٤- التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ط ٢، طهران، رابطة الثقافة وال العلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م.
- ٢٥- تصدر الثورة كما يراها الإمام الخميني، ط ١، إعداد ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤١٧ هـ ق.

ح

- ٢٦- الحلبي ابن نعما، مثير الأحزان، النجف، ١٣٦٩ هـ ق.

- ٢٧ - الحراني ابن شعبة، تحف العقول، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ٢٨ - الحر العاملي، وسائل الشيعة، ط ٣، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٦ هـ.
- ٢٩ - الحميري القمي، قرب الإسناد، ط ١، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٢ هـ.
- ٣٠ - الحلّي، العلّامة، الرجال، قم، دار الذخائر.
- ٣١ - الحلّي المحقق، السرائر، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
- ٣٢ - الحلّي المحقق، شرائع الإسلام، ط ٢، قم، انتشارات الإستقلال، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٣ - الحلّي العلّامة، المختصر النافع، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤١٠ هـ.
- ٣٤ - الحلّي العلّامة، تذكرة الفقهاء، المكتبة الرضوية.
- ٣٥ - الحلبي أبو صلاح، الكافي في الفقه، تع استادي رضا، اصفهان، مكتبة أمير المؤمنين ١٤٠٣ هـ.
- ٣٦ - الحلبي يحيى بن سعيد، الجامع للشرايع، قم، مؤسسة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.
- ٣٧ - الحائرى كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام، انتشارات الرسول المصطفى ﷺ.

- ٣٨ - حيدري حميد، استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة من منظار القوانين الدوليّة والفقه الشيعي، رابطة الثقافة وال العلاقات الإسلاميّة، ١٤١٨ هـ ق.
- ٣٩ - الحلي العلامة، كشف المراد في شرح تجديد الإعتقاد، الاملي حسن زاده، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ ق.
- ٤٠ - الحائرى كاظم، المرجعية والقيادة، ط ١، قم، مكتب آية الله الحائرى، ١٤١٨ هـ ق.
- ٤١ - الحائرى كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، ط ١، ١٩٧٩ م.

خ

- ٤٢ - الخوئي أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط ٢٩، ٢٩، قم، مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي، ٢٠٠١ م.
- ٤٣ - الخوئي أبو القاسم، مصباح الأصول، ط ٢، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٢ هـ ق.
- ٤٤ - الخوئي أبو القاسم، الإجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠ هـ ق.
- ٤٥ - الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط ١، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١ م.
- ٤٦ - خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ط ١، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨ م.
- ٤٧ - الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، ط ١، نشر مكتب آية الله العظمى التبريزى، ١٤١٨ هـ ق.

٤٨ - دشتی محمدی، المعجم المفہر لآلفاظ نهج البلاغة، ط ٣، قم، مؤسسة
النشر.

س

٤٩ - السنجری علی رضا، رسائل فی الإجتہاد والتقلید وقاعدة لا ضرر
وولاية الفقيه، تقریر درس السید محمد صادق الروحانی، ط ١.

٥٠ - سلیم بن قیس، تع محمد باقر الأنصاری.

٥١ - سلطانی ومظاہری، الحکومۃ الإسلامیۃ فی أحادیث الشیعۃ الإمامیۃ،
ط ١، قم، مؤسسة فی طریق الحق، ١٣٦٨ هـ. ش.

٥٢ - سند محمد، ملکیۃ الدولة، ط ١، قم، دار الأنصار.

ش

٥٣ - شقیر محمد، نظریۃ المعرفة عند صدر المتألهین الشیرازی، ط ١،
بیروت، دار الہادی، ١٤٢١ هـ ق.

٥٤ - الشهید الثانی، منیة المرید، ط ١، مکتب الإعلام الإسلامی،
١٤٠٩ هـ ق.

٥٥ - الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی، إعداد رجائی مهdi، قم،
دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ ق.

- ٥٦ - **الشهيد الأول**، الدروس، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ هـ.ق.
- ٥٧ - شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢.
- ٥٨ - شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م.
- ٥٩ - الشيرازي محمد، نريد لها حكومة إسلامية، طهران، ١٤٠٠ هـ.ق.
- ٦٠ - شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين عليه السلام ، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م.
- ٦١ - شمس الدين محمد مهدي، مطاراتات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨ م.
- ٦٢ - شقير محمد، العيد في التصور الإسلامي، ط ١، بيروت دار الهادي، ٢٠٠١ م.

