الجمهورية اللبنانية
الجامعة اللبنانيّة
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
العمادة
قسم الفلسفة

فلسفة الدولة
في الفكر السياسي الشيعي

(ولاية الفقيه نموذجاً)

رسالة أُعدّت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانيّة في الفلسفة

إعداد
محمّد علي شقير

إشراف
الدكتور رضوان السيّد

بيروت ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤

الإهـــــــداء

إلى الذين أرادوا الله فأعطوا إنسانه فكان

عطاؤهم أعظم العطاء

حمى حريّة الوطن وكرامة الإنسان

إلى مجاهدي المقاومة وحماة الوطن

محمّد شقير ـ قم المقدّسة

٢١ كانون أوّل ٢٠٠٢م

الموافق ١٦ شوّال ١٤٢٣هـ

كلمـــة شكـــر

إنّ العون دَين في ذمّة مَن أُسديت إليه يدٌ

وأدنى ما تُشكر به كلمات خجلى نطقت على

صفحة من ورق

فإلى كلّ الذين ساعدوني ولو بكلمة أجلت فكرة.

أخصّ منهم والديَّ العزيزين وزوجتي الكريمة

خالص امتناني وشُكري

المقدّمـــة

إنّ لبحث فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي أهميّته الخاصّة، لأنّه يعنى ببيان حقيقة الدولة وأهدافها ووظائفيّتها بحسب رؤية المدرسة الفكريّة لأهل البيت عليهم السلام.

ويضيف البحث أهميّة أنّ الدولة ـ والفعل السياسي عامّة ـ تدخل ضمن دائرة التشريع الديني والمعرفيّة الدينيّة، والتي تذهب ـ في النطاق الإسلامي الشيعي ـ إلى كون تلك الدولة في عصر الغيبة الكبرى (أي غيبة الإمام المهديّ عليه السلام) معنيّة بجملة من الوظائف المتعلّقة بالإمام المعصوم عليه السلام، أي إنّ دولة الوليّ الفقيه تشكّل نوع امتداد لدولة الوليّ المعصوم عليه السلام.

كما أنّ دولة المعصوم عليه السلام قد أخذت مكانها في التاريخ الإسلامي سواءً من قبل الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو من قبل الإمام عليّ عليه السلام، ولاشكّ أنّها ـ أي دولة المعصوم عليه السلام في جنبتها التاريخيّة ـ تشكّل حقلاً خصباً لفهم الدولة في الإسلام.

إنّ دولة الوليّ الفقيه ليست مفصولة في مبانيها عن دولة الوليّ الإمام عليه السلام، وهي بدورها ليست مفصولة عن دولة الولي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهذه الدولة أيضاً ليست مفصولة عن منتوج الوحي ومعطياته، وهذا المنتوج بدوره ليس مفصولاً عن الأُسس المعرفيّة وأيضاً عن الأُسس الكلاميّة التي تبدأ من وجود الخالق إلى غايات الخلق إلى فلسفة النبوّة، ولابدّ أن نصل في نهاية المطاف إلى البحث في فلسفة الإمامة ووظائف الإمام.

إنّ جميع ما تقدّم يجعل من الأهميّة بمكان أن نبحث حقيقة الدولة وفلسفتها ومبانيها الكلاميّة وأُسسها الفكريّة وجميع الموضوعات التي ترتبط ببيان حقيقتها وطبيعتها الوجوديّة.

إنّ فلسفة الدولة تتمحور بشكل أساسي حول أدائها لتلك الوظيفة المناطة بالاجتماع السياسي على مستوى قيادة الاجتماع البشري إلى أهدافه الواقعيّة ومصالحه الحقيقيّة، لما للدولة من تأثير كبير في حركة ذلك الاجتماع وتوجّهاته.

ولا يخفى ذلك الارتباط الجذري والعميق ما بين فلسفة الدولة وجنبتها الوظائفيّة، إذ إنّ حقيقة الدولة أكثر ما تظهر في قائمة الوظائف التي تتصدّى لها وتتولاّها وفي أولويّاتها الوظيفيّة وفي طبيعة اهتماماتها وأدائها على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.. وفي الغايات الوجوديّة التي ترى ضرورة العمل على إيصال الإنسان إليها، وأهميّة السعي في توظيف إمكانيّاتها وطاقاتها لإيجاد البيئة المناسبة لبلوغ الإنسان كمالاته وأهدافه؛ ومن هنا فقد عقدنا ذلك التجسير الجذري ما بين فلسفة الدولة من جهة وجنبتها الوظيفيّة من جهة أخرى.

أمّا فيما يتعلّق بتلك الغايات والأهداف التي هي أساس وظائفيّة الدولة فهي ترتبط ارتباطاً جوهريّاً بفكرة محوريّة الإنسان من حيث علاقته بالله تعالى، إذ إنّ أيّ تحديد لتلك الغايات والأهداف ـ التي أشرنا إليها ـ لا يرتكز على أساس محوريّة الإنسان، ومحوريّة مصالحه الحقيقيّة 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 الحقيقيّة وسعادته الأبديّة.

وبالعودة منّا إلى فلسفة الخلق ومبرّرات 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 بالإنسانيّة، وحتّى تلك المظاهر الاجتماعية والسياسيّة فإنّها ليست بعيدة عن هذا البيان الذي قدّمناه، وهو يعني أنّ الدولة يجب أن تكون في خدمة الإنسان وغاياته وأهدافه.

لكن هنا عندما نتحدّث عن الإنسان فإنّ ما نعنيه الإنسان بجميع ابعاده وجميع حاجاته الواقعيّة ومصالحه الحقيقيّة، وليس فقط الإنسان بأبعاده الماديّة وحاجاته الغرائزيّة ومصالحه الدنيويّة، لأنّ في هذا اختزال للإنسان في جنبته الحيوانيّة وإقصاء لجنبته الإنسانيّة وإعدام لها، فأيضاً الإنسان في جنبته المعنويّة وحاجاته الكماليّة ومصالحه الأُخرويّة.

وهو يعني أنّ الدولة في وظائفيّتها يجب أن تعتني بجملة من الوظائف المعنويّة والعباديّة فضلاً عن الوظائف الماديّة والدنيويّة، بل لربّما تكون الأولويّة للوظائفيّة المعنويّة تبعاً لأولويّة الأهداف الأخرويّة على الأهداف الدنيويّة.

ومن الواضح أنّ هذه الرؤية تنسجم مع أطروحة ولاية الفقيه في مبانيها الفكريّة والكلاميّة، والتي تذهب إلى استمداد المشروعيّة السياسيّة للفقيه العادل من الله تعالى لا من الشعب.

ويرتكز هذا البيان الذي قدّمناه على جملة من الأُسس الفلسفيّة والمعرفيّة التي لابدّ من إيضاحها:

١ ـ إنّ الوجود بشقّيه، مادّي وغير مادّي: أي إنّ الوجود لا يمكن اختزاله بالوجود المادّي، بل إنّ المادّة تشكّل إحدى تجلّيات الوجود، لكنّها ليست التجلّيات الوحيدة للوجود الذي يتعدّى حدود المادّة إلى أفق وجودي أرحب وأوسع[١].

إنّ جملة من الوجودات تملك صفة الموجوديّة لكنّها ليست موجودات ماديّة من قبيل وجود الله تعالى والملائكة والنفس الإنسانيّة وجملة من الموجودات التي تسبح في عالم الغيب، أي العالم الغائب عن الادراكات الاعتياديّة للإنسان.

إنّ وجود الله تعالى هو محور الوجود، وكلّ الوجود يرجع إليه كما هو صادر منه، وأيضاً مرتبط به ومفتقر في وجوده إليه.

ولا يخفى أنّ البيان الذي ذكرنا يرتكز على هذه المقدّمة، من باب أنّ القول بأداتية الدولة لبلوغ الإنسان غاياته الوجوديّة وأهدافه الكماليّة التي تتجاوز عالم المادّة يبتني على القول بوجود الله تعالى، ويحتاج إلى تثبيت كون الوجود أعم من الوجود المادّي، أي يشمل أيضاً الوجود المجرّد عن المادّة.

أمّا الاتجاه الآخر ـ الذي لا يملك تلك النظرة الأداتيّة للدولة ـ فإنّ موقفه الفكري من هذا الموضوع ليس من الضروري أن يكون مختلفاً، فقد يؤمن بوجود الله تعالى، لكنّه لا يرى ضرورة توظيف الدولة من أجل أخذ الإنسان إلى غاياته الكماليّة.

٢ ـ لا فصل بين الوجودين: أي بين الوجود المادّي والوجود اللامادّي، وكما أنّ عدم الفصل متحقّق بمعناه الوجودي والفلسفي، من باب أنّ كلّ الوجود يستمد وجوده بشكل دائمي من الله تعالى، فهو متحقّق أيضاً بمعناه التكويني (أي ولاية الله تعالى الشاملة والدائمة على الكون)، كما هو متحقّق بمعناه التشريعي، أي إنّ الولاية التشريعيّة للّه تعالى، هذه الولاية التي تتجلّى الهداية الإلهيّة من خلالها، أي هداية الإنسان إلى غاياته الوجوديّة وأهدافه الكماليّة؛ كما هو متحقّق بمعناه الولوي، أي إنّ الولاية في المجتمع البشري هي للّه تعالى.

وهذا يعني أنّ يد الله تعالى ليست مغلولة عن جميع آفاق الوجود، وأن هداية الله تعالى للإنسان إلى غاياته الوجوديّة قد أخذت بجميع أسبابها، إبتداءً من الوجود الكوني

---

(١) لا يخفى أنّ هذا الأمر يرتبط بطبيعة الأدوات المعرفيّة المستخدمة؛ أنظر: شقير محمّد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١هـ.ق، صص ١١٣ ـ ١٣٦.

إلى الوجود المجتمعي، حيث إنّ رحمة الله تعالى تقتضي إيجاد البيئة المناسبة لهداية الإنسان.

لكن يبقى أنّ كلّ ذلك ـ فعل الهداية وتجلّياتها ـ مشروط بالمحافظة على اختيار الإنسان الحرّ والواعي وعلى عدم إلجائه أو سلبه ذلك الاختيار، بل إنّ حقيقة الهداية الإلهيّة إنّما تتمثّل بأخذها بيد الإرادة الإنسانيّة البعيدة عن أي إكراه أو إجبار أو إلجاء، إذ إنّ سير الإنسان إلى غاياته الكماليّة مرتبط بجوهر إنسانيّته القائم على قدرته على تبنّي اختياره الحرّ والواعي.

وفي هذه النقطة فإنّ الاتجاه الآخر ـ الذي أشرنا إليه سابقاً ـ يفترق عن الاتجاه الذي يرى تلك الأداتيّة للدولة، أي إنّه لا يرى ذلك الارتباط ما بين ولاية الله تعالى والاجتماع البشري، فإنّ عدم كون الدولة أداة بذاك المعنى لن يحتاج إلى ولاية تشريعيّة للّه تعالى ولا إلى ولاية تصرّف وتدبير، بل إنّ كلّ تلك الأُمور سوف تكون بيد الإنسان الذي حدّد أهدافاً وغايات أُخرى للدولة لا تستلزم تلك النتائج المبتنية على تلك الرؤية الأداتيّة للدولة.

٣ ـ ارتباط غائيّة الكون بغائيّة الإنسان: بمعنى أنّ وجود الإنسان وجود غائي، وكذلك وجود الكون فإنّه أيضاً وجود غائي؛ وإذا كان وجود الإنسان من أجل أن يسير إلى كماله الحقيقي والواقعي، فإنّ وجود الكون من أجل أن يكون المسرح الذي يتحرّك فيه الإنسان من أجل أن يصل إلى ذلك الكمال.

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

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

أمّا الاتجاه الآخر فإنّه لا يرى ضرورة توظيف المحيط الاجتماعي والسياسي للإنسان، لأنّه أساساً لا يتبنّى تلك الرؤية الغائيّة للإنسان.

٤ ـ الوحي والكمال الإنساني: وعلى ما تقدّم فإنّنا نحتاج إلى فعل هدايتي 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 الإلهيّة إمداد

الإنسان بالوحي ليساعده على بلوغ أهدافه وعلى الوصول إلى مصالحه الواقعيّة ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[1].

وبالتالي فإنّ الوحي يشكّل مصدراً معرفيّاً محوريّاً وضروريّاً من أجل الأخذ بيد الإنسان وهدايته سواءً على المستوى التشريعي أو المعنوي أو فيما يرتبط بقضايا الاجتماع السياسي وموضوع الدولة.

أي إنّ الوحي قد أتى من أجل أن ينظّم ويوجّه جميع مجالات الحياة البشريّة ـ ذات العلاقة بفعل الهداية ـ بما يخدم هداية الإنسان وإيصاله إلى سعادته الحقيقيّة.

وفي المقابل فإنّ الاتجاه الآخر إذا ما أعطى دوراً للوحي فإنّه يحصر دوره في الإطار المعنوي والأخلاقي، ولا يسمح له بتعدّي هذا الإطار إلى مجال أوسع وأرحب.

٥ ـ العقل وهداية الإنسان: يلعب العقل دوراً أساسيّاً في هداية الإنسان، فإنّ الوصول إلى الوحي وجميع نتاجاته إنّما يتوقّف 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: «إنّ أوّل خلق خلقه الله عزّ وجلّ العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منكَ، بك آخذ، وبك أعطي، وبكَ أُثيب، وبك أُعاقب»[2].

وفضلاً عن دوره الأساسي ذاك، فإنّه فيما يرتبط بفعل الهداية يشكل مصدراً معرفيّاً سواءً من خلال نتاجه القطعي والمستقلات المعرفيّة التي يستقل بإدراكها، أومن خلال الدور الخبروي[3] الذي يمكن أن يكون رديفاً ومكمّلاً لدور النصّ الديني.

وفي المقابل فإنّ الاتجاه الآخر لا يرى أنّ فعل العقل يوصل إلى تبنّي جميع معطيات الوحي باعتبار كون الإنسان ملزماً بالأخذ به، بل هو يتعامل تعاملاً انتقائيّاً مع معطيات الوحي، فيأخذ منها ما يراه موافقاً لتوجّهاته ورؤيته، ويرفض مالا ينسجم معها.

لكن في مقابل هذه الرؤية التي ترتكز على محوريّة الإنسان بجميع أبعاده من حيث ارتباطه بالله تعالى وتوظيف جميع الطاقات الاجتماعية والسياسيّة لإشباع جميع حاجات الإنسان وبالخصوص حاجاته المعنويّة وتكامله المعنوي؛ تقف الرؤية الأُخرى

---

(١) الأنبياء، ١٠٧.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تح غفاري عليّ، ج ٤، ط٢، قم، جامعة المدرّسين، ١٤٠٤هـ، ص٣٦٩.

(٣) ما نعنيه بذلك أنّ العقل يحصد نتائج معرفيّة 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).

التي ترى محوريّة الإنسان مجرّداً عن ذاك الارتباط الكامل بالله تعالى، إذ إنّها تعطي للمعرفيّة الدينيّة دوراً بما ينسجم مع الرؤى الوضعيّة، أمّا مرجعيّة الاختيار والتشريع في جميع الشؤون فهي بيد البشر أنفسهم، أي إنّ ملاك المشروعيّة هو اختيار البشر، وحتّى إن وقع الاختيار البشري على الدور الإلهيّ الكامل والشامل فإنّ مشروعيّة هذا الدور لا تنبثق من مبانيه وأُسسه، بل من طبيعة الاختيار البشري الذي منح المشروعيّة لذاك الدور.

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

١ ـ **مصير الإنسان بيده:** أي إنّ الإنسان مسلّط على مصيره وأنّه هو المعني بتحديد طبيعة ذلك المصير، ولا يحقّ لأحد أن يتحكّم بمصيره ويتسلّط عليه.

وفي مقام النقاش نقول إنّه صحيح أنّ الإنسان هو الذي يحدّد مصيره، لكن السؤال الأساسي أنّه 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 ـ **الإرادة الحرّة للإنسان:** أي إنّ 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 الاجتماع السياسي وقضيّة السلطة.

وفي مقام النقد لهذه الفكرة نقول إنّ الإنسان يمتلك إرادته الحرّة، لكن ما يمتلك أصالته على مستوى الوجود الإنساني ليس مجرّد الإرادة الحرّة، بل هو إرادة الإنسان الحرّة والواعية، إذ إن جنبة العقل والميل إلى الخير والكمال والدوافع المعنويّة والروحيّة هي أيضاً متأصّلة في الشخصيّة الإنسانيّة، وبالتالي فإنّ تلك الإرادة إذا كان منطلقها الجنبة الغرائزيّة والميول الشهوانيّة في الإنسان فإنّ هذه الإرادة لا تعبّر عندها عن أصالة الإنسان وعمق شخصيّته الإنسانيّة، بل هي تعبّر عن الجانب الحيواني في وجوده النوعي، بل إنّ فلسفة الحرية تتخطى هذا المعنى الظاهري لتتجلّى في موطن النفس الإنسانيّة تحرّراً من قيود الشهوة وأغلال الغريزة وكلّ دوافع الأنا في الباطن الإنساني؛ وأمّا إذا كان منطلق تلك الإرادة الجنبة الواعية والمتحرّرة في عمق الوجود الإنساني، عندها تكون هذه الإرادة هي المعبّر عن أصالة الإنسان، بل عن حريته الحقيقيّة.

٣ ـ قدرة الإنسان على حسم خياراته: أي إنّ الإنسان يمتلك الأدوات الإدراكيّة ـ كالعقل ـ التي تمنحه المقدرة على حسم خياراته، وبالتالي فإنّ الإنسان قادر لوحده على أن يصل إلى مصالحه الواقعيّة وسعادته الحقيقيّة، وعلى أنّ يحدّد مصيره وسبل الوصول إليه وعلى بناء الأُطر القانونيّة والتشريعيّة الكفيلة بذلك.

وفي مقام النقد لهذا الطرح، لابدّ من بيان جملة نقاط أساسيّة، الأولى أنّه كيف نطمئن إلى قدرة العقل على ما تقدّم، وهل يستطيع العقل تقديم أدلّته على ذلك، أم يبقى الأمر مجرّد دعوى لا دليل عليها ولا برهان؟، والثانية أنّه لو كان باستطاعة العقل ذلك لما وصلنا إلى مذاهب متشتّتة على مستوى الرؤى الإنسانيّة، لأنّه لو صحّت تلك الدعوى لوجب أن يكون منتوج العقل واحداً لا متعدّداً، والثالثة:لو كان باستطاعة العقل تلك الوظيفة لما كان من حاجة إلى الوحي، مع أنّ العقل نفسه يقرّ بحاجته إلى الوحي وعدم استغنائه عنه، والرابعة: إنّ فلسفة مجيء الوحي تختزن تلك النتيجة، وهي أنّ العقل غير قادر لوحده على إيصال الإنسان إلى كماله الحقيقي، والخامسة: إنّ الوحي يختزن أعلى مراتب العقل، وبالتالي فإنّ الأخذ بالوحي ليس خارجاً عن آليات العقل، التي تقود بنفسها إلى ضرورة الأخذ بالوحي[١].

وعلى ما تقدّم نستطيع القول إنّ العقل يمتلك دوراً أساسيّاً، لكنّه لا يستطيع لوحده أن يقود الإنسان إلى غاياته الكماليّة، بل يحتاج إلى الوحي، لأنّ مرسل الوحي هو العالِم بحقيقة الإنسان وما يضرّه وما ينفعه، وما هو الموصل إلى كماله وسعادته.

والنتيجة التي نصل إليها هي أن البيان الذي قدّمناه والذي يرتكز على مقولة الكمال الإنساني وضرورة الوحي هو البيان الذي يحترم الشخصيّة الإنسانيّة ويوقّر الجوانب المعنويّة والكماليّة الكامنة في الوجود الإنساني، ويجلُّ طاقة العقل في الإنسان وجنبته الواعية، وإرادته الحرّة المتعالية على البعد الحيواني المرتكز فيه، كما إنّه يدعو في جوهره إلى استثمار جميع الطاقات الإنسانيّة الكامنة في الإنسان وعدم إهمال بعده الأشرف وعدم اختزاله في بعده الحيواني؛ وإلاّ فسيعني ذلك وضع الإنسان في أخسّ مراتبه وإهدار طاقاته وتضييع أهدافه وغاياته الكماليّة التي تعنى بصنع حقيقة إنسانيته وتنمية الجوانب الإنسانيّة في شخصيّته؛ ومن هنا عقدنا هذا الارتباط الجوهري بين فلسفة الدولة وبين الإنسان من حيث ارتباطه بالله تعالى.

---

(١) بل يمكن القول إن مقتضى العقليّة الأخذ بمنتوج الوحي وإن خالف ذوق العقل ـ لاحكمه القطعي ـ لأنّ التشريعات المستمدّة من الوحي هي أُمور جعليّة ـ وليست إخباريّة، أي إخباراً عن الخارج ـ صادرة من مانح العقل والأعلم بحقائق الأُمور.

وعلى هذا الأساس أيضاً نجد من الضروري أن نفصل بين منهجين اثنين في موضوع الدولة على مستوى التعامل مع الإنسان؛ بين منهج إسترضائي ومنهج إرشادي، بين منهج يعمل على محاكاة ميول الناس ومراودة غرائزهم، وبين منهج يعمل على محاكاة عقولهم ومراودة فطرتهم[1].

إنّ المنهج الاسترضائي هو المنهج الذي يعمل على استرضاء الناس وتحريك عواطفهم وإجابة رغباتهم، أي إنّ جميع الخيارات السياسيّة في قضايا الاجتماع السياسي إنّما تُحسم بناءً على توجّهات الناس وقناعاتهم، حتّى لو كان منشأ هذه التوجهات الجنبة الغريزيّة في الوجود الإنساني والميول الشهوانيّة في الشخصيّة الإنسانيّة، بل لعلّ أغلب الخيارات التي تحسم على أساس شعبي إنّما تحصل بناءً على رؤية المنفعة الماديّة لدى كلّ شخص وأغراضه الشخصيّة وانفعالاته النفسيّة.

أمّا المنهج الإرشادي فهو المنهج الذي يهدف إلى إرشاد الناس وهدايتهم إلى منافعهم بمعناها الواسع الذي يشمل البعد الأُخروي والمعنوي والذي يعمل على مراودة العقل واستثمار الكوامن المعنويّة والروحيّة في وجود الإنسان، وعلى تنمية الجنبة الواعية في شخصيته، وعلى فكّ عقاله من أسر الشهوة وتحريره من أغلال الغريزة وعلى تزكيته وتربية نفسه على قيم الخير والرحمة.

ولذلك يمكن اختصار الفرق بين هذين المنهجين في هذه النقاط:

الأولى: ما ذكرناه من كون المنهج الاسترضائي يراود رغبات الناس ويهدف رضاهم، بينما نجد أنّ المنهج الإرشادي يراود عقولهم ويهدف هدايتهم.

الثانية: إنّ الخيارات السياسيّة في المنهج الاسترضائي غالباً ما تحسم على أساس الجنبة اللاواعية (الميول والأهواء) في الوجود البشري؛ بينما تحسم في المنهج الإرشادي على أساس الجنبة الواعية في شخصيّته الإنسانيّة، أي على أساس المدارك العقليّة والقيم المعنويّة.

الثالثة: لو توصّل الاسترضائيون إلى أنّ خياراً سياسيّاً يوافق رغبة الشعب لكنّه يخالف مصلحته الواقعيّة، فإنّ مقتضى المنهج الاسترضائي الانسياق مع تلك الرغبة، وخصوصاً إذا ما كانت الاستجابة لتلك الرغبات والميول تحفظ للاسترضائيين منافعهم ومكتسباتهم؛ أمّا بناءً على المنهج الإرشادي فلابدّ من السعي لتحقيق المصالح الواقعيّة

---

(١) أنظر: الحائري كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، ط١، ١٩٧٩م، ص٢٩.

للإنسان حتّى لو اضطر الأمر إلى الاصطدام مع الرغبات الغرائزيّة والميول الشهوانيّة لأفراد المجتمع، بل وخسارة جملة من المصالح الخاصّة لأتباع المنهج الإرشادي.

وبناءً على ما تقدّم فقد كانت هذه الأُطروحة كمحاولة لتقديم فهم شامل لفلسفة الدولة، أي لماذا الدولة؟ ما هي أهدافها وغاياتها، وما هو دورها في الاجتماع السياسي وما هي المبرّرات الفلسفيّة والدينيّة لتلك الأهداف والغايات؟ ولذلك كان من المطلوب السعي لتقديم الإجابات المقنعة على تلك الأسئلة، وبحث جملة من المواضيع التي ترتبط بقضيّة الدولة وبيان حقيقتها وذلك بناءً على رؤية الفكر السياسي الشيعي لموضوع الدولة وما تختزنه من أبحاث تحتاج إلى تحديد الموقف الفكري منها.

ومن هنا فقد عمدنا إلى تقسيم الأُطروحة إلى مقدّمة وفصول سبعة وخاتمة، وتحدّثنا في كلّ فصل عن جملة من القضايا التي تساعد على الوصول إلى الهدف المتوخّى من تلك الأُطروحة، والتي تبيُّن بإجمال أو تفصيل جملة من المباحث التي نحتاجها في تعميق فهمنا لأُطروحة الدولة.

أمّا الفصل الأوّل فقد بحثنا فيه ملاك دينيّة الدولة، أي تلك المبرّرات التي تبيح وصف دولة ما بكونها دينيّة أم لا؟ وطرحنا الاحتمالات الواردة في هذا المقام وناقشناها، وهو ما قادنا إلى بحث قضيّة هل أنّ الإسلام يختزن الدولة أم لا، وتعرّضنا لجملة من الإجابات على هذا السؤال، وقد قادنا البحث إلى طرح قضيّة التغيّر والثبات في القوانين الإسلاميّة، وفلسفة التغيّر والثبات في التشريع، والآليات التي اعتمدها الإسلام لمواكبة حركة التطوّر الاجتماعي.

وقد وجدنا من الضروري أن نطرح ذلك البحث المرتبط بالفراغ التشريعي، والمؤشّرات التي يستخدمها وليّ الأمر في أحكامه الولائيّة، فضلاً عن جملة من المباحث الأُخرى التي تعرّضنا لها.

أمّا في الفصل الثاني فقد بحثنا الخطوط العامّة التي تبتني عليها نظريّات الدولة في الفكر الشيعي ـ أي نظريّتا ولاية الفقيه وولاية الأُمّة ـ ثمّ تطرّقنا إلى مفهوم الولاية في اللغة والاصطلاح ومفهوم ولاية الفقيه.

وقد وجدنا من المفيد أن نبحث الأُسس النظريّة والكلاميّة لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة سواءً في قضيّة السلطة أو في قضيّة التشريع، باعتبار أنّ حاكميّة الفقيه هي في الواقع حاكميّة الفقه أي التشريع.

وفي الفصل الثالث فقد طرحنا جملة من الأدلّة على نظريّة ولاية الفقيه، وقسّمناها إلى أدلّة كلاميّة وفقهيّة، وتناولنا في الأدلّة الكلاميّة دليل اللطف وشرحنا مضمونه، كما تعرّضنا لدليل النظام الاجتماعي ومقدّماته.

وأمّا الأدلّة الفقهيّة فقد قسّمناها إلى أدلّة مباشرة، أي تدلّ بشكل مباشر على ولاية الفقيه، وتعرّضنا لنصّ التوقيع الشريف؛ وإلى أدلّة غير مباشرة سواءً كانت عقليّة أو مركّبة من العقل والنقل، حيث تعرّضنا لدليل الحسبة وجملة من الآراء فيه، ولدليل الأولويّة، وأيضاً لدليل الملازمة.

أمّا الفصل الرابع فقد عقدناه لبيان كيفيّة تعيين الولي الفقيه، فبدأنا بنظريّة النصب وشرحنا مضمونها؛ وعلى إثر ذلك فقد طرحنا نظريّة الانتخاب وتطرّقنا إلى أهم الإشكاليّات المطروحة عليها وعلى أُسسها المرتكزة في نظريّة ولاية الأُمّة.

ثمّ كان من الأهميّة بمكان أن ندخل إلى مبحث البيعة وفلسفتها وطبيعة علاقتها بالمشروعيّة، وتحدّثنا عن مبرّراتها وفوائدها السياسيّة إذا لم تكن مصدراً للمشروعيّة.

أمّا الفصل الخامس فقد بحثنا فيه مناصب الوليّ الفقيه، حيث بدأنا بالحديث عن منصب الإفتاء، فتعرّضنا لمفهومه، وما يميّزه عن الحكم، ولفلسفة الإفتاء، وبحثنا أُسسه الكلاميّة، وعلاقته بولاية الأمر ودوره في موضوع الدولة، حيث قدّمنا فيه تحديداً إجماليّاً لوظائفيّة الدولة الإسلامية، ثمّ تطرّقنا إلى منصب القضاء، فتناولنا مفهومه وعلاقته بالإفتاء وبولاية الأمر، وبحثنا استقلاليّة القضاء ومشروعيّته والموقف القضائي للدولة الإسلاميّة من الأقليّات الدينيّة، ودور القضاء في التنمية السياسيّة وبناء الدولة والمجتمع، ووصلنا أخيراً إلى منصب الولاية.

أمّا الفصل السادس فقد جعلناه لبحث صلاحيّات الولي الفقيه، حيث عرضنا لجملة من الرؤى في موضوع تلك الصلاحيات؛ وتلك الرؤى هي رؤية حصر الصلاحيات وتعرّضنا لها بشيء من الاختصار، ورؤية توزيع الصلاحيات حيث بحثنا ما تتميّز به من نقاط قوّة أو ضعف وطبيعة العلاقة بينها وبين نظريّة الانتخاب، وعرضنا رؤية نقديّة فيما يرتبط برأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات.

وتطرّقنا إلى رؤية مركزة الصلاحيات سواءً ما كان منها بدون ضوابط تضبط فعل تلك الصلاحيات أو مع تلك الضوابط، وسواءً كانت هذه الضوابط ضوابط بنيويّة أو ذاتيّة، حيث سجّلنا جملة من الملاحظات على الضوابط البنيويّة، وبحثنا أيضاً (مأسسة) صلاحيات ولي الأمر.

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

أمّا الفصل السابع فقد عنوناه بعنوان فلسفة السياسة الدينيّة وتديين الفلسفة

السياسيّة، حيث بحثنا فيه اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، وهي علاقة السلطة بالله تعالى سواءً على مستوى الاستمداد التشريعي أو على مستوى علاقة السلطة بالصفات الإلهيّة، وهو ما يقود إلى جملة من البحوث في العرفان السياسي والتأسيس النظري لتلك المقولة، وفي الكلام السياسي وتأسيس المعرفة السياسيّة على المباني الكلاميّة، وفي الأخلاق السياسيّة وأهميّتها.

والاتجاه الثاني هو علاقة السلطة بالاجتماع السياسي، حيث تحدّثنا عن الحقوق السياسيّة للسلطة وأيضاً عن واجباتها السياسيّة في بيان تفصيلي تناول وظائف السلطة في جميع الميادين.

وتطرّقنا إلى جملة من المباحث الأُخرى وهي مفهوم المواطنة ومعاييرها، ومفهوم الوطن الإسلامي وحدوده السياسيّة، وإلى إلمامة لفلسفة الدولة، ثمّ إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والسياسة، وأيضاً إلى البُعد الإنساني في الدولة، ثمّ لنختم بالبحث في إمكانيّة التوفيق بين معطيات المعرفة الدينيّة ومنتوج الفلسفة السياسيّة.

الفصل الأوّل

الدولة الدينيّة، تحديداتها المفهوميّة والمعياريّة

من الإشكاليّات المعاصرة المطروحة في أبحاث الدولة المقياس الذي على أساسه يتمّ تحديد هويّة دولة ما، بحيث نقول على إثر ذلك إنّ هذه الدولة قوميّة أو إنّها تنتمي إلى الحضارة الفلانيّة أو إنّها تنتمي إلى ذلك الإطار الديني وهكذا، أي إنّ البحث يدور حول ملاك هويّة الدولة وطبيعة انتمائها، ولا يخفى أنّ هذا البحث كان ولا يزال يلقى اهتماماً خاصّاً من قبل الباحثين والمفكّرين.

وبما أنّ الحديث يرتبط بالدولة التي تنتمي إلى الدين والتي تنبثق منه وعنه، فلابدّ لنا من أن نحدّد مفهوم تلك الدولة وملاك دينيّتها ومبرّر انتمائها إلى الدين.

وقبل ذلك لابدّ أن نُشير إلى أنّ ما نقصده بالدولة هو معناها السياسيّ[1]، أي تلك الهيئة الكُليّة التي تشرف على الشؤون العامّة في المجتمع[2]، أو ذلك المركب الاعتباري الذي تصدّى لكلّ شؤون الاجتماع السياسي والذي يحوي كافة المؤسّسات والإدارات، سواءً منها القانونيّة والسياسيّة والاقتصادية والعسكريّة... والتي يمكن للدولة من خلالها أن تمارس حاكميّتها وأن تؤكّد سيادتها ضمن إطار جغرافي وبشري محدّد[3]، أيّ إنّنا نتحدّث هنا فقط عن ذلك العنصر الذي يمثّل البنية السياسيّة في مركّبات الدولة.

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

١ ـ معيار دينيّة الدولة:

هنا يجب أن نعدّد المحتملات الواردة في هذا الموضوع لنناقش كلاًّ منها على حدة، أمّا هذه المحتملات فهي: الشعب أو الشرعيّة أو الالتزام بالدين.

---

(١) كديور محسن، نظريه هاى دولت در فقه شيعه چ چهارم، تهران، نشر نى، ١٣٧٨هـ.ش، ص٢٩.

(٢) التسخيري محمد عليّ، الدولة الإسلاميّة، ط١١، معاونيّة العلاقات الدوليّة، ١٩٩٤م، ص١٦.

(٣) زنجاني عباسعلي، فقه سياسى، جلد اوّل، چ دوّم، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٦٨هـ.ش، ص٩٤.

الاحتمال الأوّل: وهو أن يكون الشعب مقياس دينيّة الدولة أو عدم دينيّتها، فإن كان الشعب ـ أو أكثريّته ـ متديّناً تكون الدولة التي ينتمي إليها هذا الشعب دولة دينيّة، وإذا لم يكن هذا الشعب ـ أو أكثريّته ـ متديّناً، فإنّ تلك الدولة لا تكون دولة دينيّة، وبالتالي في حكمنا على دولة بدينيّتها وعدمها يجب أن نعود إلى الشعب. ولعلّ مبرّر هذا الطرح أن العنصر الحيوي الأوّل والأساسي من بين العناصر التي تكوّن مفهوم الدولة بمعناها الكلاسيكي (شعب، حكومة، أرض) هو الشعب، باعتبار كونه العنصر الفاعل الذي تنبثق عنه السلطة، وبالتالي فإنّ دولة ما تكون دينيّة إذا كان شعبها ـ أو أكثره متديّناً ـ وهي غير دينيّة إذا لم يكن ذلك الشعب ـ أو أكثره ـ متديّناً.

ويناقش هذا الاحتمال بأنّ المقصود بالدولة ـ كما ذكرنا ـ هو ذلك المركّب الاعتباري الذي تصدّى لشؤون الاجتماع السياسي وتلك الشخصيّة الحقوقيّة التي تحوي كلّ تلك المؤسّسات التي أشرنا إليها آنفاً وإلى دورها، ولذلك فرق بين دينيّة الشعب وتديّنه وبين دينيّة السلطة، فما نريده هنا دينيّة تلك السلطة والمعيار الذي توصف على أساسه بالدينيّة، أمّا دينيّة الشعب وعدمها فهو يعود إلى ارتباط أفراد ذلك الشعب بالدين وعدم ارتباطهم به، وبالتالي فهو يعود إلى أفراد ذلك الشعب وآحاده، وهو يختلف عن حديثنا بالنسبة إلى تلك الهيئة الكُليّة والشخصيّة الحقوقيّة والسياسيّة.

الاحتمال الثاني: أن يقال إنّ مناط دينيّة دولة ما وعدمها هو قضيّة الشرعيّة، فإن حازت على الشرعيّة الدينيّة واكتسبت صفة شرعيّة من قبل الجهات الدينيّة فتكون دينيّة وإلاّ لا تكون دولة دينيّة، وبالتالي فإنّ هذا الأمر يرتبط بتلك الجهات الدينيّة المخوّلة دينيّاً أن تعطي صفة الشرعيّة أو لا تعطيها، بمعزل عن الضوابط والمعايير التي يتمّ استخدامها من قبل تلك الجهات في منح صفة الشرعيّة وعدم منحها.

في مقام مناقشة هذا الاحتمال نقول إن دينيّة دولة ما وعدم دينيّتها هي أعمق من قضيّة الشرعيّة التي تؤخذ من بعض الجهات الدينيّة، لأنّ الشرعيّة نفسها تحتاج إلى المعايير التي يمكن على أساسها منح جهة ما صفة الشرعيّة أو لا يمكن ذلك، إذ إنّه من الواضح أنّ صفة الشرعيّة الدينيّة لا يمكن أن تمنح بشكل اعتباطي، بل لابدّ من توفّر الأُسس التي تبرّر ذلك الوصف، وهذا يعني أنّه في تحليلنا لمناط دينيّة الدولة يجب أن نتجاوز مفهوم الشرعيّة إلى ما هو أعمق، ولا نُريد أن نقول بوجود المنافاة بين الوصف الشرعي والمناط الديني، بل ربّما يكون الوصف بالشرعيّة كاشفاً عن تحقّق المناط الديني وقد لا يكون كذلك، بمعنى أنّه يمكن في مقام التحليل النظري أن تُمنح دولة ما صفة شرعيّة ـ ولو من قبل بعض الجهات الدينيّة ـ ولا تكون تلك الدولة دولة دينيّة، وقد لا تمنح تلك الصفة ومع ذلك تكون في الواقع دولة دينيّة.

الاحتمال الثالث: أن نقول إنّ مناط دينيّة الدولة وعدمها هو التزامها بالدين، فإن كانت تلك الدولة في أدائها السياسي والقانوني والاقتصادي... تلتزم ديناً من الأديان فهي دولة دينيّة، وإن لم تكن تلتزم في ادائها أيّ دين فهي ليست دولة دينيّة، وما نقصده بالالتزام هو الالتزام الفعلي والكُلّي، أي ضبط أداء الدولة في كُلّ مجالاتها بناءً على المفاهيم والرؤى الدينيّة في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد...

ومن هنا يمكن لنا أن نطلّ على قضيّة الشرعيّة، فإذا كشف منح صفة الشرعيّة عن ذلك الالتزام الفعلي من قبل الدولة فمعناه أنّ تلك الدولة هي دولة دينيّة، وكون تلك الدولة دولة دينيّة ليس ناشئاً من منحها صفة شرعيّة، بل هو ناشيء من التزامها الفعلي والعملي بالدين في قضايا الاجتماع السياسي، أمّا منحها صفة شرعيّة فإنّما كان تبعاً لذلك الالتزام الذي صدر منها بالنسبة إلى الدين، وعليه فإنّ الذي يُبرّر وصف دولة ما بكونها دينيّة هو التزامها الفعلي بالدين في كافة مجالاته.

وقد يقال إنّه بناءً على هذا المقياس فإنّ الأمر يتطلّب أن يكون الدين معنيّاً بشؤون الدنيا، بمعنى أن يكون متصدّياً للتشريع في كُلّ ما يتطلّبه شأن الاجتماع السياسي، وأن يكون له أحكامه في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد والسلم والحرب... أمّا إذا لم يكن الدين كذلك، بل كان يتنافى مع قضايا الاجتماع السياسي، وكان للدين وظيفته وللسياسة وظيفتها، إذ كان الدين لإعمار الآخرة والسياسة لإعمار الدنيا، وكان الدين مرتبطاً بالروح والسياسة بالمادّة؛ عندها سوف يكون ذلك المقياس مناطاً لاواقع له ومعياراً لا تطبيق له، لأنّه عندما نقول إنّ مناط دينيّة الدولة هو التزامها الديني في القضايا الدولتيّة، فيجب مسبقاً أن يكون ذلك الدين متضمّناً القضايا الدولتيّة والأحكام الدولتيّة، وإلاّ إذا لم يكن ذلك فلا يمكن لنا أن نعتبر أن مناط الالتزام الديني مناطاً واقعيّاً، وهنا ربّما 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 نظريّة تمنع من أن يعمل الدين على اضاءة طريق الآخرة وعلى التشريع للدنيا في الآن معاً، أو أن يكون له دوران، دور يرتبط بالعناية بالروح وآخر يرتبط بالعناية بالمادّة والاهتمام بشؤون البدن، وبالتالي لا منافاة بين الدين بما هو دين وبين متطلّبات الشؤون الدنيويّة.

نعم يبقى علينا أن نبحث في كلّ دين من الأديان لنرى هل عني بقضايا الاجتماع السياسي وهل اعتنى بالتشريع في القضايا الدولتيّة، أم أنّه أعرض عن ذلك وقصر اهتمامه فقط على الأُمور العباديّة والمعنويّة والأخلاقيّة؟

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

٢ ـ هل يوجد في الإسلام دولة؟[١]

توجد عدّة 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 مقدّمات أقلّ للوصول إلى النتيجة، أمّا هذه الطرق ـ الأجوبة فهي ما يلي:

١ ـ إنّ الإسلام حثّ أتباعه على الاهتمام بقضايا المجتمع والسياسة، ودعاهم إلى ممارسة دورهم ومسؤولياتهم في رعاية المجتمع وتنظيمه وإدارته وفقاً وتبعاً للتعاليم الإلهيّة، وهم بذلك إنّما يمارسون واجباً من واجباتهم الدينيّة ومسؤولياتهم الإيمانيّة، وليس لهم الخيار في التخلّي عن هذا الواجب أو التقاعس في أدائه، لأنّه يعتبر مثيلاً لأيّ واجب من الواجبات الدينيّة الأُخرى، بل يعتبر من أعظم تلك الواجبات والذي يُؤكّد هذه الحقيقة نقطتان:

الأُولى: تلك النصوص الدينيّة (الإسلاميّة) التي تحدّثت عن الإنسان ووظائفه على المستوى السياسي والاجتماعي، والتي خاطبت مجتمع المسلمين باعتبار كونه يُشكّل وحدة اجتماعية سياسيّة لها دورها ومسؤوليّاتها التي يجب أن تعتني بها، بل تلك النصوص التي حفّزت على الإصلاح في جميع مجالاته ودعت إلى مواجهة الفساد والاستكبار وإلى إقامة العدل ورفع الظلم، وهي ما يستفاد منه عناية 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 لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ*وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأسمِاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ*قَالَ يَا**

---

(١) أنظر: مشكيني آيت الله، دين منهاى سياسى..، رسالت، سال هفدهم، شماره ٣٨١٨، دوشنبه ١٨ شهريور ١٣٨١هـ.ش، ص١؛ رضوى سيد عباس، پيونددين وحكومت در انديشه مسلمانان، حوزه، شماره اول ودوم، سال پانزدهم، ص٢٩٥.

آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1].

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المستخلَف هو الإنسان[2] وليس فقط شخص آدم عليه السلام، وبالتالي فإنّ عمليّة الاستخلاف تتضمّن تكليف الإنسان إعمار الأرض وإدارة المجتمع، لكن هذا الاستخلاف وان كان موجّهاً إلى الإنسان عامّة لكنّه واقعاً موجّه إلى أتباع الأنبياء خاصّة، باعتبار أنّ عمليّة الاستخلاف يجب أن تكون وفق إرادة المستخلِف وتشريعه، وهذا يستلزم دعوتهم للتصدّي لكلّ ما يرتبط بشؤون الاجتماع السياسي[3].

أي إنّ المعنى هو أنّ عمليّة الاستخلاف التي يجب أن تكون وفق إرادة المستخلِف، تتضمّن دعوة الإنسان إلى الالتزام بكلّ ما ترشّح عن إرادة المستخلِف من بيان تشريعي وقانوني يرتبط بكافّة مجالات الحياة بما يشمل قضايا الاجتماع السياسي وشؤون الدولة، بما يعني بناء جميع مرافق ذلك الاجتماع وفق معطيات إرادة الاستخلاف.

ب) الرسل وإقامة القسط: يقول القرآن الكريم في هذا الموضوع: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾**[4].

توضح هذه الآية أنّ الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب إنّما 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 التصدّي لكلّ قضايا السياسة والاجتماع، باعتبار كونها تشكّل ميداناً خصباً جدّاً لجدل العدل والظلم[5].

ج) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يقول تعالى في هذ المجال: **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ﴾**[6].

---

(١) البقرة، ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) ليس هو مطلق الإنسان، بل الإنسان الذي يتميز بجملة من المواصفات، وليس هنا محل ذكرها.

(٣) زنجاني عباسعلى، مبانى انديشه سياسى اسلام، مؤسسه فرهنگى انديشه، ص٢٢١؛ يمكن الرجوع إلى: الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠م، صص ١٢٣ ـ ١٣٦.

(٤) الحديد، ٢٥.

(٥) سروش محمد، دين ودولت، چاپ اوّل، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٥٣.

(٦) آل عمران، ١٠٤.

إنّ الخطاب في هذه الآية الكريمة موجّه إلى الأُمّة كأمّة، أي باعتبار كونها تشكّل وحدة سياسيّة اجتماعية متميّزة من أجل أن تتصدّى تلك الأُمّة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كافة المستويات، والتي منها الميدان الاجتماعي والسياسي باعتبار كونه يشكّل واحداً من الميادين الحسّاسة التي يتحرّك فيها كلّ من المعروف والمنكر، وهذا يعني ضرورة مواجهة المنكر السياسي ـ الاجتماعي وتفعيل المعروف السياسي ـ 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 بالاجتماع السياسي، فإنّنا نجد جملة من الروايات التي يستفاد منها أهميّة الوظيفة الاجتماعية والسياسيّة ومطلوبيّة التصدّي لها بجميع أبعادها، وهذا ما سوف يفهم من التمعّن في الدلالات واللوازم السياسيّة والاجتماعية لهذه الروايات التي نقلت عن الإمام عليّ عليه السلام[1]، وقد جاء فيها:

١ ـ الملوك حماة الدين[2].

٢ ـ إمام عادل خيرٌ من مطرٍ وابل[3].

٣ ـ بالعدل تصلح الرعيّة[4].

٤ ـ مَن عدل في البلاد نشر الله عليه الرحمة[5].

٥ ـ إنّ السلطان لأمين الله في الأرض ومقيم العدل في البلاد والعباد ووزعته[6].

٦ ـ الظلم بوار الرعيّة[7].

٧ ـ في الجور هلاك الرعيّة[8].

٨ ـ ما عمرت البلدان بمثل العدل[9].

٩ ـ لا يكون العمران حيث يجور السلطان[10].

---

(١) قزويني عبد الكريم، بقا وزوال دولت در كلمات سياسى امير مؤمنان(ع)، بكوشش جعفريان رسول، چ أول، قم، كتابخانه آيه الله عظمى مرعشى نجفى، ١٣٧١هـ.ش، ص٨٩.

(٢) الآمدي عبد الواحد، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص٣٣٩.

(٣) م.ن.

(٤) م.ن، ص٣٤٠.

(٥) م.ن.

(٦) م.ن، ص٣٤١.

(٧) م.ن، ص٣٤٦.

(٨) م.ن، ص٣٤٠.

(٩) م.ن.

(١٠) م.ن.

الثانية: لقد حثّت النصوص الدينيّة على التأسّي برسول الله ﷺ وإتّباع سُنّته وعلى اعتباره القدوة في كُلّ الأُمور وعلى كافة المستويات من شخصيّة واجتماعية وسياسيّة... يضاف إليها تلك النصوص التي تحدّثت عن رسول الله ﷺ باعتبار كونه رئيساً للدولة الإسلاميّة الوليدة وقائداً للمسلمين ومديراً للتشكيل الاجتماعي السياسي الجديد، بل تلك النصوص التي تحدّثت عن أداء رسول الله ﷺ على كافة المستويات السياسيّه والاجتماعية وفي قضايا السلم والحرب والصلح والمهادنة والأمن، وكُلّ تلك الأُمور التي تدخل في صميم الفعل السياسي ـ الاجتماعي بمعناه العام والشامل.

وعليه إذا كان لرسول الله ﷺ كُلّ ذلك الاهتمام بهذا الشأن الاجتماعي، والذي عبّر عنه من خلال تصدّيه العام لكُلّ قضايا الاجتماع السياسي؛ فإنّ التأسّي بشخص الرسول ﷺ واعتبار أدائه أفضل معبّر عن المضمون القرآني، يتطلّب من المسلمين التصدّي لكلّ قضايا الاجتماع السياسي وإقامة الدولة الإسلاميّة وتمثّل فعل رسول الله ﷺ في كُلّ القضايا الاجتماعية والسياسيّة[1].

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

والسبب في ذلك أنّ صاحب هذه الدعوى يحتاج إلى إثبات أنّ طبيعة الإسلام تتنافى وقضايا الدولة والاجتماع السياسيّ، ولذلك عندما لجأ رسول الله ﷺ إلى خيار بناء الدولة وكيانها السياسي والعسكري، فمن باب أنّ الظروف التاريخيّة من اجتماعية وسياسيّة هي التي ألجأته إلى اعتماد ذلك الخيار،

وإلاّ 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 موضوع الدولة وبناء الجيش وإرسال السرايا.. لم يكن إلاّ من أجل تثبيت تلك الدعوة وحمايتها وهي في مهدها.

هذا ويمكن نقاش هذه الدعوى بجملة أُمور:

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

---

(١) الشيرازي محمّد، الفقه السياسى، قم، دار الإيمان، ١٤٠٣هـ.ق، ص٤٩٣.