ص

- ٦٣ - الصدوق، عيون أخبار الرضا، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤ م.
- ٦٤ - الصدوق، معاني الأخبار، ط ٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،

١٤١٨ هـ . ق.

٦٥ - الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تجع غفاري علي، ط ٢، قم، جامعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ.

٦٦ - الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠ م.

٦٧ - الصدر محمد باقر، اقتصادنا، ط ٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧ م.

٦٨ - الصدوق، الخصال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

٦٩ - الصدوق، الأمالي، ط ١، قم، مؤسسة البعثة.

٧٠ - الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تجع الغفاري علي أكبر، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ . ق.

٧١ - الصيّاد أحمد، اليونسكو رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط ١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٩ م.

ض

٧٢ - ضاهر عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط ٢، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٨ م.

ط

٧٣ - الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمى، ١٩٩٧ م.

- ٧٤- الطبرسي، مجمع البيان، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥ هـ ق.
- ٧٥- الطوسي الشیخ، التبیان، ط ١، مکتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ق.
- ٧٦- الطباطبائی محمد حسین، الإسلام ومتطلبات التغیر الإجتماعی، تر آذرشب محمد علی، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤٠١ هـ ق.
- ٧٧- الطباطبائی محمد حسین، نظریة السياسة والحكم في الإسلام، تر الأصفی محمد مهدی، ط ٣، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤٠٢ هـ ق.
- ٧٨- الطبرسي، الإحتجاج، تح البهادری إبراهیم وهادی به محمد، ط ١، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٣ هـ ق.
- ٧٩- الطوسي الشیخ، تهذیب الأحكام، ط ٤، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ ش.
- ٨٠- الطوسي نصیر الدین، المبدأ والمعاد، تر شفیر محمد، ط ١، بيروت، دار الہادی، ٢٠٠٠ م.
- ٨١- الطهراني محمد الحسين، ولاية الفقيه في حکومة الإسلام، مج ٤، ط ١، بيروت، دار المحجة البيضاء ١٤١٨ هـ ق.

ع

- ٨٢- عماد عبد الغنی، حاکمیۃ الله وسلطان الفقیه، ط ١، بيروت، دار الطلیعة، ١٩٩٧.

غ

٨٣- الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي،

١٤١٦ هـ. ش.

ف

٨٤ - فضل الله محمد حسين، الإسلام ومنطق القوّة، ط ٣، بيروت، الدار

الإسلامية، ١٤٠٦ هـ ق.

٨٥ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث

العربي، ١٩٩١ م.

٨٦ - فضل الله محمد حسين، فقه الشريعة، ط ٢، بيروت، دار الملك ٢٠٠٢ م.

ق

٨٧ - القبانجي، شرح رسالة الحقوق، ط ٢، قم، مؤسسة اسماعيليان،

١٤٠٦ هـ. ق.

٨٨ - القمي محمود، حروب دولة الرسول، ط ١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ م.

٨٩ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي،

١٤٠٥ هـ ق.

٩٠ - قصیر مصطفى، الشورى والبيعة، ط ١، بيروت، المركز الإسلامي

للدراسات، ١٤١٧ هـ ق.

ك

- ٩١ - كديور محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني
محمد صادق، ط ١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠ م.
- ٩٢ - الكلباني على الصافي، الدلالات إلى من له الولاية، ط ١، قم، مكتبة
ال المعارف، ١٤١٧ هـ ق.
- ٩٣ - الكلباني محمدرضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم.
- ٩٤ - الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ ق.
- ٩٥ - الكركي، رسائل الكركي، ط ١، قم، مكتبة السيد المرعشي،
١٤٠٩ هـ ق.

م

- ٩٦ - المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، ط ١، قم، مؤسسة التوحيد للنشر
الثقافي، ١٩٩٦ م.
- ٩٧ - مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، تر هاشم علي، ط ١، مشهد، مجمع
البحوث الإسلامية، ١٤١١ هـ ق.
- ٩٨ - المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تuh حسين درگاهی، ط ٢، بيروت،
دار المفيد، ١٤١٤ هـ ق.
- ٩٩ - المجلسي، بحار الأنوار، ط ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي،
١٩٨٣ م.

- ١٠٠ - معهد باقر العلوم، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، قم، دار المعروف، ١٤١٦ هـ ق.
- ١٠١ - مرتضى جعفر، الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، ١٤٠٥ هـ ق.
- ١٠٢ - المازندراني، شرح أصول الكافي.
- ١٠٣ - المغربي القاضي النعمان، دعائيم الإسلام، تحرير آصف فيض، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ ق.
- ١٠٤ - الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ط ٢، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٨ هـ.
- ١٠٥ - مسند الإمام الرضا عليه السلام تحرير عزيز الله الجوشناني، المؤتمر العالمي للإمام الرضا، ١٤٠٦ هـ ق.
- ١٠٦ - المفيد، أوائل المقالات، تحرير الأنباري إبراهيم، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ ق.
- ١٠٧ - المفيد، المقنعة، تحرير جامعة المدرسین، قم، ١٤١٠ هـ ق.
- ١٠٨ - المفيد، الاختصاص، تحرير الغفاری على أكبر، قم، جامعة المدرسین.
- ١٠٩ - مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة، ط ٤، بيروت دار الهدای.
- ١١٠ - المبارك محمد، نظام الإسلام الحكم والدولة، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧ هـ ق.

- ١١١- مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، ترآذر شب محمد على، ط٢،
بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١ هـ.
- ١١٢- المرنيسي فاطمة، الإسلام والديمقراطية، تر د بيات محمد، ط١،
دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤ م.

ن

- ١١٣- النجفي محمد حسين، جواهر الكلام، ط٤، طهران، دار الكتب
الإسلامية، ١٣٦٨ هـ. ش.
- ١١٤- النائيني، منية الطالب، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ. ق.
- ١١٥- النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تر آل نجف عبد الحسن، ط١، قم،
مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ. ق.
- ١١٦- النراقي، عوائد الأيام، طبعة حجرية، قم، ١٤٠٨ هـ. ق.
- ١١٧- النسائي، سنن النسائي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ.
- ١١٨- النراقي أحمد، ولایة الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠ هـ.
- ١١٩- النابلسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأمة، مؤتمر الجهاد والنهضة في
فكر الإمام الخميني على ضوء التحديات المعاصرة، ط١، لجنة احياء ذكرى
مئوية الإمام ٢٠٠٠ م.

هـ

- ١٢٠ - الهمداني حسين النوري، مسائل من الإجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ.
- ١٢١ - الهاشمي محمود، نظرية جديدة في ولاية الفقيه.
- ١٢٢ - الهاشمي محمود، بحوث في علم الأصول، ط ٢، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧ هـ. ق.
- ١٢٣ - الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط ٤، قم، دار الهجرة.

و

- ١٢٤ - وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأمة، ط ١، بيروت، الدار الإسلامية، ٢٠٠٠ م.
- ١٢٥ - واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، ترحب الله حيدر، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١ هـ.

ى

- ١٢٦ - يزدي مصباح، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، تر عبد الكريم محمود، ط ١، طهران، ١٤١٤ هـ.

اللغة الفارسية

أ

١٢٧ - أكبری محمدرضا، تحلیلی نو و عملی از ولایت فقیه، انتشارات پیام
عترت، ۱۳۷۷ هـ.

١٢٨ - آبادی صالحی نجف، ولایت فقیه، چ اول، مؤسسه خدمات فرهنگی
رسا، ۱۳۶۲ هـ.

١٢٩ - آربلاستر آنتونی، دمکراسی، تر مرتضوی حسن، چ اول، تهران،
انتشارات آشیان، ۱۳۷۹ هـ.

١٣٠ - ایزدی بیژن، درآمدی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، چ
دوم، قم، در دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.

١٣١ - امام خمینی، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب
اسلامی.

١٣٢ - امام خمینی و حکومت اسلامی، کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت
اسلامی.