ثانياً: يمكن القول أيضاً إنّ الأولويّة تقتضي بناء الدولة من أجل أن تعمل على نشر الدعوة، فإذا كان للدولة كلّ تلك الأهميّة فيما يرتبط بالدعوة فلماذا حصر العلاقة بينهما في إطار تثبيت الدعوة، بل الأجدى أن نقول إنّ 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 إلاّ من باب أنّه يندرج في معادلة أوسع ترتبط بجدل الديني والسياسي وإسهام السياسي في رفد ودعم ما هو ديني؛ هذا ولا تختصّ هذه المعادلة بفترة زمنيّة ما أو ظروف خاصّة، بل هي جارية في الاجتماع البشري من باب أنّها تعود في مضمونها وجوهرها إلى جدل مراكز السلطة والنفوذ في ذلك الاجتماع[1].

رابعاً: لو كان ما ذكر صحيحاً لوجب أن يعمد إلى تفكيك الدولة الإسلاميّة وحلّها بعدما استطاعت الدعوة تثبيت نفسها وأخذت مجراها في الاجتماع الإنساني، ولكن أحداً لم يقدم على هذا الأمر، بل إنّ الرسول نفسه ـ الذي هو مؤسّس الدولة الإسلاميّة ـ لم يبادر إلى حلّ الدولة وتفكيكها ولم يعط توجيهه بهذا الشأن.

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

سادساً: نستطيع القول أيضاً إنّه لو كان ما ذكر صحيحاً لكان وصل إلينا في المنظومة النصوصيّة الإسلاميّة بشكل واضحٍ وواف، وذلك لأهميّة هذا الموضوع وخطورته، لكن الواقع النصوصي خلاف ذلك، إذ لم يرد إلينا ذلك التبرير للدولة الإسلاميّة الذي تضمّنته تلك الدعوى.

سابعاً: إنّ قراءة بسيطة للدولة ووظائفها في النصوص السياسيّة الإسلاميّة توصلنا إلى فهمٍ لوظائفيّة الدولة يخالف تلك الدعوى المذكورة، إذ إنّ فلسفة الدولة الإسلاميّة تستوعب في مضمونها مصالح الإنسان وحاجاته سواءً ما يتّصل منها بالبعد الدنيوي أو البعد الأخروي.

---

(١) راجع: شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، صص ٥٩ ـ ٦٣ وصص ١١٠ ـ ١١٣.

٢ ـ إنّ التشريع الإسلامي لم يقتصر في مفرداته التشريعيّة التي قدّمها على تلك التشريعات التي ترتبط بالجانب الفردي، بل إنّ كثيراً من تلك المفردات التشريعيّة ترتبط بتقنين وتنظيم فعل الدولة وحركتها، وإن تلك الخطابات القرآنيّة الدولتيّة التي توجّهت إلى شخص رسول الله ﷺ، لم تتوجّه إليه إلاّ من حيث صفة الإمامة السياسيّة التي كان يملكها وكونه رئيساً للدولة الإسلاميّة في ذلك الوقت.

وهذا يعني أنّ مفعول تلك الخطابات لم يتوقّف، بل هي ما زالت قائمة وموجّهة إلى مَنْ يفترض فيه أن يكون رئيساً للدولة الإسلاميّة في كُلّ وقت، أي إنّ تلك الخطابات مرتبطة بالدولة الإسلاميّة وبالممثّل الأعلى لتلك الدولة.

إنّ كُلّ تلك التشريعات والمسؤوليات التي أُلقيت على عاتق الدولة الإسلاميّة، لا يمكن التعامل معها باعتبار كونها أمراً عارضاً على الدين وعلى أنّها ليست من داخل المنظومة الدينيّة، وليس من الصحيح القول إنّها عندما أُدرجت في النصوص الدينيّة فلا من جهة كونها تشريعات دينيّة تحمل صفة الديمومة والثبات، بل باعتبار كونها تدابير سياسيّة أو اجتماعية أو عسكريّة أملتها بعض الظروف التي صحبت عصر النصّ والتشريع.

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

الأوّل: إنّ مَنْ يعود إلى تلك النصوص الدينيّة يرى أنّ تلك النصوص عندما خاطبت مجتمع المسلمين فباعتبار أنّه تكوين سياسي اجتماعي له مسؤولياته وعليه واجباته، وأن تلك التشريعات والوظائف ترتبط ـ كما ذكرنا ـ بالدولة الإسلاميّة أينما ومتى وجدت، أي إنّها تشريعات ترتبط بطبيعة الاجتماع السياسي وحاجاته، وقد أتت لتنظّم الفعل السياسي ووظائف الدولة والمجتمع في إطار المتطلّبات الأساسيّة للطبيعة البشريّة وتموضعها الاجتماعي والسياسي، وبالتالي فهي ليست نصوصاً ظرفيّة لنحشرها في غرف الزمان.

الثاني: يمكن لنا أن نجد بعض النصوص الدينيّة التي ترتبط ببعض الظروف التي كانت سائدة في عصر النصّ والتشريع، لكنّها وإن كانت نصوصاً ظرفيّة فهي تتعلّق بكيفيّة وآليّة تطبيق التشريعات وقيام الدولة بمسؤولياتها وواجباتها، ولا ترتبط بأساس وأصل تلك التشريعات والمسؤوليات، إذ إن هذه التشريعات والمسؤوليات تبقى ثابتة وان حصل أكثر من تغيير في تطبيقاتها تبعاً للتطوّر الاجتماعي ومتطلّبات العصر[١].

---

(١) من باب المثال، نجد أن جملة من النصوص قد تعرّضت لمسألة السبق والرماية، التي لم تعد تجدي في عصرنا الحاضر، حيث لا يُستخدم الخيل والقوس في الحروب، لكن يجب الالتفات إلى أنّ تلك المسألة قد كانت محلّ بحث، لأنّها ترتبط بطبيعة الاستعدادات العسكريّة المتعارفة آنذاك، حيث كانت مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوالَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال، ٦٠).

وهنا سوف نستعرض بعضاً من تلك التشريعات والمسؤوليات التي لا يمكن القيام بها، إلاّ إذا توفّر ذلك الكيان السياسي الذي يمتلك سلطة وقوّة تمكنه من ذلك:

١ ـ إنّ تكاليف الجهاد[١] الذي خوطب به المسلمون، لا يمكن امتثالها والقيام بها، إلاّ من خلال وجود دولة لها أجهزتها واداراتها وإمكانياتها التي تعمل على استنفار الطاقة البشريّة وتجهيز كُلّ ما تتطلّبه الحرب وإعداد الإمكانيات اللازمة لذلك.

إنّ هذا النوع من التشريع وهذا الصنف من الواجبات والمسؤوليات بما أنّه لا يمكن القيام به إلاّ من خلال وجود جهاز الدولة الذي يتكفّل تلك المهمّة، فهذا يعني مطلوبيّة العمل على إنشاء وتكوين تلك الدولة لتكون الوسيلة والأداة التي تستطيع القيام بتلك المهمّة.

٢ ـ إنّ كُلّ تلك الأحكام التي ترتبط بالمسائل الجزائيّة وإقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الأحكام القضائيّة[٢]؛ إنّ كُلّ ذلك يتطلّب وجود أجهزة متعدّدة تقوم بضبط المخالفات والجنايات والجرائم والتحقيق فيها وإحالتها إلى الأجهزة القضائيّة المختصّة لأخذ الحكم المناسب فيها وتنفيذ تلك الأحكام.

ولا شكّ أن القيام بتلك المهمّة يستدعي وجود دولة تملك أجهزتها وإمكانياتها التي تمكّنها من حمل تلك المسؤوليّة وأعبائها وتأمين كافة لوازمها ومتطلّباتها، وهنا أيضاً لا يمكن القول إنّ إقامة القضاء وإن الأحكام الجزائيّة في الإسلام يرتبطان بعصر دون آخر، بل إنّ ذلك يشمل كُل عصر يستطيع فيه المسلمون توفير الإمكانيات والوسائل للقيام بتلك المهمّة.

وعليه إذا كانت إقامة القضاء وتنفيذ الأحكام الجزائيّة وقضايا الحدود والقصاص؛ إذا كان كُلّ ذلك يتطلّب إقامة الدولة لأنها الأداة والوسيلة الضروريّة للقيام بتلك المهمّة، فهذا يعني أنّ على مجتمع المسلمين إقامة الدولة مقدمّة لذلك، أمّا بعد قيامها فإنّ دور المجتمع الإسلامي ينصبّ على تمكين الدولة وولاة الأمر من حمل تلك المسؤوليات[٣].

---

(١) في الجهاد والدفاع راجع: الحائري كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام.انتشارات الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، ص١٠٥؛ حيدرى حميد، استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة من منظار القوانين الدوليّة والفقه الشيعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٨هـ.ق، ص١٦١.

(٢) برزگر ابراهيم، مبانى تصميم گيرى سياسى از ديدگاه امام خمينى، چ أول، سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٣هـ.ش، ص٦١.

(٣) ان النصوص الإسلاميّة التي تحمل مضموناً جزائيّاً، من قبيل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور،٢)، فإنّها وإن كانت تخاطب عموم المسلمين، لكن لا شكّ أن مسؤولية تنفيذ تلك المهمّة تقع على عاتق ولاة الأمر، وليس لآحاد المسلمين الحقّ في تنفيذ تلك المهمة دون إذنهم. =

ويضاف إلى هذه التشريعات تلك الأحكام التي ترتبط بأداء الدولة وسلوكها في قضايا الصلح والسلم والمعاهدة والمهادنة[1]، فضلاً عن التشريعات الاقتصادية وخصوصاً ما يرتبط منها باستيفاء الضرائب الإسلاميّة[2] وتوظيفها في خدمة الأهداف الاقتصادية والإنمائيّة التي تسهم في تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية وتحقيق التوازن الاجتماعي، فهذه المبادئ الاجتماعية هي بمثابة العناصر الثابتة التي دعت النصوص الإسلاميّة إلى تحقيقها، بل جعلت منها مؤشّرات وموازين أوجبت على الدولة الإسلاميّة ـ أي ولي الأمر ـ أن تعمل على إصدار القوانين التي تهدف إلى بلوغ تلك المبادئ، والتي تنسجم مع مضمونها وتصيّر 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 للتغير والتبدّل، وهذا مالا ينسجم مع سُنّة التطوّر الاجتماعي التي تتّصف بها المجتمعات، إذ إنّ المجتمعات البشريّة هي بطبيعتها متغيّرة، وبالتالي كيف يمكن أن تجعل قوانين ثابتة لمجتمعات متطوّرة ومتغيّرة؟

بل يرى البعض أنّ هذا الأمر لا يختصّ بالدين بل يشمل أيّة منظومة فكريّة أخرى، باعتبار أنّ أيّة منظومة فكريّه تريد أن تضبط إيقاع المسير الذي تنهجه قافلة البشريّة وأن تحدّد وجهتها وقيمها وتطلّعاتها، سوف تصل إلى طريق مسدود، لأنّ طبيعة مسير تلك القافلة هو دائماً في حال التغيّر تبعاً للظروف والمستجدّات، بينما يختزن ضبطها وتقنينها صفة الثبات الذي يتنافى مع طبيعة ذلك المسير[3].

هذا ويدفعنا ما تقدّم إلى البحث في طبيعة القوانين التي يحتاجها المجتمع البشري، وضرورة عنصري التغيّر والثبات فيها.

= يمكن الرجوع إلى: الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، مج١٥، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ص٨٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، مج٧، ط١، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٥هـ.ق، ص٢١٩؛ النجفي محمّد حسين، جواهر الكلام، مج٢١، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٨هـ.ش، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦؛ الطوسي، التبيان، مج٧، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.ق، ص٤٠٦.

(١) في الهدنة راجع: الإمام الخامنئي، كتاب الهدنة، ط١، بيروت، دار الوسيلة، ١٤١٩هـ.ق

(٢) في الضرائب الإسلاميّة و واردات الدولة أنظر: التسخيري محمّد علي، الدولة الإسلاميّة دراسة في وظائفها السياسيّة والاقتصادية، ط١، ١٤١٤هـ.ق، ص٢١٢؛ الشيرازي محمّد، نريدها حكومة إسلاميّة، طهران، ١٤٠٠ هـ.ق، ص٢٠.

(٣) سروش محمد، دين ودولت، ص٧٢ ـ ٧٣.

١ ـ طبيعة القوانين في المجتمع البشري:

في مقام الجواب على السؤال المتقدّم نقول: إنّ القوانين المعمول بها في الاجتماع البشري هي على قسمين:

القسم الأوّل: 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 تقنيناً لواقع ثابت لا يتغيّر في الطبيعة البشريّة.

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

وعليه ما كان من القوانين مرتبطاً بجنبة الثبات تلك لا يمكن إلاّ أن يكون ثابتاً من قبيل حرمة أكل الميتة في الإسلام، فالإسلام قد شرّع حرمتها، وهذه الحرمة لا يطرأ عليها التغيير، بحيث نصل إلى زمان تسقط حرمتها بسبب تغيّر الظروف الاجتماعية، إذ أنّ هذا الحكم يرتبط بجنبة الثبات في التشريع الإسلامي.

وإذا أردنا أن نقدّم مثالاً آخر ألصق بالواقع الاجتماعي نذكر تحريم الإسلام لمعونة الظالم والركون إليه، أيضاً هذه الحرمة حرمة ثابتة ولا يمكن أن تتغيّر بتغيّرالظروف الاجتماعية، لأنّها ترتبط بجنبة الثبات في الشخصيّة الإنسانيّة التي فطرت على النفور من الظلم وتقبيحه[١].

القسم الثاني: ويرتبط بالجوانب المتغيّرة في حاجات الإنسان ومصالحه، إذ إنّ جملة من الأُمور التي تتّصل بحاجات البشر يطرأ عليها التغيير تبعاً لتغيّر الظروف الاجتماعية، ولذلك فإنّ القوانين والتشريعات التي ترتبط بها سوف ينالها التغيير أيضاً.

إنّ الوسائل التي يستخدمها الإنسان اليوم في تنقّلاته تختلف عن الوسائل التي كان يستخدمها إنسان الأمس تحقيقاً للغرض ذاته، إذ إن إنسان اليوم يستخدم وسائل النقل الآليّة في تنقّلاته، بينما نجد أن إنسان الأمس كان يستخدم وسائله البدائيّة، ولذلك فإنّ النتاج القانوني الذي كان عليه بالأمس فيما يرتبط بوسائل 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 خاصّاً يعنى بتحقيق الغرض منها وبتلبيتها لحاجة الإنسان.

---

(١) راجع: الطباطبائي محمد حسين، الإسلام ومتطلّبات التغيير الاجتماعي، تر آذرشب محمد علي، ط٣، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤٠١هـ.ق، صص ١٨ ـ ٢١.

بينما نجد أن أساس حاجة الإنسان إلى وسيلة نقلٍ كان الأمس ومازال اليوم، والذي تغيّر ليس أساس حاجته إلى تلك الوسيلة، بل نوعيّة تلك الوسيلة التي يستفيد منها وكيفيّة الاستفادة، وهذا التغيّر لاشكّ يستلزم وضع جملة من القوانين الجديدة التي تنظّم استفادة الإنسان من تلك الوسائل الحديثة، وهو يعني أنّ ما يشمله التغيير هو تلك القوانين التي ترتبط بكيفيّة استفادة الإنسان من وسيلة النقل بسبب تغيّر نوعيّتها، بينما تلك القوانين التي ترتبط بأساس حاجة الإنسان إلى وسيلة النقل ـ لا بكيفيّة الاستفادة منها ـ هي قوانين ثابتة لا يشملها ذلك التغيير.

والنتيجة: إنّ ما نريد بيانه إلى الآن هو أن الإسلام يؤمن بمقولة التطوّر الاجتماعي ويرى أنّ المجتمعات البشريّة هي في تطوّر وتغيّر دائمين، لكن الحقيقة التي يؤكّدها أيضاً هي أنّ هذا التطوّر الاجتماعي لا يعني أنّ أساس حاجات الإنسان وميوله الفطريّة هي أيضاً عرضة للتغيّر، بل ما يناله التغيير هو كيفيّه تلبية تلك الحاجات والأدوات المستخدمة لذلك، وعليه عندما نتحدّث عن تطوّر اجتماعي فهو ليس شاملاً لكلّ ما يرتبط بالإنسان، بل هناك جوانب تحافظ على ثباتها مهما بلغت درجة التطوّر الاجتماعي، ولذا فإنّ التغيير القانوني الذي يحدثه ذلك التطوّر هو تغيّر جزئي وليس كُليّاً، أي إنّ جملة من القوانين تتغيّر بحكم ذاك التطوّر، بينما تحافظ جملة أُخرى من القوانين على ثباتها[1].

وهنا يبقى السؤال مطروحاً وإن حصل بعض التعديل في مضمونه وصياغته، وأمّا الصياغة المعدّلة للسؤال فهي: كيف أجاب الإسلام على ذلك الجانب التقنيني الخاضع لعجلة التطوّر الاجتماعي، فهل قدّم الإسلام من حلول وآليات لمواكبة التطوّر الاجتماعي ومتطلّبات التغيير، أم أنّ جميع قوانينه وتشريعاته هي قوانين وتشريعات ثابتة، ولا يمتلك القدرة على تلبية الحاجات القانونيّة لمجتمع اليوم؟

وإنّ هذا السؤال على قدر كبير من الأهميّة لما يترتّب عليه من نتائج ترتبط بقدرة الإسلام على إقامة الدولة وتلبية حاجاتها على المستوى التشريعي والتقنيني، فإذا قلنا إنّ الإسلام لا يمتلك القدرة على مواكبة التطوّر الاجتماعي، فهذا يعني أنّه سيبقى عاجزاً أمام المهمّة المدّعاة فيما يرتبط بإقامة الدولة، أمّا إذا كان يمتلك القدرة على تلك المواكبة فمعناه أنّه قادر على التشريع للدولة والمجتمع.

إنّ قراءة فاحصة لمبتنيات الفكر الإسلامي وأدواته المعرفيّة توضح أنّ الإسلام عندما اعتنى بقضيّة الدولة وأهتمّ بشؤون السلطة، فإنّ بنيته الفكرية وهندسته المعرفيّة

---

(١) م.ن.

قد صيغتا بطريقة تكفل قدرته على مواكبة التطوّر الاجتماعي وعلى تلبية الحاجات القانونيّة والتشريعيّة للسلطة في أي عصر كانت، ومهما بلغت أشواط التطوّر الاجتماعي مدى وتقدّماً.

٢ ـ الآليات التشريعيّة لمواكبة التطوّر الاجتماعي:

أمّا الآليات التي استخدمها الإسلام لتحقيق ذلك الهدف فمنها ما يرتبط بأدواته المعرفيّة، ومنها ما يرتبط بمنهجيّته المعتمدة لإنتاج المعرفة الدينيّة، ومنها ما يرتبط بالواقع القانوني الذي يمتلكه، وأيضاً برؤيته لفعل الحاكمية في الاجتماع البشري، وسوف نتحدّث عن كُلّ منها:

١ ـ **العقل:** لقد احتلّ العقل موقعاً متميّزاً في الفكر الإسلامي، وأوكل إليه الدور الأساسي في عمليّة البحث في أُصول هذا الفكر، بل هو الأداة الوحيدة للحكم فيما يعرف بالاصطلاح الديني بـ«أُصول الدين».

ومع أهميّة ذلك الدور المعطى للعقل في أُصول الدين وأُسس الفكر الإسلامي، فقد أخذ أيضاً دوراً في تعامله مع فروع الدين والمساحة التشريعيّة للدين الإسلامي.

ويظهر هذا الدور في تلك الموارد التي يستقلّ العقل فيها بإدراك حكمها، ولاشكّ أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع لجهة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهنا نذكر بعض الأمثلة على تلك المستقلّات العقليّة كلزوم حفظ النظام وحرمة الإعانة على الإثم...[١]

ويمكن للعقل في بعض الموارد التي يصل فيها إلى ملاكات الأحكام أن يحكم فيها بتغيّر الحكم[٢]، إذ إنّه لو ثبت للعقل أنّ أحوال الزمان قد تغيّرت بحيث أنّ ملاك الحكم قد تغيّر تبعاً لذلك، يمكن للعقل عندها أن يحكم بتغيّر ذلك الحكم[٣]، كما أنّ للعقل دوراً في تفسير الشريعة، كما لو أنّ عموم نصّ ما كان مخالفاً لحكم العقل فعندها يؤخذ حكم العقل بمثابة مخصّص لبّي لذلك النصّ، ويتمّ التعامل مع هذا المخصّص بمنزلة المخصّص الذي بيّنه الشرع، ويعني ما تقدّم أنّه يمكن للعقل أن يتصرّف في الأحكام والقوانين سعة وضيقاً، لكن كُلّ ذلك يتوقّف على أن يكون حكم العقل حكماً قطعيّاً، وأن يكون إدراكه للمصالح والمفاسد إدراكاً قطعيّاً، حتّى يترتّب على ذلك تضييق الأحكام

---

(١) راجع: مطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر، تر هاشم علي، ط١، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق، ص١٧٢.

(٢) سعد أمين، اللطف وأسرار التشريع، أصداء، العدد ١٢ ـ ١٣، السنة الثالثة، ١٤٢٣هـ.ق، ص٤٩ ـ ٥٠.

(٣) السيّد الخوئي، مصباح الأُصول، مج٢، ط٢، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٢هـ.ق، ص٢٦.

والقوانين أو توسيعها، أمّا لو كان حكم العقل حكماً ظنيّاً فلا تترتّب تلك الآثار التي أشرنا إليها.

وعلى هذا يظهر المراد من القاعدة التي تقتضي عدم الأخذ بالحديث فيما لو خالف حكم العقل، يقول الشيخ المفيد: «إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول طرحناه لقضية العقول بفساده»[1]، إذ إنّ المراد هنا الحكم القطعي للعقل بكون الحديث مخالفاً لما عليه الواقع[2].

إلى هنا يكون الحديث عن العقل بمعناه الأُصولي، وقد عرفنا بشكل مجمل الدور المحدّد للعقل فيما يرتبط بقضيّة التشريع، هذا على المستوى المنهجي بمعزل عن حجم النتائج التشريعيّة التي تترتّب على هذا التحديد المنهجي، لكن المهم في هذا المجال هو الحديث عن العقل بمعناه الخُبروي، ولهذا السبب أفردنا جانباً خاصّاً للحديث عن دور العقل في جعل التشريع ملائماً لحركة التطوّر الاجتماعي ومستجيباً لحاجات المجتمع والدولة، وإلاّ لو كان الحديث فقط عن العقل بمعناه الأُصولي لكان المناسب أن نبحثه تحت عنوان الاجتهاد، باعتبار أنّ العقل هو أحد المصادر الأربعة للإجتهاد[3].

وقد يقال هنا إنّ العقل الخبروي ـ والذي يعني حصيلة العلوم الإنسانيّة في شتّى المجالات التخصّصيّة ـ إنّما يدخل ويستفاد منه في صلاحيات ولي الأمر لملء منطقة الفراغ التشريعي في شؤون المجتمع والدولة، وبالتالي كان من المناسب إدراجه في بحث صلاحيات ولي الأمر.

والجواب إنّنا فصلناه عن بحث صلاحيات ولي الأمر ـ رغم ارتباطه به ـ لأمرين:

الأوّل: إنّ العقل الخبروي يغطّي مساحة واسعة من منطقة الفراغ التشريعي، بحيث ان هذا العقل يمتلك دوراً مهمّاً على المستوى الكمّي وعلى مستوى حجم القضايا التي يتدخّل فيها لتحديد حكمها القانوني، وان كانت في المآل تخضع لحكم وليّ 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 يتمتّع بأهميّة فائقة، لما يقوم به من تحديد للموضوعات وتشخيص للمصالح بشتّى أبعادها

---

(١) المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، تح حسين درگاهي، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.ق، ص١٤٩.

(٢) في موضوع العقل راجع: الهاشمي محمود، بحوث في علم الأُصول، مج٤، ط٢، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧هـ.ق، ص١١٩.

(٣) والتي هي القرآن والسيرة والإجماع والعقل.

وفي مختلف الميادين الاقتصادية والاجتماعية وكلّ ما يكون (العقل الخبروي) دخيلاً في تشخيص المصلحة فيه من حيث ارتباطها بملء الفراغ التشريعي، في حين أن دور ولي الأمر ـ أو المؤسّسات المعنيّة من قبله في تلك المهمّة ـ يقتصر على تحديد كون تلك المصلحة المطلوبة غير منافية لضوابط التشريع، والذي هو في الواقع دور إمضائي للنتاج العقلائي بمعناه الخاص (أي الخبروي)[1].

٢ ـ طبيعة القوانين والتشريعات في الإسلام: خلافاً لما هو مطروح في صيغة السؤال السابق فإنّ القوانين والتشريعات الإسلاميّة ليست كلّها ثابتة، بل فيها ما هو ثابت ومنها ما هو متغيّر، وتلك القوانين الثابتة ترتبط بالأُصول التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، والتي تندرج في دائرة التشريع لأُصول الحاجات للمجتمع الإسلامي، والتي لا يطرأ عليها التغيير بتغيّر الظروف الاجتماعية ومقتضيات الزمان، أمّا القوانين المتغيّرة فترتبط بالمساحة التي يجري عليها التطوّر الاجتماعي، والتي ترتبط بكيفيّة تأمين الحاجات المطلوبة للمجتمع الإسلامي.

وهنا لابدّ من إلفات النظر إلى أنّه وبناءً على تقسيم الأحكام الدينيّة إلى أحكام عباديّة وأحكام المعاملات، فمّما لا شكّ فيه أن أحكام العبادات هي خارج مساحة التغيير التي يؤثّر فيها التطوّر الاجتماعي، أمّا المعاملات فترتبط بما قدّمنا من بحث.

ولذلك يمكن أن نستفيد ممّا تقدّم أنّ مجموعة من الأحكام التشريعيّة قد يصدرها وليّ الأمر في زمن لاحق على عصر النصّ، مع أنّ هذه الأحكام لم تكن موجودة في النصّ الإسلامي، سوى أن الظروف المرحليّة اللاحقة قد اقتضتها، لكنّها يجب أن تكون صادرة بناءً على ضوابط التشريع الإسلامي الثابتة ومنهجيّته، وفي المقابل قد نجد أحكاماً قد صدرت في عصر النصّ ـ وهي نصوص مطلقة بحسب التقييم الأُصولي الأوّلي ـ ومع ذلك تكون أحكاماً مرحليّة اقتضتها بعض الظروف التاريخيّة في عصر النصّ، وبالتالي فإنّها تتغيّر بتغيّر ظروفها.

٣ ـ صلاحيات الحاكم الإسلامي: من أهم الآليات التي تمنح التشريع القدرة على مواكبة حركة التطوّر الاجتماعي وتلبية حاجة المجتمع والدولة، إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحية التشريع سواءً من خلال إصدار الأحكام الاجتهاديّة ـ بناءً على المنهج الاجتهادي الفقهي[2] ـ أو من خلال إصدار الأحكام الولائيّة في عمليّة ثنائيّة المنهج،

---

(١) ومن هنا فإنّ الشورى ـ شورى أهل الخبرة والاختصاص ـ تكون دخيلة حكماً في الحكم، وتتمتّع بأهميّة كبيرة، فيكون من الضروري العمل على (مأسستها) في النظام السياسي للإسلام.

(٢) اجتهاد الحاكم ليس من ناحية كونه حاكماً، بل هو من ناحية كونه فقيهاً، لكن بما أنّه يشترط في الحاكم أن يكون فقيهاً فقد وقع الحديث عن الحاكم من حيث فقاهته.

لكنّها تشترك في هدف واحد هو إيفاء المجتمع حاجته التشريعيّة والقانونيّة، كما أنّهما (الحكم الاجتهادي والحكم الولائي) يشتركان في أنّ لهما علاقة بشكل أو آخر مع النصّ الديني، وأن طابعهما طابع التقنين والتشريع ـ بالمعنى العام ـ وأن مصدرهما واحد وهو الولي الفقيه، وان اختلفت حيثيّة كلّ منهما، إذ إنّ اجتهاد الولي من حيث فقاهته، أمّا أحكامه الولائيّة فمن حيث ولايته ـ وان كانت الفقاهة مشروطة في الحكم الولائي ـ وسوف نتحدّث عن كُلّ منهما[1]، مبتدئين بالحديث عن الاجتهاد.

أ) الاجتهاد[2]: وهو سعي المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها المعتبرة، حيث يتمحور عمل المجتهد بشكل أساسي حول النصّ الديني وفهمه له من أجل إصدار الحكم الشرعي للقضايا مورد البحث، إذ إنّ المجتهد عندما يواجه قضيّة في أي مجال من المجالات العباديّة أو الأحوال الشخصيّة أو الاقتصادية وغير ذلك فإنّه يبيّن حكمها الشرعي بحسب ما أوصله إليه الدليل، إذ إنّه يعتقد مسبقاً بقدرة النصّ الديني على الإجابة على كافة القضايا المستجدّة في مختلف ميادين الحياة، ولاشكّ أن الاجتهاد يخضع لمنهجيّة خاصّة تضبط الفعل الاجتهادي للفقيه وتتحكّم في نتاجه الفقهي، الذي وإن اختلف بحسب الاستعدادات التي يملكها كُلّ فقيه ورصيده المعرفي، وأيضاً بحسب المباني الاجتهاديّة التي يصل إليها؛ لكنّه يبقى محكوماً لضوابط المنهج الاجتهادي وأُصوله.

هذا وتسهم جملة من العلوم في الفعل الاجتهادي للفقيه، كعلوم اللغة العربيّة وبعض العلوم العقليّة وعلوم الحديث وأُصول الفقه، وما يدخل في فهم النصّ الديني من مختلف العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة.

ويمكن القول إنّ النتاج الفقهي يتبع نوعاً وكمّاً 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، ويبتعد إلى حدٍّ كبير عن المباحث التي ترتبط بالجوانب العامّة في قضايا المجتمع والدولة، ومردّ ذلك الاتجاه (الفردي ـ العبادي) إلى جملة أسباب أهمّها عدم تصدّي المؤسّسة الدينيّة ـ بشكل عام ـ لقيادة الدولة، وإلاّ فإنّ تصدّي تلك المؤسّسة سوف يفضي إلى تطبيق التشريع الإسلامي بكافّة مفرداته، وهذا ما سوف ينجم عنه فرض

---

(١) سوف يكون الحديث عن الحكم الولائي تحت عنوان (مل ء الفراغ التشريعي) إذ إنّ هدف الأحكام الولائيّة هو ملء ذلك الفراغ في اطار المتغيّرات الاجتماعية والسياسيّة.

(٢) في مشروعيّة الاجتهاد أنظر: الهمداني حسين النوري، مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه، ط٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق، ص٤٠.

جملة من الاستحقاقات والتساؤلات على المنظومة الفقهيّة، سوف تؤدّي حكماً إلى صنف خاص من النتاج الفقهي يرتبط بطبيعة القضايا الاجتماعية والحكوميّة المطروحة.

وقد اقتضى هذا الوضع بروز دعوات عديدة لتلافي هذا النقص من قبل المؤسّسة الحوزويّة، وذلك من خلال تنمية الفقه الحكومي، بل والمنهج الاجتهادي الذي سيرعى عمليّة إنتاج الفقه الحكومي، إذ إنّ جملة متغيّرات قد فرضت إعادة النظر ليس فقط في طبيعة النتاج الفقهي، بل أيضاً في بعض الأدوات المنهجيّة المعتمدة على مستوى توظيفها في ذلك النتاج الفقهي.

ومن هنا كان تأكيد الإمام الخميني (رحمه الله) على عنصري الزمان والمكان[١] ودورهما في العمليّة الاجتهاديّة حيث يقول: إنّ ظاهر قضيّة ما ذات حكم معيّن قد ينطبق على قضيّة أُخرى، لكن هذه القضيّة الجديدة تستلزم حكماً مختلفاً مع أنّ ظاهر القضيّتين واحد، وما ذلك إلاّ لأنّ هذه القضيّة الجديدة قد وقعت في ظلّ المعادلات الحاكمة على سياسات النظام واقتصاده وأنظمته الاجتماعية، أي إنّ المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية تجعل موضوع القضيّة الأُولى نفسه يستلزم حكماً جديداً.

بل ذهب الإمام الخميني (رحمه الله) إلى نفي صفة الاجتهاد في قضايا المجتمع والدولة حتّى عمّن هو أعلم في العلوم الإسلاميّة المتعارفة، إذا لم يمتلك الرؤية الصحيحة في قضايا المجتمع والدولة[٢]، حيث يقول: إنّ الفرد الذي يكون أعلم في العلوم المعروفة في الحوزات العلميّة ولا يستطيع تشخيص مصلحة المجتمع أو لا يستطيع تمييز الأفراد الصالحين عن غيرهم، وبشكل عام يكون فاقداً للرؤية الصحيحة في القضايا الاجتماعية والسياسيّة، هذا الفرد لا يعتبر مجتهداً في قضايا المجتمع والدولة، ولا يستطيع الإمساك بزمام المجتمع[٣].

ويقول مبيّناً فلسفة الفقه وهدفه: إنّ الفقه هو النظريّة الواقعيّة والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد، ويضيف: إنّ الهدف الأساسي هو كيف نجري الأُصول المحكمة للفقه في عمل الفرد والمجتمع، وكيف نستطيع الجواب على

---

(١) في الاجتهاد وعنصري الزمان والمكان أنظر: كاظمي بهرام اخوان، قدمت وتداوم نظريه ولايت مطلقه فقيه از ديدگاه إمام خمينى، چ أول، تهران، سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٥.

(٢) للشهيد مرتضى مطهري رأي مشابه فيما يرتبط بوليّ الأمر وضرورة معرفته بظروف العصر؛ أنظر: زايى نجف لك، انديشه سياسى آيت الله مطهري، چ أول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨١هـ.ش، صص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٣) راجع: امام خمينى، صحيفه نور، تهران، سازمان مدارك فرهنگى انقلاب اسلامى، جلد٢١، ١٣٦٩هـ.ش، ص٤٧ و٩٨.

المعضلات، وهنا يكمن خوف المستكبرين أن يكون للفقه والاجتهاد جانب عيني وعملي[1].

وبالتالي يمكن القول إنّه من أهم مسؤوليات المؤسسة العلميّة الدينيّة إعطاء الأولويّة لفقه الحكومة والمجتمع، وأن تبادر إلى توظيف المنهجيّة المطلوبة في هذا الحقل الاجتهادي الخصب، وإن كنّا نرى أنّ النجاح في هكذا مشروع يتوقّف على عدّة أُمور والتي منها ترشيد العقل الحوزوي في فلسفة المنظومة الفقهيّة وأهدافها وفلسفة الاجتهاد ومهمّاته وفي الوظائف الملقاة على عاتق المؤسّسة الحوزويّة، وإعتماد منهج التخصّص في الدراسات الفقهيّة وما يستتبع ذلك من مأسسةٍ وتنظيم للفعل العلمي وحركته.

وإنّ كُلّ ما تقدّم من كلام حول الاجتهاد ومنهجيّته لا يضرّ في حقيقة كون الشريعة ثابتة، لأنّ ما يكون عرضة للتغيّر ليس أحكام الشريعة، بل هو الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام، حيث إنّ لكُلّ 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 كلّه في أحكام الشريعة، أمّا أحكام ولي الأمر ـ من جهة ولايته ـ فهي متغيّرة بطبيعتها، إذ إنّها أساساً لا تستنبط من النصّ الديني، وإن كان من الضروري أن تكون خاضعة لضوابطه[2].

ب) ملء الفراغ التشريعي: من ضمن الآليات التي يمتلكها التشريع الإسلامي هي إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحيّة إصدار الأحكام وتغييرها فيما يُعرف بمنطقة الفراغ التشريعي، أي إنّ التشريع الإسلامي ومن أجل إعطاء المجتمع الإسلامي القدرة على مواكبة كافّة المتغيّرات الاجتماعية التي تطرأ عليه فقد منح الحاكم الإسلامي تلك الصلاحيّة، وهي أن ينظر إلى تلك المساحة التي خلت من التشريع أو قد صدرت فيها بعض الأحكام لكنّها ليست أحكاماً شرعيّة[3] بالمعنى الثابت، وهو ما يتطلّب من الحاكم الإسلامي أن يقوم بإصدار الأحكام في تلك المساحة الفارغة من التشريع أو بتغيير الأحكام التي قد تكون صادرة في تلك المساحة فيما لو اقتضى الأمر التغيير أو

---

(١) م.ن، ص٩٨.

(٢) راجع: إمام خميني وحكومت اسلامى، ج ٨، كنگره امام خمينى وانديشه حكومت اسلامى، ص١٠١ ـ ١٠٢.

(٣) بل نستطيع القول إنّها بالمعنى الدقيق للكلمة ليست أحكاماً شرعيّة، بل هي أحكام ولائيّة، أي أنّها صدرت عن شخص المعصوم(ع) باعتبار كونه وليّاً للأمر، لا باعتبار كونه مشرّعاً أو مبيّناً للتشريع.

التبديل، وذلك على ضوء الظروف الاجتماعية القائمة وضوابط التشريع الثابتة ومصلحة المجتمع والدولة[١].

وهنا لا بأس أن نغني الموضوع ببعض المباحث التي يتطلّبها طرحنا الذي أسلفناه:

١) فلسفة الفراغ التشريعي: إن تعابير من قبيل منطقة الفراغ التشريعي وما شابه ربّما توهم أن التشريع الإسلامي ليس شاملاً بل هو يتّصف بالنقص، وليس أدلّ على ذلك من وجود مساحة باسم منطقة الفراغ التشريعي قد خلت من الأحكام الشرعيّة، وبالتالي كيف يُدّعى شمول التشريع الإسلامي لكلّ شيء مع أنّ علماء التشريع أنفسهم يتحدّثون عن منطقة فراغ تشريعي فيما يرتبط بكثير من الحاجات التنظيميّة والقانونيّة للمجتمع والدولة، وهو ما قد يستفاد منه عدم قدرة الإسلام على إيفاء المجتمع حاجاته القانونيّة والتشريعيّة[٢].

وفي مقام الجواب على ذلك نقول صحيح أنّه توجد مساحة من الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع لم يبادر التشريع الإسلامي إلى إصدارها بعنوان الثبات ولم يضع فيها أحكاماً ثابتة، والسرّ في ذلك أنّ تلك المساحة من الأحكام هي المساحة التي ترتبط بحركة التطوّر الاجتماعي، أي إن الأحكام الخاضعة لتلك المساحة من شأنها أن تتغيّر وتتبدّل تبعاً للظروف والمستجدّات الاجتماعية، ولذلك لو أنّ التشريع الإسلامي وضع فيها أحكاماً ثابتة لأدّى ذلك إمّا إلى إعاقة حركة التطوّر الاجتماعي، أو إلى إثبات فشل الإسلام في مواكبة حركة التطوّر الاجتماعي، أو إلى كليهما معاً[٣].

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

---

(١) الطباطبائي محمد حسين، نظريّة السياسة والحكم في الإسلام، تر الآصفي محمدمهدي، ط٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ.ق، صص ٢٥ ـ ٢٣؛ ابراهيمى عبد الجواد، بحثى در فلسفه سياست وقانون در اسلام، چ أول، قم، انتشارات رحيق، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٧٧.

(٢) والسبب في ذلك أن وجود نقص في منظومة التشريعات الثابتة، سوف يترك أثره من جهتين:
الأولى: وهي فيما يرتبط بقدرة تلك المنظومة نفسها على تلبية الحاجات التشريعيّة والقانونيّة للمجتمع والدولة، والثانية: من جهة أنّ الأحكام الولائيّة ترتكز في جانب منها على تلك المنظومة التشريعيّة وأحكامها، وهذا يعني أن أيّ خللٍ في تلك المنظومة سوف يترك أثراً سلبيّاً على منظومة الأحكام الولائيّة.

(٣) الصدر محمد باقر، اقتصادنا، ط٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧م، صص ٦٨١ ـ ٦٨٤؛ راجع أيضاً حول الموضوع: شمس الدين محمد مهدي، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف ١٤١٧هـ.ق، صص ٢٥ ـ ٣٠.

يجب أن يكون من صلاحية من، فهل هو من صلاحيات المجتهد أم من صلاحيات الحاكم، وبتعبير آخر هل هو من صلاحيات الفقيه المفتي أم أنّه من صلاحيات الفقيه الوليّ؟

الجواب: إنّ سلطة التشريع في مجالات الفراغ التشريعي هي للفقيه الولي، إذ إنّ التشريع في تلك المجالات وإن احتاج إلى الفقاهة ليكون منسجماً مع الأحكام والقيم والأهداف الإسلاميّة، لكن لاشكّ أنّ تلك المجالات هي أساساً من شؤون الحكم والإدارة والتنظيم التي تُعدّ من أبرز مصاديق الشؤون التي ترتبط بفعل السلطة والتي لا يمكن أن ينافسها فيها أحد، بل إنّ الأوامر الداعية إلى طاعة أولي الأمر ـ أي السلطة السياسيّة ـ فإنّها تشمل بعمومها هذه الموارد من قبيل قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[1].

إنّ الحاكم الإسلامي معنيّ بأن يسنّ القوانين ويصدر التشريعات في تلك المجالات، وذلك على ضوء ثوابت الدين الإسلامي واتجاهاته العامّة من جهة، ومصلحة المجتمع الإسلامي من جهة أُخرى.

٣) ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي: إنّ عمليّة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي هي عمليّة غاية في الدقّة والأهميّة، لما يترتّب عليها من تحقيق لمصالح المجتمع والأُمّة ولرفاه الإنسان في دار الدنيا، وارتباط ذلك بالأهداف الأخرويّة للدين، ولكونها تحتاج إلى فهم شمولي للشريعة ومعرفة الأحكام الثابتة وتمييزها عن الأحكام المتغيّرة، واستيعاب واعٍ لطبيعة المرحلة وظروفها الاجتماعية ومقتضياتها القانونيّة، ومعرفة المساحة التي يمكن لصلاحيات وليّ الأمر أن تتحرّك فيها فيما يرتبط بالدائرة التشريعيّة العامّة[2].

وقد أشار السيّد محمد باقر الصدر (رحمه الله) إلى هذا الموضوع في جانبه الاقتصادي فقال: «وعمليّة استنباط العناصر المتحرّكة من المؤشّرات الإسلاميّة العامّة تتطلّب:

أوّلاً: منهجاً إسلاميّاً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمّقاً لمؤشّراتها ودلالاتها العامّة.

---

(١) سورة النساء، ٥٩.

(٢) أنظر: يزدى مصباح، سلسله مباحث اسلامى سياست وحكومت (٣)، سازمان تبليغات اسلامى، ص١٠٩؛ يزدى مصباح، الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، تر عبد الكريم محمود، ط١، طهران، ١٤١٤هـ.ق، ص٣١؛ الإمام الخامنئي، الحكومة في الإسلام، ترجبارة رعد، ط١، بيروت، دار الروضة، ١٤١٥هـ.ق، ص١٦ ـ ١٧ و٥٩.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية ودراسة دقيقة للأهداف التي تحدّدها المؤشّرات العامّة وللأساليب التي تتكفّل بتحقيقها.

ثالثاً: فهماً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي [وليّ الأمر] والحصول على صيغة تشريعيّة تجسّد تلك العناصر المتحرّكة في اطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له»[1].

ولذلك فإنّ عمليّة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي تخضع لضوابط ـ أوماقد يعبّر عنه بالمؤشّرات العامّة ـ تتكفّل بمنهجة عمليّة التشريع تلك، بما ينتج أُطراً منهجيّة جديدة لا تكتفي فقط بالفهم النصوصي الديني، بل تعتمد عليه من جهة وتعتمد من جهة أُخرى على فهم الواقع الحياتي في شتّى مجالاته من خلال فهم أهل الخبرة والاختصاص في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والقانونيّة... ممّا يساعد على إنتاج صورة تشريعيّة كاملة تشبع حاجة الدولة والمجتمع.

أمّا تلك الضوابط والمؤشّرات فهي ما يلي:

١ ـ **اتجاه التشريع:** ومعنى ذلك أن يكون لدينا مجموعة من الأحكام الثابتة التي تؤشّر نحو إتجاه معيّن، بما يستفاد منها أنّ التشريع الإسلامي يعتني بسلوك ذلك الاتجاه وتحقيق الهدف أو الأهداف التي تترتّب عليه.

وهذا يتطّلب قراءة دقيقة لنصوص الأحكام الثابتة تلك ومعرفة حيثياتها وظروفها، بما يؤدّي إلى تحصيل الاطمئنان لدى المشرّع الولي أنّ ذلك الهدف مراد للشريعة الإسلاميّة، وهذا سوف يتيح لولي الأمر إنتاج مجموعة أُخرى من الأحكام المتغيّرة التي تنسجم مع ذلك الاتجاه وتسعى لبلوغ أهدافه.

وهنا سوف نذكر مثالاً على كيفيّة استفادة اتجاه تشريعي معيّن، ليكون بمثابة المؤشّر في يد وليّ الأمر.

إنّ ما سوف نبيّنه الآن هو مجموعة من الأحكام التي ترتبط بموضوع العمل والملكيّة، حيث تظهر اتجاهاً تشريعيّاً يفهم منه نظرة الشريعة والإسلام إلى موضوع الكسب والاستفادة الماليّة:

١ ـ يسمح الإسلام بملكيّة المال المستفاد من مصادر الثروة الطبيعيّة بواسطة العمل فيها.

---

(١) الإسلام يقود الحياة، ص٤٤.

٢ ـ لم يسمح الإسلام بحيازة المصادر الطبيعيّة والسيطرة عليها بدون إحيائها والعمل فيها.

٣ ـ إذا ما عاد مصدر طبيعي إلى حالته الأُولى بعد إحيائه، فيحقّ لغير المحيي الأوّل المبادرة إلى إحيائه مجدّداً.

٤ ـ إنّ إحياء مصدر طبيعي ما لا يدخل ذلك المصدر في ملكيّة المحيي، وإنّما يعطيه أولويّة الاستفادة ممّا أحياه.

٥ ـ إنّ الذي يعطي الفرد أولويّة الاستفادة من المصدر الطبيعي هو أن يكون بنفسه الباذل للعمل، ولا يكفي أن يبذل أُجور العاملين في ذاك المصدر حتّى يمتلك النتاج الحاصل منه.

إنّ هذه الأحكام ـ وغيرها ـ يستفاد منها اتجاه هام مفاده رفض الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل ومواجهة المبدأ الذي يقوم على تنمية المال بالمال وحده؛ وبالتالي لابدّ لوليّ الأمر عندما يتولّى مهمّة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي في جانبه الاقتصادي، أن يلحظ هذا الاتجاه وأن يأخذ بعين الاعتبار الأهداف التي يؤشر إليها.

٢ ـ النصّ على هدف التشريع: قد يذكر النصّ الإسلامي حكماً ثابتاً من دون أن ينصّ على الهدف منه، وقد يذكر حكماً ثابتاً آخر مع النصّ على الهدف من ذلك الحكم، وفي هذه الحال يمكن لولي الأمر أن يجعل من ذلك الهدف قاعدة عامّة يعمل على إنتاج الأحكام المتغيّرة والمرنة على ضوئها.

وكمثال على ذلك ما جاء في القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَي لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[1].

وهذا يعني أن التوازن في انتشار المال وعدم تجمّعه في أيدي فئة قليلة من الناس تستأثر به هو هدف من أهداف التشريع الاقتصادي في الإسلام، ولذلك عندما يتصدّى ولي الأمر لعمليّة التشريع الولائي لابدّ أن يراعي هذا الهدف. كما أنّه عندما نرجع إلى نصوص الزكاة في الإسلام نجد أنّ تلك النصوص قد صرّحت بأن الهدف من الزكاة ليس تأمين حاجات الفقير الضروريّة فقط، بل أيضاً إلحاقه بالمستوى

---

(١) الحشر، ٧.

المعيشي العام الذي عليه عموم الناس في المجتمع بما لا يؤدّي إلى إيجاد تلك الفوارق الاجتماعية على المستوى المعيشي، وهذا ما يمثّل هدفاً من أهداف التشريع الولائي أن يعمل وليّ الأمر على تقليص الفارق في المستوى المعيشي لدى أبناء المجتمع الإسلامي لإلغاء الطبقيّة الاجتماعية فيه.

٣ ـ القيم التي أمر الإسلام بالالتزام بها: إنّ مجموعة من القيم الاجتماعية والأخلاقيّة قد أكّد الإسلام على الالتزام بها كالعدل والقسط والمساواة... وهذه القيم يمكن أن تشكّل معياراً وموجّهاً لوليّ الأمر، من أجل أن يعمل على تحديد مجموعة من العناصر المتحرّكة التي تجعل تلك القيم واقعاً حيّاً وتنقلها إلى حيز الفعل والتطبيق.

يقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ**﴾[١]، ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى**﴾[٢].

٤ ـ اتجاه الأحكام المعيّنة من قبل الوليّ المعصوم: إنّ النصوص الإسلاميّة التي نُقلت عن المعصومين عليهم السلام هي على قسمين، فمنها ما يعبّر عن أحكام ثابتة، ومنها ما يعبّر عن أحكام متغيّرة قد وضعت آنذاك من وليّ الأمر تبعا للظروف التي كانت قائمة في عصره، ويمكن من خلال قراءة دقيقة وشاملة لتلك النصوص على ضوء ظروفها الزمنيّة أن نصل إلى اتجاه خاص كانت تسعى إليه تلك الأحكام، وهذا ما يتيح لوليّ الأمر التشريع طبقاً لذاك الاتجاه المستفاد من تلك الأحكام.

ولابدّ من الإشارة كمثال على ذلك إلى ما روي في عدّة أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله من أنّه منع في فترة معيّنة إجارة الأرض، حيث قال صلى الله عليه وآله: «مَن كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع... فليمنحها أخاه ولا يؤاجرها إيّاه».