- ۱۳۳- آذری قمی احمد، ولايت فقيه از ديدگاه فقهای اسلامی، قم، دارالعلم،
۱۳۷۲ هـ.
- ۱۳۴- آملی جوادی، ولايت فقيه، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء،
۱۳۷۸ هـ.
- ۱۳۵- انصاری حمید، مرجعیت و رهبری تفکیک یا وحدت، چاپ دوم، نشر
عروج، ۱۳۷۴ هـ.
- ۱۳۶- آملی نبی الله، حاکمیت دینی، چاپ اول، پژوهشکده تحقیقات سپاه،
۱۳۷۷ هـ.
- ۱۳۷- آین انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار
امام خمینی، ۱۳۷۶ هـ.
- ۱۳۸- آملی جوادی، ولايت فقيه رهبری در اسلام، چاپ سوم، تهران، مرکز
نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ هـ.
- ۱۳۹- ابراهیمی عبد الجواد، بحثی در فلسفه سیاست و قانون در اسلام، چاپ
اول، قم، انتشارات رحیق، ۱۳۷۷ هـ.
- ب
- ۱۴۰- بزرگر ابراهیم مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی،
چ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ هـ.

ت

۱۴۱ - تهرانی مهدی هادوی، ولایت فقیه، چ دوم، تهران، کانون اندیشه
جوان، ۱۳۷۷ هش.

۱۴۲ - تاجدینی علی، انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری، چ دوم، تهران،
شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ هش.

۱۴۳ - تبریزی ابو الفضل، ولایت فقیه، چ اول، قم، انتشارت حر،
۱۳۷۶ هش.

خ

۱۴۴ - خلیلیان سید خلیل، حقوق بین الملل اسلامی، چ هشتم، تهران، دفتر
نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ هش.

۱۴۵ - خالقی علی، اندیشه سیاسی فیض کاشانی، چ اول، قم، دفتر تبلیغات
اسلامی، ۱۳۸۰ هش.

ر

۱۴۶ - رضوی سید عباس، پیوند دین و حکومت در اندیشه مسلمانان، حوزه،
شماره اول و دوم سال پانزدهم.

ز

۱۴۷ - زنجانی عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، مؤسسه فرهنگی
اندیشه.

۱۴۸ - زنجانی عباسعلی، فقه سیاسی، ج دوم، انتشارات امیر کبیر،
۱۳۶۸ هـ.

۱۴۹ - زایی نجف لک، اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، ج اول، قم، دفتر
تبليغات اسلامی، ۱۳۸۱ هـ.

۱۵۰ - زاده محمد علی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، ج اول، قم، دفتر تبلیغات
اسلامی، ۱۳۸۰ هـ.

س

۱۵۱ - سروش محمد، دین و دولت، ج اول، دفتر تبلیغات اسلامی،
۱۳۸۷ هـ.

۱۵۲ - سعاد تمدنرسول، ویژکیهای انتخابات سالم نماینده شایسته مجلس
مقدر از دیدگاه امام خمینی، ج اول، قم، انتشارات تنبیه، ۱۳۷۸ هـ.

ش

۱۵۳ - شریعتی روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، قم، انتشارات دفتر
تبليغات اسلامی، ۱۳۸۰ هـ.

۱۵۴ - الشعراوی ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد، چاپ دوم، تهران،
انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸ هـ.

۱۵۵ - شکوری ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، ۱۳۶۱ هـ.

۱۵۶- الشیرازی مکارم، پیام قرآن، چ دوم، مدرسه (الإمام علی)،
۱۳۷۰ هـ.

ص

۱۵۷- صرامی سیف الله، حسبه، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،
۱۳۷۷ هـ.

ط

۱۵۸- طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، چ پنجم، قم، دفتر
انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ هـ.

ع

۱۵۹- عطایی علی، حکومت اسلامی، چ اول، قم، نشر خرم، ۱۳۷۷ هـ.
۱۶۰- عطائی علی، ولایت فقیه از دیدگاه فقها و مراجع، چ دوم، قم،
۱۳۶۴ هـ.

ف

۱۶۱- فلسفه حقوق، چ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
۱۳۷۷ هـ.

۱۶۲- فلسفه اخلاق، چ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
۱۳۷۷ هـ.

ق

۱۶۳ - قزوینی عبدالکریم، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر المؤمنان علیہ السلام، بکوشش جعفریان رسول، ج اول، قم، ۱۳۷۱ هـ.ش. کتابخانه آیة الله عظمی مرعشی نجفی.

۱۶۴ - قراملکی محمد حسن، حکومت دینی از نظر استاذ شهید مطهری، ج اول، مؤسسه فرهنگی دانش، ۱۳۷۹ هـ.ش.