وما يفهم من هذا الإجراء على ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في المدينة أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسعى بصفته وليّاً للأمر إلى الحؤول دون تفشي ظاهرة الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل، وذلك حفاظاً على التوازن الاجتماعي في مجتمع المدينة، حيث كان نصف أبناء ذلك المجتمع ـ أي المهاجرين ـ يعاني من الحاجة والفقر.

٥ ـ الأهداف المعيّنة لولي الأمر: إنّ بعض النصوص قد أشارت إلى أهداف خاصّة ترتبط بوليّ الأمر وبمسؤولياته، حيث أوجبت عليه السعي لتحقيقها أو تحقيق ما

---

(١) النساء، ١٣٥.

(٢) النحل، ٩٠.

أمكن منها، وهذه الأهداف أيضاً تزيد من حجم المساحة التي يستطيع أن يتحرّك فيها وليّ الأمر للتشريع في منطقة الفراغ التشريعي، بما يكفل تنظيم أُمور المجتمع على كافة الصُعد، سواء ما كان يرتبط منها بالجانب السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وكلّ ما يرتبط بمهام وليّ الأمر ووظائفه.

ومثال على ذلك ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام من أنّه على الوالي ـ في حال عدم كفاية الزكاة ـ أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا؛ وهذا ما يحدّد هدفاً ثابتاً لوليّ الأمر في سياسته الاقتصادية والاجتماعية، وهو أن يسعى لتأمين حدّ الكفايّة في المجتمع حتّى يتحقّق غناهم (أي استغناؤهم عن الناس)[1].

وعليه يمكن القول إن التشريعات الدولتيّة في الإسلام تدلّ على لزوم الحكومة مقدّمة لتطبيقها، أمّا مواكبة التشريع للتطوّر الاجتماعي ـ فيما يرتبط بموضوع الدولة ـ فقد عالجها الإسلام سواءً في بُنيته التشريعيّة التي تحتوي على أحكام ثابتة بثبات الطبيعة الإنسانيّة، أو التي تحتوي على أحكام متغيّرة يملؤها وليّ الأمر ارتكازاً على فعله الاجتهاديّ على ضوء ضوابط التشريع ومؤشّراته العامّة مستعيناً بالعقل الخبروي ورؤيته للمصلحة العامّة للمجتمع والدولة.

والحاصل أنّ النصوص الدينيّة الإسلاميّة تدلّ على لزوم الدولة، سواءً ما كان منها في الحقل التشريعي ـ وقد تحدّثنا فيه ـ أو فيما يرتبط بالزعامة السياسيّة ـ وسيأتي الكلام عنها.

٣ ـ هنا لن نتحدّث عن التشريعات التي يستفاد منها ضرورة وجود دولة لتطبيقها، ولا عن تلك النصوص الإسلاميّة التي تحثّ مجتمع المسلمين على الاهتمام بقضايا الاجتماع السياسي والدخول فيها، بل سوف نُشير إلى تلك النصوص الإسلاميّة التي تحدّثت عن أهميّة الإمامة ودورها ومواصفات الحاكم ووظائفه، وكُلّ تلك النصوص التي ترتبط بموضوع القيادة السياسيّة للمسلمين وشؤون تلك القيادة.

وهنا عندما نلاحظ كثافة النصوص الإسلاميّة التي عالجت موضوع القيادة في الإسلام، وتطرّق تلك المعالجات إلى أدقّ التفاصيل؛ نستكشف من كُلّ ذلك اهتمام الإسلام بقضيّة السلطة وعدم اهماله لها، بل يستظهر منه دعوة المجتمع الإسلامي إلى اقتفاء النموذج النصوصي في بناء السلطة وتشكيلها وتحديد وظائفها وأهدافها.

وسوف نذكر بعض النماذج من تلك النصوص التي ترتبط بهذا المطلب:

---

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

فيما يرتبط بأهميّة السلطة توجد بعض الروايات التي تبرز ذلك من خلال حديثها عن الولاية أو عن الإمامة المصطلح المعبّر في التراث النصوصي عن القيادة السياسيّة للمسلمين، حيث تقدّم تلك الروايات أوصافاً غاية في الأهميّة للإمامة وموقعها في الفكر الإسلامي.

أ) يصف الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام الإمامة فيقول: «إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول... إنّ الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، الإمامة أُسّ الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة بالحجّة البالغة... الإمام عالم بالسياسة [مستحقّ للرئاسة] مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد اللَّه»[1].

ب) يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن الولاية فيقول: «الولاية وهي الحافظة لجميع الفرائض والسُنن»[2].

أمّا فيما يرتبط بدور السلطة ووظيفتها، فمن الروايات ما يتحدّث عن دورها السياسي ومنها ما يتحدّث عن دورها الاقتصادي أو الاجتماعي وسوى ذلك، وهذه بعض منها:

أ) يشير الإمام عليّ عليه السلام إلى وظيفة السلطة في تحصيل حقوق الضعفاء من الأقوياء، فيقول في جملة تعداد وظائف الوالي: «ويؤخذ به (أي بالأمير) للضعيف من القويّ»[3].

ب) يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن دور السلطة في عمليّة الإصلاح وإقامة الحدود فيقول: «اللّهمّ إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»[4].

ج) ويشير إلى دور السلطة في حماية الأموال العامّة والحفاظ عليها، فيقول:«واللَّه

---

(١) الحراني ابن شعبة، تحف العقول، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ.ق، ص٤٣٨.
(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، مج١، ط٣، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٦هـ.ق، ص٢٨.
(٣) نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت، الخطبة ٤٠، ص٨٢.
(٤) نهج البلاغة؛ الخطبة ٣١، ص١٨٩.

لو وجدته قد تُزوّج به النساء ومُلك به الإماء لرددّته فإنّ العدل سعة، ومَنْ ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[١].

د) وفي الوظائف الأمنيّة والاجتماعية.. للسلطة يقول الإمام عليّ عليه السلام: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويُجمع به الفيء ويُقاتل به العدوّ وتأمن به السُبل...»[٢].

ي) وبالنسبة إلى الوظائف الدينيّة للسلطة يقول الإمام الرضا عليه السلام: «ومنها (أي من علل جعل الإمام) أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعا لدُرست الملّة وذهب الدين وغُيّرت السُنن والأحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبّهوا ذلك على المسلمين...»[٣].

أمّا فيما يرتبط بالأوصاف التي يجب توفّرها في إمام المسلمين وقائدهم، فإنّنا نجد جملة من النصوص تصدّت لبيان تلك الأوصاف وفصّلت القول فيها، وهنا نُشير إلى بعضٍ من تلك الأوصاف.

أ) يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن أهليّة القائد وصفته العلميّة فيقول: «أيُّها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[٤].

ب) وفي ضرورة أن يتميّز الإمام بالرشد والتقوى اللازمة يقول الإمام عليّ عليه السلام: «... ولكنّني آسى أن يلي أمر هذه الأُمّة سفهاؤها وفُجّارها فيتخذوا مال الله دُولاً وعباده خَولاً والصالحين حرباً والفاسقين حزباً...»[٥].

ج) ويشير إلى بعض المواصفات الأخلاقيّة التي ينبغي توفّرها في الرئيس ـ أي الإمام ـ فيقول: «آلة الرياسة سعة الصدر»[٦].

إنّ هذه النصوص التي تقدّمت وغيرها تؤكّد هذه القضيّة، أنّ النص الإسلامي قد عني عناية كبيرة بقضيّة الإمامة ودورها ووظائفها، وأهتمّ اهتماماً بالغاً بشخصيّة السلطة على مستوى المواصفات التي يجب توفّرها فيها من مواصفات علميّة أو تربويّة أو قياديّة وسوى ذلك؛ وهذا ما يستبطن دعوة واضحة إلى اقتباس التوصيف

---

(١) م.ن، الخطبة ١٥، ص٨٢.
(٢) م.ن، الخطبة ٤٠، ص١٨.
(٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤م، ص١٠٨.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٥) م.ن، الكتاب ٦٢، ص٤٥٢.
(٦) م.ن، الحكمة ١٧٦، ص٥٠١.

النصوصي في صناعة السلطة وتحديد وظائفها وفي اختيار الشخصيات المناسبة لتولي الإدارة السياسيّة والاجتماعية وحاكميّة الدولة.

وهنا لابدّ أن نشير إلى حقيقة هامّة في الفكر السياسي للإسلام، ألا وهي أنّ الفكر السياسي للإسلام ـ كأيّ فكر آخر ـ قد عني بسلامة الأداء السياسي والاجتماعي والاقتصادي للسلطة، واهتمّ في أن يكون الأداء الدولتي في كافة مجالاته أداءً صحيحاً وقائماً على أساس المعايير العلميّة وهادفاً إلى خدمة المجتمع والأُمّة، لكن صمام الأمان الأساسي ـ وليس الوحيد ـ الذي يعوّل عليه ذلك الفكر يرتبط بالمواصفات الأولوية (القياديّة) العلميّة والأخلاقيّة، أي تلك المواصفات الأخلاقيّة والأبعاد التربويّة والمعنويّة التي ينبغي توفرها في شخصيّة الإمام والحاكم والقائد؛ إنّ صفاتٍ كالتقوى والحلم والصبر والشجاعة والزهد بالدنيا وسعة الصدر والرحمة وغيرها لاشكّ أنّها تسهم بشكل كبير في جعل الأداء السياسي للحاكم أداءً عادلاً وحكيماً وصحيحاً، يضاف إليها تلك المواصفات التي ترتبط بحسن الإدارة والقدرة على السياسة والحكم.

والشيء الجدير بالاهتمام أنّ ذلك التوصيف الولوي (المواصفات القياديّة) ليس مجرّد توصيف أخلاقي، بمعنى أنّها مواصفات يستحسن وجودها في ولي الأمر، بل إنّ فلسفة ذلك التوصيف تتعدّى البُعد التحسيني لتصل إلى مشروعيّة ولاية ذلك الوليّ واستمرار تلك الولاية فيه، بمعنى أنّ ولايته السياسيّة إنّما هي مستمدّة من تلك المواصفات ومرتبطة بها وجوداً وعدماً، وهو يعني أنّ تلك المشروعيّة ليست مشروعيّة وراثيّة أو شعبيّة وسوى ذلك، إنّما هي مشروعيّة صفتيّة ترتبط بالمواصفات التي نصّ عليها التشريع الإسلامي، والتي تعني في صيغتها العمليّة تمثّل النظام السياسي للإسلام بأعلى مراتبه وفي كافة مجالاته وتطبيق كافة مفرداته، وذلك من خلال اختيار الشخصيّة المؤهلة لحمل تلك المسؤوليّة.

لكن يبقى أن نلفت إلى قضيّة أُخرى ألا وهي أنّ تلك المواصفات الأخلاقيّة والأبعاد التربويّة التي أشرنا إليها، إنّما تقوم على أساس غيبوي يرتبط بالغيب ـ بمعناه القرآني ـ، بمعنى أنّ تحصيل تلك المواصفات والأبعاد وتفعيلها في الحياة السياسيّة والاجتماعية له أعظم الأثر في النتاج الأخروي لشخص الحاكم، بل إنّ مصير الحاكم ـ باعتبار كونه حاكماً ـ في الحياة الأخروية إنّما يترتّب على طبيعة ادائه السياسي والاجتماعي، وعلى إظهاره لقيم العدل والحقّ وسعيه إلى تمثّل مبادئ الخير والرحمة.

ودور الغيب لا يقتصر فقط على النتاج الأخروي للأداء السياسي لشخص الحاكم، بل هو يرتبط بمؤهلاته الشخصيّة ومشروعيّة تولّيه للسلطة، إذ إنّ ولي الأمر لم يكتسب أهليّة الولاية إلاّ من خلال إيمانه بالغيب في جميع أبعاده، وأمتثاله أمر الغيب

(الوحي القرآني) في تحصيل المواصفات العلميّة والمعنويّة، وسعيه الحثيث للارتباط بالغيب وتحصيل رضاه (أي رضا الله تعالى) والذي على إثره يكتسب مشروعية ولايته، وإلاّ إن ظهر أي خلل في البعد الغيبي في وليّ الأمر فإنّه يفقد ولايته مباشرة.

وهنا نجد أن أكثر من منظومة سياسية حاولت أن تتجنّب الآفات السياسة في أداء الدولة، فاعتمدت بعض الإجراءات التي تحول دون الوقوع في تلك الآفات، من قبيل مبدأ فصل السلطات الذي يمنع من مركزة السلطات في شخص الحاكم الواحد، خوفاً من أن تؤدّي مركزة تلك الصلاحيات الواسعة في يد الحاكم إلى وقوعه في آفة الاستبداد، أو أن يسيء الاستفادة من تلك الصلاحيات فيعمل على توظيفها لمصالح شخصيّة وفئويّة وسوى ذلك، لكن عندما نأتي إلى الفكر السياسي للإسلام لا نجد أن مبدأ فصل السلطات يصل في مداه إلى رأس السلطة السياسيّة ولا يستوعب أعلى الهرم السياسي، وما ذلك إلاّ لأنّ تلك الآفات السياسيّة قد بادر الإسلام إلى علاج جذورها وتهذيب أُصولها، من خلال كُلّ ذلك الرصيد التربوي والفعل الأخلاقي ـ المشفوع ببعده الغيبي ـ والذي لابدّ أنّه قد قام بدوره في صناعة النفس البشريّة وتهذيب أوصافها وحُسن تربيتها، بما يعصمها ـ بالمعنى الأخلاقي ـ من أنّ تقع في تلك الآفات[1].

(١) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

الفصل الثاني

الدولة الدينيّة
في الفكر السياسي الشيعي

لقد أخذت قضيّة الدولة ـ الإمامة ـ موقعاً مهماً في الفكر السياسي الشيعي ابتداءً من عصر الإمام عليّ عليه السلام والأئمّة من ولده حتّى عصرنا الحالي، ويمكن أن نلحظ ذلك في حجم النصّ السياسي داخل إطار النصوص الشيعيّة، بل في الممارسة العمليّة للأئمّة عليهم السلام، خصوصاً الأئمّة الأوائل الذين أقاموا الدولة أو سعوا إلى إقامتها[1] (من الإمام عليّ عليه السلام إلى الإمام الحسين عليه السلام)، بل ولدى الأئمّة التالين (الإمام زين العابدين حتّى الإمام المهديّ عليه السلام) الذين كانوا يبرّرون عدم تصدّيهم لإقامة الدولة بعدم توفّر الظروف المساعدة لذلك[2].

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 عسكريّة للسلطة ـ كما في ثورة الإمام الحسين عليه السلام ـ ولربّما نجد في أحيانٍ أُخرى حواراً سياسيّاً يمسّ أخطر مناطق الفكر السياسي الإسلامي، ألا وهو قضيّة المشروعيّة ـ كما في الحوار الذي جرى بين الإمام الكاظم عليه السلام وهارون الرشيد، الخليفة العبّاسي ـ بينما نجد في وقتٍ آخر إقداماً على

---

(١) راجع: شقير محمد، الإصلاح الديني، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، صص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) يوجد في هذا المضمون العديد من النصوص التي تؤكّد تلك الحقيقة، من قبيل هذه الرواية:
عن سدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبد الله(ع) [أي الإمام الصادق(ع)] فقلت له: والله مايسعك القعود.
قال: ولِمَ ياسدير؟
قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك.
فقال: يا سدير وكم عسى أن تكونوا؟
قلت: مائة ألف.
قال: مائة ألف!
قلت: نعم ومائتي ألف.
قال: ومائتي ألف!
قلت: نعم ونصف الدنيا.
فسرنا حتّى صرنا إلى أرض حمراء، ونظر إلى غلام يرعى جداءاً فقال: والله ياسدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود، ونزلنا وصلّينا، فلمّا فرغنا من الصلاة عطفت إلى الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر.
(المجلسي، بحار الأنوار، مج٤٧، ط٣، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ص٣٧٢ ـ ٣٧٣).

مساعدة السلطة عندما تواجه معضلة تُضعف موقفها وموقعها أمام دولة خارجيّة ـ كما هو بين الإمام زين العابدين عليه السلام وعبد الملك، الخليفة الأمويّ ـ وفي ذلك يقول السيّد محمد باقر الصدر إنّه حينما اصطدم الخليفة الأموي بملك الروم الذي استغلّ 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 زوّده بتعليماته الخاصّة التي أفضت إلى وضع خطّة جديدة للنقد الإسلامي وتمّ انقاذ الموقف[1]، وقد نجد في بعض الأحيان تسنّماً لأحد مناصب الدولة ـ كما في قضيّة ولاية العهد، للإمام الرضا عليه السلام ـ.

إنّ كون معظم الأئمّة عليهم السلام في موقع المعارضة السياسيّة، وعدم تصدّيهم لإقامة الدولة وقيادتها وتعرّضهم لجملة من الضغوط السياسيّة؛ قد أدّى بلا شكّ إلى تقليص النصّ السياسي الوارد عنهم، باعتبار أن صدور النصّ يرتبط بشكل كبير بطبيعة الأداء والظروف المحيطة به، بل أدّت تلك العوامل إلى توجيه أغلب ذلك النصّ باتّجاه خاص يخيّم عليه هم التعامل مع السلطة.

ومن هنا فإنّنا عندما نلحظ تلك النصوص السياسيّة الواردة عن الأئمّة عليهم السلام، نجد أغلبها يرتبط بطبيعة الموقف من السلطة وكيفيّة التعامل معها، وهو ما نجده واضحاً في تلك الأبواب الفقهيّة التي تعرّضت لتلك النصوص بالشرح، حيث نجد أنّها تتضمّن أبواباً تعالج قضايا جوائز السلطان، والولاية من السلطان، وغير ذلك ممّا يرتبط بالموقف من السلطان في المجالات السياسيّة والقضائيّة والماليّة...

ومن الواضح أنّ تلك النصوص تعكس بالمقابل طبيعة المرحلة السياسيّة المعاشة من قبل الأئمّة عليهم السلام، وبالتالي لا يفهم منها موقف سلبي من السلطة كمفهوم نظري، بل يفهم منها موقف سلبي من سلطة تاريخيّة معيّنة، ولذلك فإنّنا نجد من جهةٍ ثانية نصوصاً تتحدّث عن السلطة بمنحى آخر، وتشرح أبعادها ووظائفها وكثيراً من التفاصيل التي ترتبط بأدائها في شتّى المجالات؛ وسوف نتعرّض هنا لبعض النصوص السياسيّة للأئمّة عليهم السلام فيما يرتبط بقضيّة الدولة وشؤونها، ومن ثمّ سوف نذكر بعضاً من النصوص الفقهيّة للفقهاء ابتداءً من فقهاء الغيبة الصغرى[2] وصولاً إلى الفقهاء الحاليّين:

---

(١) الصحيفة السجاديّة (المقدّمة)، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٣هـ.ق، ص٩ ـ ١٠.

(٢) المقصود بالغيبة الصغرى، غيبة الإمام المهديّ(ع) عن الأنظار، والتي استمرّت من سنة ٢٦٠هـ.ق إلى سنة ٣٢٩هـ.ق.

١ ـ النصّ السياسيّ لدى الأئمّة الاثني عشر في موضوع الدولة:

لقد أخذ النصّ السياسي موقعاً مهمّاً في مجمل التراث النصوصي الوارد عن الأئمّة عليهم السلام وخصوصاً مَنْ تصدّى منهم لإقامة الدولة وتسنّم قيادتها وتدبير شؤونها، كما هو لدى الإمام عليّ عليه السلام، حيث نجد غزارة فيما نُقل عنه من نصوص في موضوع الدولة وشؤونها، وسوف نذكر بعضاً من تلك النصوص، ومن ثمّ نذكر بعضاً من النصوص السياسيّه للأئمّة متّبعين ترتيبهم بالتسلسل وصولاً إلى الإمام المهديّ عليه السلام:

أ) النصّ السياسي لدى الإمام عليّ عليه السلام: ويتميّز بأهميّة خاصّة، إذ في الوقت الذي يعبّر ذلك النصّ عن نظرة الإسلام للحكم والدولة، فإنّه يساعد على توضيح طبيعة المرحلة السياسيّة في بداية التاريخ الإسلامي، وخصوصاً الفترة التي أعقبت وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

إنّ من أهم النصوص السياسيّة للإمام عليّ عليه السلام عهده لمالك الأشتر (رحمه الله) حين ولاّه مصر، وهو من أطول تلك النصوص وأشملها، حيث تضمّن تحديداً لوظائف الدولة وتفصيلاً دقيقاً للأداء السياسي للسلطة السياسيّة مع مختلف فئات المجتمع، ودروساً في الأخلاق السياسيّة وسوى ذلك من المطالب المهمّة التي سنلحظها في العهد، وهذا نصّه:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما أمر به عبدُ الله عليّ أميرُ المؤمنين، مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه، حين ولاّهُ مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.

أمرهُ بتقوى اللَّه، وإيثار طاعته، وأتّباع ما أمر به في كتابه: من فرائضه وسُننه، التي لا يسعدُ أحدٌ إلاّ باتّباعها، ولا يشقى إلاّ مع جحودها وإضاعتها، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه؛ فإنّه جلّ اسمُهُ، قد تكفّل بنصر من نصره، وإعزاز مَن أعزّه.

وأمرهُ أن يكسر نفسه من الشهوات، ويزعها عند الجمحات، فإنّ النفس أمّارةٌ بالسوء، إلاّ ما رحم اللَّه.

ثمّ اعلم يا مالك، أنّي قد وجّهتكَ إلى بلادٍ قد جرت عليها دُول قبلك، من عدلٍ وجورٍ، وأنّ الناس ينظرون من أُمورك في مثل ما كنت تنظرُ فيه من أُمور الولاة قبلك، ويقولون فيكَ ما كنت تقول فيهم، وإنّما يُستدلُّ على الصالحين بما يجري الله لهم على

ألسُن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرةُ العمل الصالح، فاملك هواك، وشُح بنفسك عمّا لا يحلُّ لك، فإنّ الشُحّ بالنفس الإنصاف منها فيما أحبّت أو كرهت. وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لكَ في الدين، أو نظيرٌ لكَ في الخلق، يفرطُ منهم الزلل، وتعرضُ لهمُ العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوكَ وصفحكَ مثل الذي تُحب وترضى أن يُعطيكَ الله من عفوه وصفحه، فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليكَ فوقك، والله فوق مَنْ ولاّكَ! وقد استكفاكَ أمرهم، وابتلاك بهم. ولا تنصبنّ نفسك لحرب الله فإنّه لايدَ لك بنقمته، ولا غنى بكَ عن عفوه ورحمته. ولا تندمنّ على عفوٍ، ولا تبجحنّ بعقوبة، ولاتُسرعنّ إلى بادرةٍ وجدتَ منها مندوحةً، ولا تقولنّ: إنّي مُؤمّرٌ آمُرُ فأُطاعُ، فإنّ ذلك إدغال في القلب، ومنهكةٌ للدين، وتقرّبٌ من الغير. وإذا أحدث لكَ ما أنت فيه من سُلطانكَ أُبّهةً أو مخيلةً، فانظُر إلى عظم مُلكِ الله فوقك، وقدرتهِ منكَ على ما لا تقدرُ عليه من نفسكَ، فإنّ ذلك يُطامنُ إليكَ من طماحكَ، ويكفُ عنكَ من غربكَ، ويفيءُ إليكَ بما عزب عنكَ من عقلك!

إيّاكَ ومُساماة الله في عظمته، والتشبُه به في جبروته، فإنّ الله يُذلُّ كلَّ جبارٍ، ويهينُ كلَّ مختالٍ.

أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لكَ فيه هوى من رعيتك، فإنّك إلاّ تفعل تظلم! ومَن ظلمَ عبادَ الله كان الله خصمهُ دُون عباده، ومن خاصمهُ الله أدحض حُجّتهُ، وكان للّه حرباً حتّى ينزع أو يتُوب. وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمةِ الله وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظُلمٍ، فإنّ الله سميعٌ دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد.

وليكن أحبّ الأُمور إليك أوسطُها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإنّ سُخط العامّة يُجحفُ برضى الخاصّة، وإنّ سُخطَ الخاصّة يُغتفرُ مع رضى العامّة. وليس أحدٌ من الرعية أثقل على الوالي مؤُونةً في الرخاء، وأقلّ معونةً له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقلَّ شُكراً عند الإعطاء، وأبطأ عُذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند مُلمّات الدهر من أهل الخاصّة، وإنّما عمادُ الدين، وجماعُ المسلمين، والعُدّةُ للأعداء، العامّةُ من الأُمّة؛ فليكن صغوك لهم، وميلُك معهم.

وليكن أبعد رعيّتكَ منك، وأشنأهُم عندك، أطلبُهم لمعائب الناس؛ فإنّ في الناس عُيوباً، الوالي أحقُّ من سترها، فلا تكشفنّ عمّا غاب عنكَ منها، فإنّما عليكَ تطهيرُ ما ظهر لكَ، واللّهُ يحكُمُ على ما غاب عنكَ، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منكَ ما تُحبُ ستره من رعيّتك. أطلق عن الناس عُقدةَ كُلِّ حقدٍ، واقطع عنك سبب كلّ وترٍ،

وتغاب عن كلّ ما لا يضح لكَ، ولا تعجلنّ إلى تصديق ساعٍ، فإنّ الساعي غاشٌّ، وإن تشبّه بالناصحين.

ولا تُدخلنّ في مشورتك بخيلاً يعدلُ بكَ عن الفضل، ويعدُك الفقر، ولا جباناً يُضعفك عن الأُمور، ولا حريصاً يُزيّنُ لك الشره بالجور، فإنّ البُخل والجبن والحرص غرائز شتّى يجمعها سوءُ الظنّ باللَّه.

إنّ شرّ وزرائكَ مَن كان للأشرار قبلكَ وزيراً، ومَنْ شركهم في الآثام فلا يكوننّ لكَ بطانةً، فإنّهم أعوانُ الأثمة، وإخوانُ الظلمة، وأنت واجدٌ منهم خير الخلف ممّن له مثل آرائهم ونفاذهم، وليس عليه مثلُ آصارهم وأوزارهم وآثامهم، ممّن لم يُعاون ظالماً على ظُلمه، ولا آثماً على إثمه؛ أُولئك أخفُّ عليكَ مؤونة، وأحسنُ لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقلّ لغيرك إلفاً، فاتّخذ أُولئكَ خاصّةً لخلواتكَ وحفلاتكَ، ثمّ ليكن آثرهم عندك أقولهم بمرّ الحقّ لك، وأقلّهم مساعدةً فيما يكون منكَ ممّا كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع. والصق بأهل الورع والصدق؛ ثمّ رُضهم على ألاّ يُطروك ولا يبجَحوك بباطلٍ لم تفعله، فإنّ كثرة الإطراء تُحدثُ الزهو، وتُدني من العزّة.

ولا يكوننّ الُمحسنُ والمُسيءُ عندك بمنزلةٍ سواءٍ، فإنّ في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة! وألزم كلاًّ منهم ما ألزم نفسه. واعلم أنّه ليس شيء بأدعى إلى حُسن ظنّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم. فليكن منكَ في ذلك أمرٌ يجتمعُ لكَ به حُسنُ الظنّ برعيّتك، فإنّ حُسن الظنّ يقطع عنك نصباً طويلاً. وإن أحقّ مَن حسُن ظنّكَ به لمن حسُن بلاؤُكَ عنده، وإن أحقّ مَن ساءَ ظنّكَ به لمن ساءَ بلاؤك عنده.

ولا تنقض سُنّةً صالحة عمل بها صدور هذه الأُمّة، واجتمعت بها الألفةُ، وصلحت عليها الرعيّة. ولا تُحدثنّ سُنّةً تضرُ بشيءٍ من ماضي تلك السُنن، فيكون الأجرُ لمن سنّها، والوزرُ عليكَ بما نقضتَ منها.

وأكثر مُدارسة العلماء، ومناقشة الحُكماء، في تثبيت ما صلح عليه أمرُ بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك.

واعلم أنّ الرعيّة طبقاتٌ لا يصلح بعضها إلاّ ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعضٍ: فمنها جنودُ اللَّه، ومنها كُتّابُ العامّة والخاصّة، ومنها قُضاةُ العدل، ومنها عمّال الإنصاف والرفق، ومنها أهلُ الجزية والخراج من أهل الذمّة ومسلمة الناس، ومنها التُجّار وأهل الصناعات ومنها الطبقة السُفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكلّ قد سمّى

الله له سهمه، ووضع على حدّه فريضة في كتابه أو سُنّة نبيّه ﷺ عهداً منه عندنا محفوظاً.

فالجنودُ، بإذن اللَّه، حصونُ الرعيّة، وزينُ الولاة، وعزُّ الدين، وسُبلُ الأمن، وليس تقومُ الرعيّة إلاّ بهم، ثمّ لا قوام للجنودِ إلاّ بما يُخرجُ الله لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدوّهم، ويعتمدون عليه فيما يُصلحهم، ويكونُ من وراء حاجتهم، ثمّ لا قوام لهذين الصنفين إلاّ بالصنف الثالث من القُضاة والعُمّال والكُتّاب، لما يُحكمونَ من المعاقد، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأُمور وعوامّها، ولا قوام لهم جميعاً إلاّ بالتُجّار وذوي الصناعات، فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويُقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفُّق بأيديهم ما لا يبلغهُ رفقُ غيرهم، ثمُ الطبقة السُفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحقُ رفدهم ومعونتهم، وفي الله لكلّ سعةٌ، ولكلّ على الوالي حقٌّ بقدر ما يُصلحهُ، وليس يخرجُ الوالي من حقيقة ما ألزمهُ الله من ذلك إلاّ بالاهتمام والاستعانة باللَّه، وتوطين نفسه على لزوم الحقّ والصبر عليه فيما خفّ عليه أو ثقل، فولِّ من جنودك أنصحهم في نفسك للَّه ولرسوله ولإمامكَ، وأنقاهُم جيباً، وأفضلهم حِلماً، ممّن يُبطىءُ عن الغضب، ويستريحُ إلى العُذر، ويرأفُ بالضعفاء، وينبو على الأقوياءِ، وممّن لا يُثيرهُ العنفُ، ولا يقعدُ به الضعفُ.

ثمّ الصق بذوي المروءات والأحساب، وأهل البيوتات الصالحة، والسوابق الحسنةِ، ثمّ أهل النجدة والشجاعة، والسخاء والسماحة، فإنّهم جماعٌ من الكرم، وشُعبٌ من العُرفِ، ثمّ تفقّد من أُمورهم ما يتفقّدُ الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسكَ شيءٌ قوّيتهم به، ولا تحقرنّ لُطفاً تعاهدتهم به وإن قلّ، فإنّه داعيةٌ لهم إلى بذل النصيحة لكَ، وحُسن الظنِّ بكَ، ولا تدع تفقُّد لطيف أُمورهم اتّكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير مِن لُطفكَ موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه.

وليكن آثرُ رؤوس جندك عندك مَنْ واساهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته، بما يسعهم ويسع من وراءهُم من خُلوف أهليهم، حتّى يكون همّهم همّاً واحداً في جهادِ العدوِّ، فإنّ عطفكَ عليهم يعطفُ قلوبهم عليكَ، وإن أفضل قُرّةِ عين الولاة استقامةُ العدل في البلاد، وظهورُ مودّة الرعيّة، وإنّه لاتظهرُ مودّتهم إلاّ بسلامة صدورهم، ولا تصحُّ نصيحتهم إلاّ بحيطتهم على ولاة الأُمور، وقلّة استثقال دُولهم، وتركِ استبطاءِ انقطاعِ مدّتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حُسن الثناء عليهم، وتعديدِ ما أَبلى ذوو البلاء منهم، فإنّ كثرة الذكر لحُسنِ أفعالهم تهزُّ الشجاعَ وتحرّضُ الناكلَ، إن شاءَ اللَّه.

ثمّ اعرف لكلٍّ امرىءٍ منهم ما أبلى، ولا تضُمّنَّ بلاء أمرىءٍ إلى غيره، ولا تُقصّرن به دون غاية بلائه، ولا يدعونّكَ شرفُ امرىءٍ إلى أن تُعظم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعةُ امرىءٍ إلى أن تستصغرَ من بلائه ما كان عظيماً.

واردُد إلى الله ورسولهِ ما يُضلعُكَ من الخُطوب، ويشتبه عليك من الأُمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحبَّ إرشادهُم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» فالردُّ إلى اللَّه: الأخذ بمحكم كتابه، والردُّ إلى الرسول: الأخذ بسُنّته الجامعةِ غير المفرّقة.

ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتكَ في نفسكَ، ممن لا تضيقُ به الأُمور، ولا تُمحكُهُ الخصوم، ولا يتمادى في الزّلّة، ولا يحصر من الفيءِ إلى الحقّ إذا عرفهُ، ولا تُشرفُ نفسهُ على طمعٍ، ولا يكتفي بأدنى فهمٍ دون أقصاه، وأوقفهم في الشبُهات، وآخذهم بالحُجج، وأقلّهُم تبرُّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشُّف الأُمور، وأصرمهم عند اتّضاحِ الحُكم، ممّن لا يزدهيه إطراءٌ، ولا يستميلهُ إغراءٌ، وأُولئكَ قليلٌ، ثمّ أكثر تعاهدَ قضائه، وأفسح له في البذل ما يُزيلُ علّتهُ، وتقلُ معه حاجتُهُ إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديكَ مالا يطمعُ فيه غيرهُ من خاصّتكَ، ليأمنَ بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظُر في ذلك نظراً بليغاً، فإنّ هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار، يُعملُ فيه بالهوى، وتُطلبُ به الدُّنيا.

ثمّ انظر في أُمور عُمّالكَ فاستعملهم اختباراً، ولا تُولّهم محاباةً وأثرةً، فإنّهما جماعٌ من شُعبِ الجور والخيانة، وتوخَّ منهم أهل التجربة والحياء، من أهل البيوتات الصالحة، والقَدَمِ في الإسلام المُتقدّمة، فإنّهم أكرمُ أخلاقاً، وأصحُّ أعراضاً، وأقلُّ في المطامع إشراقاً، وأبلغُ في عواقب الأُمورِ نظراً، ثُمّ أسبغ عليهم الأرزاق، فإنّ ذلك قُوّةٌ لهم على استصلاح أنفسهم، وغنىً لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحُجَّةٌ عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتكَ، ثمّ تفقّد أعمالهم، وأبعث العُيُون من أهلِ الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهُدكَ في السرِّ لأُمورهم حدوةٌ لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعيّة. وتحفّظ من الأعوان، فإن أحدٌ منهم بسط يدهُ إلى خيانةٍ اجتمعت بها عليه عندكَ أخبارُ عيونكَ، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبةَ في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثمّ نصبته بمقام المذلّة، ووسمته بالخيانة، وقلّدتهُ عارَ التُهمة.

وتفقّد أمر الخراج بما يُصلحُ أهله، فإنّ في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاحَ لمن سواهم إلاّ بهم، لأنّ الناس كُلّهم عيالٌ على الخراج وأهله، وليكن نظرُك في عمارةِ الأرض أبلغَ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يُدرك إلاّ بالعمارة، ومَن طلب الخراج بغير عمارة أخربَ البلاد، وأهلك العبادَ، ولم يستقم أمرُهُ إلاّ

قليلاً، فإن شكوا ثقلاً أو علّةً أو انقطاع شربٍ أو بالّةٍ أو إحالة ارضٍ اغتمرها غرقٌ أو أجحف بها عطش، خفّفت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلنَّ عليكَ شيءٌ خفّفت به المؤونة عنهم، فإنّهُ ذُخرٌ يعودون به عليكَ في عمارةِ بلادك، وتزيين ولايتكَ مع استجلابك حُسنَ ثنائهم وتبجُّحكَ باستفاضة العدل فيهم، معتمداً فضل قوّتهم بما ذخرت عندهم من إجمامكَ لهم، والثقة منهم بما عوّدتهم من عدلك عليهم ورفقك بهم، فرُبّما حدث من الأُمور ما إذا عوّلت فيه عليهم من بعدُ احتملوه طيّبةً أنفسهم به، فإنّ العمران محتملٌ ما حمّلته، وإنّما يُؤتى خرابُ الأرضِ من إعواز أهلها، وإنّما يُعوز أهلُها لإشراف أنفس الولاة على الجمع وسوء ظنّهم بالبقاء وقلّة انتفاعهم بالعبر.

ثمّ انظر في حال كُتّابكَ، فولِّ على أُمورَ خيرهم، واخصص رسائلكَ التي تُدخلُ فيها مكائدكَ وأسرارك بأجمعهم لوجوه صالح الأخلاق ممّن لا تُبطره الكرامةُ، فيجترىءَ بها عليكَ في خلافٍ لك بحضرة ملإٍ، ولا تقصرُ به الغفلةُ عن إيرادِ مكاتباتِ عُمّالك عليك، وإصدار جواباتها على الصواب عنكَ، فيما يأخُذُ لك ويُعطي منك، ولا يُضعفُ عقداً اعتقدهُ لكَ، ولا يعجزُ عن إطلاق ما عُقدَ عليك، ولا يجهلُ مبلغ قدر نفسه في الأُمور، فإنّ الجاهل بقدر نفسه يكونُ بقدر غيره أجهل، ثمّ لا يكنِ اختيارك إيّاهم على فراستكَ واستنامتك وحُسن الظنِّ منكَ، فإنّ الرجال يتعرّضون لفراسات الولاة بتصنّعهم وحُسن خدمتهم وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانةِ شيءٌ، ولكن اختبرهم بما وُلُّوا للصالحين قبلكَ، فاعمد لأحسنهم كان في العامّة أثراً، وأعرفهم بالأمانة وجهاً، فإنّ ذلك دليلٌ على نصيحتكَ للَّه ولمن وُلّيتَ أمرهُ. واجعل لرأس كلّ أمرٍ من أُمورِكَ رأساً منهم، لا يقهرُهُ كبيرها، ولا يتشتّتُ عليه كثيرها، ومهما كان في كُتّابكَ من عيبٍ فتغابيت عنه أُلزمته.

ثمّ استوص بالتُّجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيراً: المُقيم منهم والمضطرب بمالهِ، والمترفِّق ببدنه، فإنّهم موادُّ المنافع، وأسبابُ المرافق، وجلابُها من المباعد والمطارح، في برّكَ وبحرك وسهلك وجبلك وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترؤون عليها، فإنّهم سلمٌ لا تُخافُ بائقتهُ، وصلحٌ لا تُخشى عائلته، وتفقّد أُمورهم بحضرتكَ وفي حواشي بلادك، واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشُحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البِياعات، وذلك باب مضرّة للعامّة، وعيبٌ على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تُجحفُ بالفريقين من البائع والمُبتاع، فمن قارف حكرةً بعد نهيكَ إيّاهُ فنكّل به، وعاقبهُ في غير إسرافٍ.

ثمّ الله اللَّه في الطّبقة السُّفلى من الذين لا حيلة لهم، من المساكين والُمحتاجين وأهل البُؤسى والزّمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومُعترّاً، واحفظ للَّه ما استحفظكَ من حقّه فيهم، واجعل لهم قِسماً من بيت مالكَ، وقسماً من غلاّتِ صوافي الإسلام في كُلِّ بلد، فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأَدنى، وكلّ قد استرعيت حقّه، فلا يشغلنّكَ عنهم بطرٌ، فإنّك لا تُعذرُ بتضييعك التّافه لإحكامكَ الكثير المُهم، فلا تُشخص همّكَ عنهم، ولا تُصعّر خدّكَ لهم، وتفقّد أُمور مَن لا يصلُ إليك منهم ممّن تقتحمهُ العيون، وتحقرُهُ الرجال، ففرّغ لأُولئكَ ثقتكَ من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليكَ أُمورهم، ثمّ أعمل فيهم بالإعذار إلى الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعيّة أحوجُ إلى الإنصاف من غيرهم، وكلٌّ فأعذر إلى الله في تأدية حقّه إليه، وتعهد أهل اليُتم وذوي الرّقةِ في السِّنِّ ممّن لا حيلة له، ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاة ثقيلٌ، والحقُّ كُلُّهُ ثقيلٌ، وقد يُخفّفهُ الله على أقوامٍ طلبوا العاقبة فصبّرُوا أنفسهم، ووثِقوا بصدق موعود الله لهم.

واجعل لذوي الحاجات منكَ قِسماً تُفرّغُ لهم فيه شخصكَ، وتجلسُ لهم مجلساً عامّاً فتتواضعُ فيه للَّه الذي خلقكَ، وتُقعد عنهم جُندكَ وأعوانكَ من أحراسكَ وشُرطكَ، حتّى يُكلّمكَ مُتكلّمُهُم غير متتعتعٍ، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقولُ في غير موطنٍ: «لن تُقدّس أُمّةٌ لا يُؤخذُ للضعيف فيها حقّهُ من القويِّ غير متتعتعٍ»، ثمّ احتمل الخُرق منهم والعِيَّ، ونحِّ عنهم الضّيقَ والأَنَف يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته، ويوجبُ لكَ ثواب طاعته، وأعط ما أعطيتَ هنيئاً، وامنع في إجمالٍ وإعذارٍ!

ثمّ أُمورٌ من أُمورك لابدّ لكَ من مباشرتها: منها إجابةُ عُمّالكَ بما يعيا عنه كُتّابكَ، ومنها إصدار حاجات الناس يوم ورودها عليكَ بما تَحرَج به صدور أعوانكَ، وأمضِ لكلّ يومٍ عملهُ، فإنّ لكلّ يومٍ ما فيه، واجعل لنفسكَ فيما بينكَ وبين الله أفضل تلك المواقيت، وأجزل تلك الأقسام، وإن كانت كُلُّها للَّه إذا صلحت فيها النيّةُ، وسلمت منها الرعيّة.

وليكن في خاصّة ما تُخلصُ به للَّه دينكَ: إقامة فرائضه التي هي له خاصّةً، فأعط الله من بدنك في ليلك ونهاركَ، ووفّ ما تقرّبت به إلى الله من ذلك كاملاً غير مثلوم ولا منقوصٍ، بالغاً من بدنكَ ما بلغَ، وإذا قُمتَ في صلاتكَ للناس، فلا تكوننَ مُنفّراً ولا مُضيّعاً، فإنّ في الناس من به العلّةُ وله الحاجةُ، وقد سألتُ رسول الله ﷺ حين وجّهني إلى اليمن كيف أُصلّي بهم؟ فقال: «صلِّ بهم كصلاة اضعفهم، وكُن بالمؤمنين رحيماً».

وأمّا بعد، فلا تُطوّلنّ احتجابكَ عن رعيّتكَ، فإنّ احتجاب الولاةِ عن الرعيّة شُعبةٌ من الضّيق، وقلّةُ علمٍ بالأُمور، والاحتجاب منهم يقطعُ عنهم علم ما احتجبوا دونه فيصغُرُ عندهم الكبير، ويعظُمُ الصغيرُ، ويقبُحُ الحسنُ، ويحسنُ القبيحُ، ويُشابُ الحقُّ

بالباطل، وإنّما الوالي بشرٌ لا يعرفُ ما توارى عنهُ الناس به من الأُمور، وليست على الحقّ سماتٌ تُعرفُ بها ضروبُ الصدقِ من الكذب، وإنّما أنت أحدُ رجلين: إمّا امرُؤٌ سخت نفسكَ بالبذل في الحقّ، ففيم احتجابكَ من واجب حقٍّ تُعطيه، أو فعلٍ كريمٍ تُسديه! أو مُبتلىً بالمنع، فما أسرعَ كفّ الناس عن مسألتكَ إذا أيسُوا من بذلك! مع أنّ أكثر حاجات الناس إليكَ ممّا لا مؤونةَ فيه عليك من شكاةٍ مظلمةٍ، أو طلب إنصاف في مُعاملةٍ.

ثمّ إنّ للوالي خاصّةً وبطانةً، فيهم استئثارٌ وتطاوُلٌ، وقلّةُ إنصافٍ في مُعاملةٍ، فاحسم مادّةَ أُولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تُقطعنَّ لأَحدٍ من حاشيتكَ وحامّتكَ قطيعةً، ولا يطمعنَّ منكَ في اعتقاد عُقدةٍ تضرُّ بمن يليها من الناس في شرب أو عملٍ مشترك، يحملون مؤونتهُ على غيرهم، فيكون مهنأُ ذلك لهم دونكَ، وعيبهُ عليك في الدنيا والآخرة.

وألزِم الحقّ من لزمهُ من القريب والبعيد، وكن في ذلك صابراً مُحتسباً، واقعاً ذلك من قرابتكَ وخاصّتكَ حيث وقع، وابتغ عاقبتهُ بما يثقلُ عليكَ منه، فإنّ مغبّةَ ذلك محمودةٌ.

وإن ظنّت الرعيّةُ بكَ حيفاً فأصحر لهم بعُذركَ وأعدل عنكَ ظُنونهم بإصحاركَ، فإنّ في ذلك رياضةً منكَ لنفسكَ، ورفقاً برعيّتكَ، وإعذاراً تبلُغُ به حاجتكَ من تقويمهم على الحقِّ.

ولا تدفعنَّ صُلحاً دعاكَ إليه عدوُكَ وللَّه فيه رضىً، فإنَّ في الصُلحِ دعةً لجُنودكَ، وراحةً من هُمومكَ، وأمناً لبلادكَ، ولكن الحذرَ كُلّ الحذر من عدوّكَ بعد صُلحه، فإنّ العدوَّ رُبما قارب ليتغفّلَ فخُذ بالحزم، واتّهم في ذلك حُسن الظنّ، وإن عقدتَ بينكَ وبينَ عدُوِّكَ عقدةً، أو البستهُ منك ذمَّةً، فحُط عهدكَ بالوفاءِ، وارعَ ذمّتكَ بالأمانة، واجعل نفسك جُنَّةً دون ما أعطيت، فإنّهُ ليس من فرائض الله شيء الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً، مع تفرّق أهوائهم، وتشتُّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرنّ بذمّتكَ، ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلنّ عدُوَّكَ، فإنّه لا يجتريء على الله إلاّ جاهل شقيٌّ، وقد جعل الله عهده وذمّته أمناً أفضاهُ بين العباد برحمته، وحريماً يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مُدالسة ولاخداع فيه، ولا تعقد عقداً تجوّزُ فيه العلل، ولا تعُوّلنّ على لحن قولٍ بعد التأكيد والتّوثقةِ، ولا يدعونّكَ ضيقُ أمرٍ، لزمكَ فيه عهدُ الله إلى طلب انفساخه بغير الحقِّ، فإنّ صبركَ على ضيق أمرٍ ترجو انفراجهُ وفضل عاقبته، خيرٌ من غدرٍ تخافُ تبعته، وأن تُحيط بكَ من الله فيه طلبةٌ، لا تستقبلُ فيها دُنياكَ ولا آخرتكَ.

إيّاكَ والدماء وسفكها بغير حلّها، فإنّه ليس شيءٌ أدنى لنقمةٍ ولا أعظم لتبعةٍ ولا أحرى بزوال نعمةٍ، وانقطاع مُدّةٍ، من سفك الدماء بغير حقّها، والله سبحانه مُبتدئٌ بالحكم بين العباد، فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة، فلا تقوّينَ سُلطانكَ بسفك دمٍ حرامٍ، فإنّ ذلك ممّا يُضعفُهُ ويُوهنُهُ، بل يُزيلُهُ وينقُلُهُ، ولا عُذرَ لكَ عند الله ولا عندي في قتل العمد، لأنّ فيه قودَ البدن، وإنّ ابتُليتَ بخطإٍ وأفرطَ عليك سوطُكَ أو سيفُكَ أو يدُكَ بالعقوبة، فإنّ في الوكزة فما فوقها مقتلةً، فلا تطمحنَّ بكَ نخوةُ سُلطانكَ عن أن تُؤدّي إلى أولياءِ المقتول حقّهم.

وإيّاكَ والإعجاب بنفسك، والثقة بما يُعجبُكَ منها، وحُبَّ الإطراءِ، فإنّ ذلك من أوثق فُرصِ الشيطان في نفسه ليمحقَ ما يكونُ من إحسان الُمحسنين.

وإيّاكَ والمنّ على رعيّتكَ بإحسانكَ، أو التزيُّدَ فيما كان من فعلكَ، أو أن تعدهُم فتُتبع موعدك بخُلفكَ، فإنّ المنَّ يُبطلُ الإحسان، والتزيُّدَ يذهبُ بنور الحقِّ، والخُلفَ يُوجبُ المقتَ عند الله والناس، قال الله تعالى: ﴿**كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾.

وإيّاك والعجلة بالأُمور قبل أوانها، أو التسقُّط فيها عند إمكانها، أو اللجاجة فيها إذا تنكّرت أو الوهن عنها إذا استوضحت، فضع كُلّ أمرٍ موضعه، وأوقع كُلّ أمرٍ موقعه.

وإيّاك والاستئثار بما الناس فيه أُسوةٌ، والتغابي عمّا تُعنى به ممّا قد وضح للعيون، فإنّه مأخُوذٌ منكَ لغيركَ، وعمّا قليلٍ تنكشفُ عنكَ أغطية الأُمور، وينتصفُ منكَ للمظلوم. أملك حميّة أنفك وسورة حدّكَ وسطوة يدك وغرب لسانكَ، واحترس من كلّ ذلك بكفٍّ البادرة، وتأخير السطوة، حتّى يسكن غضبُكَ فتملك الاختيار، ولن تَحكم ذلك من نفسكَ حتّى تُكثر هُمومكَ بذكر المعاد إلى ربّكَ.

والواجبُ عليك أن تتذكّر ما مضى لمن تقدّمكَ من حكومةٍ عادلةٍ، أو سُنّةٍ فاضلةٍ، أو أثرٍ عن نبيّنا ﷺ أو فريضةٍ في كتاب اللَّه، فتقتدي بما شاهدتَ ممّا عملنا به فيها، وتجتهد لنفسك في اتّباع ما عهدتُ إليك في عهدي هذا، واستوثقتُ به من الحُجّة لنفسي عليك، لكيلاَ تكون لك علّةٌ عند تسرُّعِ نفسكَ إلى هواها.