ک

۱۶۵ - کدیور محسن، نظریه هادی دولت در فقه شیعه، چاپ چهارم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۶۶ - الگلپایگانی علی ربانی، دین و دولت، چاپ اول، تهران، پژوهشکاه فرهنگی و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۱۶۷ - کاظمی بهرام اخوان، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۱۶۸ - کمیته فرهنگی انجمن اسلامی دانشجویان مشهد، نگرشی بر ولایت، یا شکل سیاسی اداره جامعه، قم.

ل

۱۶۹ - الlahیجی، سرمایه ایمان، تصحیح لاریجانی صادق، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ هـ.ش.

- ۱۷۰- لمبتوں آن کی اُس، دولت و حکومت در اسلام، ترویج صالحی عباس و فقیہی محمد مهدی، چاپ اول، نشر عروج، ۱۳۷۵ هـ.
- ۱۷۱- لاریجانی محمد جواد، مشروعیت و کارآمدی، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۳ هـ.
- ۱۷۲- لقمانی احمد، ولایت فقیه، چاپ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ۱۳۸۰ هـ.

م

- ۱۷۳- معرفت محمد هادی، ولایت فقیه، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۷ هـ.
- ۱۷۴- مطهری مرتضی، امامت و رہبری، چ ۱۴، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ هـ.
- ۱۷۵- مجموعه سخنانهای پیرامون ولایت فقیه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲ هـ.
- ۱۷۶- مناظرہ آیة اللہ مصباح یزدی و حجت الإسلام کرمانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ هـ.

ن

- ۱۷۷- نوروزی محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ هـ.

۱۷۸ - نجفی موسی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ هـ.

۱۷۹ - نادری قمی محمد مهدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ هـ.

ی

۱۸۰ - یثربی سید یحیی، عرفان نظری، ج چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ هـ.

۱۸۱ - یزدی محمد تقی مصباح، نظریه سیاسی اسلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ هـ.

۱۸۲ - یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست و حکومت ۳، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۸۳ - یزدی مصباح، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۷۷ هـ.

۱۸۴ - یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست و حکومت ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.

صحف ودوريات

دوريات عربية:

- ١٨٥ - الأضواء، العدد الأول، السنة الخامسة، ذي الحجّة ١٤٠٣ هـ ق.
- ١٨٦ - بقية الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١ م.
- ١٨٧ - التوحيد، العدد ٨٧، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧ هـ ق.
- ١٨٨ - الحياة الطيبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٢ م.
- ١٨٩ - الفكر الإسلامي، قم، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥ هـ ق.
- ١٩٠ - قضايا إسلامية، قم، مؤسسة الرسول الأعظم، العدد ٦، ١٤١٩ هـ ق.
- ١٩١ - قضايا إسلامية معاصرة، قم، العدد الأول، ١٤١٨ هـ ق.
- ١٩٢ - الكلم الطيب، السنة الثانية، العدد الثالث عشر، بيروت، رجب - شعبان، ١٤٤٣.
- ١٩٣ - المنطلق، العدد الرابع والستون، شعبان ١٤١٠ هـ ق.
- ١٩٤ - المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف ١٤١٧ هـ ق.

دوریات فارسیة:

۱۹۵ - حوزه، شماره اول و دوم، سال پانزدهم.

۱۹۶ - حکومت اسلامی، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶ هـ.

۱۹۷ - علوم سیاسی، قم، شماره ۲، ۱۳۷۷ هـ.

۱۹۸ - کتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم.

صحف (بالفارسیه):

۱۹۹ - رسالت، سال هفدهم، شماره ۳۸۱۸، دوشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۸۱ هـ.

۲۰۰ - کیهان، سال ۶۱، شماره ۱۷۴۶۴، یک شنبه ۱۰ شهریور ۱۳۸۱ هـ.

فهرس الموضوعات

المقدمة	٥
الفصل الأول: الدولة الدينية، تحدياتها المفهومية والمعيارية	٢٣
١ - معيار دينية الدولة:	٢٥
الاحتمال الأول	٢٥
الاحتمال الثاني	٢٦
الاحتمال الثالث	٢٧
٢ - هل يوجد في الإسلام دولة؟	٢٩
الجواب الأول	٢٩
الجواب الثاني	٣٧
٣ - طبيعة القوانين في المجتمع البشري	٤٢
القسم الأول	٤٢
القسم الثاني	٤٣
٤ - الآليات التشريعية لمواكبة التطور الاجتماعي	٤٦