وأنا أسألُ الله بسعة رحمتهِ، وعظيمِ قُدرتهِ على إعطاءِ كلِّ رغبةٍ، أن يُوفّقني وإيّاكَ لما فيه رضاهُ من الإقامة على العُذر الواضحَ إليه وإلى خلقه، مع حُسن الثناء في العبادِ، وجميل الأثر في البلاد، وتمام النعمة، وتضعيف الكرامة، وأن يختم لي ولك بالسعادة والشهادة، «إِنَّا للَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». والسلامُ على رسول الله صلّى الله عليه وآله الطيّبين الطاهرين، وسلّم تسليماً كثيراً، والسلام.

ب) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن عليه السلام:[1] وقد خلف أباه في الإمامة بعد شهادته، وقد تميّز عصره بكثير من الاضطراب، حيث أدّت جملة من العوامل إلى تفكّك جيشه ممّا اضطرّه 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 السياسيّة الساخنة في موضوع الإمامة والخلافة والقضايا الدينيّة ذات العلاقة، وقد نقلها لنا الطبرسي في (الاحتجاج) كما المجلسي في (البحار)؛ ويقول في صفات الخليفة: «... أمّا الخليفة فمن سار بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وعمل بطاعة الله عزّ وجلّ، وليس الخليفة مَن سار بالجور وعطّل السنن واتّخذ الدنيا أمّاً وأباً وعباد الله خولاً وماله دولاً...»[2].

ت) النصّ السياسيّ لدى الإمام الحسين عليه السلام: إنّ المائز في تجربة الإمام الحسين عليه السلام هو مواجهته للسلطة الأمويّة، والتي أفضت إلى شهادته في كربلاء (سنة ٦١هـ)، وهنا نلحظ العديد من النصوص التي صدرت في تلك المرحلة والتي تتحدّث عن وظائف الإمام ودوره وموقفه من السلطة الأمويّة، وهذه بعض تلك النصوص:

ـ يتحدّث عن فلسفة وجود الإمام ودوره فيقول:

«فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والقائم بالقسط والدائن بدين الحقّ، الحابس نفسه في ذات اللَّه»[3].

ـ ويشير إلى مواصفات السلطة السياسيّة فيقول:

«مجاري الأُمور بيد العلماء بالله الأُمناء على حلاله وحرامه»[4].

ث) النصّ السياسي لدى الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام **(زين العابدين):** ومن المعروف أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام شهد كربلاء، وأنّه عاش في ظروف سياسيّة بالغة الصعوبة، ولذلك فقد اعتمد أُسلوب الدعاء في إيصال بعض المطالب إلى الأُمّة، وقد ذكرت أدعيته في كتاب الصحيفة السجاديّة وكان له كتاب الحقوق، فضلاً عن بعض الروايات المنقولة عنه في المجاميع الحديثيّة، وهذه بعض النصوص عنه: «وحقّ رعيّتكَ

---

(١) لمعرفة الحركة السياسيّة للإمام الحسن(ع) يمكن الرجوع: مرتضى جعفر، الحياة السياسيّة للإمام الحسن، ١٤٠٥هـ.ق .

(٢) الطبرسي، الاحتجاج، تح البهادري إبراهيم وهادي به محمد، مج٢، ط١، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٣هـ، ص٥٢.

(٣) الحلبيّ ابن نما، مثير الأحزان، النجف، ١٣٦٩هـ.ق، ص١٦.

(٤) الحراني ابن شعبة، تحف العقول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ.ق، ص٢٣٨.

بالسلطان أن تعلم أنّهم صاروا رعيّتكَ لضعفهم وقوّتكَ، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلم ولاتعاجلهم بالعقوبة وتشكر الله على ما آتاكَ من القوّة عليهم»[١].

ج) النصّ السياسيّ لدى الإمام محمد الباقر عليه السلام: يتحدّث الإمام الباقر عليه السلام في جملة من القضايا السياسيّة، وقد نقل إلينا المحدّث الكليني رضى الله عنه (توفّي ٣٢٩هـ) بعضاً من تلك النصوص:

ـ يقول في موضوع حقّ الطاعة للإمام بعد معرفته والتأكّد من إحرازه مواصفات الإمامة: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء، ورضا الرحمن ـ تبارك وتعالى ـ الطاعة للإمام بعد معرفته، ثمّ قال: إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يقول: ﴿**مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً**﴾[٢]»[٣].

ـ وفي الحقوق المتبادلة بين الإمام والرعيّة يسأل رجل الإمام الباقر عليه السلام :ماحقّ الإمام على الناس؟

قال عليه السلام: حقّه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا.

قلت: فما حقّهم عليه؟

قال عليه السلام: يقسم بينهم بالسويّة ويعدل في الرعيّة.. »[٤].

ـ وفي مواصفات الإمام، يقول الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله :لا تصلح الإمامة إلاّ لرجلٍ فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي اللّه، وحُلم يملك به غضبه، وحُسن الولاية على مَنْ يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم»[٥].

ـ ويقول في النصيحة للإمام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما نظر الله إلى وليّ له يجهد نفسه بالطاعة لإمامه والنصيحة له إلاّ كان معنا في الرفيق الأعلى »[٦].

ح) النصّ السياسي لدى الإمام الصادق عليه السلام: إنّ الموسوعات والمجاميع الحديثيّة تحوي في معظمها أحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام، ولعلّ هذا يعود إلى

---

(١) الحلّي يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء، ١٤٠٥هـ.ق، ص٦٢٧؛ القبانجي حسن، شرح رسالة الحقوق، مج١، ط٢، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٤٠٦هـ.ق، ص٤٦١.

(٢) النساء، ٨٠.

(٣) البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلاميّة، مج١، ص٢٨٧.

(٤) المازندراني، شرح أُصول الكافي، مج٧، ص٢٢.

(٥) الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.ش، ص٣٩٩.

(٦) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، مج٤، ط٤، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ.ش، ص٩٧.

الظروف السياسيّة والاجتماعية التي رافقت عصره، والتي وفّرت له إمكانيّة بيان كُلّ تلك النصوص التي وصلت إلينا.

ـ يقول الإمام الصادق عليه السلام في موضوع النصيحة لأئمّة المسلمين ولزوم جماعتهم: «ثلاث لا يغلُّ عليهنّ قلب امرئٍ مسلم: إخلاص العمل للَّه والنصيحة لأئمّة المسلمين واللزوم لجماعتهم، فإنّ دعوتهم محيطة من ورائهم، المسلمون أخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمّتهم أدناهم وهم يدٌ على مَنْ سواهم»(١).

ـ ويتحدّث عن الموارد الاقتصادية للدولة فيقول:

«ما من شيء أحب إلى الله من إخراج الدراهم إلى الإمام، وإن الله ليجعل له الدرهم في الجنّة مثل جبل أُحُد، ثمّ قال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً»(٢)، قال هو والله في صلة الإمام خاصّة»(٣).

ـ ويقول في بعض واجبات الوالي:

«صعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المنبر فنعى إليهم نفسه ثمّ قال: (أُذكّر الله الوالي من بعدي على أُمّتي إلاّ ترحّم على جماعة المسلمين، فأجلّ كبيرهم ورحم ضعيفهم ووقّر عالمهم ولم يضرّ بهم فيذلّهم ولم يفقرهم فيكفّرهم ولم يغلق بابه دونهم فيأكل قويّهم ضعيفهم ولم يجمّرهم في ثغورهم فيقطع نسل أُمّتي...)»(٤).

خ) النصّ السياسي لدى الإمام الكاظم عليه السلام: وقد كان له حوار خاص مع هارون الرشيد ـ الخليفة العبّاسي ـ في قضيّة المشروعيّة ونظريّة الوراثة السياسيّة التي أعتمد عليها العبّاسيّون، وقد نقلت عنه نصوص ترتبط بولاية الفقيه من خلال إعطاء الفقيه صفة الحامي والحافظ للإسلام.

ـ 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

---

(١) الصدوق، الخصال، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ص١٥٠؛ أيضاً: الصدوق، الأمالي، ط١، قم، مؤسّسة البعثة، ١٤١٧هـ.ق، ص٤٣٢؛ وقريب من هذا الحديث في: القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام، تح آصف فيضي، مج١، دار المعارف، ١٣٨٣هـ.ق، ص٣٧٨؛ الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، مج١١، ط٢، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٨هـ، ص٤٥؛ كتاب سليم بن قيس، تح محمد باقر الأنصاري، ص٢٠٨.

(٢) البقرة، ٢٤٥.

(٣) الكليني، الكافي، مج١، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.ق، ص٥٣٧.

(٤) الحميري القمّي، قرب الإسناد، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٣هـ.ق، ص١٠٠.

الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء، لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها»[1].

وفي الحوار الذي جرى بين الإمام الكاظم عليه السلام وهارون الرشيد يسأله الرشيد فيقول: «... لِمَ ادّعيتم أنّكم ورثتم رسول الله والعم يحجب ابن العمّ، وقُبض رسول الله وقد توفّي أبو طالب قبله والعبّاس عمّه حيّ...؟

فقلت: [أي الإمام الكاظم عليه السلام]: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يورّث مَنْ لم يُهاجر ولا أثبت له ولاية حتّى يُهاجر.

فقال: [أي الرشيد]: ما حُجّتك فيه؟

قلت: قول الله تبارك وتعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وِلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا»[2]، وإنّ عمّي العبّاس لم يُهاجر.

فقال: إنّي سائلكَ يا موسى هل أفتيت بذلك أحداً من أعدائنا أم أخبرت أحداً من الفقهاء في هذه المسألة بشي ء؟

فقلت: اللّهمّ لا، وما سألني عنها إلاّ أمير المؤمنين»[3].

د) النصّ السياسي لدى الإمام الرضا عليه السلام: لقد كان في الحياة السياسيّة للإمام الرضا عليه السلام ميزة خاصّة ألا وهي قبوله ـ ولو مضطرّاً ـ بولاية العهد من قبل المأمون العبّاسي، وهذا ما يشكّل حقلاً خصباً للبحث والتحليل السياسيين، إذ إنّ الدخول في تركيبة السلطة من قبل أحد الأئمّة ـ وبمعزل عن الظروف التي حكمته ـ يمثّل منعطفاً سياسيّاً يستحقّ الوقوف عنده مليّاً، آخذين بعين الاعتبار الشروط التي شرطها الإمام على المأمون، وما حدث من أحداث بعد تسنّمه لولاية العهد؛ وهذه بعض نصوصه:

ـ يتحدّث الإمام الرضا عليه السلام عن الإمامة، ويبرز لها أوصافاً عالية وسامية، وهو وإن كان يستفاد من ذلك النصّ أنّه يتحدّث عن الإمامة الخاصّة ـ أي إمامة الأئمّة الاثني عشر ـ لكن لاشكّ أنّ جوانباً عديدة من ذلك النصّ يرتبط بالإمامة بشكل عام، يقول: «إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إنّ الإمامة زمام الدين

---

(١) الشهيد الثاني زين الدين العاملي، منية المريد، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.ق، ص١١٣.
(٢) الأنفال، ٧٢.
(٣) الطباطبائي، الميزان، مج١٠، ص١٤٧.

ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إنّ الإمامة أُس الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف»[1].

ذ) النص السياسي لدى الإمام محمد الجواد عليه السلام: الإمام الجواد عليه السلام هو الولد الذكر الوحيد الذي خلّفه الإمام الرضا عليه السلام، وقد عاصر عهد المعتصم العباسي؛ وقد نقلت عنه جملة من النصوص الدينيّة التي يرتبط بعضها بقضيّة الثورة في الفكر السياسي الإسلامي والمهدويّة السياسيّة، حيث يروي لنا عبد العظيم الحسني فيقول: «قلت لمحمد بن عليّ: يا مولاي إنّي أرجو أن تكون القائم من آل بيت محمد الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

فقال عليه السلام: ما منّا إلاّ قائم بأمر الله وهادٍ إلى دين اللَّه، ولكن القائم الذي يطهّر الله به الأرض من أهل الكفر والجحود ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً؛ هو الذي تخفى على الناس ولادته ويغيب عنهم شخصه، وهو الذي تطوى له الأرض ويذلّ له كلّ صعب، يجتمع إليه من أصحابه عدّة أهل بدر ثلاثمائة وثلاث عشر رجلاً من أقاصي الأرض، وذلك قول الله: ﴿**أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ**﴾[2].

فإذا اجتمعت له هذه العدّة من أهل الإخلاص أظهر الله أمره، وإذا كمل له العقد ـ وهو عشرة آلاف رجل ـ خرج بإذن الله، فلا يزال يقتل أعداء الله حتّى يرضى اللَّه»[3].

وفي قضيّة الظلم السياسي (وغير السياسي) يقول الإمام الجواد عليه السلام: «العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء، وإن يوم العدل على الظالم أشدّ من يوم الجور على المظلوم»[4].

ر) النصّ السياسي لدى الإمام عليّ الهادي عليه السلام: يشير الإمام الهادي عليه السلام إلى مشروعيّة المدرسة السياسيّة لآل البيت عليهم السلام من خلال نصّ الزيارة التي زار بها الإمام عليّ عليه السلام فيقول: «السلام عليك يا ولي اللَّه، أنت أوّل مظلوم وأوّل من غصب حقّه، وأشهد أنّك لقيت الله وأنت شهيد، عذب الله قاتلك بأنواع العذاب، جئتك عارفاً بحقّك

---

(١) مسند الإمام الرضا، تح عزيز الله النجوشاني، المؤتمر العالمي للإمام الرضاعليه السلام، ١٤٠٦هـ.ق، ص٩٨.
(٢) البقرة، ١٤٨.
(٣) الكليني، الكافي، مج٤، ص٤٤٤.
(٤) م.ن، ص٤٤٥.

مستبصراً بشأنك، فاشفع لي إلى ربّك، فإنّ لك عند الله مقاماً محموداً معلوماً وجاهاً وشفاعة، وقد قال تعالى: ﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنْ ارْتَضَى﴾[1]».

ز) النصّ السياسيّ لدى الإمام الحسن العسكري عليه السلام: يتحدّث الإمام العسكري عليه السلام عن مواصفات الفقيه المقلَّد، معمّقاً ومكرّساً فكر التقليد بما يتجاوز العلاقة العلميّة إلى ما هو أوسع من ذلك على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ يقول: «أمّا مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يُقلّدوه.. »[2].

س) النصّ السياسي لدى الإمام المهديّ: وقد كانت ولادته بسامراء في سنة ٢٥٥هـ، وقد دخل بعد ولادته فيما يعرف في التاريخ الكلامي بالغيبة الصغرى (٢٦٠ ـ ٣٢٩هـ)، والتي هي بمثابة المقدّمة لغيبته الكبرى التي بدأت منذ انتهاء الغيبة الصغرى وتستمر إلى ما قبل ظهوره؛ لكن مع ذلك نجد أنّ نصوصاً عديدة قد صدرت عنه أثناء غيبته، ومن تلك النصوص ما يعرف في الأوساط الحوزويّة 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 (ت٣٠٤هـ)، وقد جاء الجواب على مسائله، والتي تتضمّن من جملتها مسألة ترتبط بولاية الفقيه وقضية السلطة في زمن الغيبة، يقول عليه السلام: «... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة اللّه»[3].

٢ ـ النصّ السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى:

ما نُريد بيانه هنا نماذج من النصوص السياسيّة لأبرز فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى وإلى عصرنا الحالي، وسوف نقوم بذكرها بحسب ترتيبهم الزمني، متعرّضين لبيان الدلالة السياسيّة للنصّ الفقهي:

أ) النصّ السياسي لدى الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ): كانت ولادة الشيخ المفيد في بدايات الغيبة الكبرى[4]، وقد عاصر الفترة التي أخذت فيها سلطة العباسيّين بالضعف، ممّا أدّى إلى توفير جملة من الظروف الاجتماعية والسياسيّة المساعدة على تنشيط

---

(١) الأنبياء، ٢٨.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مج٢٧، ص١٣١.

(٣) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ص٤٨٤.

(٤) ولد الشيخ المفيد سنة ٣٣٨هـ.ق

حركته العمليّة وإفصاحه عن آرائه الفقهيّة والسياسيّة، دون تحسّب لردّات فعل السلطة[1]؛ أمّا أهم النصوص لديه:

ـ يقول في مورد معونة الظالمين والدخول في أعمالهم والمعاملة التجاريّة معهم:

«إنّ معاونة الظالمين على الحقّ وتناول الواجب لهم جايز ومن أحوال واجب، وأمّا معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار، وإن التصرّف معهم في الأعمال فإنّه لا يجوز إلاّ 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 الاكتساب منهم فجائز على ما وضعناه، والانتفاع بأموالهم وإن كانت مشوبة حلال لمن سمّيناه من المؤمنين خاصّة دون مَنْ عداهم من سائر الإنام»[2].

وهنا يستفاد من كلام الشيخ المفيد تقييداً سياسيّاً للتعامل مع الحكومات الظالمة، مفاده أنّه من الجائز معونتهم على الحقّ، أمّا على الظلم فلا تجوز الإعانة، كما أنّ الدخول في مناصبهم وأعمالهم جائز لمن أذن له إمام الزمان عليه السلام، وأمّا اتّباعهم فجائز شرط ألا يترتّب عليه الضرر، ولا تكون تلك المتابعة مما يستفاد منها للمعاصي، وأمّا المعاملة التجاريّة معهم فهي حلال وليست بحرام.

ـ أمّا بالنسبة إلى الصلاحيات الدولتيّة التي يمتلكها الفقيه في حال الغيبة فيقول: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمّة الهدى من آل محمد عليهم السلام، ومَنْ نصّبوه لذلك من الأُمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان...»[3].

وهنا يبرز رأي الشيخ المفيد في موضوع الولاية للفقيه، حيث إنّ قوله بتفويض إقامة الحدود إلى الفقهاء ليس إلاّ تعبيراً عن الولاية لأولئك الفقهاء، إمّا من باب أنّ إقامة الحدود تستلزم مستوى متقدّم من السلطة في الاجتماع البشري، أو من باب ضمّ مقدّمة أُخرى مفادها أنّ إقامة الحدود من وظائف الحاكم، فلربّما يكون التعبير هنا بالوظيفة إشارة إلى المنصب، أي بما أنّ للفقهاء منصب الولاية العامّة فإقامة الحدود تعدّ من وظيفتهم.

---

(١) را: إبراهم فؤاد، الفقيه والدولة، ط١، بيروت، دار الكنوز الأدبيّة، ١٩٩٨م، ص٦١.

(٢) المفيد، أوائل المقالات، تح الأنصاري إبراهيم، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.ق، ص١٢٠.

(٣) الشيخ المفيد، المقنعة، تح جامعة المدرسين، قم، ١٤١٠هـ.ق، ص٨١٠.

ب) النصّ السياسي لدى الشريف المرتضى (ت٤٣٥هـ): تولّى الشريف المرتضى (عليّ بن الحسين) نقابة الطالبيين وأمارة الحج ومنصب قاضي القضاة والنظر في المظالم لمدّة ثلاثين عاماً، وكانت تربطه علاقة بالخلافة العبّاسيّة، وهي ظاهرة من خلال تولّيه للمناصب الآنفة الذكر(١)، وقد كانت له آراؤه السياسيّة في مختلف القضايا التي كانت مطروحة آنذاك في دائرة البحث السياسي الفقهي، وسوف نتعرّض هنا لبعضٍ من نصوصه في ذلك المجال:

ـ يقول في قضيّة العمل مع السلطان: «... الكلام في الولاية من قبل المتغلّب [أي السلطان بالغلبة] وهي على ضروب: واجب وربّما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح وقبيح ومحظور.

فأمّا الواجب فهو أن يعلم المتولّي أو يغلب على ظنّه بأمارات لائحة أنّه يتمكن بالولاية من أقامة حقّ ودفع باطل وأمر بمعروف ونهي عن منكر، ولولا هذه الولاية لم يتمّ شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ماهي سبب إليه وذريعة إلى الظفر به...»(٢).

ت) النصّ السياسي لدى الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ): كان للشيخ الطوسي علاقات جيّدة مع الدولة البويهيّة وبعض رجال الدولة العباسيّة، حتّى أنّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله قد جعل له كرسي الكلام في بغداد، وقد بلغ شأناً كبيراً في الفقه والعلم والزعامة الدينيّة حتّى لُقّب بشيخ الطائفة(٣)، وقد كتب عدّة مصنّفات عرضت لمختلف آرائه في شؤون الدولة والموقف منها، وهذه بعض نصوصه السياسيّة:

«إنّ من المعلوم أنّ من ليس بمعصوم من الخلق متى خلوا من رئيس مهيب يردع المعاند ويؤدّب الجاني ويأخذ على يد المتغلّب ويمنع القويّ من الضعيف وأمنوا ذلك؛ وقع الفساد وانتشر الحيل وأكثر الفساد وقلّ الصلاح، ومتى كان لهم رئيس هذه صفته كان الأمر بالعكس من ذلك، من شمول الصلاح وكثرته وقلّة الفساد ونزارته، والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء»(٤).

ـ ويشير إلى بعض صلاحيات الفقيه فيما يرتبط بوظيفة القضاء:

---

(١) العلاّمة الحلّي، الرجال، قم، دار الذخائر، ص٩٥.

(٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد رجائي مهدي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.ق، ص٢٩٤.

(٣) إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ص٦٥.

(٤) الطوسي، الغيبة، تح الطهراني عبد الله وناصح عليّ أحمد، ط١، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق، ص٤.

«أمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلاّ لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى أو مَنْ نصّبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحدٍ سواهما إقامتها على حالٍ، وقد رخّص في حال قصور أئمّة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين...»[١].

ث) النصّ السياسي لدى ابن إدريس الحلّي (ت٥٩٨هـ): يعدّ ابن إدريس من أكابر علماء القرن السادس الهجري، وهو الذي قام بكسر عمليّة الاتّباع للمسلك 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 الفقهيّة[٢].

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

ـ يتحدّث عن بعض وظائف الدولة القضائيّة والدينيّة فيقول: «وأمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلاّ لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو مَنْ نصّبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد إقامتها على حال، وقد رخّص في حال قصور أيدي أئمّة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم»[٣].

ج) النصّ السياسي لدى المحقّق الحلّي (ت٦٧٦هـ): وهو من كبار فقهاء القرن السابع الهجري، وقد كان له نتاج غزير في الفقه، حيث لاقت كتبه الفقهيّة كثير الاهتمام من قبل الحوزة، حتّى أن كتابه (شرائع الإسلام) ما زال يُدرّس إلى الآن في بعض الحوزات العلميّة؛ هذا وقد أفسحت سعة نتاجه الفقهي المجال أمام تحديد آرائه في مختلف قضايا الدولة الاقتصادية والقضائيّة والدفاعيّة، وما يرتبط بالسياسة الخارجيّة للدولة الإسلاميّة وسوى ذلك[٤]، وهنا نذكر بعض نصوصه السياسيّة:

ـ يتحدّث المحقّق الحلّي عن مهمّة القضاء وكيفيّة تعيين القاضي فيقول:«تثبت ولاية القاضي بالاستفاضة... ولو لم يستفض أمّا لبعد موضع ولايته عن موضع عقد

---

(١) الطوسي، النهاية، بيروت، دار الأندلس، ص٣٠٠.

(٢) آذري قمّي أحمد، ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلام، قم، دار العلم، ١٣٧٢هـ.ش، ص٢٢٧.

(٣) السرائر، مج٢، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.ق، ص٢٤.

(٤) للإطلاع تفصيلاً على الآراء السياسيّة للمحقّق الحلّي يمكن الرجوع: شريعتى روح الله، انديشه سياسى محقّق حلّى، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨٠هـ.ش.

القضاء له أو لغيره من الأسباب، أشهد الإمام أو من نصّبه الإمام على ولايته شاهدين بصورة ما عهد إليه وسيّرهما معه ليشهدوا له بالولاية، ولا يجب على أهل الولاية قبول دعواه مع عدم البيّنة وإن شهدت له الأمارات ما لم يحصل اليقين»[١].

ـ يشير المحقّق الحلّي إلى بعض الموارد التي يجوز فيها التعاون مع السلطان الظالم: «ولا يجوز [الجهاد] مع الجائر إلاّ أن يدهم المسلمين مَنْ يخشى منه على بيضة الإسلام، أو يكون بين قوم ويغشاهم عدوّ فيقصد الدفع عن نفسه في الحالتين...»[٢].

ـ ويقول في الشأن القضائي بالنسبة إلى الأقلّيات الدينيّة:

«إذا فعل أهل الذمّة ما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في الإسلام لم يتعرّضوا، وإن تجاهروا به عمل بهم ما تقتضيه الجناية بموجب الإسلام، وإن فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم، فالحكم فيه كما في المسلم، وإن شاء الحاكم دفعه إلى أهل نحلته ليقيموا الحدّ فيه بمقتضى شرعهم»[٣].

ح) النصّ السياسي لدى العلاّمة الحلّي (ت٧٢٦هـ): وهو ابن أُخت المحقّق الحلّي، وقد كان له نبوغ علمي مبكّر، وأعطى بحركته العلميّة دفعا للاتجاه الأُصولي، وكانت تربطه علاقة جيّدة بالدولة المغوليّة، وقد ترك أكثر من مائة مصنّف في مختلف الميادين العلميّة من أُصوليّة وفقهيّة وكلاميّة وغير ذلك، حوت آراءه في الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:

«وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود في حال الغيبة؟ جزم به الشيخان[٤] عملاً بهذه الرواية، كما يأتي أنّ 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 أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك مالم يتعدّ الحقّ في ذلك...»[٥].

خ) النصّ السياسي لدى الشهيد الأوّل (ت ٨٧٦): محمد بن مكّي الجزيني العاملي المعروف بالشهيد الأوّل، وهو من كبار علماء عصره، وقد ترك مؤلّفات علميّة

---

(١) شرائع الإسلام، مج٤، ط٢، قم، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩ هـ.ق، ص٨٦٢ ـ ٨٦٣.
(٢) المحقّق الحلّي، المختصر النافع، طهران، موسّسة البعثة، ١٤١٠ هـ.ق، ص١٠٩.
(٣) شرائع الإسلام، ص٢٥٥.
(٤) أي المفيد والطوسي.
(٥) العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء، مج١، المكتبة الرضويّة، ص٤٥٩.

عديدة أكثرها في الفقه، والتي منها كتابه المعروف (اللمعة الدمشقيّة) الذي كتبه في سجن قلعة دمشق استجابة لعليّ بن المؤيّد (ت٧٩٥) زعيم الدولة السربدارية، والذي ما زال يُدرّس إلى الآن في الحوزات العلميّة، وقد اشتمل على جملة آراء فقهيّة ترتبط بوظائف الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:

ـ يقول في مورد صلاة الجمعة والتي تُعدّ من أهم الوظائف الدينيّة للدولة الإسلاميّة: «تجب صلاة الجمعة ركعتين بدلاً من الظهر بشرط الإمام أو نائبه وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن»[١].

د) النصّ السياسي لدى المحقّق الكركي (ت٩٤٠هـ): وهو نور الدين عليّ بن حسين عبد العالي الكركي، وقد اشتهر بالمحقّق الثاني، وكانت له مرتبة علميّة عالية استدعت الشاه طهماسب الصفوي ـ وقبله الشاه اسماعيل الصفوي ـ الطلب منه القدوم إلى إيران لتسلّم قيادة الدولة الصفويّة باعتبار كونه نائباً عن الإمام المهديّ عليه السلام، حيث إنّ المحقّق الكركي كان يرى ذلك المنصب للفقيه، وسوف نعرض لنصوصه الفقهيه التي تدلّ على ذلك.

ـ 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:

الأوّل: القول بجواز فعلها إذا اجتمعت باقي الشرائط، وهو المشهور بين الأصحاب... وهو الأقوى [أي بحسب رأي المحقّق الكركي]»[٢].

ويظهر بوضوح من خلال معاينة نصوص الفقه السياسي لدى فقهاء الشيعة، أنّ القسم الأكبر منها يرتبط بالشأن القضائي ومطلوبيّة تولّيه من قبل الفقيه وكلّ ما يتعلّق بإجراء العمليّة القضائيّة، وهو ما يثير سؤالاً مفيداً وهو: لماذا كان التركيز على الشأن القضائي، فمع أنّ نصوص الفقه السياسي تعرّضت لكثير من القضايا الدولتيّة لكن الجهاز القضائي قد نال القسط الأوفر منها؟

٣ ـ عناية النصّ الفقهي بالقضاء، لماذا؟

يمكن أن نذكر هنا أكثر من جواب نجعلهم في معرض المناقشة والتحليل، لنرى إن كان بعض تلك الأجوبة يشفي غليل السؤال، أو يمكن أن يشكّل أكثر من جواب تحليلاً معقولاً ومقبولاً للإجابة على ذلك السؤال، أمّا الإجابات فهي التالي:

---

(١) الدروس، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.ق، ص١٨٦.

(٢) رسائل الكركي، مج١، ط١، قم، مكتبة السيّد المرعشي، ١٤٠٩هـ.ق، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

الجواب الأوّل:إنّ الموقف الفقهي تابع بكلّ تجلّياته للنصّ الديني الإسلامي، وهو يتما هى معه حدّة وشدّة وأمراً ونهياً... ومن هنا عندما نعود إلى النصّ الوارد عن الأئمّة عليهم السلام في موضوع القضاء نجد موقفاً حاسماً يدعو إلى حصر العمليّة القضائيّة بالفقهاء، وأبرز الأدلّة في هذا الجانب تلك الرواية المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام والتي عُرفت بـ«مقبولة عمر بن حنظلة» نسبةً إلى راويها، أمّا نصّ الرواية:

«قال (أي عمر بن حنظلة): سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَيْنٍ أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلُّ ذلك؟

فقال الإمام: مَنْ تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنّما يأخذ سُحتاً وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أُخذ بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يُكفر به.

قلت: كيف يصنعان؟

قال: أنظروا إلى مَنْ كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنّما بحكم الله قد استُخفَّ وعلينا ردَّ، والرادُّ علينا كالرادّ على الله وهو على حدّ الشرك باللَّه»[1].

وعليه فإنّ الفقهاء ـ ونتيجة للخطورة الدينيّة لهذا الموضوع ـ قد تعاطوا مع الشأن القضائي بكثير من الاهتمام سواءً على المستوى البحثي أو على المستوى العملي هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية فإنّ تصدّيهم العملي للشأن القضائي قد أدّى إلى اتّساع المادّة الفقهيّة القضائيّة نتيجة للتساؤلات والإشكاليّات والاستفسارات التي يفرضها احتكاك التنظير الفقهي مع متطلّبات الواقع وحاجاته.

الجواب الثاني: إنّ فلسفة وجود النبوّات وإنزال الشرائع ترتبط بشكلٍ أساس بإقامة القسط وبسط العدل وحفظ الحقوق ورفع الظلم، يقول القرآن الكريم: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[2].

ومن جهةٍ أُخرى فإنّ الجهاز الدولتي المعنيّ والمكلّف برفع التنازع والفصل بين المتخاصمين والنظر في الدعاوى هو الجهاز القضائي، وهذا يعني وجود ارتباط جوهري بين الفعل القضائي وهدف العمليّة القضائيّة، وبين الدين وفلسفة وجوده وأهدافه.

---

(١) الحلبي أبو الصلاح، الكافي في الفقه، تح استادي رضا، أصفهان، مكتبة أميرالمؤمنين، ١٤٠٣هـ.ق، ص٤٢٥.
(٢) الحديد، ٢٥.

وعليه فبما أنّ الشأن القضائي يدخل في صميم العمليّة الدينيّة ويرتبط بالوظائف والمهام الأساسيّة للمؤسّسة الدينيّة، لذلك نجد كُلّ ذلك الاهتمام من قبل الفقهاء بالشأن القضائي، سواءً على مستوى بحث كُلّ المسائل القضائيّة أو على مستوى السعي قدر الإمكان لإقامة العمليّة القضائيّة.

تقييم للجوابين: نستطيع القول إنّ الجوابين المذكورين غير منفصلين عن بعضهما البعض، لأنّ النصوص الدينيّة التي يتّخذها الفقيه مصدراً لفعله الاجتهاديّ ليست بعيدة عن الفلسفة الوجوديّة[1] للدين، بل إنّ تلك النصوص تُعدّ من تجلّيات تلك الفلسفة وحاكية عنها، أي إنّ النصوص الدينيّة ـ في الجانب الفقهي ـ قد شدّدت على الشأن القضائي لأنّه يرتبط ارتباطاً جوهريّاً بفلسفة وجود الدين وأهدافه، كما أنّ تلك النصوص الدينيّة تظهر من جهةٍ أُخرى أهداف الدين والجوانب الأساسيّة في حقيقته، أي نستطيع القول إنّ الفعل القضائي قد حاز على كلّ تلك الأهميّة بما له من مردود هام على الإنسان يرتبط بحقوقه وأمنه وأمانه واستقراره في واقعه الحياتي والاجتماعي، تلك الأُمور التي تسهم في توفير البيئة المناسبة لقيام الإنسان بدوره في عالمه ـ أي عالم الدنيا ـ هذا الدور الذي أوكله إليه الله تعالى، والذي هو المبرّر الوجودي له، أي إنّ فلسفة وجود الإنسان أن يتمثّل قيم العدل والحقّ والخير لتتجلّى فيه وله ومن خلاله.

الجواب الثالث: إنّ هاهنا جواباً آخر يكمّل الجوابين السابقين ولا يتعارض معهما، مفاده أن النتاج الفقهي يتأثّر قلّة وكثرة باحتكاكه بالواقع، أي بمقدار ما تكون المنظومة الفقهيّة أكثر احتكاكاً بالواقع بمقدار ما يكون النتاج الفقهي أكثر غزارة، وهذا ما يتحقّق على المستوى السياسي والدولتي بفتح الواقع السياسي والحكومي أبوابه لتلك المنظومة من أجل أن تلامس مفرداتها جميع مفاصل ذلك الواقع، وهذا ما سوف يؤدّي إلى جملة من التساؤلات والإشكاليات وبالتالي الإجابات التي تثري الفقه وتغنيه.

أمّا إذا كان ذلك الواقع مقفلا أمام تلك المنظومة الفقهيّة، فهو كما يحرم تلك التجربة الحكوميّة من مفردات تلك المنظومة ونتاجها، فهو أيضاً يحرم تلك المنظومة من المردود العلمي المنتظر نتيجة تفاعلها مع الواقع، وهو ما سوف يؤدّي إلى شحٍّ النتاج العلمي في إطار الفقه الدولتي.

وأمام هذا المعطى الجدلي، يمكن القول إن الفقه القضائي كان له هامش أوسع من غيره على مستوى الممارسة والتطبيق مقارنة مع بقيّة أبواب الفقه الدولتي، إمّا لكون تطبيقه لا يحتاج إلى تلك البنية الحكوميّة التي تفتح أعين السلطة عليها، ممّا يتيح للفقهاء ممارسته بطريقة لا توقعهم في جملة من المحاذير، أو لأنّ السلطة كانت تنظر

---

(١) أي فلسفة وجود الدين.

إلى الفعل القضائي لفقه المعارضة بمنظار أقلّ حساسيّة، باعتبار أنّه لا يرتبط بجوهر استمرار السلطة وديمومتها أو لأسباب أُخرى[1]، وهذا ما وفّر له البيئة المناسبة التي ساهمت في غزارة نتاج الفقه القضائي.

وما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ وجود مادّة غزيرة للنصّ الفقهي القضائي لا يعني جفاف بقيّة المواد الفقهيّة ذات العلاقة ببقيّة حقول فقه الدولة، بل إنّ تلك المادّة الفقهيّة ذات العلاقة موجودة بمستوى وفّر تربة خصبة لنشوء جملة من النظريات في إطار الفكر السياسي الشيعي، وهو ما يدفعنا للبحث في تلك النظريات.

٤ ـ نظريات الدولة في الفكر السياسي الشيعي:

لقد تظافرت عوامل عديدة أدّت إلى إنتاج مادّة خصبة للتنظير السياسي ـ وغير السياسي ـ في شؤون الدولة وقضاياها، منها تلك النصوص الفقهيّة التي دوّنها الفقهاء في تراثهم الفقهي والتي تبرز آراءهم في مسائل دولتيّة عديدة، ومنها إقدام بعض الفقهاء على التصدّي للعمل السياسي والمشاركة في بعض حركات الإصلاح السياسيّة والاجتماعية ـ كما حصل في قضيّة المشروطة والمستبّدة، أي القول بضرورة وجود الدستور أو عدمها ـ وما أدّى إليه ذلك من تفجّر سجّالات فقهيّة سياسيّة أثرت التراث الفقهي السياسي، والأهمّ من ذلك هو إقدام بعض الفقهاء والعلماء على التصدّي لإدارة الدولة والحكم، كما حصل للعلاّمة محمد باقر المجلسي (ت١١١٠هـ) أيام الحكم الصفوي في إيران.

إنّ تلك المادّة ـ الفقهيّة في أغلبها ـ قد أوجدت حقلاً خصباً للتنظير في مجال الفكر السياسي الإمامي، وهي توفّر الإمكانيّة لمعرفة موقع الدولة في مساحة ذلك الفكر، وما هي نظرته إلى وظائفها ومهامها وإلى كيفيّة أدائها السياسي والاقتصادي والقضائي، وفي كافّة المجالات التي ترتبط بعمل الدولة[2].

إنّ مباحث في ولاية الفقيه وسعتها وولاية السلطان العادل والسلطان الجائر وصفات الحاكم وكيفيّة تعيينه، وفي المصادر الاقتصادية للدولة كالخمس والزكاة وغيرها، وفي القضاء والحدود والجهاد والصلح والهدنة... نجدها في تلك المادّة الفقهيّة التي بدأ تدوينها في الفترة التي أعقبت نهاية الغيبة الصغرى (٢٦٠هـ ـ ٣٢٩هـ) والتي استمرّت تغري

---

(١) قد يكون للعامل المعرفي أيضاً دخالته، بمعنى أن النظرة الفقهيّة إلى الفقه القضائي على أنّه ذو أهميّة بالغة، قد تدفع بعض الفقهاء إلى ممارسته، رغم وجود بعض المحاذير، التي يكون ملاك إجراء القضاء ـ أي مصلحة إجرائه ـ مع وجودها، أهم من وقوع بعض تلك المحاذير وما تسبّبه من أضرار ومفاسد، وهو مايسهم أيضاً في إيجاد البيئة المناسبة لتفاعل الفقه مع الواقع.

(٢) أنظر: مصطفوي محمد، نظريات الحكم والدولة، ط١، بيروت، معهدالرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلاميّة، ١٤٢٣ هـ.ق، ص٢٠.

الفقهاء بالبحث فيها طيلة العصور الماضية، وحتّى وقتنا الحالي الذي شهد إقبالاً كبيراً على تلك المباحث، واهتماماً خاصّاً بها، بل واتّجاهاً للتنظير في كُلّ قضايا الدولة وخاصّة في صيغتها الحديثة بناءً على تلك القواعد الفقهيّة في الحقل الحكومي.

إنّ المعالجات الجزئيّة لقضايا الفقه الحكومي لم تعد كافية للإجابة على كُلّ الحاجات المعرفيّة للدولة في الشأن السياسي، بل في كُلّ المجالات التي ترتبط بوظائفها، ولم يُعدّ البحث الفقهي التجزيئي يفي ببيان رؤية الفكر السياسي الإمامي لقضيّة الدولة، لقد انتج الفقه مادّة فقهيّة حكوميّة جديرة بالاهتمام، لكن بقي على الفعل التنظيري أن يأخذ مجراه من أجل أن يرسم ملامح نظريات الدولة في الفكر السياسي الإمامي وأن يُحدّد معالمها ومبتنياتها، وهو ما يدفعنا للبحث في فقه النظريّة السياسيّة وأثر التجربة السياسيّة في نظريات الدولة من خلال فعل الاجتهاد.

أ) نظريّة الدولة والتجربة السياسيّة: إنّ أهميّة النتاج المشار إليه أنّه تولّد في أحيانٍ عديدة مندمجاً مع انخراط الفقيه في واقع التجربة العمليّة، وهذا ما يكسب الفهم الفقهي بُعداً سياسيّاً وحكوميّاً لم يكن من السهل للفعل الاجتهادي أن يكسبه دون المشاركة السياسيّة للفقيه.

إنّ محصول التجربة العمليّة للفقيه في الحقل السياسي والحكومتي، هو أنّه يهب الفقيه حسّاً سياسيّاً وفهماً لطبيعة الاجتماع السياسي ودراية بمتطلّبات الحكم ومعرفة بحاجات الدولة وظروف الزمان والمكان المعاصرة، وهو ما سوف يساعد الفقيه أكثر على تناول النصّ الديني (القرآن والسُنّة)، مشفوعاً بكلّ تلك المفاهيم التي تمثّل حصيلة تجربته السياسيّة والحكوميّة، ممّا يعني أنّ جوانب عديدة في ذلك النصّ سوف يكون هذا الفقيه أقدر على تلمّسها واستكشاف مضامينها، والتي قد يمرّ عليها أكثر من فقيه، لكنّه وبسبب فقده لتلك المنظومة من المفاهيم المستقاة من واقع التجربة السياسيّة قد يغفل عنها ولا يكون له نصيب منها.

ولعلّنا هنا نُشير إلى قضيّة هامّة ترتبط بالمنهج الاجتهادي، ألا وهي موقع ذهنيّة الفقيه وتأثيرها في عمليّة الاجتهاد[1]، وهو ممّا لا شكّ فيه أنّ منظومة المفاهيم التي يحملها الفقيه ومكتسباته المعرفيّة تؤثّر في منحى الاجتهاد الذي يسلكه، وهذا لا يعني أمراً سلبيّاً في فلسفة الاجتهاد، إذ ربّما يخيّل للبعض أن تأثير ذهنيّة الفقيه في العمليّة الاجتهاديّة سوف يؤدّي إلى تنوّع النتاج الاجتهادي، وهو ما يمكن أن يكون له أكثر من

(١) لقد تحدّثنا سابقاً عن الاجتهاد، لكن ومن منطلق التأكيد على الآثار المهمّة التي تتركها المشاركة السياسيّة للفقيه بمختلف أبعادها على فهمه الاجتهادي، كان من المناسب هنا أن نبحث حقيقة ذلك التأثير وانسجامه مع فلسفة الاجتهاد.

أثر سلبي سواءً على المستوى النظري ـ باعتبار أنّ حكم الله واحد ـ أو على المستوى العملي فيما يتركه من إرباكات في عمل المكلّفين، وخصوصاً في القضايا التي تقترب أكثر من حقلها الاجتماعي.

لكن الحقيقة خلاف ذلك، لأنّ كون الفقيه ابن بيئته المعرفيّة وأن تتشكّل ذهنيّته من خلال مؤثّرات تلك البيئة، يعني فيما يعنيه أن يحمل الفقيه الاهتمامات المعرفيّة من سياسيّة واجتماعية واقتصاديّة.. التي تولّدت من خلال تلك البيئة، بما تحمله تلك الاهتمامات من إشكاليات وحاجات وأسئلة جادّة، سوف تبقى تلحّ على الفعل الاجتهادي للفقيه حتّى تجد ضالّتها في النتاج الفقهي لذاك الفقيه.

أي كون الفقيه ابن بيئته المعرفيّة يعني توجيه الفعل الاجتهادي للفقيه نحو الحاجات المعرفيّة والفقهيّة لذاك العصر وان يكون النتاج الاجتهادي مستجيباً للواقع الاجتماعي والسياسي لذلك العصر وألاّ يقف عند حدود الاهتمامات الفرديّة، وبتعبيرٍ آخر، إنّ كون ذهنيّة الفقيه تحاكي بيئته المعرفيّة، يعني أن يكون نشاطه الاجتهادي نشاطاً هادفاً ومستجيباً للحاجات المعرفيّة الفقهيّة لتلك البيئة.

وبالتالي فإنّ فلسفة تلك الحقيقة الاجتهاديّة تبرز كونها إحدى الآليات المرنة التي تعطي المنهج الاجتهادي قدرته على الاستجابة للواقع الذي يعيشه الفقيه، وأن يكون الاجتهاد ابن بيئته، لا أن يكون غريباً عن تلك البيئة أو أن يسعى لبذل وسعه في مسائل لا تعتبر حاجة لتلك البيئة، أو أن يستنكف عن مسائل تُعدّ حاجات ملحّة، إن أُجيب عليها فإنّها لا تُشبع بحثاً وتحقيقاً وعلاجاً.

ولذلك فإنّ الفقيه في تأثّر ذهنيّته ببيئته المعرفيّة لا يتنكب عن منهجه الاجتهادي ولا يعتزل الآليات الاجتهاديّة التي يستخدمها، كُلّ ما في الأمر أن مؤثّرات البيئة المعرفيّة تزيد من حجم وسعة الاهتمام الاجتهادي لدى الفقيه[1]، ومن هنا لن يكون هناك من تعارض بين مقولة (إن دين الله واحد) وبين كون الاجتهاد ابن بيئته، لأنّ

---

(١) إنّ ما ذكرناه عن دور البيئة المعرفيّة وعلاقتها بالفعل الاجتهادي، إنّما هو من حيث مساهمتها في تلقيح ذهنيّة الفقيه بمجموعة من الأسئلة والمعطيات، التي يندرج مفعولها في إطار المنهج الاجتهادي وآلياته، وهو يختلف عن الدور الذي تقوم به البيئة المعرفيّة، كما تذهب إليه بعض اتجاهات نظريّة التفسير (هرمنيوطيقا)، حيث يصل دور تلك البيئة إلى تكوين مجموعة من الفرضيات والقبليات التي تسهم بشكل فاعل في محصول قراءة النصّ الديني، أي أنّها تتحكّم في النتاج المستفاد من قراءة ذلك النصّ؛ وهذا ما لا ينسجم مع دور الفعل الاجتهادي الذي يقف عند حدود استنطاق النصّ.

ـ راجع: تسخيرى محمد علي تئورى قرائت ها يا اجتهاد اسلامى، كيهان، سال شصت ويكم، شماره ١٧٤٦٤، يك شنبه ١٠ شهريور١٣٨١هـ.ش، ص٦.

حركة هذا الاجتهاد سوف تكون تحت ظلال واحديّة الدين، ولن يكون في واقع الأمر إلاّ سعياً حثيثاً للوصول إلى أحكام ذلك الدين، سوى أنّ أغلب المسائل التي يتعرّض لها قد تكون من المسائل المستجدّة أو من ذلك القسم من الأبحاث الفقهيّة الذي لم يشبع بحثاً.

بل نقول إنّ تلك الآليّة الاجتهاديّة ليست إلاّ تطبيقاً فعليّاً لمقولة شموليّة الدين، وشرطاً لتحقيق قدرته على مواكبة المسائل والقضايا المستجدّة، وتحقيقاً عمليّاً لديمومة النصّ الديني الإسلامي فيما يرتبط باستجابته لمتطلّبات الحياة الاجتماعية.

أمّا عن الإشكاليّة الأُخرى المثارة فيما يرتبط بتسبيب الإرباك في عمل المكلّفين على مستوى الواقع الاجتماعي، باعتبار أنّ كُلّ مجموعة سوف تتّبع رأي مقلّدها، فالجواب أنّه يمكن تجاوز ذلك من خلال الصيغة التي تقول إنّ جميع المكلّفين وفي مجال الأحكام التي ترتبط بالواقع الاجتماعي والسياسي إنّما يتبعون حكم ولي الأمر، ولا يرجعون في ذلك إلى آراء مَنْ يُقلّدون من المجتهدين، لأنّ ذلك المجال وإن شملته فتاوى المجتهدين، لكنّه فيما لو تعارض حكم وليّ الأمر مع فتوى المجتهد، فإنّ المقدّم والملزم لجميع المكلّفين هو حكم ولي الأمر لا فتوى المجتهد، باعتبار أنّ تلك المساحة التي ترتبط بالأُمور الاجتماعية والسياسيّة هي من مختصّات وليّ الأمر وهي تتّصل اتّصالاً وثيقاً بعمله وبالصلاحيات المولجة له، ولا يمكن لأحد أن ينافسه في تلك المساحة، ولا أن يكون الاتّباع لغيره فيها، وإلاّ يلزم من ذلك الهرج والمرج وفقدان النظام وكثير من المفاسد الاجتماعية التي لا يلتزم بها أحد.

وعلى كُلٍّ يمكن القول، إنّ تلك المادّة الفقهيّة المرتبطة بالحقل السلطوي تبرز اتجاهين لدى الفقهاء في موضوع الولاية العامّة، اتّجاه يرى أنّ للفقيه ولايته العامّة ـ وهو ما سوف نبحثه تحت عنوان ولاية الفقيه ـ واتّجاه آخر لا يرى تلك الولاية للفقيه، حيث يتبنّى قسم منه نظريّة ولاية الأُمّة على نفسها[1]، هذه النظريّة التي تنتمي إلى حقل المشروعيّة الشعبيّة.

---

(١) يمكن القول إن أغلب الفقهاء ـ إن لم نقل جميعهم ـ يذهب إلى نوع ولاية للفقيه، ولو كانت هذه الولاية ولاية محدودة ـ بناء على بعض الأقوال ـ ؛ والاختلاف ليس في أصل ثبوت ولاية ما للفقيه، إنّما في حدود تلك الولاية، وأنّها هل تصل إلى الولاية العامّة أم لا؟
فمن الفقهاء مَن يذهب إلى الولاية العامّة للفقيه (أو الولاية المطلقة، أي الولاية في إطار الاجتماع السياسي)، بمعزل عن دليلهم ومبناهم، ومنهم مَن لا يذهب إلى تلك الولاية للفقيه، وإن كان هؤلاء يفترقون إلى آراءٍ ونظريّات عديدة، إذ يتبنّى البعض منهم الولاية المقيّدة أو المحدودة للفقيه في إطار الاجتماع السياسي، بينما يذهب البعض القليل إلى نظريّة ولاية الأُمّة.

وهنا لابدّ من بيان الخطوط (الأسس) العامّة التي تمتاز بها نظريّة ولاية الأُمّة على نفسها.

ب) الأُسس العامّة لنظريّة ولاية الأُمّة على نفسها: بمعزلٍ عن الاختلاف في بعض التفاصيل نتيجة للآراء المتعدّدة للفقهاء، فإنّ تلك النظريّة تمتاز بخطوط عامّة لابدّ من بيانها:

١ ـ إنّ الولاية أصالة هي للّه تعالى وقد منحها للرسول ﷺ ثمّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام، وآخرهم الإمام المهديّ عليه السلام، لكنّه في غيبة الإمام لم يثبت لدينا تعيين أحد ما للولاية العامّة، فتكون الولاية للأُمّة في هذا المجال.

٢ ـ إنّ كون الولاية للأُمّة يعني أنّ المشروعيّة السياسيّة تنبثق من خلال اختيار الأُمّة، لكنّه في موضوع اختيار الحاكم، فإنّ الأُمّة ملزمة بجملة من المواصفات التي يجب أن تراعيها في شخص الحاكم، والتي منها أن يكون فقيهاً وعادلاً وكفؤاً...

٣ ـ إنّ اختيارات الأُمّة يجب أن تكون خاضعة للضوابط الإسلاميّة، فإنّ ولاية الأُمّة لا تعني أن تصبح مطلقة اليد في اختياراتها، لأنّ الأُمّة مكلّفة بتطبيق الإسلام في شتّى مجالاته، وهي في فعلها السياسي تتحرّك بحسب ما يمليه عليها واجبها الديني.

٤ ـ إنّ الأُمّة في تطبيقها للإسلام لابدّ أن تستعين بالفقهاء الذين يبقى لهم حقّ الإشراف والمراقبة على حُسن تطبيق الإسلام وعدم تجاوز القوانين الإسلاميّة في شتّى المجالات، وهذا الحقّ لا يمكن سلبه منهم بحكم ميزة الاجتهاد وولاية الإفتاء.

٥ ـ يمارس الحاكم صلاحياته باعتبار كونه نائباً أو وكيلاً عن الأُمّة في قضايا المجتمع والدولة، ويكتسب الحاكم من الصلاحيات بمقدار ما تمنحه الأُمّة، وإن كان لابدّ من حدٍّ أدنى يستطيع من خلاله أن يكتسب القدرة على إدارة الدولة.

٦ ـ على الحاكم الإسلامي في ممارسته لصلاحياته أن يسعى لتحقيق رضا الأُمّة، وإذا تعدّدت الخيارات التي تكون موافقة للشريعة الإسلاميّة فعندها يكون اختيار الأُمّة ورضاها المقياس في ترجيح بعض تلك الخيارات.

٧ ـ تمتلك الأُمّة حقّ الرقابة على الأداء السياسي للحاكم، وتستطيع عزله إذا ما رأت أنّه خالف طبيعة العقد المبرم بينها وبينه، كما أنّها تستطيع أن توسّع من دائرة صلاحياته أو تضييقها، وهو ما يرتبط ببنود العقد المبرم بينهما[١].

---

(١) في موضوع ولاية الأُمّة راجع: شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٣، قم، دار =

٥ ـ نظرية ولاية الفقيه:[١]

١ ـ إنّ تلك المادّة الفقهيّة التي أشرنا إليها سالفاً كانت منبعاً لنظريات عديدة في الحكم، منها ما كان يرتكز على ولاية الأُمّة على نفسها، ومنها ما كان يرتكز على ولاية الفقيه، حيث إنّ آراء فقهيّة عديدة كانت تستفيد من الأدلّة ـ عقليّة كانت أو نقليّة ـ دلالة كافية على جعل الولاية للفقيه.

وكما بيّنا سابقاً الخطوط العامّة التي تبتني عليها النظريات التي ترتكز على ولاية الأُمّة على نفسها، فمن المناسب هنا أن نبيّن الخطوط العامّة التي تبنى عليها النظريات القائمة على أساس ولاية الفقيه.

ـ الخطوط العامّة لنظريات ولاية الفقيه:

إنّ تلك النظريات وإن كانت تختلف في العديد من التفاصيل لكن قواسم مشتركة وخطوطاً عامّة تجمعها، وتعدّ بمثابة الأُسس لها، ويمكن من خلالها أن نجري مقارنة إجماليّة بين نظريات ولاية الأُمّة ونظريات ولاية الفقيه، أمّا تلك الخطوط العامّة فهي:

١ ـ إنّ الولاية هي بالأصالة للّه تعالى، وقد منحها لرسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ للأئمّة الاثني عشر عليهم السلام وآخرهم الإمام المهديّ عليه السلام، وفي عصر غيبته تمّ تعيين الفقيه في مقام النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، لكن هذا التعيين للفقيه ليس بشخصه ـ كما هو الحال في النبيّ والإمام ـ وإنّما هو بمواصفاته.

٢ ـ إنّ جملة من المواصفات يجب أن تتوفّر في شخص الفقيه حتّى يتعيّن في مقام الولاية، والتي هي ـ فضلاً عن فقاهته ـ العدالة والشجاعة والكفاءة وأن يكون عارفاً بظروف عصره ومديراً، بالاضافة إلى جملة من المواصفات الخلقيّة التي تُبحث في محلّها.

٣ ـ إذا توفّر الفقيه الذي يحمل تلك المواصفات التي أشرنا إليها، فيكون ذلك

=الثقافة، ١٩٩٢م، ص٣٢٠ ـ ٤١٩ و٤٨٢ ـ ٤٨٣؛ كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني محمدصادق، ط١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠م، صص ٥٨ ـ ٦٠ وصص ١٨٧ ـ ١٨٩؛ كديور محسن، نظريه هاى دولت در فقه شيعه، چ چهارم، تهران، نشر ني، ١٣٨٧ هـ.ش، ص٤٩ ـ ٥٠ وصص ١٧١ ـ ١٧٣. لقد قمنا بترجمة هذا الكتاب الى اللغة العربيّة رغم كونه مترجماً ـ كما بيناه آنفاً ـ لشعورنا بالحاجة إلى ذلك، وخصوصاً أن ما جاء فيه من أبحاث يحتاج إلى دراسة نقدية في بعض مفاصله ومنهجيته؛ راجع أيضاً: وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأُمّة، ط١، بيروت، الدار الإسلاميّة، ٢٠٠٠م، صص ١٧٧ ـ ٢٣٨.

(١) أنظر: عطائى على، ولايت فقيه از ديدگاه فقها ومراجع، چ دوم، قم، ١٣٦٤هـ.ش، ص١٥؛ تهرانى مهدى هادوى، ولايت فقيه، چ دوم، تهران، كانون انديشه جوان، ١٣٧٧هـ.ش، ص٧٠.

الفقيه هو المتعيّن لمقام الولاية، وبالتالي يكون هو مصدر المشروعيّة السياسيّة، أي إن المشروعيّة السياسيّة في نظريات ولاية الفقيه تنبثق من الفقيه نفسه[1].

٤ ـ إنّ معنى انبثاق المشروعيّة من الفقيه هو قيام الحياة الاجتماعية في مختلف مجالاتها على أساس الإسلام، وأن يبادر الفقيه إلى تطبيق الإسلام في مختلف الميادين، وهذا الواجب يعني الأُمّة كما يعني الفقيه.

٥ ـ إنّ جملة من الحقوق والواجبات قائمة بين الفقيه والأُمّة، فعلى الفقيه أن يسير في الأُمّة بالعدل وأن يسعى فيها بالإصلاح في شتّى المجالات، وأن تستوحي سياسته القيم الدينيّة.

إنّ جملة من الحقوق والواجبات بين الولي والأُمّة، تفرض على الولي الفقيه جملة من المسؤوليات والواجبات، التي يجب عليه أن يؤدّيها للأُمّة في مختلف المجالات.

٦ ـ للأُمّة دور أساسي في نظريّة ولاية الفقيه على مستوى تحويل تلك الولاية من اطارها النظري إلى اطارها الفعلي، وبمعنى آخر فإنّ تطبيق تلك الأطروحة يتوقّف على مساهمة الأُمّة في حمل أعبائها والأخذ بها.

٧ ـ بناءً على نظريّة ولاية الفقيه، فإنّ للحاكم صلاحيات واسعة بمعزل عن حجم الصلاحيات التي يمتلكها بحسب الأقوال فيها، وتلك الصلاحيات لم يقتبسها من الأُمّة وإنّما من الولاية الممنوحة له إلهيّاً.

هذه هي أهم الخطوط العامّة والأُسس التي تقوم عليها نظريّة ولاية الفقيه، ويلاحظ فيها أنّ بعضاً منها يشترك مع الخطوط العامّة لنظريّة ولاية الأُمّة، من قبيل أنّ كلاًّ من الفقيه والأُمّة معني بتأسيس الحياة الاجتماعية في شتّى ميادينها على أساس الإسلام، وأن تكون الشريعة الإسلاميّة هي المصدر في كُلّ ما تحتاج اليه الأُمّة من أنظمة وقوانين، وأن دوراً للفقهاء محفوظ في كلا النظريتين على مستوى مراقبة مقرّرات الدولة وتشريعاتها لتكون موافقة للموازين الإسلاميّة.

لكن هاتين النظريّتين تختلفان أيضاً في أُمور أساسيّة وجوهريّة تبدأ من قضيّة المشروعيّة السياسيّة، أن مصدرها الأُمّة أو الفقيه، وفي حجم الصلاحيات الممنوحة للحاكم الإسلامي، أنّها يجب أن تكون محدودة بحدود الوكالة الممنوحة له من قبل الأُمّة

---

(١) المقصود بهذا الكلام المشروعيّة في قبال المشروعيّة التي تتأتّى من الشعب والأُمّة، وإلاّ في الواقع فإنّ المصدر الأساسي للمشروعيّة هو الله تعالى، سوى أنّ الجعل الإلهيّ للمشروعيّة إنّما تعلّق بصفة الفقاهة.

ـ حتّى لو قلنا أنّ حدّاً أدنى يجب أن يكون متوفّراً لديه يسمح له بإدارة الدولة وقيادتها ـ أو أن تلك الصلاحيات واسعة ومستمدّة من صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، وفي حدود المشاركة السياسيّة للأُمّة، حيث تذهب نظريّة ولاية الأُمّة إلى أنّ تلك المشاركة غير محدودة بحدٍّ، إلاّ بمقدار ما تقيّد الأُمّة مشاركتها تلك، أمّا في نظريّة ولاية الفقيه فإنّ تلك المشاركة ـ رغم ضرورتها ومطلوبيّتها ـ فإنّها محدودة ولو على المستوى النظري أو الدستوري ـ فيما لو انبنت الدولة على أساس تلك النظريّة وصاغت دستورها بوحي منها ـ بصلاحيات الوليّ الفقيه.

وبعد تبيين الخطوط العامّة لنظريّة ولاية الفقيه وما يفصلها عن نظريّة ولاية الأُمّة أو يجمعها معها، نحتاج إلى تعميق البحث في تلك النظريّة، وهذا ما يتطلّب تحديد معنى الولاية في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي، فإنّ ذلك المعنى وإن كان واضحاً في اللغة الفقهيّة واللغة السياسيّة المعاصرة، لكن معرفة الأصل اللغوي لذلك المعنى ومعرفة مضمونه الاصطلاحي بشكل دقيق سوف يسهم في تعميق وضوحه وإزالة أي لبس قد يُتصوّر فيه:

المبحث الأوّل: معنى الولاية:

إنّ كلمة 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 المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، فضلاً عن الكتابات الفقهيّة التي زخرت بهذه الكلمة وتعرّضت لها في كثير من المباحث الفقهيّة، وهذا ما يتطّلب أن يكون لدينا فهماً عميقاً ودقيقاً لذلك المعنى، يسمح لنا بالإطلالة على كُلٍّ من الاستعمالات القرآنيّة والحديثيّة والفقهيّة بطريقة تسهم في تعميق فهم المراد في الاستعمالات المذكورة، ولذا لابدّ من الرجوع أوّلاً إلى تحديدها اللغوي.

أ) الولاية في اللغة: وتأتي بمعنى التدبير والتصرّف، فقد ذكر ابن منظور (ت٧١١هـ) في لسان العرب قولاً لابن الأثير يأخذ فيه الولاية إلى ذلك المعنى فيقول: «قال ابن الأثير: وكأنّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي.. [أمّا ابن السكيت فيقول] الولاية بالكسر السلطان والوَلاية والوِلاية النصرة...»[1].

وجاء في القاموس المحيط: «الوَلْيُ: القرب والدّنوّ، والمطرُ بعد المطر وُلِيَتِ الأرض

(١) مج ١٥، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ص٤٠٠ ـ ٤٠١.

بالضم، والوَليّ الإسم منه والمحب والصديق والنصير، ووَلِيَ الشيء وعليه وِلاية ووَلاية أو هي المصدر، وبالكسر الخطّة والإمارة والسلطان، وأوْليته الأمرَ ولّيتُه إيّاه..»[١].

ب) الولاية في الاصطلاح: والمقصود هنا الاصطلاح الفقهي، باعتبار أنّ المحيط المعرفي الذي تسبح فيه تلك النظريات هو محيط فقهي[٢].

إنّ الاصطلاح الفقهي للولاية ليس بعيداً عن الجذر اللغوي لتلك الكلمة، ولاعن الاستعمالات القرآنيّة والحديثيّة، وذلك فيما لو أردنا أن نبقى نحن وأصل تلك الكلمة والمعنى المتضمّن فيها، وعملنا على تشذيب ذلك المعنى من المتعلّقات، التي ترتبط به والتي تضيف إلى ذلك المعنى بعض الحيثيّات التي لا تفهم منه، فيما لو خلت الكلمة عن ارتباطها بتلك المتعلّقات.

إنّ الاصطلاح الفقهي للولاية هو بمعنى السلطة ـ أو بتعبيرٍ أدقّ، حقّ السلطة ـ التي لازمها القيام بأمر المولّى عليه وتدبيره وأن له حقّ الطاعة عليه، لكن هنا لا نتحدّث عن التدبير الفعلي لهذا أو ذاك الشيء أو عن القيام الفعلي بأمره، إنّما نتحدّث عن الحقّ في ذلك، أي حقّ القيام بالأمر أو حقّ التدبير، لكن مَنْ هو المدبِّر ومَنْ هو المدبَّر، فهو ما يحتاج إلى القرائن التي تحدّد تلك الأُمور، أي إن تحديد مَنْ بيده ذلك التدبير والميدان الذي له حقّ التدبير فيه يحتاج ـ فضلاً عن استخدام مصطلح الولاية ـ إلى توظيف العبائر اللازمة التي تدلّ على ذلك المراد، إلاّ إذا استفيد من القرائن المحفوفة بتلك العبارة وسياق النصّ ومحيطه أنّها تدلّ على التدبير في مجالات معيّنة.

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 القيمومة، وهي تختلف مفهوماً وماهيّة عن الحكومة والحاكميّة السياسيّة، لأنّ الولاية هي حقّ تصرّف ولي الأمر في الأموال والحقوق الخاصّة للشخص المولّى عليه الذي حُرم من التصرّف في حقوقه وأمواله لجهةٍ من الجهات، من قبيل عدم البلوغ والرشد العقلاني والجنون وغيره، في حين أنّ الحكومة والحاكميّة السياسيّة هي بمعنى إدارة الدولة وتدبير أُمور البلاد[٣].

فهنا لم يفرّق بين المعنى الأصلي للولاية (السلطة، حقّ التصرّف والتدبير..) وبين

---

(١) الفيروزآبادي، مج٤، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١م، ص٥٨٣.

(٢) في المعنى الاصطلاحي للولي راجع: مجموعه سخنرانيهايى پيرامون ولايت فقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦٣هـ.ش، ص٣١٦.

(٣) معرفت محمدهادى، ولايت فقيه، كتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم، ص١٨٠.

سبب الولاية[1]، فعندما تتعلّق الولاية بالموارد التي ذكرها (الصغير، السفيه...)، يمكن القول إنّ هؤلاء قد حُرموا من التصرّف في أموالهم وحقوقهم لصغر سنّهم أو لسفهم أو... وبالتالي كانت الولاية على أموالهم وحقوقهم لغيرهم، لكن هل نستطيع أن نعمّم القاعدة، لنقول إنّه في أيّ مورد حلّت فيه الولاية يلزم منها حرمان المولّى عليه من التصرّف في أمواله وحقوقه؟ هذا تحميل للفظ أكثر ممّا يتحمّل، ولعلّ هذا الاشتباه نشأ من سحب الولاية بالمعنى المطروح في تلك المباحث، التي ترتبط بالمنع من التصرّف في الأموال والحقوق ـ أي ما يعرف بحسب الاصطلاح الفقهى بالحَجْر ـ على كافة المباحث الفقهيّة.

ولذلك عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه في الشأن الاجتماعي والسياسي، لا يفهم من ذلك حرمان الناس من التصرّف في شؤونهم الشخصيّة، وأساساً لا علاقة لأحدهما بالآخر، فضلاً عن أنّ هذه المنهجيّة المعتمدة في توليد الأفكار والوصول إلى النتائج هي منهجيّة خاطئة، بأن يعمد إلى تحديد معنى خاص لبعض الألفاظ ومن ثمّ 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 الاصطلاح الفقهي للولاية، فإنّها تعني حقّ السلطة وحقّ التصرّف والتدبير، والذي هو بمثابة المعنى الأصلي للولاية.

المبحث الثاني: مفهوم ولاية الفقيه:

إذا تحدّد لدينا المفهوم من الولاية وتبيّن اصطلاحها 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 الشرعيّة وعلى الفهم العلمي من النصّ الديني، لكن كونه فقيهاً هو أحد الشروط المعتبرة فيه، إذ لابدّ من توفّر شروط أُخرى حتّى يمكن القول بصلاحيّته للولاية، كالعدالة والكفاءة وسوى ذلك من الشروط الأُخرى[2]، فلا يفهم عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه أنّه يكفي أن يكون المرء فقيهاً ـ أي قادراً على الاستنباط الشرعي ـ حتّى نقول بأهليّة الولاية، وبأنّه يستحقّ أن يتولّى الأمر.

---

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

(٢) يتحدّث الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) حول الشروط المطلوب توفّرها في وليّ الأمر بشكل مجمل، فيقول في كتاب المقنعة «ومَنْ لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام أو عجز من القيام بما يسند اليه من أُمور الناس، فلايحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له، فإن تكلّفه فهو عاصٍ غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر، الذي إليه الولايات».(ص ٨١٢).

وبناءً عليه يكون المراد من ولاية الفقيه أنّ الفقيه ـ أي القادر على الاستنباط الشرعي والذي يتّصف بمواصفات عديدة تؤهّله للقيادة ـ له حقّ السلطة وحقّ التدبير وحقّ تولّي الأمر، وهنا نبحث في أصل المفهوم ونريد أن نقوم بعمليّة تحديد مفهومي مجرّدة عن كافة الحيثيّات، وعلى هذا الأساس أن يقال ما هي الشروط الدقيقة والمتسالم عليها فقهيّاً التي يجب أن تتوفّر فيمن يجب أن يتولّى الأمر، فهو يحتاج إلى بحث مستأنف، أو ما هي الأدلّة التي تثبت جعل السلطة للفقيه، أو ما هي لوازم ذلك التحديد المفهومي على مستوى قضيّة المشروعيّة والمشاركة السياسيّة وطبيعة الاجتماع السياسيّ؛ فهي بحوث لا علاقة لها بأصل التحديد المفهومي.

نعم إنّ تلك الولاية ـ السلطة ـ تتحدّد وتتشخّص أكثر من خلال متعلّقاتها التي توضّح مَنْ هم المولّى عليهم، وفي أي مجال تكون تلك الولاية، وما هي حدودها... ولذلك نجد في أحيانٍ عديدة إضافة لتلك المتعلّقات إمّا لتبيين المراد الدقيق للكاتب، أو حتّى لا يقع الآخرون في سوء الفهم، لكنّه في موارد كثيرة لا تضاف تلك المتعلّقات المبيّنة للمراد اعتماداً على المرتكزات الذهنيّة الفقهيّة الموجودة لدى أهل ذلك الاختصاص ـ أي الفقه ـ لكن ذلك أدّى ويؤدّي إلى عدم الفهم الدقيق والصحيح للنصّ الفقهيّ، أو إلى الوقوع في أخطاء عديدة على مستوى تحديد النظريّة الفقهيّة[1].

ومن تلك الموارد التي تحتاج إلى التوضيح مصطلح الولاية المطلقة للفقيه[2] والذي هو عنوان النظريّة السياسيّة للإمام الخميني (رحمه الله) وجمع من الفقهاء، فما هو المراد بالولاية المطلقة وإلى أيّ حدٍّ يصل ذلك الإطلاق؟

لقد فهم البعض من هذا الإطلاق أنّ حدوده تتّسع لتشمل الأُمور الشخصيّة لعامّة الناس، وأن للفقيه ولاية على أموالهم وأنفسهم، بل هو أولى منهم فيها.

وقد استفاد هذه النتيجة من بعض عبائر الإمام الخميني (رحمه الله) سره وغيره من الفقهاء، لكن مراد كثير من الفقهاء من إطلاق الولاية للفقيه هو كونه يمتلك صلاحيات واسعة فيما يرتبط بالحكومة والسياسة وجميع شؤون الاجتماع السياسي، وأن تلك الصلاحيات التي نرى أنّها موزّعة بين مختلف السلطات فهي بحسب نظريّة

---

(١) راجع في هذا الموضوع: إمام خمينى وحكومت اسلامى، شرايط ووظايف واختيارات ولايت فقيه، ج ٥، چ اوّل، كنگره امام خمينى وانديشه حكومت اسلامى، ص٥٧ ـ ٥٨، ص١١٢ ـ ١١٣، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥، صص ٤٩٦ ـ ٤٩٨، صص ٥٥١ ـ ٥٥٥، صص ٥٦٥ ـ ٥٦٧.

(٢) راجع في هدا الموضوع: لقمانى أحمد، ولايت فقيه، چ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ١٣٨٠هـ.ش، ص٥٦.

الولاية المطلقة متمركزة في شخص الفقيه، بمعنى أنّ حقّ السلطة يعود إليه فيها، حتّى لولم يمارس تلك السلطة بشكل مباشر، بل تولّتها مؤسّسات النظام والدولة.

ولذلك من المفيد هنا أن نذكر بعضاً من عبارات الإمام الخميني (رحمه الله) في هذا الموضوع حيث يقول:

١ ـ «للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمّة عليهم السلام ممّا يرجع إلى الحكومة والسياسة»[١].

٢ ـ «.. فتحصل ممّا مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين عليهم السلام في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الأُمّة»[٢].

٣ ـ «إنّ للفقيه جميع ما للإمام عليه السلام، إلاّ إذا قام الدليل على أنّ الثابت له عليه السلام ليس من جهة ولايته وسلطنته، بل لجهات شخصيّة»[٣].

٤ ـ «إنّ ما ثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله 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 تقتض المصلحة القائمة؛ لم يثبت ذلك للفقيه، ولا دلالة للأدلّة المتقدّمة على ثبوتها له حتّى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص»[٤].

ويفهم من هذه النصوص وغيرها[٥]، أن مراد الإمام الخمينيّ (رحمه الله) عندما يتحدّث عن ولاية الفقيه أو الولاية المطلقة للفقيه، إنّما هو الإطلاق في قضايا السلطنة والحكومة وكافة متطلّبات الاجتماع السياسي، ولذا فالمقصود بالإطلاق هنا هو الإطلاق النسبيّ، أيّ الإطلاق في دائرة الحكم والإدارة السياسيّة في قبال من يقول بالتقييد في تلك الدائرة، ولا يتعداها إلى دائرة الأُمور الشخصيّة إلاّ بمقدار ما ترتبط بالقضايا العامّة للمجتمع ومصالح الأُمّة[٦].

واستكمالاً لما تقدّم يتعرّض بعض الباحثين إلى حقيقة الإطلاق في مفهوم الولاية

---

(١) الإمام الخميني (رحمه الله)، كتاب البيع، مج٢، ط٤، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٤١٠هـ.ق، ص٤٦٧.
(٢) م.ن، ص٤٨٨.
(٣) م.ن، ص٤٩٦.
(٤) م.ن، ص٤٨٩.
(٥) راجع: إمام خمينى وحكومت اسلامى، ج ٥، صص ٥٩ ـ ٦١.
(٦) راجع: م. ن، ص٧٧ ـ ٧٨، صص ٨٥ ـ ٨٨.

المطلقة للفقيه فيقول ـ فضلاً عمّا تقدّم من كون صلاحيات الفقيه هي فقط في المجال الحكومي ـ إنّ الإطلاق المأخوذ في ولاية الفقيه ليس بمعنى أنّ صلاحيات الفقيه غير مقيّدة بأي قيد، وأنّه ـ أي الفقيه ـ مطلق اليد ليفعل ما يشاء دون أيّة ضوابط أو موازين، بل إنّ الفعل السياسي للفقيه يجب أن يكون خاضعاً لجملة من القيود التي تضبط وتقيّد صلاحياته.

وينطلق من قضيّة العصمة ليقدّم تبريراً ذا منشأ كلامي لمحدوديّة صلاحيات الولي الفقيه في الدائرة الحكوميّة وعدم تعدّيها إلى الدائرة الشخصيّة، فيقول: إنّ المعصومين عليهم السلام لهم الولاية في دائرة الأُمور الشخصيّة باعتبار أنّهم يمتلكون صفة العصمة، ولهم أيضاً ولاية التصرّف في الدائرة الحكوميّة، باعتبار أنّ لهم منصب الحكومة والسلطنة، أمّا الفقيه فبما أنّه لا يملك صفة العصمة، فلا يملك ولاية التصرّف في دائرة الأُمور الشخصيّة، فيبقى امتلاكه ولاية التصرّف في الدائرة الحكوميّة لأنّ له منصب الحكومة[1]؛ لكن هذا الكلام يمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: إنّ القول إنّ العصمة هي المنشأ للولاية في دائرة الأُمور الشخصيّة هو قول يحتاج إلى الدليل، إلاّ أن يدّعي المخصّص اللبّي.

الثانية: إنّ تحديد مساحة الولاية التي يمتلكها الفقيه خاضع لما يفهم من متن الأدلّة الشرعيّة التي تقوم عليها ولاية الفقيه، وهو يتأرجح سعة وضيقاً بحسب الدليل الذي نرى أنّه هو الذي يمنح الولاية للفقيه[2]، أمّا العصمة فيمكن أن يكون لها مدخليّة في ذلك التحديد فقط إذا استطعنا أن نثبت أنّها شرط لمساحة خاصّة في حقل الولاية.

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

فيقول في مقام الجواب: يفرّق بين نظريّة الحسبة التي تقول بأنّ الفقيه مجاز في التصرّف في الأُمور الحسبيّة[3] أو أنّ له الولاية عليها، وبين النظريّة التي تقول إن للفقيه مطلق الصلاحيات فيما يرتبط بالأُمور الحكوميّة، ثمّ يقول إنّ إضافة صفة المطلقة إنّما هو للإشارة إلى أنّ ولاية الفقيه ليست مقيّدة بالأُمور الحسبيّة، بل للفقيه

---

(١) ارسطا محمد جواد، مفهوم اطلاق در ولايت مطلقه فقيه، علوم سياسى، قم، شماره٢، ١٣٧٧هـ.ش، صص ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) وهو ما سوف نفصّل الحديث فيه لاحقاً.

(٣) وهي الأُمور التي نعلم عدم رضا الشارع المقدّس بتركها وإهمالها من قبيل أموال القصّر والغيّب.

مطلق الصلاحيات فيما يعود إلى إدارة الدولة وقضايا الاجتماع السياسي، وقد يطلق عليها الولاية العامّة أيضاً، ويتّضح بهذا أنّ ذلك الإطلاق هو إطلاق نسبيّ[1].

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

١ ـ إنّ إطار الصلاحيات التي يمتلكها الولي الفقيه الجامع للشرائط لإدارة المجتمع الإسلامي في زمان الغيبة هو ما يُسمّى بالولاية المطلقة، وقد يعبّر عنها بالولاية العامّة.

٢ ـ بما أنّ أصل تشريع هذه الصلاحيات هو من أجل إدارة المجتمع وقيادته، فإنّ مجال تلك الصلاحيات هو فقط الأُمور الحكوميّة ولا يتضمّن الأُمور الشخصيّة للأفراد.

٣ ـ بما أنّ إدارة المجتمع بالشكل الأفضل لا تتمّ إلاّ من خلال رعاية المصالح العامّة، لذلك فإنّ الولاية المطلقة مقيّدة بقيد آخر وهو لزوم مراعاة المصالح العامّة.

٤ ـ ليس المقصود من إطلاق الولاية خلوّها عن أيّ قيد وشرط، بل للولاية المطلقة قيدان مهمّان: الأوّل: محدوديّتها بالأُمور العامّة، والثاني لزوم رعاية المصالح العامّة.

٥ ـ إذا ما تعارضت المصالح الشخصيّة للأفراد مع المصالح العامّة للمجتمع تقدّم مصالح المجتمع، وفقط في هذه الحالة يستطيع الولي الفقيه أن يتصرّف في الأُمور الخاصّة للأفراد[2].

وتعميقاً للبحث نشير إلى كلام بعض الباحثين، حيث يجعل قوام الإطلاق في رؤية الإمام الخميني في أمرين وهما:

١ ـ إنّ الصلاحيات الحكوميّة التي يمتلكها الفقيه ليست بأقلّ من الصلاحيات الحكوميّة التي يمتلكها الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام، وقد تحدّثنا في هذا الموضوع.

٢ ـ إنّ ولاية الفقيه ليست محصورة بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة، بمعنى أنّ الأدوات الشرعيّة ـ إذا صحّ التعبير ـ التي يمتلكها الحاكم الإسلامي في ممارسته للحكم، ليست فقط الأحكام الشرعيّة التي يتمّ الحصول عليها بواسطة الفعل الاجتهادي، وإنّما يمتلك

---

(١) م.ن، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٢) إمام خميني وحكومت اسلامى، ج ٥، ص٧٧ ـ ٧٨.

الحاكم ـ فضلاً عن ذلك ـ نوعاً آخر من الأحكام، وهي الأحكام الولائيّة ـ وقد يُعبّر عنها بالأحكام الولويّة أو المولويّة أو الحكوميّة.. ـ التي يصدرها الولي بناءً على تشخيصه لمصالح المجتمع والأُمّة، فملاك هذا النوع من الأحكام هو رؤية الولي الفقيه لما هو المصلحة.

ولذلك فإنّ الذي يفهم من مصطلح الولاية المطلقة للفقيه في رؤية الإمام الخميني (رحمه الله)، هو أنّ صلاحياته الحكوميّة هي الصلاحيات نفسها التي كانت للمعصومين عليهم السلام، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ فعله السياسي ليس محصوراً بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة، بل يتعدّى هذه الأحكام إلى الأحكام الولائيّة القائمة على أساس المصلحة[1].

هنا توجد لدينا مناقشتان:

الأولى: وترتبط بالبيان الذي ذكره في خصوص الحكم الولائي، إذ لابدّ من إضافة على هذا الكلام، وهي أنّ الحكم الولائي وإن كان يقوم على أساس تشخيص ولي الأمر لما هو مصلحة المجتمع الإسلامي، لكن أمراً آخر يتحكّم في مسار ذلك الحكم، ألا وهو الضوابط العامّة للتشريع الإسلامي المستفادة من العناصر الثابتة للشريعة.

الثانية: إنّه وإن كان ماذكره صحيحاً، من كون الإطلاق يؤدّي إلى عدم حصر ولاية الفقيه بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة، لكن يكفي القول إن الفقيه يمتلك من الصلاحيات الحكوميّة ما كان يمتلكه رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، حتّى نصل إلى تلك النتيجة من كون صلاحياته غير مقيّدة بتلك الأحكام.

وإجمالي القول إنّه حتّى لو قبلنا بمعظم ـ أو كُلّ ـ التفصيلات والنتائج التي قدّمها أولئك الباحثون، يبقى هناك فرق بين التحديد المفهومي الأوّلي لمصطلح الولاية المطلقة للفقيه، وبين التنظير التفصيلي لمضمون المصطلح، فيكفي لنا أن نقول في مقام التحديد المفهومي الأوّلي إنّ المقصود بإطلاق الولاية للفقيه أنّ له من الصلاحيات في الدائرة السياسيّة والحكوميّة ما كان للمعصوم عليه السلام، أمّا كون الإطلاق في مقابل حصر الصلاحيات في الأُمور الحسبيّة أو الأحكام الفرعيّة الإلهيّة وكون جملة من القيود مازالت ملازمة لصلاحيات الفقيه ـ كأحكام الشريعة والمصالح العامّة ـ لأنّ الإطلاق ليس ناظراً إليها؛ فهي كُلّها استنتاجات تستفاد من مقام تحليلنا لصلاحيات الولي المعصوم عليه السلام في الدائرة الحكوميّة وقضايا الاجتماع السياسي.

---

(١) م.ن، صص ٤٩٦ ـ ٤٩٨.

وما نريد بيانه أنّه وجرياً على منوال لغة الفقه السياسي المعتمدة، فإنّ ما نقصده من مصطلح ولاية الفقيه هو الولاية العامّة للفقيه أو ولاية الفقيه المطلقة، لكن بتحديدها المفهومي الأوّلي، أي إنّ له مساحة واسعة من الصلاحيات في الدائرة الحكوميّة، أمّا التفصيل المرتبط بحدود تلك الصلاحيات وقيودها، فنرجئه إلى المباحث المختصّة، ولا نرى ضرورة للخوض فيه في المباحث المفهوميّة.

المبحث الثالث: الأُسس النظريّة لولاية الفقيه:

تقوم نظريّة الولاية المطلقة للفقيه على مجموعة من الأُسس الكلاميّة والنظريّة التي تستمدّ منها تلك النظريّة مبرّرها المعرفي في إطار المعرفيّة الدينيّة، فعدا عن الأدلّة الفقهيّة التي هي بمثابة العلّة الوجوديّة لتكوّنها المعرفي، يوجد بحث ما قبل فقهي حول تلك الأُسس، بحيث إذا لم نستطع أن نثبت تلك الأُسس لا يبقى لدينا من مبرّر لخوض بحوثها الفقهيّة.

إنّ عنوان تلك النظريّة ـ أي ولاية الفقيه ـ رغم أنّه يتضمّن إحدى أهم مباحث الفقه السياسي في الإسلام ويعتبر الركيزة لإقامة الدولة الإسلاميّة، لأنّه ـ أي الفقيه ـ مصدر مشروعيّتها؛ إلاّ أنّه لا يستوعب كافّة المباحث الفقهيّة والفكريّة والكلاميّة ذات العلاقة بمشروع الدولة في الإسلام، ولذا نرى بعضاً من الباحثين يفضّل أن تكون بحوثه تحت عنوان (فقه الحكومة الإسلاميّة)، على أن يكون بحث ولاية الفقيه واحداً من تلك البحوث، أو لربّما يُقتصر على بحث ولاية الفقيه تحت عنوان (فقه الحكومة الإسلاميّة).

وبداية، من المهم أن نعرف الموقع العلمي لمسألة الولاية المطلقة للفقيه والبحوث المرتبطة بها، فنقول إنّها مسألة فقهيّة خاضعة لما يفهم من الأدلّة الاجتهاديّة، ولذلك ربّما يصل فقيه إلى نتيجة اجتهاديّة 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 الفقهيّة ومحكوماً للفعل الاجتهادي.

لكن مع كون مسألة ولاية الفقيه مسألة فقهيّة فقد ينظر إليها من ناحية كلاميّة، وذلك إذا تمّت معالجتها من حيثيّة كونها فعلاً للّه تعالى، بمعنى أنّ الله تعالى هل أراد إعطاء الولاية للفقيه في عصر غيبة المعصوم عليه السلام، وهل تعلّقت إرادته باستمرار مشروع الإمامة مع عدم وجود الإمام المعصوم، أم أنّه تعالى لم يعط الولاية للفقيه؟

فنلاحظ هنا أنّ طبيعة البحث يرتبط بفعل الله تعالى، ومن المعلوم أنّ ضابطة المسألة الكلاميّة هو كونها فعلاً للّه تعالى، في حين أنّ ضابطة المسألة الفقهيّة هي

كونها فعلاً للمكلّف، فعلى سبيل المثال إذا عالجنا مسألة ولاية الفقيه على أساس أنّ قاعدة اللطف هل تقتضي جعل الله تعالى الولاية للفقيه أم لا؟ عندها يأخذ البحث طابعاً كلاميّاً، لأنّ الضابطة الكلاميّة تصدق على هكذا بحث، أمّا إذا كان البحث من ناحية ما تقتضيه الأدلّة الفقاهتيّة، وأنّه هل يجب على الفقيه التصدّي لإقامة الحكومة الإسلاميّة؟ وهل يجب على عموم المكلّفين مساعدته على ذلك؟فالبحث يكون بحثاً فقهيّاً.

والإنصاف يقتضي منّا أن نقول: إنّ مسألة ولاية الفقيه وإن كان بالإمكان أن ينظر إليها من ناحية كونها فعلاً للَّه تعالى ـ كما كُلّ مسألة فقهيّة ـ وأن تبحث على ضوء بعض القواعد الكلاميّة، وأنّها ترتبط بأُسسها الكلاميّة؛ لكن كُلّ ذلك لا يلغي حقيقة كونها مسألة فقهيّة وأن معظم مباحثها مباحث فقهيّة، حتّى وإن استفادت من كثير من العلوم الأُخرى، وهو ليس بعزيز في المباحث العلميّة[1].

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

«هل تعتبر ولاية الفقيه مسألة تقليديّة أم اعتقاديّة؟ وما حكم مَنْ لا يُؤمن بها؟

جواب: ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة التي هي من أُصول المذهب، إلاّ أنّ الأحكام الراجعة إليها تستنبط من الأدلّة الشرعيّة كغيرها من الأحكام الفقهيّة، ومَنْ انتهى به الاستدلال إلى عدم قبولها فهو معذور»[2].

أي إنّ ولاية الفقيه خاضعة للاجتهاد، ولربّما يصل الفقيه في استدلاله إلى عدم القبول بها، فهي مسألة فقهيّة حتّى لو كانت تشكّل نوعاً من الامتداد لمشروع الإمامة المعصومة.

نعود لنقول: إنّ كُلّ ما تقدّم يدعو إلى البحث في الأُسس النظريّة لولاية الفقيه، لنعرف جذور تلك المسألة الفقهيّة ومقدّماتها في منظومة المعرفة الدينيّة، وهذا ما يساعد على إبراز موقعيّتها وأهمّيتها في إطار تلك المنظومة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى نقف عند النتائج النظريّة المستخلصة من تلك المقدّمات، لنبحث في اللوازم المعرفيّة الدينيّة التي تترتّب على تلك النتائج فيما يرتبط بموضوع الحكم والدولة.

---

(١) للإطلاع أكثر راجع: آملي جوادي، ولايت فقيه، چ أول، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٨هـ.ش، صص ١٤١ ـ ١٤٤؛ وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأُمّة، صص ٤٥٢ ـ ٤٦٥؛ آملي جوادي، جولة في مباني ولاية الفقيه، قضايا إسلاميّة معاصرة، قم، العدد الأوّل، ١٤١٨هـ.ق، صص ٢٢ ـ ٢٤.

(٢) أجوبة الاستفتاءات، مج١، ط٣، بيروت، الدار الإسلاميّة، ص٢١.

إنّ ولاية الفقيه التي تعني حقّ السلطة للفقيه فيما يرتبط بسياسة العباد وإدارة البلاد، إنّما تعني في واقع الأمر حاكميّة العقل الديني الإسلامي من خلال شخص الفقيه، إذ إنّ تعيين الفقيه في منصب الولاية ومنحه حقّ السلطة لم يكن لشخصه، وإنّما هو تابع في عمق المطلب للمواصفات التي حدّدها النصّ الديني الإسلامي، سوى أنّ الفقيه يتعيّن في ذلك المنصب إذا ما امتلك كافّة المواصفات والشروط المطلوب توفّرها في شخص الحاكم الإسلامي، ومن جهةٍ أُخرى، فإنّ الفقيه الذي يمتلك تلك السلطة إنّما له أن يمارسها على أساس ضوابط النصّ الديني الإسلامي، ممّا يعني أيضاً حاكميّة ذلك النصّ.

وإن كُلّ ذاك الكلام إنّما هو من أجل التفكيك بين ما هو سلطة لشخص الفقيه (حقّ التصرّف والتدبير...)، وبين النصّ الديني، مقدّمة لتناول كلّ منهما على حِدة، ولذا فإنّ الدخول في تلك العمليّة التحليليّة لمفهوم ولاية الفقيه المطلقة، يكشف عن أنّ ذلك المفهوم يرجع في واقع الأمر إلى عنصرين اثنين، أحدهما بشري (شخص الفقيه) والآخر معرفي (النصّ الإسلاميّ)، وعندما نريد أن نبحث في الأُسس النظريّة لولاية الفقيه، لابدّ أن نبحث في أُسس كلّ منها، أي في الأُسس النظريّة لسلطة الفقيه وفي الأُسس النظريّة لحاكميّة النصّ الديني.

١ ـ الأُسس الكلاميّة العقائديّة[١] لسلطة الفقيه:

إنّ الاعتقاد بسلطة الفقيه وحاكميّته، يتوقّف على جملة من المقدّمات الكلاميّة التي لابدّ من التسليم بها، حتّى نصل إلى تلك الولاية ـ السلطة ـ للفقيه، وإلاّ فإنّ عدم القبول بأيٍّ من تلك المقدّمات سوف يؤدّي تلقائيّاً إلى عدم القبول بولاية الفقيه، فضلاً عن أنّ الفهم المستفاد من تلك المقدّمات سوف يؤثّر على فهم ولاية الفقيه، حتّى وإن كانت بعيدة في ترتيبها التسلسلي عن تلك النظريّة.

أمّا تلك المقدّمات، فهي التالي:

أ) إنّ الولاية بالأصالة هي للّه تعالى: بمعنى أنّ للّه عزّ وجلّ ربوبيّة التشريع، فله حقّ التدبير وحقّ الأمر والنهي، وأنّه تعالى لم يهمل هذا الحقّ ولم يدعه دون حكم وتوجيه، بما ينسجم مع إرادته ومع حكمته في خلقه وغايته من خلقهم.

---

(١) قد يطرح هذا السؤال: إنّ علم الكلام والعقائد مترادفان، فلماذا عبّرنا بالأُسس الكلاميّة العقائديّة؟
والجواب: إنّه بناءً على الأهداف المعروفة لعلم الكلام من الدفاع والتبيين، فمرّة يتّجه البحث الكلامي نحو العقائد المدرسيّة، فيُسمّى بالكلام العقائدي، ومرّة يتّجه نحو القضايا العامّة للتشريع، فيُسمّى بالكلام التشريعي، ومرّة يتّجه نحو المعرفة السياسيّة، فيُسمّى بالكلام السياسي...وهكذا.

ب) إنّ الله تعالى أعطى ولايته لرسوله ﷺ: إنّ تلك الولاية التي تحدّثنا عنها قد أعطاها الله تعالى لرسوله الكريم ﷺ، من أجل أن يستفيد منها في تحقيق الأهداف الدينيّة ولتثبيت قواعد الرسالة، وقد أمره تعالى بإعطائها للإمام عليّ عليه السلام من بعده.

ج) إنّ الله تعالى أعطى ولايته لأوصياء رسوله عليهم السلام: قد جعل الله تعالى تلك الولاية لأوصياء النبيّ ﷺ من بعده، وهم الأئمّة الاثنا عشر أوّلهم عليّ وآخرهم المهديّ عليه السلام، الذي يمكن تفسير غيبته بكونها إحدى العوامل لإعداد الظروف المؤاتية لإقامة العدل في الأرض، أي إنّ غيبة الإمام المهديّ عليه السلام ليست تنكّباً عن حمل مسؤوليات الامامة بمقدار ما هي ترتيب لجملة الظروف التي تسمح بانطلاقة مشروع الإمامة بكافّة مفرداته.

وهذا لا يعني أن ذلك المشروع من المطلوب تجميده في عصر الغيبة الكبرى، بل من المطلوب له الاستمرار، لأنّ استمراره يشكّل إحدى العوامل المعدّة للظروف المناسبة لإحياء مشروع الإمامة في أعلى مراتبه، والمتمثّل بظهور الإمام المعصوم عليه السلام.

فضلاً عن أنّ مبرّرات وجود ذلك المشروع لا تنتفي بغياب الإمام المعصوم عليه السلام، لأنّ أصل وجوده وإن كان يرتبط بصفة العصمة، فإنه يرتبط أيضاً بحاجة المجتمع البشري إلى ذلك المشروع، الذي يعني تمثّل الخلافة الإلهيّة على الأرض؛نعم مع وجود الولي المعصوم يكون هو المتعيّن لقيادة ذلك المشروع، لأنّه المنصوب من الله تعالى لذلك والأفضل صفات وأهليّة، أمّا مع افتقاد الإمام المعصوم، فإنّ ذلك المشروع يبقى مستمرّاً، وإن طرأت جملة من التعديلات على العديد من تفاصيله نتيجة غياب صفة العصمة.

وهذا ما يستدعي البحث في فلسفة العصمة، فنقول إنّ ماهيّة العصمة هي العلم، بمعنى أنّ علم المعصوم مطابق للواقع، سواءً كان المعلوم ممّا يرتبط بالعالم المادّي أو ممّا يرتبط بالعوالم غير الماديّة، ولذلك فهو لا يفعل الذنب لأنّه يُدرك إدراكاً تامّاً وكاملاً الآثار التي تترتّب على الذنوب، وكذلك هو لا يخطئ في الوقائع الخارجيّة، لأنّ إدراكه التام والكامل لتلك الوقائع ولكافّة حيثياتها ولوازمها وما يتعلّق بها ويترتّب عليها يجعل خياراته مصيبة للواقع[1].

وعليه فإنّ الإمام المعصوم عندما يتصدّى للرئاسة الدينيّة والدنيويّة في كافّة مجالاتها السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية... فلن يكون في قيادته من معنى للتجربة

---

(١) الطباطبائي محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مج٥، ط١، بيروت، موسّسة الأعلمي، ١٤١٧هـ.ق، صص ٧٩ ـ ٨٢.

والخطأ، ولن يكون في حاكميّته مجال لاختبار النظريات الاقتصادية والسياسيّة والاجتماعية في الواقع البشري، ممّا يمكن أن يعرض هذا المجتمع البشري أو ذاك إلى هزّات عنيفة أو تقلّبات غير محمودة العواقب أو مشاكل وسلبيات عديدة يكون ضحيّتها الإنسان نفسه، بل إنّ حاكميّته سوف تكون منسجمة تماماً مع المصلحة الواقعيّة والسعادة الحقيقيّة للفرد والمجتمع.

ولذلك قلنّا إنّه مع وجود المعصوم عليه السلام يكون هو المتعيّن للإمامة والولاية، لأنّه ـ وبسبب عصمته ـ 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 الأقدريّة والأفضليّة ـ بأعلى مراتبها ـ فيما يرتبط بقيادة المجتمع الإنساني، عندها ما هو الخيار الأفضل لذلك المجتمع على مستوى قضيّة الإمامة والولاية؟

فهنا إمّا أن نقول بتعطيل مشروع الإمامة وهو خلال اللطف والحكمة والأهداف التي ينشدها الدين، أو نقول إنّه إذا لم يتوفّر الشخص الذي يقود مشروع الإمامة بأعلى مراتبه، فيمكن لنا أن نجد ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقود ذلك المشروع بأفضل مرتبة حتّى لو كانت دون تلك المرتبة التي يستطيع الإمام المعصوم فعلها، أي إنّه إذا لم تتوفّر لدينا المرتبة الأعلى على مستوى الأقدريّة في قيادة المجتمع الإنساني إلى غاياته الوجوديّة، يكون المتعيّن المرتبة الأقرب إلى تلك المرتبة الأعلى، أي الشخص الذي تكون صفاته أقرب إلى صفات المعصوم عليه السلام، وهو ما ينسجم مع اللطف والحكمة وأهداف الدين في موضوع الإنسان والمجتمع.

٢ ـ الأُسس الكلاميّة التشريعيّة لسلطة الفقيه:

والمقصود بها تلك القضايا العامّة التي ترتبط بالمنظومة التشريعيّة في الإسلام، وعندما نجعل هذه القضايا بمثابة الأُسس التي تقوم عليها ولاية الفقيه، فلأنّ القول بهذه الولاية للفقيه ـ والتي تعني في مضمونها حاكميّة الإسلام والتشريع الإسلامي ـ يستلزم جملة من الأُمور التي ترتبط بتلك المنظومة التشريعيّة، من قبيل أن يكون التشريع الإسلامي قادراً على تلبية الحاجات التشريعيّة للمجتمع والدولة، أي أن يكون ذلك التشريع متّصفاً بالشموليّة لكلّ تلك الحاجات، وأن تكون تلك المنظومة أكمل منظومة تشريعيّة مقارنة مع بقيّة التشريعات الموجودة وألاّ تكون مرتبطة بزمان محدّد ـ أو مكان معيّن ـ بل أن تكون صالحة لكلّ زمان ومكان، ولابدّ أن نبحث في كُلّ واحدة من تلك الأُسس.