٤٦	١- العقل
٤٩	٢- طبيعة القوانين في الإسلام
٥٠	٣- صلاحيات الحاكم الإسلامي
٥١	أ) الاجتهاد
٥٥	ب) ملء الفراغ التشريعي
٥٦	١- فلسفة الفراغ التشريعي
٥٧	٢- لماذا الفراغ التشريعي بيد الحاكم الإسلامي
٥٨	٣- ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي
٦٠	١- اتجاه التشريع
٦١	٢- النصّ على هدف التشريع
٦٢	٣- القيم التي أمر الإسلام بالالتزام بها
٦٣	٤- اتجاه الأحكام المعينة من قبل الولي المعموم
٦٣	٥- الأهداف المعينة لولي الأمر
٦٤	الجواب الثالث
٧١	الفصل الثاني: الدولة الدينية في الفكر السياسي الشيعي
٧٦	١- النصّ السياسي لدى الأئمة الاثني عشر في موضوع الدولة
٧٦	أ) النصّ السياسي لدى الإمام علي عليه السلام
٩٠	ب) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن عليه السلام

ت) النص السياسي لدى الإمام الحسين عليه السلام ٩٠
ث) النص السياسي لدى الإمام زين العابدين عليه السلام ٩١
ج) النص السياسي لدى الإمام محمد الباقر عليه السلام ٩١
ح) النص السياسي لدى الإمام الصادق عليه السلام ٩٣
ف) النص السياسي لدى الإمام الكاظم عليه السلام ٩٤
د) النص السياسي لدى الإمام الرضا عليه السلام ٩٥
ذ) النص السياسي لدى الإمام الجواد عليه السلام ٩٦
ر) النص السياسي لدى الإمام الهادي عليه السلام ٩٧
ز) النص السياسي لدى الإمام الحسن العسكري عليه السلام ٩٨
س) النص السياسي لدى الإمام المهدي عليه السلام ٩٨
٢- النص السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى
أ) النص السياسي لدى الشيخ المفيد ٩٩
ب) النص السياسي لدى الشيخ المرتضى ١٠١
ت) النص السياسي لدى الشيخ الطوسي ١٠١
ث) النص السياسي لدى ابن إدريس الحلبي ١٠٢
ج) النص السياسي لدى المحقق الحلبي ١٠٣
ح) النص السياسي لدى العلامة الحلبي ١٠٥
خ) النص السياسي لدى الشهيد الأول ١٠٥

١٠٦	و) النصّ السياسي لدى المحقق الكركي
١٠٧	٢- عنایة النصّ الفقهي بالقضاء لماذا؟
١٠٧	الجواب الأول: الموقف الفقهي والنصّ الديني
١٠٨	الجواب الثاني: العدل وفلسفة التشريع
١٠٩	الجواب الثالث: جدل النصّ والواقع
١١١	٤- نظريات الدولة في الفكر السياسي الشيعي
١١٢	أ) نظرية الدولة التجربة السياسية
١١٧	ب) الأسس العامة لنظرية ولادة الأمة على نفسها
١١٩	٥- نظرية ولادة الفقيه
١١٩	- الخطوط العامة لنظريات ولادة الفقيه
١٢٢	المبحث الأول: معنى الولاية
١٢٢	أ) الولاية في اللغة
١٢٣	ب) الولاية في الاصطلاح
١٢٥	المبحث الثاني: مفهوم ولادة الفقيه
١٣٤	المبحث الثالث: الأسس النظرية لولادة الفقيه
١٣٨	١- الأسس الكلامية العقائدية لسلطة الفقيه
١٣٨	أ) ولادة الله تعالى
١٣٨	ب) ولادة الرسول ﷺ

١٣٩	ج) الولاية لأوصياء النبي ﷺ
١٤١	٢- الأسس الكلامية التشريعية لسلطة الفقيه ..
١٤١	أ) شمولية التشريع ..
١٤٣	ب) أكمالية التشريع ..
١٤٣	ج) دائمة التشريع ..
١٤٤	د) عالمية التشريع ..

١٤٧	الفصل الثالث: أدلة ولاية الفقيه ..
١٥٠	١- الدليل الكلامي ..
١٥١	١- دليل اللطف ..
١٥١	أ) مفهوم اللطف ..
١٥٤	ب) اللطف في الولاية ..
١٥٩	٢- دليل النظام الاجتماعي ..
١٦٢	٢- الدليل الفقهي ..
١٦٣	أ) الدليل الفقهي المباشر ..
١٦٣	- التوقيع الشريف ..
١٣٤	١- سند التوقيع ..
١٦٥	٢- دلالة التوقيع ..