أ) شموليّة التشريع: ويمكن البحث في هذا الموضوع من عدّه طرق:

الأوّل: من خلال القيام بعمليّة استقراء للمساحات القانونيّة التي يجب أن يغطّيها التشريع الإسلامي، لنرى إن كان يغطّي هذه المساحات أم لا، وعلى فرض وجود بعض القضايا التي لم يبلغها التشريع الإسلامي، فهل أن الصناعة التشريعيّة (منهجيّة الاجتهاد) تمتلك القدرة على تلبية تلك القضايا أم لا؟

الثاني: ويتمثّل بقراءة التاريخ التشريعي للمجتمعات التي قبلت بحاكميّة الإسلام، لنرى عندها أن تلك المجتمعات هل استطاعت اشباع حاجاتها القانونيّة من خلال نتاج التشريع الإسلامي، أم أنّها كانت تجد نفسها مضطرّة للجوء إلى أكثر من منظومة تشريعيّة، هذا فيما لو كان الجهاز التشريعي موجوداً آنذاك.

الثالث: أن نقرأ أهداف التشريع وفلسفته، فهل أن هدف التشريع الإسلامي تنظيم الفعل العبادي والروحي للإنسان، أم أن أهدافه تتجاوز ذلك إلى تنظيم الفعل الاجتماعي والسياسي له، وهذا يرتبط فقط باقتناص هدف العمليّة التشريعيّة وغاياتها بمعزل عن الأدلّة التي تتكفّل ذلك.

الرابع: أن نعود إلى النصوص الدينيّة التي تعرّضت لهذا الموضوع، وهنا نجد أنّ شموليّة التشريع الإسلامي لكافّة القضايا الفرديّة والاجتماعية وفي جميع المجالات، تُعدّ من المعارف الدينيّة التي أكّد عليها النصّ كثيراً، وهي على درجةٍ من الوضوح تعفينا من أن نذكر إلاّ بعض الروايات ذات العلاقة للإطلاع على متنها ودلالتها:

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سُنّة»[1].

وفي حديثٍ آخر عنه عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن كُلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد أن يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن؟ إلاّ وقد أنزله الله فيه»[2].

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

ب) أكمليّة التشريع: والمقصود به أن التشريع الإسلامي هو أكمل التشريعات من جهة أن مصدره الله تعالى العالم بما يصلح للإنسان وبما هو خير له دنياً وآخرة،

---

(١) الكليني، الكافي، مج١، ص٩٥.

(٢) م. ن.

فإذا كان إرسال الرسل وإنزال الشرائع قائم على أساس اللطف الإلهي بالعباد، فهذا يعني أنّ كُلّ مفردة تشريعيّة يجب أن تتضمّن حقيقة اللطف، بمعنى أنّها تتضمّن ما ينتهي إلى ما هو مصلحة وخير للإنسان، سواءً في دنياه أوآخرته أو كليهما معاً.

في حين أنّ التشريع الوضعي إنّما يرتبط بخصوصيات هذا أو ذاك المشرّع، فيما يعود إلى بيئته والعادات والأعراف والتقاليد التي أثّرت فيه، وإلى طبيعة التربية التي تلقّاها ونوعيّة التعليم الذي حصل عليه والاستعدادات الذاتيّة التي يتمتّع بها، ويبقى قاصراً عن النظر إلى المصلحة الواقعيّة للإنسان بجميع أبعادها وحيثيّاتها.

ج) دائميّة التشريع: والمراد بذلك أن التشريع الإسلامي يتّصف بصفة الدوام، فلا يرتبط بفترة زمنيّة محدّدة، بل هو مستمر استمرار البشريّة على البسيطة، والذي يدلّ على هذه القضيّة خاتميّة الدين الإسلامي، بمعنى أنّ هذا الدين هو آخر الأديان وأن شريعته هي آخر الشرائع، فلا شريعة تأتي بعده لتكمّلها ممّا يعني نقصانها، أو لتنسخها والذي يعني بطلانها، بل هي الشريعة المجعولة لتنظيم حياة البشر مابقي الأبيضان.

د) عالميّة التشريع: أي إنّ هذا التشريع ليس مقتصراً على مساحة جغرافيّة محدّدة، أو على صنف خاص من البشر، بل الشريعة مجعولة للإنسان من حيث كونه مكلّفاً بالأمر الإلهيّ؛ والذي يدلّ على هذا المطلب تلك النصوص الدينيّة التي تدلّ على عالميّة الدين الإسلامي وكونه للناس كافّة.

وبعد بيان تلك الأُسس التشريعيّة التي تقوم عليها وتستند إليها نظريّة ولاية الفقيه، من المناسب أن نتحدّث عن مجمل العلاقة القائمة بين ولاية الفقيه وبين المنظومة التشريعيّة، فنقول: إنّ جملة أُمور تحكم العلاقة بينهما وهي:

١ ـ تُعدّ ولاية الفقيه إحدى مفردات تلك المنظومة التشريعيّة وأحكامها، وهي إنّما أُنتجت من خلال الصناعة التشريعيّة والمنهج الاجتهادي المعتمد في تلك الصناعة، وبالتالي فهي محكومة للخصائص العامّة الحاكمة على تلك المنظومة وأحكامها.

٢ ـ إنّ ولاية الفقيه ـ سواءً على المستوى النظري أو العملي ـ قائمة على مجموعة من الخصائص التي تتّصف بها المنظومة التشريعيّة، والتي هي في الواقع بمثابة الأُسس لنظريّة ولاية الفقيه ـ وقد تحدّثنا آنفاً في هذا الموضوع ـ.

٣ ـ إنّ فلسفة ولاية الفقيه إنّما تعني الفعل السياسي للفقيه من أجل تطبيق تلك المنظومة التشريعيّة، أي إن الهدف من ولاية الفقيه تطبيق تلك المنظومة، بل تطبيق الإسلام بكل تجلّياته وأبعاده ومفاهيمه.

٤ ـ قد ذكرنا سابقاً ان الفقيه وحتّى في منطقة الفراغ التشريعي التي يصدر أحكامه الولائيّة فيها تبعاً لما يراه من المصلحة؛ يجب أن تكون تلك الأحكام خاضعة لضوابط التشريع الإسلامي واتجاهاتها العامّة.

٥ ـ إنّ منشأ المشروعيّة الولائيّة لشخص الفقيه إنّما هي فقاهته، أي معرفته الاجتهاديّة بالمنظومة التشريعيّة، بل فهمه العميق والشامل للإسلام ونضوجه التربوي والمعنوي على ضوء مفاهيمه وأحكامه وتشريعاته، والذي يعني أنّ هذا الفرد أو ذاك إنّما ينال تلك الولاية تبعاً لهذه المعرفة وذاك الفهم، ولولا بلوغه تلك المرتبة المعرفيّة لما وصل إلى منصب الولاية.

وهنا من المفيد أن ندخل في فلسفة تلك العلاقة الجدليّة بين الولاية ـ أي ولاية الفقيه ـ وبين المنظومة التشريعيّة.

والمراد بذلك إدراك ماهيّة العلاقة الجدليّة بين هذين الطرفين (الولاية والتشريع)، إذ إن الولاية تمثّل الصياغة الحكوميّة لفعليّة التشريع، بينما يمثّل التشريع الصياغة القانونيّة لفعليّة الولاية، ومع كونهما يشكّلان ماهيّتين مختلفتين، فإنّ كلاًّ منهما ليس له من معنى عملي من دون الآخر، ـ والكلام هنا عن المنظومة التشريعيّة في جانبها الدولتي ـ كما أنّ منشأهما الكلامي واحد (اللطف الإلهيّ بالعباد) ومصدرهما النصيّ واحد (النصّ الديني)، وكذلك فإنّ تجلّيهما السياسي والاجتماعي واحد، ألا وهو اجتماعهما في شخص الفقيه الحامل لصفات العلم والروح، وذلك من أجل تأكيد حقيقة واحدة ألا وهي حاكميّة النصّ الديني التي تعني حاكميّة الإله الواحد.

وبالتالي فإنّ حقيقة تلك الولاية للفقيه إنّما هي حكومة القانون الإلهي، وفي الواقع فإنّ الفقيه أُعطي تلك الولاية ليكون المجري والمنفّذ لذلك القانون، ولا تعني تلك المزاوجة بين الولاية والتشريع إلاّ هذا المعنى، وهو أن ربوبيّة الله التشريعيّة في المجتمع والحياة ليست معطّلة، بل إن هذه الربوبيّة تملك صيغتها القانونيّة والعمليّة وان فلسفة الخلق وحكمته لا تقف عند حدّ خلق الإنسان، بل تملك برنامجها الهدايتي والتشريعي الذي يعنى بكلّ مفردات حياة الإنسان ويأخذ بيده من المهد إلى اللحد.

الفصل الثالث

أدلّة ولاية الفقيه

يمكن القول بعبارة موجزة إن هذا البحث يُعدّ بمثابة العمود الفقري لأطروحة ولاية الفقيه، لأنّه إذا استطاعت هذه الأدلّة أن تتكفّل إثبات تلك الأطروحة، فمعنى ذلك صيرورتها كائناً معرفيّاً يمتلك مشروعيّته على مستوى المعرفيّة الدينيّة، وإلاّ سوف تبقى تنظيراً فقهيّاً أو فكريّاً لا ينتج حكماً ولا يُثبت نظريّة.

ومن جهةٍ أُخرى فإنّ كثيراً من المباحث الأُخرى في حقل ولاية الفقيه، إنّما ترتبط منهجيّاً بنوعيّة الدليل المثبت وطبيعة دلالته، وبالتالي فإنّ حسم الموقف في مجال الأدلّة التي تثبت قوّتها في الدلالة، سوف يحسم الموقف حكماً في بقيّة المباحث ذات العلاقة.

وهنا يمكن القول إن معظم المباحث المدرسيّة الفقهيّة تدور في فلك الأدلّة التي ذُكرت للدلالة على ولاية 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 الفقهيّة الأُخرى. ولابدّ من الإشارة إلى أن التعرّض إلى كُلّ واحد من تلك الأدلّة وإشباعه بحثاً يحتاج إلى جُهد كبير وبحث طويل يخرج بنا عن حدود هذه الأطروحة، فضلاً عن أنّ المنهجيّة المعتمدة هي منهجيّة فقهيّة تخصّصيّة ـ خصوصاً في الأدلّة النقليّة ـ وهي تحتاج إلى دراية بأُصول الفقه وعلم الرجال والمقدّمات العلميّة المستخدمة في المباحث الاستدلاليّة الفقهيّة؛ ومن هذا الباب سوف نقتصر على جوهر تلك الأدلّة ولُبّها مكتفين في بعضها بنتائجها، وبالتحديد الأدلّة النقليّة، في حين أن الأدلّة العقليّة[1] ـ أي التي يكون العقل دخيلاً فيها بمعزل عن مستوى دخالته ـ والكلاميّة ـ أي التي توظّف فيها المعطيات والقواعد الكلاميّة ـ تتطلّب بحثاً بشيء من التفصيل.

---

(١) في الدليل العقلي راجع: آملي جوادي، ولايت فقيه رهبرى در اسلام، چ سوم، تهران، مركز نشر فرهنگى، ١٣٧٢هـ.ش، ص١٢٧؛ التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في موادّه العامّة، ط٢، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٩٩٧م، ص٨٦؛ نادرى قمّى محمد مهدى، نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه، چ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٩هـ.ش، ص٨٤.

وعلى هذا الأساس سوف نقسّم تلك الأدلّة إلى أدلّة كلاميّة وفقهيّة، مبتدئين بالحديث عن الأدلّة الكلاميّة.

١ ـ الدليل الكلامي:

يمكن القول إن 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 قضيّة الإمامة السياسيّة وخلافة رسول الله ﷺ، التي كانت الباعث على تفجّر سجالات في الكلام السياسي، عمل فيها على توظيف مجموعة من الأدوات والمبادىء الكلاميّة لتثبيت أكثر من فكرة في الميدان السياسي.

هذا وقد أغنت تلك السجالات التراث الكلامي وأمدّته بطيف من المباحث الكلاميّة ذات الغايات والأهداف المختلفة، والتي زوّدت الفكر السياسي ببعض القواعد التي لعبت دوراً مهمّاً في تلك المباحث السياسيّة، ومن هنا كان من الأهميّة بمكان ان نبحث في تلك الأدلّة التي استخدمت في تلك المباحث، لنرى مدى دلالتها على موضوع البحث ـ كدليل النظام الاجتماعي ودليل اللطف ـ مبتدئين بالحديث عن دليل اللطف:

١ ـ **دليل اللطف:** يمتلك هذا الدليل موقعاً متميّزاً سواءً في مباحث النبوّة والإمامة كما في مبحث ولاية الفقيه، لأنّه ينطلق من طبيعة فهمنا للفعل الإلهيّ على ضوء صفات الجود والحكمة، وما تؤدّي إليه صفة اللطف على مستوى تلبية الحاجات الأساسيّة للاجتماع الإنساني في إيصاله إلى غاياته الكماليّة، وانعكاس ذلك فيما يرتبط بتشخيص الفعل الإلهيّ في قضيّة السلطة والاجتماع السياسي، وقبل أن نستشرف علاقة اللطف بموضوع الدولة، لابدّ أوّلاً أن نبحث في مفهوم اللطف ومعناه.

أ) مفهوم اللطف: اللطف هو كلّ ما يكون المكلّف أقرب معه إلى فعل الطاعات وأكثر بعداً عن ارتكاب المعاصي، بحيث إنّ الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الطاعة ويبتعد عن المعصيّة من دون حصول ذلك اللطف، وفي المقابل يجب ألا يصل ذلك اللطف إلى مستوى يسلب الإنسان اختياره، إذ إنّ اللطف حتّى لو كان بأعلى مراتبه يبقى مشروطاً بالمحافظة على الاختيار الكامل للإنسان[٢].

ويمكن القول بعبارةٍ أعمق إنّ اللطف يعني توفير جميع الإمكانيات والوسائل التي

---

(١) للاطلاع: بهروزلك غلامرضا، در آمدى بر كلام سياسى شيعه، قاعده لطف، علوم سياسى، فصلنامه علمى پژوهشى، سال اوّل، شماره دوم.

(٢) العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تح الآملي حسن زاده، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق، ص٣٢٥.

تساعد الإنسان على السير قدماً في طريق الكمال، وعلى بلوغ المراتب العليا في رقيّه الإنساني وتحقيق هدف الخلق الإلهيّ، ولعلّ تأكيدهم في النصوص الكلاميّة لدى تعريفهم للطف على قضيّة الطاعة والمعصية من باب أنّ فعل الطاعة والابتعاد عن المعصية هو الطريق الأوحد لبلوغ الكمال الإنساني، وإلاّ فإنّه من الواضح أن محبوبيّة الطاعة ومبغوضيّة المعصية لما هو أبعد منهما.

ومن هنا كان إرسال الرسل وتعيين الأوصياء لهم وإنزال الشرائع وسوى ذلك ألطافاً إلهيّة، لحاجة الإنسان إليها وعدم استغنائه عنها في بلوغ كماله الإنساني ورقيّه المعنوي.

ويشرح الشيخ شمس الدين ذلك بقوله:

«... اللطف هو ما نعبّر عنه الآن بإيجاد المحيط الصالح وتوفير الفرص المناسبة والإمكانات الواجبة لكلّ إنسان، وذلك لكي يتسنّى له القيام بواجباته وتبعاته حيال ربّه ومجتمعه؛ وليكون الإنسان مسؤولاً عن التبعة التي ألقيت عليه يجب أن توفّر له الفرص التي تُمكّنه من القيام بهذه التبعة، أمّا إلقاء التبعة على عاتقه ثمّ محاسبته على الإهمال والتقصير دون توفير الفرص وتأمين الإمكانات، فهذا مخالف للمنطق والعقل»[1].

هذا وقد قسّموا اللطف إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون اللطف من فعل الله تعالى، فلابدّ من صدور هذا اللطف، لأنّه يتوقّف عليه تحصيل الغرض من خلق الله تعالى للإنسان (كإرسال الرسل)، وإلاّ فإنّ 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 يُعرّفه به ويوجبه عليه، حتّى تتوفّر فرص حصوله للإنسان ويقدم عليه حرّاً مختاراً، وهو (أي ذلك اللطف) التكاليف الشرعيّة الموجّهة للمكلّف.

الثالث: ألا يكون من فعل الله تعالى ولا من فعل المكلّف ـ أي نوع المكلّف ـ بل يكون من فعل شخص آخر، وحصول هذا القسم من اللطف وعلم المكلّف به بمثابة الشرط لصحّة توجّه التكليف إلى ذاك المكلّف، بحيث إذا لم يحصل ذلك اللطف أو لم يعلم المكلّف به فلا يتوجّه التكليف إلى المكلّف، وهو من قبيل قيام الرسول بتأدية الرسالة الموكلة إليه[2].

---

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٢٦٦.

(٢) م.ن.

ومن المناسب هنا أن نذكر مثالاً تطبيقيّاً لقاعدة اللطف يساعد على توضيح المطلب، وهو قضيّة الإمامة، حيث ذكر المتكلّمون بأن وجود الإمام وتعيينه لطف، من باب أنّه يوفّر الفرص المناسبة لصيرورة المجتمع البشري نحو كماله الإنساني، لأنّه من دون نصب الإمام وتعيينه من الله تعالى يسود الهرج والمرج ويفتح باب التنازع والتناحر على مصراعيه، ممّا يؤدّي إلى ضياع الأهداف التي جُعل الدين من أجلها.

أمّا مع تعيين الإمام القادر على الإمساك بزمام المجتمع البشري، ليقوده نحو أهدافه وغاياته من خلال قيامه بمهام التزكية والتعليم والتدبير؛ فإنّ ظروف اللطف وبيئته تتحقّق، وإن كان حصوله الفعلي يتوقّف على الأخذ بأسبابه.

وعليه، المقدّمة الأولى هي أن وجود الإمام وتعيينه لطف.

كما أنّ اللطف ممّا 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 المقدّمة الثانية هي أنّ اللطف ممّا يجب صدوره عن الله تعالى.

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

إنّ تعيين الإمام واجب صدوره من الله تعالى.

ب) اللطف في الولاية: والمقصود هنا تطبيق قاعدة اللطف في مورد ولاية الفقيه، لنرى النتائج التي تترتّب على ذلك، وهل أن ولاية الفقيه هي مصداق من مصاديق اللطف أم أنّ تلك القاعدة لا تشمل هذا المورد؟

الظاهر من نصوص المتكلّمين أن تلك القاعدة تدلّ على ولاية الفقيه، لأنّ الولي الفقيه الذي يمتلك المواصفات المعنويّة والأخلاقيّة السامية، ويمتلك من جهة أُخرى القدرة على إدارة المجتمع والدولة، فإنّ بسط يد هكذا فقيه وتطبيقه للشرع الإسلامي، سوف يؤدّي إلى تأمين الإمكانيات والعوامل المساعدة على هداية الناس نحو كمالهم الإنساني، وخصوصاً من ناحية توظيفه لإمكانيات السلطة للعمل على ذلك الهدف والقيام بالوظائف التعليميّة والتربويّة للإمامة.

ومن المفيد هنا أن نعرض لبعض النصوص الكلاميّة في موضوع اللطف، لنرى فهم المتكلّمين لتلك القاعدة وكيفيّة تطبيقهم لها.

يقول المحقّق اللاهيجي في هذا المجال: إن نصب الإمام واجب عقلاً على الله تعالى، وتقرير الدليل أنّ الأُمّة مكلّفة بمجموعة من التكاليف التي توجب إجتماع الناس

وكثرتهم وازدحامهم، كإقامة صلاة الجمعة وحفظ بلاد الإسلام وتجهيز الجيوش والعساكر للجهاد وأمثال ذلك من الأُمور التي يتّفق على وجوبها جميع أهل الإسلام، وإلاّ [أي إذا لم تكن واجبة] تكون مظنّة وقوع الفتن والمنازعات والمخاصمات؛ وعليه فإنّ وجود الإمام بالمعنى المذكور [كونه رئيساً في أُمور الدين والدنيا] سيكون لطفاً للمكلّفين...

ويجزم العقل بأن سدّ مفاسد أُمور المعاش لا يحصل إلاّ بوجود سلطان عادل قاهر، وعليه نقول على أساس الشكل الأوّل: إن نصب الإمام لطف معدوم المفاسد، وكلّ لطف معدوم المفاسد واجب على الله تعالى، فالنتيجة: إنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى[1].

ويقول أبو الحسن الشعراني: 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 الاضطراب في معيشتهم، وإن كان الرئيس إماماً انتظم أمر الدين والدنيا[2].

وعليه فإنّ المستفاد من تلك النصوص الكلاميّة أنّ المتكلّمين كانوا يظهرون فهماً مرناً لتلك القاعدة، بمعنى أنّهم لم يجمدوا في عمليّة تطبيقها في الواقع البشري على المصاديق والموارد المشهورة في الكلام المدرسي، ليغلقوا البحث عمّا عداها من الموارد.

بل إنّ منهجيّتهم في التطبيق القواعدي كانت تقوم على فهم القاعدة الكلاميّة وأُسسها 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 القضيّة المنظورة آنذاك ـ أي الإمامة المعصومة ـ لكن تعرّضهم لتلك القضيّة إنّما كان على نحو المصداقيّة، هذا وتشهد بعض عباراتهم على هذه الحقيقة.

والذي يستفاد منهم أنّ الإمامة لطف وأن العصمة لطف آخر فإن اجتمعتا كان اللطف آكد، وإن تفرّقتا بانعدام إحداهما ـ أي العصمة ـ يكون الباقي ـ أي الإمامة ـ لطفاً برأسه، ولايضرّ في لطفه انعدام اللطف الآخر المتّحد معه في المصداق.

---

(١) اللاهيجي، سرمايه إيمان، تصح لاريجانى صادق، چ سوم، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢هـ.ش، صص ١٠٧ ـ ١٠٩.
(٢) ترجمه وشرح كشف المراد، چ دوم، تهران، انتشارات اسلاميه، ١٣٩٨هـ.ق، ص٥٠٧.

ومن هنا يكون من الضروري التفريق بين موردين للطف اجتمعا في الإمامة المعصومة، وإلاّ فإنّ عدم التفريق بينهما والتعامل معهما باعتبار كونهما معاً مورداً واحداً للطف، سوف يؤدّي إلى الخلط في بقيّة المباحث.

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

فنقول: هل إنّ مورد اللطف هو الإمامة المطلقة أم الإمامة المقيّدة؟ وبتعبيرٍ آخر، ما يصدق عليه أنّه لطف هو مجرّد الإمام من دون أخذ أيّة صفة أو شرط فيه، أم هو الإمام الذي يتمتّع بجملة من المواصفات التي تخدم هدف اللطف؟

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

وعليه إذا كان توفير البيئة الاجتماعية والمعيشيّة المناسبة ـ وهو ما يذكره المتكلّمون عادة من حيث أن مؤدّى ذلك تنظيم المجتمع ورفع التنازع والتقاتل ـ يسهم في تنقيح موضوع اللطف، فلاشكّ أنّ إقامة الدين وتطبيق الشرع والحكم بالعدل والقيام بوظائف الإمامة في التزكية والتعليم وتبليغ الدين.. سوف يسهم بشكل أقوى وأوضح في تنقيح ذلك الموضوع، وهذا يعني أنّه إذا كان الجانب التدبيري ـ تدبير المجتمع ـ يحتاج إلى جملة من المواصفات في شخص الإمام لحصول الغرض، فإنّ الجانب التشريعي أيضاً والمعنوي يحتاج إلى جملة أُخرى من المواصفات هي محلّ حاجة أكثر لحصول ذلك الغرض نفسه.

وهذا ما قد يفهم من تعريف المتكلّمين للإمامة، لأنّ الإمامة إذا كانت رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا، فإنّ ما يقع مورداً للطف هو هذه الرئاسة العامّة في أُمور الدين والدنيا، بمعنى أن اللطف بالعباد يتحقّق عندما يقام الدين وينتظم أمر الدنيا، وهو يعني أنّ الإمام ـ اللطف يجب أن يتمتّع بمجموعة من المواصفات، تجعله قادراً على تنظيم أمر الدنيا وإقامة أمر الدين.

وبالتالي نصل من التحليل المتقدّم إلى أن مواصفات من قبيل القدرة على الإدارة والكفاءة والوعي السياسي ممّا يتّصل بتنظيم أمر الدنيا، يجب أن تكون موجودة في وليّ الأمر، وأن مواصفات أُخرى من قبيل العدالة والفقاهة والفهم العميق والشامل للإسلام ممّا يتّصل بإقامة أمر الدين، يجب أيضاً أن تكون موجودة في وليّ الأمر.

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

أوّلاً: إنّ اللطف إنّما يترشّح إلى المقدّمات (المواصفات) التي تسهم في حصول ذلك الغرض بأرقى مراتبه، دون أن يصل إلى حدّ الإلجاء.

ثانياً: حصول ذلك الغرض بأرقى مراتبه ـ والذي هو مقتضى الحكمة الإلهيّة، فضلاً عن صفتي الجود والكرم ـ يستلزم تعلّق اللطف بالمقدّمات بأرقى مراتبها.

ثالثاً: المقدّمات الأكمل ـ التي هي متعلّق اللطف ـ هي المقدّمات التي تكون مضمونة عدم المفاسد ـ كما في العصمة ـ أو مأمونة عدم المفاسد ـ كما في صفتي الفقاهة والعدالة، حيث نأمن معهما على تطبيق التشريع الإسلامي، حيث إن أمان عدم المفسدة في كُلّ صفة إنّما هو من حيثيّتها ـ.

رابعاً: إنّ الفقاهة إنّما تعني في فلسفتها حاكميّة التشريع بل حاكميّة النصّ الإسلامي، وعندما تنوجد هذه الصفة بأعلى درجاتها، وبالتحديد فيما يعود إلى قضيّة الحكم والدولة وتنضمّ إليها بقيّة المواصفات ذات العلاقة، فإنّنا نصل إلى التطبيق الأفضل لحاكميّة ذلك النصّ.

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 تحدّد مواصفات ولي الأمر من قبيل الفقاهة، والتي هي إرشاد إلى حكم العقل في ذلك المجال.

سابعاً: إنّ كلّ ما تقدّم عن مصداقيّة 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، لأنّ المعصوم عليه السلام عندها سوف يكون المصداق الأكمل للطف، ومع وجود المصداق الأكمل للطف وتحقق الغرض بشكل أكمل من خلاله، عندها سوف يكون خلاف الحكمة تعلّق اللطف بالمصداق الأقلّ كمالاً.

وفي المقابل إذا عُدم المصداق الأكمل للطف لا يلزم منه انعدام مصداقيّة المصداق الأقلّ كمالاً، بل نقول إنّه لو فرضنا أنّ الحكمة اقتضت انعدام المصداق الأكمل للطف، فإنّ اللطف يقتضي تعلّق اللطف بالمصداق الأقلّ كمالاً من المصداق الأكمل، إلاّ إذا ثبت لدينا أن الحكمة تقتضي أيضاً زوال المصداقيّة عن هذا المصداق الأقلّ كمالاً، ومع عدم ثبوت ذلك بل مع وجود ما يُشير من العقل والنقل إلى مصداقيّة ذلك المصداق الأقلّ كمالاً، فلابدّ أن يكون ذلك المصداق مشمولاً لقاعدة اللطف.

وبالتالي يمكن القول إن الفقيه الحائز على أعلى درجة من المواصفات المطلوبة في وليّ الأمر، ونتيجة لقدرته ـ بحكم تلك المواصفات ـ على توفير البيئة المناسبة للمجتمع البشري لفعل الطاعة والإبتعاد عن المعصية، بل لسيره التكاملي إلى الله تعالى؛ هو ممّا يعدّ مصداقاً آخر لقاعدة اللطف.

٢ ـ دليل النظام الاجتماعي: يتمحور هذا الدليل بشكل أساس حول طبيعة الاجتماع البشري، وما يؤدّي إليه هذا الاجتماع من خصومات واختلافات بل منازعات في ذاك الاجتماع نفسه، وما يتطلّبه ذلك من وضع قانوني، بل ومن مواصفات في ذلك القانون وفي مجريه، تفي بحاجات ذلك الاجتماع في إقامة العدل بين أفراده وتوفير أمنه الاجتماعي، بل يمكن القول إنّه وبمعزل عن قضيّة الاختلاف، والتنازع فإنّ الاجتماع الإنساني ـ بل أفراد الإنسان ـ يحتاج إلى ذلك القانون (التشريع، المعرفة..) الذي يلبّي حاجاته الماديّة والمعنويّة؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل ضمن هذه المقدّمات:

أ ـ إنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، أو لكون حاجاته الماديّة والمعنويّة تدفعه إلى ذلك الاجتماع، الذي سوف يجرّ إلى حصول الخلافات ووقوع المنازعات بين أفراده وفئاته، والذي قد يكون له أحد سببين، إمّا جهل الناس بما لها وعليها في تعاملها مع الآخرين، أو أنّ البعض ربّما تدفعه مصالحه الشخصيّة وميوله الأنانيّة إلى تجاوز حقوق الآخرين والتعدّي على حرماتهم وممتلكاتهم.

ب ـ إنّ تنظيم الاجتماع البشري ودفع التعدّي ورفع التجاوز وبسط العدل؛ كلّ ذلك يحتاج إلى وجود قانون يستطيع أن يلبّي حاجات البشريّة على المستوى القانوني، بطريقة عادلة ومنصفة يتمّ من خلالها ضمان الحقوق الواقعيّة للأفراد، بما يسهم في توفير سعادتهم الدنيويّة والأخرويّة، وهذا ما يتطلّب جملة من المواصفات العلمية في ذلك القانون.

ج ـ إنّ واضع ذلك القانون يجب أن يكون له إحاطة بالطبيعة الإنسانيّة وجميع متطلباتها، حتّى يستطيع إيصال المجتمع البشري إلى أوضاعه القانونيّة الملائمة لحاجاته الواقعيّة؛ وهو ما لا يستطيعه الإنسان نفسه، بل يجب أن نستمده من الوحي الإلهيّ وما يحمله إلينا النصّ الدينيّ، لأنّه الأقدر على تزويد الإنسان بالقانون الذي يحتاج إليه ويضمن سعادته.

د ـ إنّ مجرّد وجود القانون لا يصل بالاجتماع الإنساني إلى حاجاته وسعادته، بل لابدّ من وجود منفّذ لذلك القانون يمتلك الفهم الواقعي لذلك القانون أو الفهم

الأفضل له[1]، كما يمتلك في المقابل الحصانة الأخلاقيّة والتربويّة التي تضمن لنا إجراءه وتنفيذه؛ وإلاّ فإنّ عدم وجود هاتين الصفتين أو إحداهما لن يوصل الاجتماع الإنساني إلى ما يصبو إليه من وجود ذلك القانون وتطبيقه.

ي ـ تأسيساً على ما تقدّم نصل إلى ضرورة وجود المعصوم الذي يمتلك ذلك الفهم الواقعي للقانون، والدافعَ لتطبيقه تطبيقاً عادلاً وسليماً بسبب ما يمتلكه من ملكة العصمة؛ لكن إذا غاب ذلك المعصوم لحكمة ما اقتضت غيابه ـ كما هو حاصل بالنسبة إلى غيبة الإمام المهديّ عليه السلام وما هو مطروح في فلسفة الغيبة ـ فإنّ العقل يحكم عندها بضرورة اختيار الأفضل على مستوى العلم بذلك القانون والقدرة على تطبيقه، بما يمتلكه من مستوى متقدّم في رصيده التربوي والأخلاقي.

ولابدّ من التأكيد على أنّ هذا الدليل يقودنا إلى اختيار المعصوم على نحو شرط الوجود، أي إذا كان المعصوم موجوداً يقودنا هذا الدليل إليه، وأمّا إن لم يكن موجوداً فإنّ هذا الدليل يؤشّر في مضمونه وجوهره إلى اختيار الأفضل بعد المعصوم، فهو لم يقل هنا إن اختيار المعصوم غير مطلوب، ولا يقول إن غير المعصوم يستطيع أن يفي بحاجات المجتمع البشري كما يستطيعه المعصوم، بل ما يقوله هو إنّي أريد أن أفي بحاجات المجتمع البشري بأفضل مستوى ممكن، وهذه الأفضليّة ترتقي إلى حدّ العصمة، فهذا الأفضل الذي أريد هو المعصوم؛ فإن قيل إنّ هذا المعصوم الذي تريد هو غائب الآن (لحكمة أو علّة..)، فعندها سوف يقول لنا هذا الدليل إنّي أُريد أن اختار من هو الأفضل بعد المعصوم والأقرب إليه[2].

وبالتالي فإنّ ما يوصلنا إليه هذا الدليل الذي يستخدم في الكلام المدرسي (نبوّة، إمامة) هو أنّه في عصر الغيبة ـ عصر غيبة المعصوم عليه السلام ـ ومع حاجة المجتمع الإنساني إلى ذلك القانون والتشريع (بمعناه العام الذي يشمل التشريع العبادي والاجتماعي..) المستمد من الوحي الإلهيّ، الذي خُتم بالنبيّ الخاتم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم؛ فإنّ أفضل من يلي تطبيق ذلك القانون والتشريع بمختلف أبعاده في الاجتماع الإنساني بما يضمن أكبر قدر من السعادتين الدنيويّة والأخرويّة للإنسان ويوفّر أمنه الاجتماعي ويحفظ حقوقه، هم الفقهاء العدول من أصحاب البصيرة والعقل؛ وذلك لأنّهم الأعلم

---

(١) اضافتنا عبارة (أو الفهم الأفضل) إنّما هو على نحو الطوليّة، بمعنى أنّه لابدّ من وجود الشخص الذي يمتلك دراية واقعيّة (مطابقة للواقع) بذلك القانون، لكن لو فرضنا أنّ ذلك الشخص الذي يمتلك ذلك العلم الواقعي بالقانون لم ينوجد لحكمة ما، فإنّ العقل يحكم عندها بضرورة اختيار الأفضل علماً ومواصفات من أجل تطبيق ذلك القانون بما يخدم تحقيق أهداف الاجتماع الإنساني.

(٢) راجع: كديور محسن، حكومت ولايى، چ سوم، تهران، نشر نى، ١٣٧٨هـ.ش، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

بذلك القانون ـ التشريع، والأقدر على تنفيذه وتطبيقه، بما امتلكوه من معرفة بزمانهم وشؤون عصرهم، ومن قدرة على القيادة وكفاءةٍ في تدبير المجتمع والسياسة.

٢ ـ الدليل الفقهي:

والمقصود بالدليل الفقهي ذلك الدليل الذي يعتمد على المنهجيّة الفقهيّة في الاستدلال، سواءً كان مركّباً من العقل والنقل، أو كان نقليّاً محضاً، أو كان لا يعتمد إلاّ على المقدّمات العقليّة، فيما يعرف أُصوليّاً بالمستقلات العقليّة، وهو دليل عقلي محض، لكنّه متبنّى من قبل المنهجيّة الفقهيّة.

وهنا يمكن القول إنّ ولاية الفقيه فضلاً عن كونها مسألة فقهيّة وكون مؤدّاها نتيجة فقهيّة، فإنّ المنهجيّة الأساسيّة التي تقوم بالدور الأكبر في عمليّة الاستدلال عليها هي المنهجيّة الفقهيّة، وخصوصاً مع توفّر معطيات نقليّة وعقليّة عديدة في هذا المجال.

هذا وسوف نعمد إلى تقسيم الدليل الفقهي إلى مباشر وغير مباشر، والمباشر هو ما يدلّ على المطلوب مباشرة وهو دليل نقلي،[١] وغير المباشر هو ما يدلّ على المطلوب بواسطة ترتيب عدّة مقدّمات، وهو ينقسم إلى عقلي، ومركّب من العقل والنقل، وسوف نبدأ بالحديث عن الدليل الفقهي المباشر.

أ) الدليل الفقهي المباشر: والمقصود به الدليل الذي يتّجه رأساً إلى قضيّة ولاية الفقيه ولا يحتاج إلى ترتيب المقدّمات للوصول إلى النتيجة، وهذا الدليل هو دليل نقلي محض لا دخالة فيه للعقل، وسوف نذكر نموذجاً واحداً منه:

ـ التوقيع الشريف: وهو الرسالة الموقّعة من الإمام المهديّ عليه السلام، والتي جاءت ردّاً على مجموعة من الأسئلة المكتوبة، التي طرحها إسحاق بن يعقوب بواسطة النائب الثاني للإمام في غيبته الصغرى محمد بن عثمان بن سعيد العَمْري، حيث كان التواصل مع الإمام يتمّ من خلال نوّابه، أمّا جواب الإمام المتعلّق بمورد الاستدلال فهو قوله عليه السلام:

«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة الله عليهم»[٢].

---

(١) أنظر: أكبرى محمدرضا، تحليلى نو وعملى از ولايت فقيه، انتشارات پيام عترت، ١٣٧٧هـ.ش، ص٥٤؛ آبادى صالحى نجف، ولايت فقيه، چ أول، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، ١٣٦٣هـ.ش، ص١٨١.

(٢) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تح الغفارى علي أكبر، مؤسسه النشرالإسلامي، ١٤٠٥هـ.ق، ص٤٨٤.

وتقريب الاستدلال[1] بهذا التوقيع، يتوقف على دراسته دراسة سنديّة وأُخرى دلاليّة[2].

١ ـ **سند التوقيع:** والمقصود به الرواة الذين رووا هذا التوقيع من حيث كونهم موثّقين ومأمونين من الكذب في الرواية، أم أنّه لم تثبت هذه الصفة لهم، وحتّى نصل إلى هذه النتيجة لابدّ أن يكون لهم ذكر في كتب الرجال من حيث التوثيق أو عدمه، وعندما نأتي إلى رواة التوقيع نجد أنّهم من كبار العلماء المعروفين بوثاقتهم، سوى أن الراوي المباشر للتوقيع ـ أي إسحاق بن يعقوب ـ لم تذكره كتب الرجال، والراوي غير المذكور بالوثاقة في الكتب الرجاليّة يكون بحكم غير الموثّق، وإذا كان أحد رواة الرواية كذلك، فإنّها تسقط عن الاعتبار ولا نستطيع أن نستدلّ بها على ولاية الفقيه.

لكن يمكن القول إنّ إسحاق بن يعقوب قد ادّعى دعوى كبيرة، أنّه تلقّى كتاباً من الإمام يُجيبه على أسئلته المطروحة والذي يتضمّن مدحاً له، وقد ذكر ذلك لأعظم المحدّثين على الإطلاق، محمد بن يعقوب الكليني (رضى الله عنه) صاحب كتاب (الكافي) المعروف بخبرته الواسعة في الرواية وتثبّته الكبير فيها، وإنّ حال إسحاق بن يعقوب لم يكن ليخفى على أمثال الكليني (رضى الله عنه)، كما أنّ معرفة صدور التوقيع وعدمه لم يكن ليصعب عليه ـ خصوصاً وأن نوّاب الإمام عليه السلام كانوا موجودين في حياة الكليني وفي جواره شطراً من حياته ـ فكان بالإمكان أن يسأل نواب الإمام عن صدور التوقيع وعدمه، كما يمكن فحص التوقيع ومعرفة خطّه من خلال مقارنة ذلك الخطّ مع بقيّة خطوط التوقيعات الصادرة، وعليه فإن مجرّد مبادرة الكليني إلى التحديث بذلك التوقيع يكشف عن أنّه كان ينظر إليه بعين الاعتبار، وإلاّ لما بادر إلى التحديث به وروايته.

٢ ـ **دلالة التوقيع:** ومفادها أنّ الإمام عليه السلام يطلب من الناس الرجوع في تلك الحوادث الاجتماعية والسياسيّة وغيرها ـ أي في أحكامها وفي الموقف العملي فيها ـ

---

(١) سوف نذكر بشكل مختصر كيفيّة الاستدلال بهذه الرواية من باب التعرّف على منهجيّة الاستدلال؛ ويمكن الرجوع: تبريزى ابو الفضل، ولايت فقيه، چ أول، قم، انتشارات حر، ١٣٧٦هـ.ش، ص١١٥.

(٢) لقد قمنا بدراسة شاملة لهذا التوقيع من ناحية سنديّة ودلاليّة ـ تصل إلى حدود٥٠صفحة ـ قمنا بنشرها بشكل مستقل تحت عنوان (الولاية السياسية دراسة في التوقيع الشريف)؛ كما يمكن الرجوع في الموضوع نفسه إلى: آذرى قمى، شيخ اعظم انصارى ومسأله ولايت فقيه، چ أول، قم، كنگره بزرگداشت دويستمين سالگرد ميلاد شيخ اعظم انصارى، ١٣٧٣هـ.ش، ص٢٢؛ ممدوحى حسن، حكمت حكومت فقيه، چ أول، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٦٥؛ كواكبيان مصطفى، مبانى مشروعيت در نظام ولايت فقيه، چ دوم، تهران، نشر عروج، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٣١.

إلى رواة الأحاديث، الذين هم الفقهاء الذين يمتلكون القدرة على أخذ الموقف الشرعي منها، وتحديد كيفيّة التعاطي العملاني معها.

لكن مورد الاستدلال الأساسي هو قوله عليه السلام: «فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة اللَّه»، حيث كان الظرف ظرف غيبة الإمام عليه السلام، التي تعني غيبته عن مسؤوليات الإمامة، بما يعني حصول فراغ في الموقع القيادي وفي المنصب الذي كان يتحمّل تلك المسؤوليات، فأتى السؤال مستفسراً عن الجهة التي يجب الرجوع إليها في ظلّ غياب الإمام، من أجل تدبير كلّ القضايا والأُمور 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 ـ أي الفقهاء ـ، لأنّهم هم الذين جعلهم الإمام عليه السلام حُجّة له على الناس في كافّة تلك المسؤوليات، فمعنى جعلهم حُجّة من قبل الإمام، هو أنّهم الجهة الشرعيّة التي تمتلك الولاية العامّة في عصر الغيبة في قضايا المجتمع والدولة[1].

وعندما يُسأل عن هذا الجعل من الإمام عليه السلام ـ لأنّه جعل جديد له مضاعفات عديدة، ولن يكون من السهل تثبيته في الواقع الاجتماعي ـ تأتي عبارة الإمام«وأنا حُجّة اللَّه»، أي أنّه عندما يبيّن الإمام حكماً ما للناس فهو من موقع كونه حُجّة للَّه عليهم، أي الجهة التي تحمل أحكامها كافّة مقوّمات المشروعيّة الدينيّة الإلهيّة.

ب) الدليل الفقهي غير المباشر: والمقصود به الدليل الذي يحتاج إلى ترتيب أكثر من مقدّمة من أجل الوصول إلى النتيجة، سواءً كانت مقدّماته من صنف واحد ـ عقليّة أو نقليّة ـ أو كانت مركّبة من العقل والنقل، وسوف نبدأ بالدليل العقلي، وهو المسمّى في اللغة الفقهيّة بدليل الحسبة[2].

---

(١) أنظر: الحائرى كاظم، بين الشورى وولاية الفقيه، الأضواء، العدد الأوّل، السنة الخامسة، ذي الحجّة ١٤٠٣هـ.ق، ص٢٤ ـ ٢٥؛ قراملكى محمد حسن، حكومت دينى از منظر استاد شهيد مطهرى، چ أول، مؤسسه فرهنگى دانش، ١٣٧٩هـ.ش، ص٨٤.

(٢) إنّ المقصود بكون دليل الحسبة عقليّاً هو أنّ هذا الدليل يمكن أن يجري في مورد ولاية الفقيه بحيث تكون جميع مقدّماته ـ أو معظمها ـ عقليّة، أي غير مأخوذة من النقل، كما لو حكم العقل بضرورة حفظ النظام وتوفير الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على كافة المستويات... وحُكم بترجيح الفقيه على غير الفقيه؛ ممّا يستفاد منه ولاية الفقيه في ذلك المجال (حفظ النظام وتوفير...)، وإلاّ فإنّ كثيراً من موارد هذا الدليل مركّبة من العقل والنقل، وذلك عندما تكون المصاديق الحسبيّة ثابتة بالنقل، وهنا لا يكون الدليل عقليّاً محضاً.
وبالإجمال فإنّ كون هذا الدليل عقليّاً محضاً أو مركّباً من العقل والنقل، إنّما يتبع مصاديقه الحسبيّة، فإن ثبتت بالعقل يكون عقليّاً محضاً، وإلاّ يكون مركّباً من العقل والنقل، ووصفنا له بالعقليّة هنا إنّما هو للإشارة إلى=

١ ـ دليل الحسبة:

وهو دليل عقلي، بمعنى أنّ كلّ المقدّمات المدرجة في الدليل هي ممّا يستقلّ العقل بإدراكه ويحكم به[١]، ويوجد اتّفاق على دليليّة هذا الدليل، إنّما الكلام في سعة دلالته، وهل يدلّ على الولاية العامّة للفقيه أم لايدلّ عليها، ومقدّمة لابدّ من تحديد معنى الحسبة:

أ) مفهوم الحسبة: والمقصود به المفهوم الفقهي للحسبة[٢]، والذي يعني تلك الأُمور التي نعلم عدم رضا الشارع (أي المشرّع = الله تعالى) بتركها وإهمالها، ولم يعيِّن شخصاً بعينه لتولّي أمرها، يقول السيّد محمد بحر العلوم في هذا المورد:«الحسبة هي بمعنى القربة المقصود منها التقرّب إلى اللَّه، وموردها كُلّ معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معيّن»[٣].

ويقول المحقّق النائيني مبيّناً مفهوم الحسبة: «وبالجملة الأُمور التي يعلم من الشرع مطلوبيّتها في جميع الأزمان، ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص، فمع وجود الفقيه فهو المتعيّن للقيام بها...»[٤].

ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ومورد الحسبة كُلّ معروف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معيّن، والمراد بالمعروف هنا ليس ما يراد به في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. أمّا في مقامنا، فالمراد به ـ غالباً ـ الأُمور التي يتوقّف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع، بحيث يعمّ أثرها إذا وجدت ويعمّ ضرر فقدانها، ولم يتوجّه التكليف بها إلى شخص معيّن أو جماعة معيّنة...»[٥].

ويتحدّث السيّد محمد حسين فضل الله عن متعلّق الولاية بناءً على الحسبة، فيقول إنّه: «ما يرجع إلى النظام العام الذي يتوقّف عليه توازن الحياة للمسلمين وغيرهم، بما

=وجود وفرة في المصاديق الحسبيّة الثابتة بحكم العقل، والتي تؤسّس لتطبيق عقلي لهذا الدليل، تستفاد منه الولاية للفقيه في تلك المصاديق ومستلزماتها، وإن كان بعض المقدّمات يدخل فيها النقل بشكل أو بآخر.

(١) لا يخفى أنّ هذا الكلام إنّما يصحّ في التطبيق العام لهذا الدليل، لكنّه في مقام التحليل نجد أنّ بعض تلك المقدّمات ممّا يدخل فيه النقل بشكل أو آخر، وقد أشرنا آنفاً إلى هذه الدقيقة العلميّة.

(٢) صرامى سيف الله، حسبه، چ أول، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٩ ـ ٢٨.

(٣) بحر العلوم السيّد محمد، بلغة الفقيه، مج٣، ط٤، طهران، مكتبة الصادق(ع)، ١٤٠٣هـ.ق، ص٢٩٠.

(٤) النائيني، منية الطالب، مج٢، ط١، مؤسّسة النشر الإسلامى، ١٤١٨هـ.ق، ص٢٤١.

(٥) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص٤٤٢.

يحفظ مصالحهم السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية والأمنيّة ونحوها، ويقوم به نظام حياتهم كمجتمع»[1].

وعليه فإنّ ما يتضمّنه مفهوم الحسبة هو تلك الأُمور التي نعلم من الشرع مطلوبيّة وجودها في الخارج وعدم رضاه بإهمالها وتعطيلها، ممّا يتّصل منها بحاجات المجتمع الإسلامي ومتطلّباته، من غير أن يعيّن موجد خاص لها، بحيث يكون صدورها على نحو الواجب الكفائي[2].

ب) الحسبة وولاية الفقيه: لقد طبّق مفهوم الحسبة على جملة أُمور كأموال القصّر والغيّب والوقف والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وتمّ تحديد هذه الأُمور على أنّها مصاديق لمفهوم الحسبة، أي أنّنا نعلم عدم رضا الشارع بتركها وتفويتها لما يترتّب على تضييعها من مفاسد؛ لكن السؤال المطروح هو حول ولاية الفقيه والعلاقة بينها وبين دليل الحسبة، فهل أنّ هذا الدليل يؤدّي بنا إلى القول بولاية الفقيه؛ وبتعبير آخر: هل تعتبر الدولة وإدارة الاجتماع الإسلامي وتدبير شؤونه من مصاديق الحسبة أم لا؟ وهل أنّ تلك الوظائف الدولتيّة يمكن اعتبارها ممّا لا يرضى الشارع بتضييعه؟ وبالتالي ما هي مستلزمات التصدّي لتلك الوظائف؟، وقبل الدخول في خضم ذلك البحث لابدّ أن نبيّن الآليات العامّة التي يستخدمها دليل الحسبة، وهو ما سوف يتّضح من خلال بيان هذه المقدّمات:

الأولى: إنّ أُموراً نعلم من الشارع ضرورة حصولها في الخارج، بحيث إذا أُهملت وتُركت يأثم جميع القادرين على القيام بها في الواقع، إذ إنّ وجوب القيام بأمرها على نحو الوجوب الكفائي.

الثانية: هذه الأُمور لم يُعيّن لها من الشرع موجد خاص، وإلاّ لو عُيّن لها موجد خاص لتعلّق وجوب القيام بها بمن عيّنه الشرع لذلك.

الثالثة: مَنْ يمكن له أن يقوم بتلك الأُمور ويتصدّى لإنجازها إمّا أن يكون الفقيه أو غير الفقيه، ولا يوجد إحتمال ثالث بحكم العقل.