ب) الدليل الفقهي غير المباشر ١٦٦	١٦٦
١ - دليل الحسبة ١٦٧	١٦٧
٢ - دليل الأولوية ١٨٠	١٨٠
٣ - دليل الملازمة ١٨٤	١٨٤
٤ - دليل الحاكمة ١٨٧	١٨٧
الفصل الرابع: كيفية تعيين الولي الفقيه ١٩١	١٩١
المبحث الأول: نظرية النصب (نصب الفقيه من الله تعالى) ١٩٤	١٩٤
المبحث الثاني: نظرية الانتخاب ٢١٠	٢١٠
المبحث الثالث: البيعة وفلسفتها ٢١٧	٢١٧
١ - البيعة في اللغة ٢١٨	٢١٨
٢ - فلسفة البيعة ٢١٩	٢١٩
٣ - البيعة والمشروعية: جدلية العلاقة ٢٢٨	٢٢٨
الفصل الخامس: مناصب الولي الفقيه ٢٣٣	٢٣٣
١ - منصب الإفتاء ٢٣٥	٢٣٥
أ) مفهوم الإفتاء ٢٣٦	٢٣٦
ب) الفرق بين الفتوى والحكم ٢٣٨	٢٣٨

ج) فلسفة الإفتاء ٢٤٠	
الأُسس الكلامية للإفتاء ٢٤٠	
ز) بين الإفتاء والمرجعية ٢٤٣	
ي) دور الإفتاء في موضوع الدولة ٢٤٦	
٢- منصب القضاء ٢٤٨	
١) مفهوم القضاء ٢٤٨	
٢) القضاء والإفتاء، طبيعة العلاقة ٢٤٩	
٣) القضاء والولاية العامة، طبيعة العلاقة ٢٥٢	
٤) استقلالية المؤسسة القضائية ٢٥٣	
٥) القضاء والمشروعيّة ٢٥٤	
٦) القضاء والأقلّيات الدينية ٢٥٥	
٧) دور القضاء في التنمية السياسية ٢٥٧	
٨) دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع ٢٥٨	
٣- منصب الولاية العامة ٢٥٩	
١) تنفيذ الأحكام القضائية ٢٦٠	
٢) تنفيذ الأحكام الشرعية (الفتاوى) ٢٦٠	
٣) البلوغ بالإنسان كماله المعنوي ٢٦٢	
٤) الدعوة إلى الله تعالى ٢٦٥	
٥) الدفاع عن قضايا المستضعفين ٢٦٧	

الفصل السادس: صلاحياتوليّ الفقيه ٢٦٩	
١- رؤية حصر الصلاحيات ٢٧٢	
٢- رؤية توزيع الصلاحيات ٢٧٣	
أ) نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات ٢٧٤	
ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصلاحيات ٢٧٨	
ج) رؤية التوزيع ونظرية الانتخاب ٢٨١	
د) نظرية الانتخاب ٢٨٥	
١- صلاحياتوليّ الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية ٢٨٧	
٢-وليّ الأمر والقانون، طبيعة العلاقة ٢٨٨	
٣-وليّ الأمر والدستور، طبيعة العلاقة ٢٩٠	
ي)رأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقدية ٢٩١	
٣- رؤية مركزية الصلاحيات ٢٩٣	
أ) رؤية مركزية الصلاحيات دون ضوابط ٢٩٤	
ب) رؤية مركزية الصلاحيات مع الضوابط ٢٩٥	
١- الضوابط البنوية ٢٩٦	
٢- الضوابط الذاتية ٣٠١	
٣- مأسسة صلاحياتوليّ الأمر ٣٠٥	