الرابعة: إنّ مَنْ يمتلك المزيّة التي تُرجّحه على غيره هو الفقيه، باعتبار أنّ ميزة الفقاهة هي عامل رجحان للفقيه على غير الفقيه، وهذا أيضاً ممّا يحكم به العقل (أي تقديم الراجح على المرجوح).

---

(١) فقه الشريعة، مج١، ط٢، بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٠م، ص١٧.

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

وعليه تكون النتيجة أنّ تلك الأُمور التي علم عدم رضى الشارع بتركها وإهمالها ـ سواءً كان منشأ العلم عقليّاً أو نقليّاً أو منهما معاً ـ يجب أن يتولاّها الفقيه، ولا يحقّ لغير الفقيه أن يتصدّى لها، مع وجود الفقيه واستعداده للقيام بأمرها[1].

وهذه هي الآليّة العامّة لتطبيق دليل الحسبة في تلك الموارد المعلوم شرعاً ضرورة القيام بها في الواقع، ولا أتصوّر أنّه يوجد خلاف في مفهوم الحسبة أو في الآليات العامّة لتطبيق دليلها، إنّما يقع الكلام في أُمور، أهمّها المساحة التي يستطيع دليل الحسبة أن يسعها، والمصاديق التي يمكن له أن يستوعبها، وسوف نبدأ بهذه النقطة:

أوّلاً: إنّ الخلاف في دليل الحسبة ليس مفهوميّاً وإنّما هو مصداقي، بمعنى أنّه يوجد من يضيّق إطار المصاديق الحسبيّة في حدود المصاديق المدرسيّة، التي درجت الكتابات الفقهيّة على ذكرها عادة لدى التعرّض لمبحث الحسبة، من قبيل أموال القاصرين والأيتام وغيرها، في مقابل الذين يرون في مفهوم الحسبة وآليات دليلها قدرة على استيعاب مجموعة أُخرى من المصاديق، ليست أقلّ شأناً من المصاديق المدرسيّة، ولا أقل وضوحاً على مستوى مطلوبيّة وجودها شرعاً في الخارج.

إنّ قضايا من قبيل حفظ النظام العام ومتطلباته، وتوفير الحاجات الضروريّة للمجتمع على كافّة 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 الحسبيّة التي لا يرضى الشارع بتضييعها.

إنّ جملة من الأُمور الماليّة والتربويّة والتدبيريّة لفئة خاصّة من المجتمع كالأيتام والقاصرين، لن تكون ـ رغم أهميّتها ـ بأهم من القضايا العامّة للمجتمع الإسلامي، سواءً منها السياسيّة والاقتصادية والتربويّة والثقافيّة والعسكريّة.. التي ترتبط بحاجات ذلك المجتمع ومستقبله وكافّة متطلّباته الماديّة والمعنويّة التي يحتاج إليها[2].

وكلّ تلك الأُمور التي نجزم بضرورة التصدّي لها والقيام بأمرها خارجاً، فإمّا أن يتصدّى لها الفقيه أو غير الفقيه، ولا يمكن أن يكون لغير الفقيه التقدّم على الفقيه في

---

(١) أنظر في الحسبة: الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، مج٣، ط١، نشر مكتب آية الله العظمى التبريزي، ١٤١٨هـ.ق، ص٣٥٨.

(٢) راجع: الكلبايكاني علي الصافي، الدلالة إلى من له الولاية، ط١، قم، مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ.ق، ص٧١ (الهامش(؛ إمام خمينى وحكومت اسلامى، مج٤، صص ١٩ ـ ٢١؛ النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، تر آل نجف عبد الحسن، ط١، قم، مؤسّسة أحسن الحديث، ١٤١٩هـ.ق، ص١٣٦؛ كلبايكاني عليّ رباني، دين ودولت، چ أول، تهران، پژوهشگاه فرهنگى واندیشه اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٢٤ ـ ١٢٥ وصص ١٣٨ ـ ١٤٠.

ذلك، لعدم وجود ما يوجب أرجحيّته وتقدّمه عليه، وبالتالي فإنّ مَنْ يمتلك حقّ التصدّي لتلك الأُمور وتولّيها إنّما هو الفقيه.

وهنا نصل إلى النتيجة التي مفادها أنّ معنى أن يكون للفقيه حقّ التصدّي لتلك المصاديق الحسبيّة، هو أنّ له الولاية في تلك المصاديق، الذي يعني ولايته في قضايا الاجتماع والسياسة وإدارة شؤون البلاد والعباد، على كافّة المستويات التي تحتاجها الإدارة وتتطلّبها مصالح المجتمع الإسلامي.

ثانياً: عندما نقول بشمول مفهوم الحسبة لتلك الفئة من المصاديق التي ترتبط بشؤون النظام والدفاع والإدارة، وبضرورة قيام الفقيه بوظائفها وتحمّله لمسؤوليّاتها، فمعنى ذلك القبول بكافّة اللوازم التي تترتّب على القول بمطلوبيّة تصدّي الفقيه لها والإذعان بجميع متطلّباتها، ولاشكّ أنّ القيام بتلك الوظائف والمسؤوليات، إنّما يحتاج إلى بناء المؤسّسات وتشكيل الأجهزة والإدارات التي تستطيع القيام بتلك المهمّة.

إنّه لم يعد بالإمكان اجترار ما تتطلّبه تلك المسؤوليات والوظائف في العصور السابقة إلى واقعنا المعاصر، إنّ جملة من المتغيّرات الأساسيّة في ظروف العصر ومتطلّباته قد طرأت على حياتنا المعاصرة، وما كان ممكناً سابقاً لم يَعدْ ممكناً حاليّاً، كما أنّ 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 الفقهيّة، ممّا يؤدّي إلى جعل بعض الإجابات الفقهيّة غير وافية بأهداف الدين ووظائفه، وما ذلك إلاّ لعدم درايتها بمتغيّرات العصر، فضلاً عن أنّ ما تتكفّله الصناعة الفقهيّة إنّما هو تحديد تلك الوظائف والمسؤوليات التي ينبغي للفقيه 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 الفقهيّة؛ لأنّ تلك اللوازم والمتطلّبات ترتبط بعجلة التطوّر الاجتماعي، ولا علاقة لها بالواقع التشريعي.

وبمعنى آخر: إنّ الفعل الاجتهادي عندما يتّجه إلى النصّ الديني وعندما يستخدم آلياته الاجتهاديّة، فإنّه يحدّد نتاجه الاستنباطي داخل حدود ميدانه الاجتهادي، وبمعزل عمّا يستلزمه ذلك النتاج في واقعنا السياسي والاجتماعي.. فالمجتهد قد يفضي رأيه الاجتهادي إلى القول بضرورة تولّي الفقيه لهذه المجموعة من الوظائف والمهام، أمّا ما الذي تعنيه 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 لا بديّة وجود مجموعة كاملة من المؤسّسات والأجهزة المختصّة، القادرة على حمل تلك الأعباء وإنجازها لصالح المجتمع، بما يعني ضرورة

إقامة الدولة ببنيتها الحديثة ومؤسساتها النافذة، لأنّ تلك المؤسّسات والأجهزة التي تريد أن تتصدّى لجميع تلك المسؤوليات بشموليّتها وسعتها، لا تعني في الواقع إلاّ الدولة القادرة على ذلك والقادرة على الحفاظ على وجودها واستمرارها في ظلّ الظروف المعاصرة وتحديات العولمة، لأنّ هذه الدولة لن تعيش في بيئة منعزلة ولا في واقع مقفل، بل لابدّ لها ـ شاءت أم أبت ـ أن تتفاعل مع محيطها، وأن يكون لها علاقاتها مع ذلك المحيط، لتقوم بدورها في النطاق العالمي ولتؤمّن 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؛ ولاشكّ أنّ دراسة هكذا مواضيع تحتاج إلى ذهنيّة منفتحة على مختلف الشؤون العالميّة وقضايا العولمة.

وما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ تلك المؤسّسات عندما تتكوّن، فإنّها تستلزم بالتالي جملة أُخرى من الوظائف والمؤسّسات، التي سوف تكون بمثابة العامل المساعد على قيام تلك المؤسّسات واستمرارها، بل شرطاً لذلك، وعليه عندما نقول بضرورة تولّي جملة من الوظائف والمسؤوليات التي ترتبط بحفظ النظام والأمن والدفاع... فإنّ هذه المسؤوليات تتطلّب وجود عدد من المؤسّسات القادرة على تولّيها، وهذه المؤسّسات بدورها تتطلّب ـ حتّى يمكن لها القيام والاستمرار ـ وجود عدد آخر من المؤسّسات التي توفّر لها ما تحتاج من إمكانيات ماليّة وإداريّة وغير ذلك؛ وهكذا نصل إلى منظومة متكاملة من المؤسّسات والأجهزة والإدارات، المتناغمة على مستوى القيام بتلك المهام، والقادرة على شقّ طريقها في ظلّ حركة التطوّر الاجتماعي والعولمي.

فالقول بكون تلك الموارد المذكورة (حفظ نظام، دفاع، أمن...) من المصاديق الحسبيّة، سوف يفضي إلى القبول بجميع اللوازم المترتّبة على ضرورة القيام بأمرها وتولّيها، سواءً كانت تلك اللوازم من اللوازم القريبة (المؤسّسات ذات العلاقة المباشرة) أم كانت من اللوازم البعيدة (المؤسّسات المستلزَمة عن المؤسّسات المباشرة)[1]، أي أنّنا سوف نصل في نهاية المطاف إلى ضرورة وجود الدولة ببنيتها الحديثة، بناءً على القول بنظريّة الحسبة وعلى قراءةٍ لها تحمل في طيّاتها هموم الاجتماع السياسي.

وما نصل اليه، أن دليل الحسبة يصل على المستوى السياسى والاجتماعي إلى القول بضرورة تكوين الدولة بجميع مؤسّساتها ومتطلّباتها، تلك الدولة القادرة على القيام بتلك المسؤوليات والوظائف التي لا يرضى الشارع بتركها، والتي هي في عداد

---

(١) راجع المقال الذي كتبه عميد زنجاني بعنوان: الرؤية الحكوميّة في نظريّة الحسبة، حكومت اسلامى، سال دوم، شماره اوّل، بهار١٣٧٦، ص١٤هـ.ش.

جملة من الأُمور التي يقطع العقل الفقهي بضرورة القيام بها وإنجازها، ولذلك فإنّ دليل الحسبة ـ كغيره من الأدلّة ـ وإن بدأ بالولاية الفقهيّة، لكنّه سينتهي حكماً بالدولة الفقهيّة (الدولة الدينيّة)، لأنّها ـ أي الدولة ـ الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يُلبّي طموح دليل الحسبة وغاياته[1].

ج: دليل الحسبة في تطبيقات معاصرة: لقد استفاد جملة من كبار العلماء والفقهاء من دليل الحسبة وآلياته لإثبات الولاية المطلقة للفقيه، ومطلوبيّة تصدّيه لتنظيم الاجتماع السياسي وإدارة الدولة؛ ومن جملة هؤلاء المحقّق النراقي وآية الله البروجردي والإمام الخميني (رحمهم الله)، فقد ذكروا هذا الدليل في بحوثهم الفقهيّة الاستدلاليّة، وسوف نعرض لبيان كلٍّ منهم له:

١ ـ بيان المحقّق النراقي (ت١٢٤٨هـ): أقام المولى النراقي دليل الحسبة بناءً على جملة من المقدّمات العقليّة والنقليّة، والتي وصل بنتيجتها إلى القول بولاية الفقيه، أمّا هذه المقدّمات فهي التالي:

الأولى: إنّ جملة من الأُمور ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشؤون العباد الدنيويّة والأخرويّة، ولابدّ من الإتيان بها، إمّا من جهة العقل لما يستقل به من إدراك المفاسد التي تترتّب على عدم القيام بها، أو من جهة الشرع لورود دليل خاصّ أو عام يدعو إلى العناية بتلك الأُمور وعدم اهمالها؛ وأبرز مثال على تلك الأُمور موضوع القيادة والسلطة وتدبير أُمور المجتمع.

الثانية: إنّ تلك الأُمور لم يصل إلينا من الشرع تعيين مَن يتولّى وظيفتها والقيام بها لشخص محدّد، أو جماعة معيّنة، ولا لشخص غير معيّن.

الثالثة: إنّ وظيفة الإتيان بهذه الأُمور هي للفقيه، وإن لم ينصّبه الشارع لتولّي أمرها بشكل مباشر، وذلك لما ورد في الشرع من جملة من الأوصاف الجميلة بحقّ الفقيه، التي يفهم من مجموعها مطلوبيّة أن يتصدّى الفقيه لتلك الأُمور والوظائف.

وبالتالي نصل من مجموع هذه المقدّمات، إلى أنّ الفقيه هو مَن يملك وظيفة التصدّي لتدبير أُمور المجتمع وتنظيم شؤون الاجتماع السياسي، بل القيام بكلّ تلك الوظائف والمهام التي تقع على عاتق الدولة في اجتماعنا المعاصر، ممّا يحتاج إليه إنسان اليوم في جميع أُمور معاشه ومعاده[2].

---

(١) أنظر: الخميني مصطفى، ولاية الفقيه، ط١، مؤسّسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ.ق، صص ١٠ ـ ١٢.
(٢) النراقي أحمد، عوائد الأيام، طبعة حجريّة، قم، ١٤٠٨ هـ.ق، صص ٥٣٦ ـ ٥٣٨.

٢ ـ بيان آية الله البروجردي (ت١٣٨٠هـ): وهو أُستاذ الإمام الخميني، ومن أبرز الذين ذهبوا إلى الولاية العامّة للفقيه بناءً على دليل الحسبة، ويمكن ترتيب استدلاله من خلال هذه المقدّمات:

الأولى: يوجد في المجتمع مجموعة من الأُمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام، كالقضاء والولاية على الأيتام والغيّب والقصّر وحفظ الثغور والدفاع وحفظ النظام الداخلي، وهي ليست ممّا يمكن لأيّ شخص أن يتصدّى لها ويرعى أمرها، بل هي من وظيفة القيّم على المجتمع.

الثانية: لقد تصدّى الإسلام لتلك الأُمور السياسيّة والاجتماعية العامّة ولتنظيم شؤون الدولة والمجتمع، ولذلك فقد شرّع الكثير من الأحكام التي تتكفّل القيام بتلك المهمّة، كأحكام المعاملات والضرائب والجهاد وجميع تلك الأحكام التي ترتبط بفقه الدولة في كافّة مجالاته السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية.

الثالثة: إنّ تلك الأُمور التي ترتبط بالشأن الاجتماعي والسياسي، والتي شرّع لها الإسلام الكثير من الأحكام قد تصدّى لها الرسول الأكرم ﷺ، فعمل على تدبيرها وإدارتها وتولّى تطبيق الأحكام المتعلّقة بها.

الرابعة: إنّ شخص الرسول ﷺ لم يهمل هذا الأمر بعد وفاته، حيث عيّن له مَن يرعى شؤونه وشجونه، فكان الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام هم المراجع في الأُمور السياسيّة والاجتماعية، كما في الأُمور الدينيّة.

الخامسة: إنّ إهمال تلك الأُمور كما لم يكن ممكناً بعد وفاة الرسول ﷺ، فهو أيضاً غير ممكن في غيبة المعصوم عليه السلام؛ وبالتالي فإنّنا نقطع أن أصحاب الأئمّة عليهم السلام قد سألوا عمّن يُرجع إليه في تلك الأُمور، ونقطع بأنّ الأئمّة عليهم السلام قد أجابوهم على تلك الأسئلة، لأنّه لا يمكن أن تترك دون الإجابة عليها وتحديد الموقف منها، وخصوصاً فيما يرتبط بعصر الغيبة.

وعليه إذا كان الأئمّة عليهم السلام قد نهوا عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور ـ وهم قد فعلوا ذلك ـ، وكانت تلك الأُمور ممّا لابدّ من وجود مَن يتصدّى لها؛ فهل يعقل والحال هذا أن الأئمّة عليهم السلام لم يعيّنوا لنا البديل الذي نرجع إليه فيها، أم هل يُتصوّر أنّه لم يُعيّن أحد لتلك الأُمور التي لا يرضى الشارع بإهمالها، من قبيل فصل الخصومات والتصرّف في أموال القصّر والغائبين والدفاع عن حوزة الإسلام وغير ذلك.

وبالتالي لابدّ أن الأئمّة عليهم السلام قد عيّنوا لنا مرجعاً في تلك الأُمور، وإذا ثبت لنا تعيينهم لذلك المرجع فلابدّ 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 أنّ الأئمّة عليهم السلام قد عيّنوا لنا الفقيه ليكون المرجع في جميع تلك الأُمور السياسيّة والاجتماعية[1].

٣ ـ بيان الإمام الخميني (ت١٤٠٩هـ): قد ذكر الإمام الخميني جملة من الأدلّة على ولاية الفقيه، لكن أبرز الأدلّة التي اعتمد عليها دليل الحسبة وآلياته، فمع كونه يؤكّد على بديهيّة ولاية الفقيه ووضوحها وعدم حاجتها للدليل، لكنّه يعود فيذكر جملة من الأدلّة النقليّة والعقليّة التي تثبت تلك الولاية وتدلّ على ولاية الفقيه.

أمّا فيما يرتبط ببديهيّة ولاية الفقيه، فيقول الإمام الخميني: إنّ ولاية الفقيه من الموضوعات التي يؤدّي تصوّرها إلى التصديق بها، ولا تحتاج إلى البرهان، بمعنى أنّ كلّ مَن يدرك عقائد الإسلام وأحكامه ولو بشكل إجمالي، إذا ما تصوّر ولاية الفقيه، فلابدّ أن يصدّق بها وسوف يدرك أنّها أمر ضروري[2].

وما يدعو الإمام الخميني إلى القول ببداهتها أنّه يرى في ولاية الفقيه امتداداً لولاية المعصوم عليه السلام، بمعنى أنّ تلك الوظائف الدينيّة والاجتماعية والسياسيّة التي كانت للمعصوم عليه السلام، هي للفقيه العادل في غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وبالتالي فإنّ تلك الأدلّة التي تدلّ على ولاية المعصوم عليه السلام، تدلّ أيضاً على ولاية الفقيه وكونه منصوباً من الله تعالى لتحمّل تلك الوظائف.

أمّا دليل الحسبة ـ بناءً على ما ذكره الإمام الخميني (رحمه الله) ـ فيمكن بيانه من خلال ترتيب هذه المقدّمات:

أ ـ يوجد في الإسلام الكثير من التشريعات التي ترتبط بتنظيم المجتمع ومهام الدولة، والتي لا يمكن أن نصل إلى الفوائد والمصالح المترتّبة عليها إلاّ من خلال تطبيقها وإجرائها.

ب ـ إنّ تلك التشريعات ليست خاصّة بزمان الرسول صلى الله عليه وآله، ولا بفترة زمنيّة محدّدة أو مكان معيّن، بل هي لكلّ زمان ومكان، وهذا من الضروريات العقائديّة في الإسلام.

---

(١) راجع في استدلال السيّد البروجردي على الولاية العامّة للفقيه أو مناقشته:
ـ آية الله البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله منتظري، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، صص ٥٢ ـ ٥٧.
ـ إمام خميني وحكومت اسلامي (پيشينه ودلايل ولايت فقيه)، چ اوّل، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار امام خميني، ١٣٧٨هـ.ش، صص ٤٥٩ ـ ٤٦١.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، ص٤٣.

ج ـ إنّ تطبيق تلك التشريعات يلزم منه تشكيل الحكومة وإقامة الدولة، لأن تطبيق تلك الأحكام في جميع ميادينها، يحتاج إلى وجود سلطة تستطيع أن تقوم بجميع المهام اللازمة عن تطبيق تلك التشريعات.

د ـ في عصر رسول الله ﷺ كان بشخصه المتصدّي لإقامة الدولة وإدارتها، حيث أرسل الولاة إلى الأطراف وهيأ الجيوش وجلس للقضاء، كما أنّه عيّن ـ بأمر من الله تعالى ـ الحاكم من بعده، لكي يستمر تطبيق تلك التشريعات والأحكام الإلهيّة.

ي ـ في عصر الغيبة لابدّ من تطبيق تلك التشريعات، إذ ليست خاصّة بزمان المعصوم عليه السلام؛ والقدر المتيقّن ـ بمعزل عن أدلّة الولاية للفقيه ـ الذي له التصدّي لتطبيق تلك التشريعات وإقامة الدولة هو الفقيه، الذي يستطيع من خلال صفتي الفقاهة والعدالة المتوفرتين لديه أن يقيم الحكومة الإسلاميّة العادلة[1].

ويقول الإمام الخميني (رحمه الله) في هذا الموضوع: «ولا يخفى أن حفظ النظام وسدّ ثغور المسلمين وحفظ شبابهم من الانحراف عن الإسلام ومنع الإعلام المضادّ للإسلام ونحوها من أوضح الحسبيّات، ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بتشكيل حكومة عادلة إسلاميّة، ومع الغضّ عن أدلّة الولاية لاشكّ في أنّ الفقهاء العدول هم القدر المتيقّن، فلابدّ دخالة نظرهم ولزوم الحكومة بإذنهم، ومع فقدهم أو عجزهم عن القيام بها، يجب [ذلك] على المسلمين العدول، ولابدّ من استئذانهم الفقيه لو كان»[2].

٢ ـ دليل الأولويّة:

وهو أيضاً دليل غير مباشر لحاجته إلى ترتيب أكثر من مقدّمة من أجل أن نصل إلى النتيجة.

أمّا المراد بالأولويّة هنا فهو أنّنا نستكشف من عناية الشريعة ببعض الموارد الأقل أهميّة ووجود حكم لها فيها؛ عنايتها بموارد أُخرى أكثر أهميّة، وأن يكون لها حكم ما فيها، وبالتالي فإنّ نتاج الأولويّة هنا مفاده ضرورة الحكم الشرعي في الموارد الأكثر أهميّة.

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

---

(١) راجع: إمام خميني وحكومت اسلامى (پيشينه ودلايل ولايت فقيه)، مج٤، ص٣٢ ـ ٣٣؛ الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ط٢، بيروت، مركز بقيّة الله الأعظم(ع)، ١٩٩٩م، صص ٦١ ـ ٩٠؛ الإمام الخميني، البيع، مج٢، ط٤، قم، موسّسة اسماعيليان، ١٤١٠هـ.ق، ص٤٥٩.

(٢) البيع، مج٢، ط٤، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٤٠٩هـ.ق، صص ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

١ ـ إنّ الشريعة الإسلاميّة قد تصدت لجملة من الأحكام والأُمور ذات المصالح التي تختلف مراتبها، فبعض الأحكام ذات مصالح شديدة ومهمة وبعض الأحكام الأُخرى هي ذات مصالح أقلّ أهميّة وهكذا بقيّة الأحكام؛ هذا ويمكن أن نستكشف ذلك من عناية الشريعة ببعض الأُمور والأحكام أكثر من عنايتها بالأحكام الأُخرى، ممّا يعني وجود مصالح أشدّ في ملاكات تلك الأحكام[١].

٢ ـ إنّ قضيّة السلطة والحكم وصفات الحاكم ليست أقلّ أهميّة من كثير من الأحكام التي تصدّت لها الشريعة، لما يترتّب على تلك القضيّة ـ إن استقامت ـ من كثير من المصالح سواءً منها الدنيويّة أو الأخرويّة، أو كثير من المفاسد الدنيويّة والأخرويّة إن انحرفت[٢]، ومن هنا أكّدت بعض النصوص الإسلاميّة على تلك العلاقة المتينة بين صلاح الحاكم وصلاح الأُمّة[٣]، كما بين الدين والسلطة[٤].

٣ ـ إذا قلنا إنّه لابدّ أن يكون للشريعة رأي وحكم في قضيّة السلطة والحكم، لما يترتّب عليها من مصالح أو مفاسد خطيرة ترتبط بكلّ مجالات الحياة، فما نبحثه في هذه المقدّمة هو الهويّة العامّة لذلك الرأي الشرعي وماهيّته الكليّة؛ فما نقوله هنا هو إن رأي الشريعة، يجب أن يكون منسجماً مع أهدافها ومع فلسفة وجودها وتفعيل مفرداتها في هداية الإنسان وتنظيم حياته التشريعيّة والقانونيّة، على أساس العبوديّة للّه تعالى، ممّا يعني ربط كلّ شؤون الإنسان بفعل التشريع الإسلامي، وهذا يتطلّب تصدّي السلطة وموقع الحاكميّة لتطبيق ذلك التشريع في كافّة مجالات الحياة، والاستفادة من دور السلطة وإمكانياتها في تحقيق أهداف الشريعة، في هداية الإنسان وتنظيم اجتماعه، ومن دون ذلك سيبقى الفعل الشرعي عاجزاً وقاصراً عن تحقيق ما يأملُه للإنسان وسعادته.

٤ ـ إنّ تصدّي السلطة وموقع الحاكميّة لتحقيق أهداف الشريعة وتفعيل مفردات التشريع، يجب أن يكون بأقصى مستوى ممكن وبأدقّ ما يمكن من تطبيق وتفعيل، حتّى يكون بناء الواقع الحياتي والاجتماعي على أساس الشريعة بناءً شاملاً ومتوازناً، وهذا ما يتطلّب أن يكون للسلطة وموقع الحاكميّة فهم عميق وشمولي للشريعة وحركتها في

---

(١) كما أن بعض الأحكام تتضمّن ملاك المصلحة، فإنّ أحكاماً أُخرى تتضّمن ملاك المفسدة، وما ذكرناه كما ينطبق على الأحكام ذات ملاكات المصلحة، فإنّه ينطبق أيضاً على الأحكام ذات ملاكات المفسدة.

(٢) الهاشمي محمود، نظرة جديدة في ولاية الفقيه، ص٢١.

(٣) يقول الإمام عليّ: «لا تصلح الرعيّة إلاّ بصلاح الولاة» (نهج البلاغة، خ ٢١٦، ص٣٣٣)، وفي الحديث عن رسول الله(ص): «صنفان من أُمّتي إذا صلحا صلحت أُمّتي وإذا فسدا فسدت أُمّتي، قيل: يارسول الله ومَن هما»؟ قال: الفقهاء والأُمراء» (المجلسي، بحار الأنوار، مج٧٢، ص٣٣٦؛ عن الخصال، مج١، ص٢٠).

(٤) عن أحد المعصومين(ع): «الدين والسلطان أخوان توأمان، لابدّ لكلّ واحد منهما من صاحبه، والدين أُس والسلطان حارس، وما لا أسَّ له منهدم، وما لا حارس له ضائع» (م.ن، ص٣٥٤).

الحياة، والتزام فعلي بجميع مفرداتها، يمهّد الطريق لتطبيق واعٍ وجادٍ لأطروحة الشريعة ودورها القانوني والتربوي، وإلاّ إذا لم يكن للحاكم هذا الفهم لأطروحة الشريعة وذلك الالتزام بها، فمن الممكن أن تنحرف التجربة عن أهدافها وأن ينتكس مشروعها، ممّا قد يؤدّي إلى مضاعفات عمليّة ومعرفيّة قد تحمّل للأطروحة نفسها وصدقيّتها المعرفيّة.

٥ ـ إنّ معنى أن يكون الحاكم عالماً بالشريعة، وممتلكاً لفهم عميق وشامل لها ـ فضلاً عن التزامه الفكري والعملي بجميع مفرداتها ومبتنياتها ـ هو أن يكون فقيهاً عادلاً، لأنّه ليس معنى الفقاهة إلاّ ذلك الفهم العميق والشامل للشريعة، أي الفهم الاجتهادي لها، وليس معنى العدالة إلاّ الالتزام الفعلي والعملي بجميع مفرداتها وأحكامها، وهو يعني مطلوبيّة أن يكون الحاكم فقيهاً وعادلاً.

وعليه فإنّ دليل الأولويّة يبتني على ضرورة أن يكون للشريعة رأي في قضيّة الحكم والسلطة، وعلى تحديد هويّة ذلك الرأي بحسب الفهم العام للشريعة ولأهدافها ولفلسفة وجودها، والذي يقود إلى ضرورة الاستفادة من السلطة وإمكانياتها لإنجاز مهمّات الشريعة ووظائفها وتحقيق غاياتها، بل إلى عدم إمكان ذلك من دون توظيف السلطة ومؤسّساتها، وحتّى تتحقّق تلك الاستفادة ويحصل ذلك التوظيف، لابدّ أن يمسك العقل الشريعتي بتلك السلطة، حتّى يُتاح له تسجيل تجربته بكلّ مفاصلها وكافّة تفاصيلها، أي إنّ الفقيه ـ الذي يتّصف بجملة من المواصفات تؤهّله لقيادة تلك التجربة ـ يجب أن يتصدّى للحكم والسلطة، باعتبار أن صفة الفقاهة تمثّل أساساً في فعل الحاكميّة.

٣ ـ دليل الملازمة:

وهو أيضاً دليل غير مباشر، لحاجته إلى ترتيب عدّة مقدّمات يمكن على أساسها الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

والمراد بدليل الملازمة هنا، هو أنّ العديد من قضايا الشريعة وأحكامها تستلزم أن يكون لها مجرٍ ومنفّذ، بل إنّ علاقة الاستلزام تقوم ما بين بعض المفاهيم الإسلاميّة، وبين أن يكون للشريعة دور إيجابي في قضيّة الحكم، على مستوى تصدّي العقل الشريعتي لفعل الحاكميّة وتولّيه للتجربة الاجتماعية، وعليه سوف نقدّم هذا الدليل في بيانين يعتمد كُلّ منهما على مقدّمة تختلف عمّا لدى الآخر.

البيان الأوّل: وهو ينطلق من المدلول الالتزامي لبعض المفاهيم الإسلاميّة، التي تتحدّث عن السلطة ودورها، وأهميّة ذلك الدور في كافّة المجالات الحياتيّة للإنسان،

وارتباطه الجوهري بسعادة الإنسان وكماله في داري الدنيا والآخرة، وموقع العقل الإسلامي والشريعتي في قائمة تلك المهام والوظائف، وهذا ما يحتاج إلى ترتيب هذه المقدّمات:

١ ـ إذا عدنا إلى العديد من النصوص الدينيّة التي هي بمثابة العوامل المشكلة للمفاهيم الدينيّة، فإنّنا نجد عناية فائقة بقضيّة الحكم ودوره والآثار التي تترتّب على طبيعة ذلك الدور، من قبيل النصوص التي تربط صلاح الأُمّة بصلاح الحاكم[١]، أو النصوص التي تتحدّث عن مواصفات الحاكم ووظائفه[٢]، أو النصوص التي تُؤكّد على قضيّة العدل في الحكم[٣]، وغيرها من النصوص الكثيرة.

٢ ـ إنّ ذلك الاهتمام بالحكم ودوره، يستلزم أن يكون للتشريع الإسلامي رأي إيجابي في موضوع التعامل مع قضيّة الحكم، لأنّه إذا كان له كُلّ ذلك الدور في تحقيق الأهداف الدينيّة، فمعناه ضرورة التعاطي الإيجابي معه، توصّلاً إلى تحقيق غايات الدين والتشريع؛ ولا يمكن القول هنا إنّ موضوع الحكم ومتعلّقاته هي من القضايا التي ترتبط بمساحة التطوّر الاجتماعي، ولذا لا يمكن أن يكون للتشريع الإسلامي حكم ثابت فيه، لأنّه وإن كانت بعض الجوانب في موضوع الحكم ممّا يصدق عليه الكلام السابق، إلاّ أنّ جوانب أساسيّة منه تُعدّ من القضايا والأُمور الثابتة التي تستدعي أحكاماً ثابتة من الشريعة الإسلاميّة.

٣ ـ إنّ ما يقتضيه التعاطي الإيجابي مع موضوع الحكم لتحقيق الأهداف الدينيّة، هو تماهي الحكم بكُلّ مفاصله ووظائفه مع المفردات الدينيّة والقوانين التشريعيّة، ممّا يفضي إلى القول بضرورة تسنّم العقل الديني والتشريعي لزمام السلطة والحكم، وهذا التسنّم يستلزم أن يتصدّى لفعل السلطة مَنْ يمتلك القدرة على تحصيل الفهم الديني والتشريعي ذي العلاقة بالشأن السياسي والاجتماعي وتفصيله وتسييله، بحيث يصبح قادراً على رفد تجربة الحكم الإسلامي بحاجاتها المعرفيّة والتشريعيّة، ومَنْ يمتلك في المقابل القدرة على إدارة تلك التجربة في الواقع السياسي والاجتماعي، لأنّ الإنتاج المعرفي والتشريعي وإن كان ضروريّاً، لكنّه ليس كافياً لوحده في تحصيل وتحقيق الأهداف المنظورة من تجربة الحكم في الإسلام.

---

(١) ذكرنا العديد منها آنفاً.

(٢) أشرنا سابقاً إلى العديد منها.

(٣) يقول الإمام عليّ(ع): «العدل يصلح البريّة»، «ما عُمرت البلدان بمثل العدل»، «ثبات الدول بإقامة سنن العدل»، «عدل السلطان حياة الرعيّة وصلاح البريّة»، «العدل قوام الرعيّة وجمال الولاية». (الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، كلمات الإمام عليّ بن أبي طالب(ع) وحكمه، ص٣٣٩ ـ ٣٤٠).

ونخلص ممّا تقدّم إلى ضرورة توفّر عنصر الفقاهة والفهم الاجتهادي للتشريع، لكونه شرطاً أساسيّاً لخوص تلك التجربة، يضاف إلى ذلك تلك المواصفات التي تُعدّ شروطاً أساسيّة لضمان نجاح تلك التجربة، من قبيل الالتزام الفعلي والجاد بكافّة المفردات والأحكام التشريعيّة، فضلاً عن القدرة الكافية على الإدارة والحكم وقيادة التجربة في الواقع السياسي والاجتماعي، في ظلّ الظروف المتغيّرة.

البيان الثاني: ويشترك مع البيان الأوّل في بنيته الالتزاميّة، لكنّه يختلف معه في المقدّمة التي يُؤسّس عليها لنتائجه الالتزاميّة، أمّا تلك المقدّمة فتتضمّن بعض مجالات المنظومة التشريعيّة وأحكامها، وهذا ما سوف نبيّنه من خلال ترتيب هذه المقدّمات.

١ ـ إنّ مَنْ يُطالع المنظومة التشريعيّة، يجد فيها أحكاماً ترتبط بالشأن العبادي والفردي، ويجد فيها أحكاماً أُخرى ترتبط بالشأن الاجتماعي في كافّة مجالاته.

فمن الأحكام ما يرتبط بالشأن الاقتصادي والتجاري، كأحكام الربا والتجارة، ومنها ما يرتبط بالشأن القضائي والجزائي، كأحكام القضاء والحدود والديّات، ومنها ما يرتبط بالشأن العسكري والأمني، كمباحث 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 التشريعيّة لم تأتِ لتنظم علاقة الإنسان بخالقه فقط، أو لتنحصر ضمن إطار العلاقات الفرديّة فقط، بل هي تتعدّى ذلك لتشمل تنظيم كافّة العلاقات الاجتماعية، وحركة الدولة وجميع حاجات المجتمع البشري، وهذا من مسلّمات التشريع الإسلامي.

٢ ـ إنّ ذلك الجانب من التشريع المجتمعي والدولتي يستلزم وجود مجرٍ ومنفّذ، وإلاّ فمن المحسوم أنّ تلك التشريعات لم تأت لعصر دون آخر ولا لمكانٍ دون غيره، وبالتالي فإنّ معنى وجود هذه التشريعات هو ضرورة قيام مَنْ له الأهليّة بالمبادرة إلى نقلها من إطارها النظري والمعرفي إلى واقعها الفعلي والعملي.

٣ ـ إذا قلنا بضرورة وجود مجرٍ ومنفّذ لذلك الجانب من المنظومة التشريعيّة، فإنّ ما يتطلّبه هذا الإجراء وذلك التنفيذ، هو أن يكون ذلك المجري ممّن امتلك المقدرة على فهم رؤية الشريعة في إدارة كافّة مجالات الحياة، من خلال معرفة أحكامها وتلمّس أهدافها وكيفيّة معالجة جميع القضايا والمستجدّات، على ضوء المنهج التشريعي في فهم الرؤى التشريعيّة لقضايا العصر وظروفه.

٤ ـ إنّ معنى امتلاك المجري لتلك المقدرة على فهم رؤى الشريعة وأحكامها، هو أن يتّصف ذلك المجري بصفة الفقاهة التي تمنحه تلك المقدرة، وإلاّ فإنّه إذا لم يمتلك

صفة الاجتهاد وقدرة الاستنباط، فلن يستطيع أن يبلور رؤى الشريعة لإدارة الاجتماع الإنساني وتنظيمه.

ونخلص ممّا تقدّم إلى أنّ طبيعة المنظومة التشريعيّة في الإسلام، تفضي إلى القول بضرورة توفّر عنصر الفقاهة في مَنْ يتصدّى لتطبيق تلك المنظومة ومَنْ يبادر إلى إدارة المجتمع الإنساني في كافّة مجالاته، ومَنْ يتولّى قيادة الاجتماع السياسي بغية صناعة النموذج الاجتماعي ـ من حيث الإدارة والتنظيم ـ وفق النموذج الشريعتي ورؤيته لإدارة الحياة وأهدافها.

٤ ـ دليل الحاكميّة:

ويرتكز هذا الدليل بشكل أساس على مفهوم الحاكميّة ودوره في الاجتماع السياسي، وخصوصاً فيما يرتبط بوظائف الدولة في المجتمع، وما تتطلّبه من تقييد لحريات الإنسان والتدخّل في شؤون الناس، وهذا ما يحتاج إلى مبرّره الشرعي (الإذن ـ المجوّز)، وهو ما لا يمكن أن يكون نابعاً من البشر أنفسهم، بل لابدّ أن يكون مصدره الله تعالى؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل على أساس المقدّمات التالية:

١ ـ تستلزم إدارة المجتمع التدخّل في أُمور الناس وتقييد حرّياتهم، فلا يمكن لأيّة دولة أن تقوم بوظائفها في تنظيم المجتمع وتنمية اقتصاده والدفاع عن أرضه وشعبه، إذا ما أطلقت عنان الحريّة لجميع الأفراد، وكمثال على ذلك القرارات التي تصدرها الدولة فيما يرتبط بتنظيم الاستيراد والتصدير وقوانين الضرائب والتجنيد 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 ـ ومن دون أن تحدّد الأسعار ـ أن تستورد البضائع لتغرق بها السوق ممّا يؤدّي إلى انخفاض قيمتها، وعلى كلٍّ فإنّ تحديد حرّيات المواطنين وإلزامهم بجملة من الأُمور، ممّا لابدّ لأيّة دولة أن تقوم به حتّى تستطيع أن تقوم بوظائفها وتفي بمهامها.

٢ ـ لا يمكن أن يكون حقّ الحاكميّة ناشئاً من إرادة الناس، فعندما يقوم أكثر الناس ـ أو جميعهم ـ بإعطاء هذا الحقّ للدولة، فيجب مسبقاً أن يكونوا أنفسهم أصحاب هذا الحقّ، وهذا ما يفتقد إلى الدليل، لأنّه إن قلنا إن الحاكميّة حقّ فطري للإنسان ـ أي إنّ هذا الحقّ هو شأن ذاتي للإنسان ـ فهذا ما لا دليل عليه، وإن قلنا إن اعطاء الأكثريّة الحاكميّة للدولة مستنده القانون ـ أي إنّ الحاكميّة ليست أمراً ذاتيّاً وإنّما هي أمر جعليّ ـ فهذا ما يعني في الواقع أنّ إعطاء حقّ الحاكميّة للأكثريّة مستنده الأكثريّة، وهو ما يعني أنّ تلك الدعوى مازالت تراوح مكانها.

وهنا نصل إلى الاحتمال الثالث، وهو أنّ الله تعالى هو الذي يعطي حقّ الحاكميّة، لأنّ له المالكيّة وله الربوبيّة التشريعيّة ـ في شقّيها ـ وبالتالي فإنّ الإذن الإلهيّ في الحاكميّة، هو الذي يصحّح تقييد حرّيات البعض وممارسة الدولة لوظائفها، بما يؤدّي إلى فرض بعض الإلزامات على المواطنين.

والنتيجة أنّ الله تعالى ومن منطلق ربوبيّته التشريعيّة ومالكيّته، لابدّ أن يكون مصدر الإذن على مستوى ممارسة الحاكميّة، هذا الإذن المشروط في شخص الحاكم بعصمته أو عدالته وفقاهته، وفي آليّة الحكم بإقامة العدل وفعل الشورى.

٣ ـ إذا ما أردنا أن نحرز هذا الإذن لشخص ما، فنقول: بما أنّه لابدّ للحاكم أن يكون أفضل الناس علماً وتقوى وقدرة على الادارة والحكم.. فإذا ما عثرنا على ذلك الشخص الذي يتّصف بهذه المواصفات، فلابدّ أن يكون هو المأذون للحاكميّة وتنظيم أُمور المجتمع وتدبيره.

ونخلص بالتالي إلى أنّ حكم العقل بلابديّة الحاكميّة وحاجتها للإذن الإلهيّ، الذي لابدّ أن يكون متعلّقه أفضل الأشخاص فقاهة وعدالة وقدرة على الحكم؛سوف يوصلنا إلى القول بنصب الوليّ الفقيه، وذلك من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع[١].

بقي أن نُشير إلى بعض الملاحظات التي ترتبط بالدليل العقلي ـ المستقل وغير المستقل ـ والتي لابدّ من ذكرها إيضاحاً لبعض الأُمور:

١ ـ إنّ الدليل العقلي كان محلاّ لعناية العديد من العلماء والباحثين في موضوع الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، بل إنّ العديد من كبار الفقهاء اعتبروه الدليل الأقوى على ذلك الموضوع ـ الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه ـ باعتبار أنّ المقدّمات التي يعتمد عليها هي مقدّمات مسلّم بها، بل قطعيّة في الفكر الإسلامي، بل حتّى النتائج التي يصل إليها، هي في غاية قوّتها ومتانتها العلميّة.

ومن الفقهاء الذين استندوا إلى الدليل العقلي يمكن أن نُشير ـ على سبيل المثال ـ إلى آية الله البروجردي والإمام الخميني والمحقّق النراقي[٢].

٢ ـ إنّ هذه الأدلّة تحتاج في العديد من تفاصيلها إلى الاستعانة بالدليل النقلي، وهو لا يضرّ في دليليّتها العقليّة، لأنّ ما نعنيه بهذا الكلام هو أنّ هذه الأدلّة عندما

---

(١) سروش محمد، دين ودولت در انديشه اسلامى، صص ٤٤٣ ـ ٤٤٥.

(٢) للاطلاع على آرائهم يمكن الرجوع إلى: آية الله البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر؛ الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة؛ المحقّق النراقي، عوائد الأيام.

تصل إلى نتاجها الأخير، فإنّها تحتاج إلى الدليل النقلي لا لإعمال دليليّتها، بل لاستكمال بعض النتائج التي تصل إليها، وتفصيل بعض النتائج الأُخرى التي قد لا يملك الدليل العقلي أدوات التفصيل فيها وإمكانيّته، ومن هنا فإنّ الوصول إلى النتائج بشكلها المكتمل والشمولي يحتاج إلى تكاتف كُلّ مَنْ الدليلين العقلي والنقلي، بل ـ بتعبيرٍ أدقّ ـ إنّ من يكمل مسير البناء الفكري في العديد من المجالات هو الدليل النقلي، بعد أن قام الدليل العقلي بمهمّته خير قيام في عمليّة التأسيس والبناء.

الفصل الرابع

كيفيّة تعيين الولي الفقيه

إنّ تحديد المواصفات الأساسيّة، بل والتفصيليّة، لمن يجب أن يتصدّى لإدارة الدولة الإسلاميّة وقيادتها، يقدّم قسطاً مهمّاً من الرؤية الإسلاميّة لموضوع الحاكم، لكنّه لا يجيب على بقيّة القضايا التي تتبادر إلى الطرح، بعد أن يجاب على السؤال المرتبط بمواصفات الحاكم الإسلامي، لأنّ التحديد المواصفاتي شيء والتعيين الفعلي والخارجي شيء آخر، وإنجاز الأمر الأوّل وإن كان ضروريّاً للأمر الثاني، لكنّه لا يوصلنا إلى نهاية المطاف في عمليّه اختيار الحاكم الإسلامي وتعيين فقيه بعينه لمنصب الولاية.

إنّ مبحث كيفيّة تعيين الولي الفقيه، والآليّة التي يجب أن تعتمد في ذلك التعيين، هو واحد من أهمّ الأبحاث التي ترتبط بأطروحة الدولة في الإسلام، لما يترتّب على ذلك من نتائج عديدة على مستوى الواقع السياسي والاجتماعي...

ومن هنا بادرت أكثر من نظريّة في باب المشروعيّة السياسيّة ومنشئها، إلى عرض رؤيتها في كيفيّة تعيين الولي الفقيه، وتحديد آليات ذلك التعيين ومرجعيّته بحسب مبانيها وأُسسها في قضيّة المشروعيّة.

وعندما نُلحق هذا البحث ببحث المشروعيّة إنّما ذلك للعلاقة المنهجيّة بينهما، إذ إنّ القول بأنّ المشروعيّة السياسيّة هي مشروعيّة إلهيّة، يترتّب عليه من النتائج ما يختلف عن القول بأنّ المشروعيّة السياسيّة هي مشروعيّة شعبيّة، ولذا كان من الضروري البحث فيما تؤدّي إليه نظريات المشروعيّة الإلهيّة، ألا وهو القول بالنصب الإلهيّ، وعندها لابدّ من البحث عن الآليات التي يجب أن تعتمد من أجل اختيار فقيه بعينه لمنصب الولاية؛ ومن جهة أُخرى لابدّ من البحث أيضاً فيما تؤدّي إليه نظريات المشروعيّة الشعبيّة، ألا وهو القول بالانتخاب، وهنا أيضاً لا بدّ من البحث عن الآليات والأساليب التي يجب اعتمادها، من أجل تحديد حاكم بعينه يتولّى زمام الحكم الإسلامي.

وفي خضم ذلك لابدّ من التطرّق إلى موضوع البيعة لمعرفة الدور الذي تؤدّيه في هكذا مباحث، لأن للبيعة وفلسفتها ارتباط جوهري بالعديد من تلك المباحث، بل يمكن التعامل معها باعتبار كونها دليلاً على صدقيّة نظريّة دون أُخرى.

وعلى هذا الأساس سوف نبحث بداية في نظريّة النصب، لنرى ماهيّتها وآلياتها في التعيين والاختيار، ومن ثمّ نبحث في نظريّة الانتخاب للغرض نفسه، وندخل بعد ذلك في بحث البيعة وفلسفتها.

ـ المبحث الأوّل: نظريّة النصب[1]:

إنّ (النصب) هي النظريّة التي تقول بها كافّة نظريات المشروعيّة الإلهيّة فيما يرتبط بكيفيّة تعيين الولي الفقيه واختياره، والمراد منها أنّ الفقيه الحائز على المواصفات والشروط المحدّدة منصوب من الله تعالى، الذي جعل له تلك الولاية والسلطة.

أمّا بالنسبة إلى أدلّتها، فهي تلك الأدلّة التي تقول بضرورة الجعل الإلهي للحاكم في عصر الغيبة، والتي يستفاد منها التحديد الصفتي للحاكم ومشخّصاته، بمعزل عن طبيعة ذلك الدليل، إذ إنّ أيّ دليل ـ سواءً كان نقليّاً أم عقليّاً ـ يدلّ على ضرورة الجعل الإلهي في موضوع الحاكميّة وإدارة الاجتماع السياسي، إنّما يدلّ ضمناً على كون وليّ الأمر معيّناً من الله تعالى[2].

وتقوم نظريّة النصب كلاميّاً على مبدأ الربوبيّة الإلهيّة، وشمول التدبير الإلهي لعالم التشريع وعالم التصرّف في المجتمع البشري وإدارته، بمعنى أن للّه تعالى الحقّ أوّلاً وبالذات فيما يرتبط بكافّة شؤون الاجتماع البشري، وبالتالي فإنّ جميع الولايات الموجودة في ذلك الاجتماع يجب أن تكون مستمدّة منه تعالى ومأذونة من قبله في التصرّف والتدبير.

أمّا إذا أردنا أن ندخل إلى ميدان تلك النظريّة من أجل استكناه حقيقتها وبيان مضمونها، فيمكن ذلك من خلال استعراض هذه النقاط:

---

(١) أنظر: پيروزمند عليرضا، نظام معقول، چ أول، تهران، سازمان انتشارات كيهان، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٧٠.

(٢) قد يناقش هذا الكلام بأنّ الدليل أعم من المدعّى، لأنّه قد يقوم الدليل على ضرورة الجعل الإلهيّ، لكن تكون الأداة المنفّذة لذاك الجعل اختيار الأُمّة.
والجواب أنّه أيّاً تكن الآليّة العمليّة لتحقيق ذلك الاختيار والتعيين في الاجتماع السياسي، لكن يبقى أن ذاك التعيين إنّما هو في الواقع تعيين منبثق من الجعل الإلهيّ لامن الاختيار الشعبي (أو الخبروي أي أهل الخبرة)، بمعنى أنّ المشروعيّة ليست شعبيّة وإنّما هي إلهيّة هذا أوّلاً، وثانياً إنّ ذاك الاختيار الشعبي ليس إلاّ على نحوٍ طريقي، بمعنى أنّه ليس مطلوباً بذاته وإنّما هو مطلوب كأداة موصلة إلى متعلّق الجعل الإلهيّ(أيّ الفقيه الحائز على المواصفات).
وبتعبير آخر: إنّ ذاك الاختيار ـ فيما لو كان مطلوباً ـ إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً عن متعلّق الجعل الإلهيّ، أي ليس له إلاّ دور الكاشفيّة لا دور منح المشروعيّة.