الفصل السابع: فلسفة السياسة الدينية وتدين الفلسفة السياسية	٣٠٧
١- اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة	٣١٠
١- علاقة السلطة بالله تعالى	٣١١
أ) الاستمداد التشريعي والقانوني	٣١٢
ب) الحاكمة والمجلـى الـصفاتـي	٣١٣
١- العـرفـانـ السـيـاسـيـ	٣١٤
٢- الكلـامـ السـيـاسـيـ	٣١٨
٣- الأخـلـاقـ السـيـاسـيـةـ	٣٢٠
٢- عـلـاقـةـ السـلـطـةـ بـالـاجـتمـاعـ السـيـاسـيـ	٣٢٥
أ) الواجبات السياسية للمجتمع	٣٢٦
١- النـصـيـحةـ لـوـلـةـ الـأـمـرـ	٣٢٦
٢- الدـعـمـ الـعـالـيـ	٣٢٧
٣- الـلتـزـامـ بـلـواـزـمـ الـمـشـروـعـيـةـ السـيـاسـيـةـ	٣٢٨
ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلامية)	٣٢٨
١- إـقـامـةـ الـصلـاـةـ	٣٣١
٢- تـعـلـيمـ الدـينـ وـأـحـكـامـهـ	٣٣٢
٣- إـحـيـاءـ الشـعـائـرـ الـدـينـيـةـ	٣٣٣

٤- التزكية	٣٣٤
٥- حماية الدين والحفاظ عليه	٣٣٥
٦- إقامة الحجّ وترغيب الناس به	٣٣٦
٧- الصوم وثبوت العيد	٣٣٧
٨- تطبيق الدين وأحكامه	٣٣٧
٩- إقامة العدل	٣٣٨
١٠- الاستنباط الفقهي	٣٣٩
١١- الدفاع عن المظلومين	٣٤٠
١٢- ملء منطقة الفراغ التشريعي	٣٤١
١٣- الإصلاح وإقامة الحدود	٣٤٢
١٤- إعمار البلاد	٣٤٣
١٥- حماية البيئة	٣٤٥
١٦- توفير الأمن الاجتماعي	٣٤٦
١٧- التوطئة لخروج الإمام المهدى ع	٣٤٦
١٨- الدفاع عن الأرض والإنسان	٣٤٧
١٩- إعداد القدرات العسكرية	٣٤٨
٢٠- إقامة القضاء	٣٤٩
٢١- التنمية السياسية	٣٥١

٢٥٢	٢٢ - تجسيد القيم الاجتماعية
٢٥٤	٢٣ - تقديم النموذج الإلهي في الحكم
٢٥٥	٢ - مفهوم المواطنة
٢٥٨	٣ - الوطن الإسلامي والحدود السياسية
٣٦٠	٤ - فلسفة الدولة
٣٦٠	٥ - جدل الفلسفة والسياسة
٣٦٣	٦ - الدولة في بعدها الإنساني
٣٦٣	٧ - تدبر الفلسفة السياسية
٣٦٥	الخاتمة
٣٧١	ث بت المراجع والمصادر
٣٩٥	الفهرس

صدر للمؤلف

١- في التأليف:

- ١ - نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي
(رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)
- ٢ - الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)؟
- ٣ - الولاية السياسية: (دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدى «ع»).
- ٤ - العيد في التصور الإسلامي.
- ٥ - دراسات في الفكر الديني.
- ٦ - مقالات في الفكر السياسي للإسلام.
- ٧ - مطاراتات في الإصلاح والتغيير.
- ٨ - مقالات في ثقافة الاغتراب وال العلاقة مع الغرب.
- ٩ - فلسفة العرفان.
- ١٠ - الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة.
- ١١ - المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام
- ١٢ - فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي

ب - في الترجمة:

- ١ - الإيضاح في شرح بداية الحكمة (٣ مجلدات).
- ٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط ل(د. سروش).
- ٣ - شرح الآخوند للكفاية بقلم تلميذه الخوئيني (مخطوط).
- ٤ - الفلسفة.
- ٥ - علم المنطق.
- ٦ - علم الفقه.
- ٧ - علم أصول الفقه.
- ٨ - المرأة في العرفان.
- ٩ - نسائم العرفان.
- ١٠ - المبدأ والمعاد.
- ١١ - نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي.
- ١٢ - الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه.

The State philosophy of Shiite Political Thought

—“Wilayat Al-Fakih” as a Pattern

**Ph.D. Dissertation
From Lebanese University**

Dr. And Sheikh Mohammad Shoukair

فُلْسَفَةُ الدُّولَةِ

فِي الْفَكْرِ السِّيَاسِيِّ الشِّيعِيِّ

وَلَابِيَّهُ الْفَقِيهِ نَمُوذْجًا

أطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه
من الجامعة اللبنانية

تأليف: الدكتور الشيخ محمد شقير