١ ـ بناءً على الربوبيّة التشريعيّة وتجلّيها في الاجتماع السياسي، فإنّ المشروعيّة السياسيّة إنّما تنبثق من اختيار الله تعالى وجعله، لأنّ تلك الربوبيّة تثبت الجعل الإلهيّ فيما يرتبط بموضوع الحاكميّة والولاية، بمعنى أنّ للّه تعالى حكماً في قضيّة السلطة والحاكميّة، وذلك الحكم يحمل في طيّاته مبدأ المشروعيّة، كُلّ ما في الأمر أنّ المعرفة الإسلاميّة معنيّة ببيان متعلّق ذلك الحكم، لأنّه أينما حطّ رحاله حطّت المشروعيّة رحالها، وقد بُيّن في محلّه أنّ متعلّق الحكم الإلهي إنّما كان جملة من المواصفات العلميّة والتربويّة والأخلاقيّة، وما يتعلّق منها بالقدرة على الإدارة والقيادة.

وعليه فإنّ الجعل الإلهيّ ـ وضمناً المشروعيّة السياسيّة ـ إنّما يتعلّق أوّلاً وبالذات بذلك المركّب الصفتي، وثانياً وبالعرض بذلك الشخص الذي يكون المصداق الأفضل من حيث انطباق ذلك المركّب الصفتي عليه، ومن هنا فإنّ المشروعيّة السياسيّة المنبثقة من الربوبيّة التشريعيّة قد تعلّقت بواسطة ذلك الجعل من الله تعالى بتلك المواصفات، لتسري مجدّداً من خلالها إلى المصداق الأبرز لها، ليكون ذلك الشخص ـ المنطبقة عليه المواصفات ـ هو المتعلّق الخارجي لفعل المشروعيّة.

وهنا يمكن القول إن المشروعيّة السياسيّة التي يمتلكها الفقيه إنّما نشأت من كونه منصوباً من الله تعالى، سوى أنّ هذا النصب قد كان نصباً صفتيّاً ولم يكن نصباً شخصيّاً.

٢ ـ استكمالاً لما طرح في النقطة الأولى، فإنّ الفعل البشري ليس له أيّ دور في منح المشروعيّة، لأنّه بناءً على الربوبيّة التشريعيّة وتجلّيها في المجتمع السياسي، فإنّ مصدر المشروعيّة هو الله تعالى، وليس الجعل الإلهيّ ـ أمر الله تعالى وحكمه بكون الحاكم هو مَنْ يشتمل على هذه المواصفات ـ إلاّ تعبيراً عن تلك المشروعيّة، وهنا بمعزل عن حجم الدور الذي يعطى للفعل البشري في المجتمع السياسي على مستوى تعيين الحاكم الإسلامي واختيار الولي الفقيه، فإنّ ذلك الدور لا يستكشف منه منح المشروعيّة، ولا يفهم منه أنّه المصدر لها، وهو وإن كان ضروريّاً ـ باعتبار كونه التطبيق الفعلي لذلك التنظير في إطار الكلام السياسي ـ لكنّه في موقع الكاشف عن تلك المشروعيّة والعامل الفعلي لإبانتها في المجتمع السياسي.

٣ ـ عندما نتحدّث عن أنّ الجعل الإلهيّ قد تعلّق بالمركّب الصفتي أو بذلك المجموع من المواصفات، فالمراد بذلك هو الوليّ الفقيه، ويكون محور الحديث هو الولاية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يشمل هذا الكلام الولي المعصوم عليه السلام وعصر حضوره، لأنّه وإن كانت بعض التعابير قد توحي بشمولها للمعصوم عليه السلام، لكنّه من الواضح أنّ فارقاً أساسيّاً وجوهريّاً بين الولي الفقيه والولي

المعصوم، وهو أن الفقيه يفتقد لملكة العصمة التي للمعصوم عليه السلام، وهذه النقطة بالتحديد يجب أن تُلحظ في مختلف مفاصل هذه البحوث، وإلاّ فإنّ عدم الالتفات إليها ربّما يؤدّي إلى أكثر من خلط واشتباه.

وعليه وإن كان مقتضى الربوبيّة التشريعيّة هو الجعل الإلهيّ وصدور الحكم الإلهي بالنصب، لكن كيفيّة تعيين الولي المعصوم تختلف عن كيفيّة تعيين الولي الفقيه، حيث إنّ تعيين المعصوم عليه السلام هو تعيين شخصي ـ أي تعيين لشخصه ـ في حين أنّ تعيين الفقيه هو تعيين صفتي ـ أي تعيين المواصفات ـ وليس تعييناً لشخصه، أي إن الأمر الإلهيّ لم يجعل زيداً من الفقهاء حاكماً ووليّاً، بل إنّ متعلّقه هو العنوان، أمّا المعنوَن فشيء آخر، وحتّى وإن قيل بأنّ تعلّق الحكم بالعنوان إنّما كان من أجل سرايته إلى المعنوَن، لكنّه واقعاً لم يتعلّق الحكم بالمعنوَن، كُلّ ما في الأمر أن تعلّق الحكم بالعنوان إنّما يؤشّر إلى معنونه ويحدّده عموماً في عالم الواقع والخارج.

٤ ـ إنّ ما تقدّم من كون المشروعيّة إنّما تنبثق من الجعل الإلهي المبني على الربوبيّة التشريعيّة لا يعني إقصاء الدور البشري وإلغائه، لأنّه ـ كما ذكرنا ـ ما تقوله نظريّة النصب هو أنّ الجعل الإلهيّ قد تعلّق فقط بالعنوان، أي بذلك المجموع من الصفات، أمّا المعنوَن ومَنْ تنطبق عليه تلك المواصفات ومن يحملها بشكل متميّز عن غيره، فهو إنّما يتّبع الدور البشري في هذا الإطار ويخضع لنتائجه، وبمعنى آخر فإنّ الجعل الإلهيّ يقول إنّ الولاية والسلطة هي لمن حاز على هذه المواصفات من الفقاهة والمعرفة السياسيّة والتقوى والعدالة والقدرة على الإدارة والقيادة... ويقف عند هذا الحدّ، ومِنْ ثمّ يأتي الدور البشري ليقول:إنّ مَنْ حاز على تلك المواصفات أو مَنْ حاز على أعلى مستوى من تلك المواصفات هو زيد من الناس أو بكر... وبالتعبير المنطقي فإنّ الجعل الإلهيّ يُحدّد كبرى النصب أمّا صغرى النصب فيحدّدها الفعل البشريّ[١]، ولا ريب أنّ تحديد صغرى النصب يحوز على أهميّة كبرى، لأنّ نتيجته هي التي توصل هذا الفقيه أو ذاك الفقيه[٢] إلى منصب الولاية الفعليّة، وهي التي تحدّد في منتهى المطاف شخص الحاكم، وبالتالي فإنّه في عالم الاختيار الفعلي والتعيين الخارجي، أي فيما يرتبط بعمليّة تشخيص الحاكم في الاجتماع السياسيّ، فإنّ الذي يتولّى تلك العمليّة هو الفعل البشري، بمعزل عن الطرق والأساليب التي تتبع في هذا المجال وعن الكيفيّة التي قد تعتمد لتحقيق صغرى النصب وتحديد المعنوَن.

---

(١) وهو بخلاف نصب المعصوم(ع) من قبل الله تعالى، لأنّه يتّجه مباشرة إلى صغرى النصب.

(٢) ليس تعبيرنا هنا بالفقيه إلاّ من باب أنّ صفة الفقاهة هي الصفة الأبرز من بين تلك المواصفات، وإلاّ فهي إحداها، وكما أنّها مطلوبة في شخص الحاكم، فإنّ غيرها من المواصفات مطلوب أيضاً فيه.

٥ ـ إنّ الدور البشري لا يقف عند حدّ تحقيق صغرى النصب وتحديد المعنوَن، بل هو يتعدّاه إلى أكثر من ذلك؛ إذ إن الدور البشري كما هو ضروري في ضمان وجود تلك المواصفات حدوثاً، فإنّ ذلك الدور هو ضروري أيضاً في ضمان وجودها استمراراً وعدم زوالها لاحقاً، لأنّ المشروعيّة إذا كانت أوّلاً وبالذات لتلك المواصفات وثانياً وبالعرض للمصداق المواصفاتي، فإنّ وجود تلك المواصفات في شخص الحاكم ـ أي وجودها بأعلى مستوى في المصداق ـ بدواً، لا يعني وجودها فيه استمراراً، إذ ربّما يفقد لاحقاً إحدى هذه الصفات أوبعضها لسبب أو آخر، أو لربّما يتدنّى مستوى بعض هذه المواصفات فيه بشكلٍ مخلّ، وبالتالي فإنّ الدور البشري معني بمراقبة استمرار وجود تلك المواصفات وديمومتها في شخص وليّ الأمر، وهو معني أيضاً باختيار الصيغة الأفضل للتثبّت من داومها وبقائها، لأنّ حصول أيّ خلل في تلك المواصفات يستلزم بالضرورة فقدان ذلك الحاكم لولايته.

وعليه يمكن القول إنّ الدور البشري وإن لم يكن هو منبع المشروعيّة، لكنّه هو الذي يحدّد متعلّقها من خلال تحديده لشخص وليّ الأمر، كما أنّه المعنيّ بالمصادقة على دوام بقاء تلك المشروعيّة واستمرارها في شخص الوليّ الفقيه.

ومن هنا يمكن القول إنّه ليس من الصحيح الاستنتاج بأن الدور البشري بناءً على نظريّة النصب هو دور معدوم أو محدود جدّاً، لأنّ واقع الأمر هو خلاف هذه الدعوى، بل إنّ مسؤوليّة كبيرة تقع على عاتق ذلك الدور لجهة ما قدّمنا من توقّف التحديد الصغروي والتشخيص الخارجي عليه، وهو ما تترتّب عليه الكثير من النتائج والمضاعفات في مختلف ميادين الاجتماع البشري.

نعم يبقى أن نشير إلى أنّ كُلّ هذا الكلام يفتقد مبرّره الكلامي فيما لو كان الوليّ هو المعصوم عليه السلام، لأنّ التشخيص الخارجي ـ تعيين الولي المعصوم عليه السلام ـ إنّما يتّبع مباشرة للجعل الإلهيّ، لجهة أنّ ملكة العصمة ممّا لا يمكن نيله بالتشخيص الظاهري وإن تجلّت مظاهرها.

٦ ـ لابدّ هنا من طرح هذا السؤال: أنّه ما العمل فيما لو كانت نتيجة التشخيص البشري وجود عدّة فقهاء يملكون أهليّة الولاية، سوى أنّ بعضهم يتميّز عن الآخر ببعض المواصفات فيما يتميّز عنه الآخر بمواصفات أُخرى، كما لو كان أحّدهم حائزاً على كافّة المواصفات المطلوبة سوى أنّه يتميّز عن الآخرين بأنّ درجته الفقاهتيّة أعلى من درجة الآخرين، بينما نجد آخر هو أيضاً حائز على كافّة المواصفات المطلوبة سوى أنّه يتميّز عن الآخرين بأنّ وعيه السياسي وتجربته السياسيّة أفضل من وعي الآخرين وتجاربهم، بينما نجد ثالثاً يتميّز 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 أحدهم يتميّز بفقاهته وآخر بعدالته وثالث بوعيه السياسيّ.. ولربّما يكون البعض متميّزاً بأكثر من صفة، بينما يكون آخر متميّزاً بصفات أُخرى 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 بعمليّة التشخيص الصغروي وتحديد مَنْ يمتلك أهليّة أكثر من غيره؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لابدّ من إيضاح عدّة أُمور:

أوّلاً: إنّ المواصفات الأساسيّة المشروطة في وليّ الأمر هي ذات مفهوم تشكيكي، بمعنى أنّ لديها مراتب عدّة تختلف في الشدّة والضعف، وإن كانت كُلّ تلك المراتب تشترك في صدق مفهوم الصفة عليها، فعلى سبيل المثال لو أخذنا صفة الفقاهة أو العدالة فإنّ كلاًّ منهما يمتلك مراتب عديدة، بحيث يصحّ القول إن هذا فقيه وذاك أفقه وآخر أشدّ فقاهة من الأوّلين، أو إنّ هذا عادل وذاك أعدل وآخر أشدّ عدالة من الأوّلين وهكذا، وهذا ما يقتضي ضرورة الترجيح بين هذه المراتب، ولاشكّ أنّ الترجيح بينها يستدعي معرفة كُلّ مرتبة من هذه المراتب، حيث تقدّم المرتبة الأشدّ على المرتبة الأضعف.

هذا فيما يقبل التشكيك، أمّا ما لا يقبل التشكيك ـ كالذكورة مثلاً ـ فلا مراتب فيه كي يصل الدور إلى الترجيح بين مراتبه، بل إمّا أن يصدق المفهوم أو لا يصدق، وهو ما يُسمّى في الاصطلاح المنطقي بالمفهوم المتواطئ.

ثانياً: لابدّ من اختيار الأفضل فيما يكون فيه للأفضليّة من مدخل، بمعنى أنّه إذا كان للأفضليّة أثر عملي ومفيد في المجال ذي الاهتمام، فلاشكّ أنّ الأفضليّة تكون مطلوبة؛ وبالتالي لابدّ من البحث عن الأفضل من خلال عمليّة الترجيح بين المواصفات ومعرفة المراتب الصفتيّة التي يتميّز بها كلّ عن الآخر.

أمّا أهميّة اختيار الأفضل ـ خصوصاً إذا كانت مرتبة الأفضليّة أعلى من غيرها من بقيّة المراتب بدرجات ـ أنّه يكون مورداً لاطمئنان المجتمع البشري أكثر، كما أنّه ـ وبسبب أفضليّته ـ يمتلك المقدرة أكثر من غيره على بلوغ الأهداف المنظورة للحكم في الإسلام بشكل أفضل وعلى قيادة الدولة، بحيث يتمّ تجنّب أكبر قدر من المفاسد وتحقيق أكبر قدر من المصالح للمجتمع والأُمّة.

والنتيجة: إنّ اختيار الأفضل ومراعاة الأفضليّة في مجال قيادة المجتمع السياسي خيار عقلائي، لما يترتّب على ذلك من فوائد مهمّة هي محلّ اهتمام العقلاء.

كما أنّ الدليل النقلي يمتلك نصوصاً عديدة في هذا المجال، تؤكّد جميعها على ضرورة أن يكون المتصدّي لمنصب الولاية مَنْ هو أعلم وأقدر وأكفأ من غيره.

نذكر من باب المثال ما ورد عن رسول الله ﷺ: «إنّ الرئاسة لا تصلح إلاّ لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم مَنْ هو أعلم منه، لم ينظر الله إليه يوم القيامة»[1].

ومن هذا القبيل ما جاء عن الإمام عليّ عليه السلام حيث يقول: «أيُّها الناس، إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»[2].

والمفهوم من هذه النصوص التأكيد الشديد على ضرورة تولّي منصب الحاكميّة في الإسلام من قبل مَنْ يمتلك الأهليّة والصلاحيّة والكفاءة أكثر من غيره.

ثالثاً: التفاضل مرّة يكون بين وصفين اثنين لصفة واحدة، كما لو كان لدينا فقيهان يتّصف كُلّ منهما بصفة الفقاهة، ويكون أحدهما أفقه من الآخر، فيجري الترجيح بينهما في إطار تلك الصفة الواحدة؛ وأُخرى 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 بعمليّة ترجيح بينها، فلابدّ أن يكون الترجيح ترجيحاً مجموعيّاً، بمعنى أن يكون الترجيح بين مجموع الصفات لدى الفقيه الأوّل مع مجموع الصفات لدى الفقيه الثاني وهكذا، حتّى ندرك مَنْ هو الأفضل من حيث مجموع الصفات؛ فهنا لا نُريد فقط أن نصل إلى أفضليّة صفة بعينها، بل إلى أفضليّة مجموعة من الصفات تتداخل درجاتها لتعطي نتيجة واحدة فيما يرتبط بأفضليّة هذا الفقيه أو ذاك لمنصب ولاية الأمر في الإسلام.

وإن كان لابدّ من الإشارة إلى أن هذا الترجيح المجموعي يستدعي مقدّمة له ترجيحاً تفصيليّاً بين الصفات، أي إنّ هذا الترجيح التفصيلي يعطي نتائج تفصيليّة، ومن ثمّ يحصل الترجيح المجموعي الذي يعطي نتيجة مجموعيّة، وعندما ينتهي الترجيح التفصيلي سيأتي دور الترجيح المجموعي، حيث تحدّد نتيجته على أساس نوعين من الترجيح:

---

(١) المفيد، الاختصاص، تح الغفاري علي أكبر، قم، جماعة المدرّسين، ص٢٥١.
(٢) نهج البلاغة، خطبة ١٧٣.

الأوّل: هو الترجيح الكمّي، كأن يتفوّق أحدهم في أربع من الصفات ويتميّز بها، بينما يتميّز الآخر في اثنتين منها وهكذا.

الثاني: هو الترجيح النوعي، ومثاله أن يتميّز كُلّ منهما باثنتين من الصفات، لكن الصفات التي تميّز بها الأوّل تفوق من حيث الأهميّة الصفات التي تميز بها الثاني.

وإذا كان الترجيح الكمّي واضحاً من حيث أنّه ينظر إلى عدد الصفات التي يتميّز بها كُلٌّ عن الآخر، فإنّ الترجيح النوعي يعتمد على مقدّمة مفادها أنّ بعض الصفات أهم من بعضها الآخر، وإلاّ إذا كانت الصفات كُلّها بمستوى الأهميّة نفسه، فلا يمكن لنا أن نقوم بعمليّة ترجيح نوعي بينها، ولذا لابدّ من طرح هذا السؤال، وهو إذا كان اختلاف مستوى الأهميّة بين الصفات ممكن ثبوتاً، فما هو دليله الإثباتي؟

ويمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال طريقين:

الأوّل: أن نرجع إلى متن النصوص الدينيّة التي تتحدّث عن الصفات، فنجد فيها تأكيداً وتشديداً على صفة أكثر من غيرها، وبالتالي يستفاد من لسان الروايات ولحنها أهميّة لإحدى الصفات أكثر من الأهميّه التي تستفاد لصفة اخرى.

والثاني: أن ندرك من خلال التجربة والواقع أن صفة ما هي أهم من صفة أخرى، أو أن بعض مصاديق إحدى الصفات هي أهم من مصاديق أخرى لها، كما لو اشترطنا الكفاءة القياديّة في وليّ الأمر، وقلنا إنّ الكفاءة القياديّة تتطلّب أمرين: الأوّل: هو الشخصيّة القياديّة، والثاني: هو الكفاءة الإداريّة؛ ولم نجد في الروايات ما يستفاد منه أهميّة أحد الأمرين أكثر من الآخر.

فهنا نأتي إلى ميدان التجربة والواقع لنقول، إنّه بحسب التجربة تبيّن لنا ـ فرضاً ـ أنّ الشخصيّة القياديّة هي أهم من الكفاءة الإداريّة، وبالتالي لو توفّر لدينا فقيهان أحدهما يتمتّع بشخصيّة قياديّة أكثر من الآخر، والآخر بكفاءة إداريّة اكثر من الأوّل، فهنا نقدّم ذا الشخصيّة القياديّة على ذي الكفاءة الإداريّة.

رابعاً: يبقى لدينا سؤال مهم وهو: مَنْ الذي يتولّى اختيار الأفضل من بين الفقهاء؟ ومَنْ هي مرجعيّة الاختيار التي يجب أن تتولّى تشخيص الأفضل، والكشف عن نصبه للولاية؟

فهل هي جميع الناس، أم فئة خاصّة من الناس، أم فرد خاص منهم؟

هنا يمكن القول إن المتعيّن ايكال اختيار الأفضل إلى الأقدر على تشخيص الأفضل، بمعنى أن مجموعة ـ أو مجلساً ـ من أهل الخبرة والاختصاص يجب أن تمتلك

مستوى من المعرفة الفقهيّة ما يجعلها قادرة على معرفة الأفقه من بين الفقهاء، ومستوى من الوعي السياسي ما يجعلها قادرة على معرفة مَنْ يمتلك نصيبا أكثر من الوعي السياسي، وأن تمتلك أيضاً رصيداً أخلاقيّاً وحسّاً تقوائيّاً ما يجعلها قادرة على تلمّس مَنْ يمتلك ملكة أشدّ في العدالة والتقوى، وهكذا الأمر بالنسبة إلى بقيّة المواصفات.

وعليه عندما تتوفّر هذه المجموعة بعددها الكافي، وبصفاتها التي تجعلها أقدر على معرفة مَنْ هو الأفضل من بين الفقهاء، من حيث امتلاكها للمعرفة الفقهيّة والوعي السياسي والتجربة العمليّة، بل وجميع الخبرات والصفات التي تدخل في عمليّة التشخيص؛ عندها نستطيع أن نصل إلى مَنْ يتمتّع بأهليّة أكثر وقدرة أفضل فيما يرتبط بمنصب ولاية الأمر وقيادة التجربة الإسلاميّة.

أمّا بالنسبة إلى فلسفة هذا الأُسلوب ـ أن يتمّ اختيار الأفضل بواسطة فئة خاصّة من الناس ـ 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 وليّ الأمر، لأنّ المجانسة الصفتية تسمح أكثر في أن يدرك المجانِس الصفة التجانسيّة لدى المجانس له، بل وأن يدرك مرتبة تلك الصفة.

خامساً: تأسيساً على ما تقدّم، فإنّ اختيار هذه المجموعة من العلماء والخبراء لا تعطي المشروعيّة للولي الفقيه، وإنّما تكشف عن مشروعيّة معطاة له من خلال كونه متعلّقاً للجعل الإلهي؛ وأن يكون لدينا في هذا المجال أو ذاك دور ما ـ حتّى لو كان أساسيّاً ـ للعامل البشري، فلا يكشف ذلك عن المشروعيّة الشعبيّة، وهنا لابدّ أن نشير إلى فلسفة نفي المشروعيّة البشريّة[1]، لأنّ الحديث عن الأدلّة الإثباتيّة لنفي المشروعيّة البشريّة شيء، والحديث عن علّة ذلك النفي فيما يرتبط بأهداف المشروع الإلهيّ على البسيطة شيء آخر.

سادساً: إنّ فلسفة نفي المشروعيّة الشعبيّة، هو أنّ السلطة السياسيّة باعتبار كونها الأداة الأقوى والأفعل على مستوى تطبيق هذه المنظومة النظريّة أو تلك، فتصبح والحال هذه أداة رئيسيّة لقيادة المجتمع البشري إمّا نحو مشروعه الإلهي أو نحو المشروع الماديّ، فإيكال أمر السلطة السياسيّة إلى ذلك المجتمع يمكن أن يعرّضه

(١) تحدّثنا سابقاً عن التأسيس الكلامي للمشروعيّة الإلهيّة، وهذا التأسيس هو بحدّ ذاته تأسيساً لنفي المشروعيّة البشريّة، كما أنّ كلّ الأدلّة التي تثبت الجعل الإلهي لمنصب الولاية تدلّ بالالتزام على نفي المشروعيّة البشريّة.

لسوء الاختيار[1]، إمّا نتيجة لعدم امتلاكه الأدوات المعرفيّة اللازمة لعمليّة الاختيار، أو نتيجة لانسياقه مع ميوله وأهوائه، ممّا سوف يحرمه من كثير من المصالح ويوقعه في كثير من المفاسد، سواءً في دار الدنيا أو الآخرة.

٧ ـ إنّ تحديد الأُسلوب الأفضل لمعرفة مَنْ يتمتّع بالمواصفات والشروط أفضل من غيره، ومَنْ هو الأبرز لذلك المركّب الصفتي، يجب أن يكون خاضعاً لمنهجيّة الفعل الاجتهادي ونتائجه، فإن كان لدينا في النصّ الإسلامي تحديد لأُسلوب معيّن فيجب اتّباع ذلك الأُسلوب، وإن لم يكن لدينا تحديد مباشر وجليّ لأُسلوب معيّن، أو لم يساعد ذلك النصّ على ترجيح أُسلوب ما، فهنا يمكن القول إنّ النص الإسلامي بعد أن حدّد المركّب الصفتي، فقد ترك تحديد مصداقه إلى الدور البشري، من خلال ما تحكم به السيرة العقلائيّة في ذلك الإطار من جهة أنّ الأمر لا يتعدّى عمليّة تشخيص موضوعي، وبما أنّ النصّ الإسلامي لم يتكفّل تحديد الأُسلوب المعتمد للوصول إلى ذلك الموضوع، فمعناه أنّه ترك ذلك لما يراه العقلاء، على أن تكون النظرة العقلائيّة في هذا الإطار منسجمة مع أحكام المنظومة التشريعيّة، لأنّه حتّى لو قلنا بإيكال الأمر إلى النظرة العقلائيّة، فقد لا تتّفق النظرة العقلائيّة على أُسلوب واحد، عندها يجب أن نرى أنّه أيّ أُسلوب لا يتعارض مع أحكام تلك المنظومة ومفرداتها.

وعليه يكون الأُسلوب المتعيّن لمعرفة مَنْ ينطبق عليه المركّب الصفتي هو الأُسلوب العقلائي الذي تقرّه المنهجيّة الاجتهاديّة، وتحكم بعدم تعارضه مع أحكام المنظومة التشريعيّة، كما لو قلنا بأنّ إيكال تشخيص وليّ الأمر إلى عموم الناس هو نوع من إغراء الناس بالجهل، إذ من الواضح أن مَنْ يُريد أن يسهم في اختيار مَنْ يشغل منصباً بتلك الأهميّة والخطورة، يجب أن يمتلك المقدرة اللازمة على ذلك التشخيص؛ وإذا كنّا نعلم أنّ العديد من الشرائح الاجتماعية لا يملك المقدرة على ذلك التشخيص، لأنّه يفتقد لأدنى مقدّماته ـ فمن لايمتلك الخبرة الفقاهتيّة كيف يستطيع تشخيص الأفقه ـ وكنّا مع ذلك نوكل الأمر إليها، فلن يكون الأمر إلاّ نوعاً من إغرائها بما لا تعرفه ولا تملك مقدرة تشخيصه، أي ليس إلاّ إغراءً لها بالجهل الذي يترتّب عليه الكثير من المفاسد.

وعندما نرجع الأمر إلى المنهجيّة الاجتهاديّة، فمن أجل أن تحاكم السيرة العقلائيّة، لنرى أنّ هذه السيرة أو تلك هل سار عليها العقلاء من محض عقلائيّتها أم لا؟

---

(١) أنظر: آربلاستر آنتونى، دمكراسى، تر مرتضوى حسن، چ أول، تهران، انتشارات آشيان، ١٣٧٩هـ.ش، ص٩٩.

أي أنّه لدى تحليلها وتقييمها، فإنّ العقل العقلائي يحكم بها ويرى مطلوبيّتها بمعزل عن انتمائه الثقافي والفكري، أم أنّ الأمر يرتبط بعوامل أُخرى، ولذا يكون من المطلوب القيام بفعل تحليلي للوقوف على منشأ تلك السيرة ومبادئها.

٨ ـ إنّ الفعل العقلائي في إطار الكشف عن مصداق المركّب الصفتي وتحديد الوليّ الفقيه، هو فعل طريقي لا موضوعي، بمعنى أن تحديد هذا الأُسلوب أو ذاك إنّما هو بغية الكشف عن الولي متعلّق الجعل الإلهيّ وطريق إليه، أي إنّ ذلك الأُسلوب ليس مطلوباً بحدّ ذاته، بمعنى أنّه شرط إضافي لكون هذا الفقيه أو ذاك وليّاً ومتعلّقاً للجعل الولايتي، بل إن مطلوبيّته باعتبار ما يوصل إليه.

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أنّ وليّاً ما قد انكشف لنا أنّه المصداق الأفضل، ولكن هذا الكشف لم يحصل من ذلك الأُسلوب وإنّما عبر طريق آخر، سوى أنّ هذا الطريق الآخر قد كشف لنا بما لا يدع مجالاً للشكّ أفضليّة هذا الفقيه أو ذاك، من حيث تمتّعه بالمواصفات المطلوبة لولاية الأمر، فهنا لا نستطيع أن نرفض ما أفضى إليه ذلك الطريق الآخر، متذرّعين بأنّ ذلك الكشف لم يحصل من خلال ذلك الأُسلوب المعتبر عقلائيّاً، إذ سوف يتوجّه عندئذ النقد بأنّ فعل ذلك الأُسلوب هو فعل طريقي وليس فعلاً موضوعيّاً، وقد حصل لنا القطع والاطمئنان بأفضليّة هذا الفقيه من طريق آخر، أو أنّ ذلك القطع والاطمئنان قد حصلا من الأُسلوب نفسه لكن من دون وجود الضوابط والشروط التي يعمل بها في ذلك الطريق المعتبر.

وعليه لو أنّ جملة تحوّلات اجتماعية وسياسيّة كشفت لنا عن أفضليّة أحد الفقهاء لقيادة المشروع السياسي الإسلامي، إذ إنّ حضور ذلك الفقيه في خضم تلك التحوّلات والمتغيّرات وقيادته لها وإقبال الأُمّة بجميع فئاتها عليه واصطفافها خلفه؛ يكشف لنا عن أنّ ذلك الفقيه هو الأفضل لفعل القيادة، وخصوصاً إذا ما اصطف خلفه من كان يمتلك مقدرة التشخيص، وكان تصدّيه في وقت يندر فيه أن يتصدّى أحدٌ ما لخطورة الظروف وحساسيّتها، وهذا ما قد يكشف عن شخصيّة قياديّة لدى ذلك الفقيه وشجاعة يمتلكها، بل ووعيّاً سياسيّاً واجتماعياً يستبين من خلال فعله القيادي، وهذا ما يكون له أبلغ الأثر في عمليّة الكشف الولايتي.

وإنّ ما تقدّم وإن كان يقدّم لنا تبريراً نظريّاً لتشخيص الوليّ الفقيه في بعض الحالات الخاصّة ـ كما في بعض الحركات الثوريّة ـ لكن هذا لا يعفينا بشكل عام من ضرورة الأخذ بالأُسلوب المعتبر عقلائيّاً، والمتبنّى تالياً من قبل الدولة بمؤسّساتها المختصّة، من أجل عمليّة التشخيص، والذي هو الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص من خلال مجلس ما يضمّ العدد الكافي منهم، والذي يستطيع تحديد مَن هو الحائز أكثر

على المواصفات المطلوبة، والأقدر على قيادة الدولة والمجتمع على ضوء المشروع الإلهيّ.

المبحث الثاني: نظريّة الانتخاب:

إنّ نظريّة الإنتخاب هي النظريّة التي تذهب إليها كافّة نظريات المشروعيّة الشعبيّة بالنسبة إلى تعيين الولي الفقيه، حيث ترى أنّ اختيار ذلك الوليّ لا يحصل من خلال الجعل الإلهيّ، بل هو منوط بالفعل البشري، والأدلّة التي تذكر لإثبات الجعل الإلهيّ في موضوع الولاية غير كافية، ممّا يعني أنّ الولاية هي في يدّ الأُمّة[1]، باعتبار أنّ الأصل هو عدم ولاية أحد على أحد إلاّ ما ثبت بالدليل، وبما أنّ الدليل لم يثبت لنا الجعل الولايتي للفقيه أو لأحد على الأُمّة، فنستفيد من ذلك أنّ الله تعالى قد جعل تلك الولاية للأُمّة.

أمّا إذا أردنا أن نتجاوز الأدلّة التي يمكن أن تذكر لتثبيت تلك النظريّة وأن ندخل في بيانها[2]، فيمكن أن نوجزها في أهمّ النقاط التالية:

١ ـ إنّ النقطة الأولى والأساسيّة، هي أنّ المشروعيّة أمر بشري، سواءً قلنا بأنّ الأدلّة الاجتهاديّة تُثبت مباشرة أنّ الله تعالى قد منح هذا الحقّ للأُمّة، أم قلنا بأنّ عدم كفاية الأدلّة على الجعل الإلهيّ المباشر للفقيه يستكشف منه بقاء تلك الولاية على الأُمّة بيد الأُمّة نفسها، ففي كلا الحالتين نستفيد أنّ قضيّة المشروعيّة هي بيد الأُمّة.

٢ ـ إنّ كون المشروعيّة بيد الأُمّة لا يعني أنّها تملك تلك المشروعيّة بالأصالة، بل هي أوّلاً وبالذات للّه تعالى، سوى أنّ الجعل الإلهيّ في موضوع الولاية لم يتعلّق بشخصٍ ما، ممّا يعني إمّا تعلّق الجعل الإلهيّ بالأُمّة من ناحية كونها مبدأً للمشروعيّة، أو نتمسّك بأصل عدم ولاية أحد على أحد، فتكون الولاية على الأُمّة للأُمّة ـ لعدم ثبوتها للفقيه أو لشخص آخر ـ، وبالتالي فإنّ هذه المشروعيّة التي بيد الأُمّة مصدرها الله تعالى.

٣ ـ إنّ كون المشروعيّة بيد الأُمّة لا يعني أنّ الأُمّة مطلقة اليدين في ممارسة تلك المشروعيّة، بل يجب أن تكون ممارسة تلك المشروعيّة ضمن ضوابط الأحكام الإلهيّة، وبالتالي فإنّ تعيين الحاكم من خلال الفعل الانتخابي وإن كان بيد الأُمّة، لكن ذلك لا

---

(١) إلاّ أن يقال إنّه وعلى فرض أنّ الأدلّة اللفظيّة لم تثبت لنا الجعل الإلهيّ، لكن دليل الحسبة يثبت لنا أرجحيّة الفقيه من غير الفقيه على مستوى التصدّي للدولة والشأن السياسي.

(٢) تحدّثنا سابقاً في أهم الأُسس التي ترتكز عليها نظريّة ولاية الأُمّة، والتي تشتمل على قضيّة الانتخاب، لكن هنا سوف نذكر وبإيجاز أهم النقاط في تلك النظريّة فيما يرتبط بالفعل الانتخابي خصوصاً.

يقودنا إلى كون عمليّة انتخاب الحاكم بكليّتها وبجميع تفاصيلها متحرّرة من المنظومة التشريعيّة في الإسلام، بل هي خاضعة لها ولنتاج الفعل الاجتهادي ومنهجيّته المتبنّاة.

٤ ـ إنّ من أهم النتائج التي تستفاد من النقطة السابقة، هي أنّ الأُمّة إذا أرادت أن تستفيد ممّا في يدها من مبدأ المشروعيّة، وأن تقدم على الفعل الانتخابي، فعليها أن تراعي في اختيارها جملة من المواصفات التي حدّدها النصّ الإسلامي في وليّ الأمر، واعتبرها شروطاً ضروريّة لصيرورته حاكماً شرعيّاً، والتي من أهمّها الفقاهة والعدالة وغيرها، وهذا يعني أنّ مشروعيّة الانتخاب الشعبي مقيّدة في ممارستها بالأحكام الإلهيّة الشرعيّة في موضوع الحاكم واختياره.

٥ ـ إنّ اختيار الأُمّة للفقيه الحائز على المواصفات المطلوبة إنّما هو طبق عقد إجارة أو عقد وكالة أو معاهدة، إذ إنّ تولية الأُمّة للفقيه يجب أن تكون قائمة على أساس القوانين الشرعيّة المعمول بها فيما يرتبط بمنح طرف لطرف آخر حقّاً ما أوسلطة ما في التصرّف والتدبير؛ 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].

وعلى كلٍّ، ما نريد قوله هو إنّ نظريّة الانتخاب بما هي رؤية مبيّنة لكيفيّة وصول الولي الفقيه إلى منصب الولاية، هي نظريّة متفرّعة على نظريّة ولاية الأُمّة على نفسها والتي تُعدّ واحدة من مبادئها، سوى أنّ نظريّة ولاية الأُمّة تتّجه إلى إثبات الولاية للأُمّة، وإلى عدم تعلّق الجعل الإلهيّ الولايتي بأحدٍ من الناس ليمارس ولايته على الأُمّة، وإلى كونها بالتالي مبدأ المشروعيّة السياسيّة؛ بينما نظريّة الانتخاب تستفيد من هذا المبدأ ـ الذي يُعدّ الركيزة لها ـ من أجل أن توظّفه في عمليّة اختيار الولي الفقيه ولتحدّد فعلها الانتخابي على أساس أمرين:

الأمر الأوّل: ويرتبط برضا الشعب واختياره 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 الفعليّة التي يعتمد عليها الشعب في اختياره لهذا الحاكم أو ذاك، فإنّ رضاه واختياره يمنح الحاكم شرعيّته، لكن بشرط ما سيأتي في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: وهو أن يكون الفعل الانتخابي غير مخالف بجميع ضوابطه وآلياته للأحكام الشرعيّة الإلهيّة، وإلاّ تفقد العمليّة الانتخابيّة شرعيّتها.

---

(١) راجع: كديور محسن، نظريه هاى دولت در فقه شيعه، ص٤٩.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ نظريّة الانتخاب كانت عرضة لنقاشات عديدة، وخصوصاً فيما يرتبط بما تبتني عليه من القول بولاية الأُمّة، ولذلك إذا لم تصمد نظريّة ولاية الأُمّة أمام الإشكالات والنقاشات التي تعرّضت لها، فلا يمكن أن نذهب إلى صدقيّة نظريّة الانتخاب وإلى كون الفعل الانتخابي للأُمّة هو مصدر المشروعيّة، ومن هنا كان من المناسب أن نبحث في أهم الإشكالات التي ذكرت على ولاية الأُمّة وما يتربط بها من نظريّة الانتخاب:

١ ـ إنّ كُلّ الأدلّة سواءً منها العقليّة أو النقليّة التي تثبت الولاية للفقيه، فإنّها تنفي أن يكون للأُمّة ولاية، لأنّ ثبوت الولاية للفقيه من خلال الجعل الإلهيّ ينفي ثبوت الولاية للأُمّة، فضلاً عن أنّ تلك النظريّة تفتقر إلى الأدلّة الإثباتيّة، أي أنّه لا توجد أدلّة تثبت تلك النظريّة.

٢ ـ قد يعتمد القائلون بولاية الأُمّة على الأصل الذي يقول بعدم ولاية أحد على أحد إلاّ ما ثبت بالدليل، وبما أنّ الأدلّة لم تثبت ولاية أحد على الأُمّة فتبقى للأُمّة ولايتها على نفسها، وهو ما يثبت نظريّة ولاية الأُمّة.

لكن يمكن النقاش في المدلول التصديقي لذلك الأصل وفي المساحة التي يشملها، إذ إنّ ذلك الأصل قاصر عن أن يشمل السلطة في الاجتماع السياسي، لأنّ قضيّه السلطة هي الامتداد الطولي لمبدأ الربوبيّة التشريعيّة في جانبه الولايتي، إذ بناءً على المقدّمات الكلاميّة التي أشرنا إليها سابقاً، لا يمكن الذهاب إلى أنّ المجتمع البشري خارج عن الحقّ الإلهيّ في الأمر والنهي فيما يرتبط بالاجتماع السياسي، وهو ما يؤسّس كلاميّاً للجعل الإلهيّ في دائرة الاجتماع السياسي ليبقى ذلك الأصل ـ عدم ولاية أحد على أحد ـ خارجاً عن الإطار المجموعي والجمعي.

٣ ـ ثمّ ألا يكون العمل بنظريّة الانتخاب سبباً لتضييع الكثير من الطاقات والخبرات البشريّة وإغفالاً لمبدأ الاختصاص المعمول به لدى جميع العقلاء، لأنّه من الواضح أن قضيّة صناعة السلطة السياسيّة هي قضيّة على جانب كبير من الأهميّة والخطورة، وخصوصاً ما يرتبط منها باختيار وليّ الأمر والحاكم الإسلامي، والذي يحتاج إلى توفّر العديد من المقدّمات والخبرات فيمن يتولّى تلك المهمّة، ومع وجود فئة ـ ولو قليلة ـ ممّن يمتلك المواصفات اللازمة لممارسة اختيار واعٍ ومدروس تتمّ صياغته على أساس الضوابط العلميّة والخبرويّة..؛ فإنّ إهمال رأي هذه الفئة وعدم

إعطائها الدور الأساس، يمثّل تضييعاً لخبراتها وطاقاتها التي يمكن توظيفها في خدمة مستقبل الأُمّة ومشروعها الإسلاميّ[1].

٤ ـ إنّ النظرة الإسلاميّة إلى السلطة والولاية هي نظرة هادفة فيما يرتبط بالغايات الكماليّة التي تقتضي أهداف الخلقة الإنسانيّة، بأن يسير الإنسان نحوها في سيره التكاملي إلى الله تعالى.

وبمعنى آخر فإنّ السلطة ـ والحاكميّة ـ في النظرة الإسلاميّة، هي من أهم الأدوات التي تمتلك مستوى كبير من التأثير في المجتمع البشري بما تمتلكه من طاقات وإمكانيّات، والتي يجب أن توظّف في خدمة ذلك المجتمع على مستوى الأخذ بيده في سيره التكاملي إلى الله تعالى.

ومن هنا إذا أرادت تلك السلطة أن تقوم بذلك الدور المهم والكبير، فيجب أن تكون هي نفسها قد بلغت مرحلة متقدّمة في سيرها التكاملي وتكاملها المعنوي والتربوي، حتّى تستطيع أن تأخذ بيد المجتمع البشري إلى مراحل تكامليّة أعلى وأرقى، أمّا إذا كانت المرتبة الكماليّة للسلطة تعبيراً عن مستوى التكامل الإنساني لدى عموم المجتمع، فمعنى ذلك أن تلك السلطة لن تكون في مستوى متقدّم يسمح لها بممارسة ذلك الدور تجاه المجتمع[2].

٥ ـ إنّ المجتمع البشري في ممارسته السياسيّة وفي مساهمته في صناعة السلطة، إمّا أن ينطلق من خلال إرادة واعية وهادفة، أو من خلال ميول ورغبات آنيّة ومحدودة تحاكي الجانب الغرائزي والحيواني لدى الإنسان؛ ومن خلال قراءتنا للنصّ الإسلامي وما يعرضه من السُنن الاجتماعية وتجارب الأُمم من جهة، ولما تفضي إليه الوقائع الاجتماعية والسياسيّة المشهودة بالعيان؛ نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة، أن الكثير من أبناء المجتمع البشري إنّما يمارسون خياراتهم السياسيّة والاجتماعية بناءً على ما يرونه من مصالح آنيّة ومحدودة، لا تستجيب للجانب الإرادي والإنساني المتحرّر من الضغط الغرائزي والقائم على أساس الموازنة بين متطلّبات البدن والروح معاً، ويتّبعون في خياراتهم ما تمليه عليهم رغباتهم الماديّة وميولهم الحيوانيّة؛ وهذا ما سوف يؤثّر سلباً على كمال المجتمع البشري وأهدافه السامية وسعادته الحقيقيّة[3].

---

(١) راجع: شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، ص١٦٣.

(٢) راجع: م ن، ص١٧٠ ـ ١٧١.

(٣) أنظر فيما تقدّم: مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، تر آذرشب محمدعلي، ط٢، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١هـ.ق، ص٢٤؛ يزدى مصباح، سلسله مباحث اسلام سياست وحكومت (٢)، سازمان تبليغات=

هذه بعض الإشكالات التي يمكن أن ترد على نظريّة ولاية الأُمّة ونظريّة الانتخاب، ومع ذلك يمكن أن يستند البعض إلى بعض المفاهيم ـ كمفهوم البيعة ـ لإثبات تلك النظريّة، وهذا ما يستدعي منّا أن نبحث ذلك المفهوم وندخل في مناقشته.

المبحث الثالث البيعة وفلسفتها:

قد يعتقد البعض أن فعل البيعة هو فعل إعطاء المشروعيّة السياسيّة للشخص المبايَع، فمن أقبلت عليه الأُمّة ومنحته يد البيعة يكون هو الخليفة الشرعي، ومَنْ لم تمنحه يد بيعتها فلا نصيب له من الشرعيّة، ولذا قد يدرج فعل البيعة على أساس أنّه من الأدلّة الواردة لتثبيت نظريّة الانتخاب ولتأكيد مبدأ المشروعيّة الشعبيّة، ولنفي القول الذي يذهب إلى مبدأ المشروعيّة الإلهيّة، القاضي بضرورة تعلّق الجعل الإلهيّ في موضوع الولاية والحاكميّة، وعدم كونه مفوّضاً إلى الفعل البشري[1].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ مَنْ يستدلّ بفعل البيعة على المشروعيّة السياسيّة، انّما يحصر ذلك ضمن إطار الولي الفقيه ولا يقول بشموله للولي المعصوم.

ومن هنا ينبغي التأكيد على أنّ مَنْ يذهب إلى البيعة ـ المشروعيّة، إنّما ذلك في إطار التنظير السياسي لقضيّة الولاية في عصر الغيبة الكبرى.

ولتحديد قدرة البيعة على تثبيت تلك النظريّة ـ نظريّة الانتخاب ـ[2] وعدم قدرتها، ينبغي بداية أن ندخل في تحديد المعنى اللغوي للبيعة، مقدّمة لبيان معناها الاصطلاحي وبيان فلسفتها.

١ ـ البيعة في اللغة: وهي بمعنى المعاهدة على الطاعة والالتزام بموضوع البيعة، إذ إنّ العهد على الطاعة والالتزام تابع لموضوعه، وبالتالي تتحدّد نتيجة البيعة بحسب المورد الذي بايع عليه وتعهد الالتزام به.

يقول ابن منظور في لسان العرب: «البيعة الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة

=اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص٩١؛ خاتمى محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨م، صص ١٢٢ ـ ١٢٤؛ تاجدينى على، انقلاب اسلامى از ديدگاه شهيد مطهرى، چ دوم، تهران، شورای هماهنگى تبليغات اسلامى، ١٣٧٤هـ.ش، ص١٢٨؛ برلين ايزايا، حدود الحرية، تر طالب جمانا، ط١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٢م، ص٢٣؛ المرنيسي فاطمة، الإسلام والديموقراطيّة، تردبيات محمد، ط١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤م، ص١٢١؛ فضل الله محمد حسين، الإسلام ومنطق القوّة، ط٣، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٤٠٦هـ.ق، ص١٧٠.

(١) أنظر:الحائري كاظم، المرجعيّة والقيادة، ط١، قم، مكتب آية الله الحائري، ١٤١٨هـ.ق، ص٥٦؛ كواكبيان مصطفى، مبانى مشروعيت در نظام ولايت فقيه، چ دوم، تهران، نشر عروج، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٥٩.

(٢) قصير مصطفى، الشورى والبيعة، ط١، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات، ١٤١٧هـ.ق، ١٣٠ ـ ١٣٧.

والطاعة، والبيعة والمبايعة الطاعة نفسها، وقد تبايعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة عاهده»[١].

ويقول ابن الأثير «المبايعة المعاقدة والمعاهدة، كأنّه كلاً منهما باع ما عنده من صاحبه واعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره»[٢].

وعلى كلٍّ، البيعة مصدر الفعل بَيَعَ، ومع قلب الياء ألفاً نحصل على كلمة (باع)، التي تدلّ على تلك المعاملة التي يتمّ فيها تبادل كُلّ من الثمن والمثمّن، حيث كان من عادة العرب أنّه إذا تبايع اثنان صفق أحدهما بيده على يد الآخر، تأكيداً على المعاملة وفعل تعهّد من كُلّ منهما على مضمونها.

وعلى هذا الأساس أصبح صفق اليد في البيعة فعل تعهّد من المبايع لشخص المبايَع بالالتزام بمضمون البيعة، تشبيهاً لها بالبيع وصفقته المعمول بها قديماً لدى العرب.

يقول ابن خلدون: «إعلم أنّ البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأُمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلّفه من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمّي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع»[٣].

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 المبايَع، وكذلك الأمر فيما لو بايع على أمر آخر.

٢ ـ فلسفة البيعة: ما نُريده في هذا البحث هو أن نبيّن حقيقة البيعة ومدلولها السياسيّ، لأنّه إذا كان معناها اللغوي المعاهدة على الالتزام بمضمون العهد، فإنّ البحث في مدلولها السياسي تبقى له أهميّة خاصّة، لما يتركه من أثر في قضيّة المشروعيّة وهل أنّها فعل شعبوي أو شأن إلهيّ؟

---

(١) مج ٨، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ص٢٦.

(٢) النهاية، تح الزاوي طاهر أحمد والطناحي محمود محمد، مج١، ط٤، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٣٦٤هـ.ش، ص١٧١.

(٣) تاريخ ابن خلدون، مج١، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص٢٠٩.

مايمكن قوله بداية هو إنّ المدلول السياسي للبيعة ليس بعيداً عن مدلولها اللغوي، بل هو مستمد منه وينتمي إليه، سوى أن البيعة إذا وقعت في إطارها السياسي فإنّها تعطي مدلولها السياسي، فتكون بمعنى التعهّد بالالتزام بالطاعة والنصرة للولي المبايَع، والاعتراف بشرعيّة مَنْ وقع له فعل البيعة، وتأكيد الالتزام بكلّ ما يلزم عن عمليّة الاعتراف تلك.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة، والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنّهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكأنّهم كانوا يمثّلون بذلك نقل الملك بنقل التصرّفات التي يتحقّق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق، وبذلك سُمّي التصفيق عند بذل الطاعة بيعة ومبايعة، وحقيقة معناه إعطاء المبايع يده للسلطان مثلاً ليعمل به ما يشاء»[1].

وعندما نقول إن نتيجة البيعة تتحدّد بحسب موضوعها، فمعناه أن البيعة ربّما تقع على الجهاد وربّما تقع على الهجرة وربّما تقع على أيّ حكم شرعي أو مفهوم عقيدي، وكلّ ما يكون واجباً ومطلوباً، سوى أنّ فعل البيعة يأتي من باب التعبير عن الالتزام بذلك الواجب وطاعته، وفعل تعهّد من المبايع بالقيام بما يمليه عليه ذلك الواجب، ومن هنا كان لها موارد عديدة في القرآن الكريم وسُنّة الرسول ﷺ، وهذه بعض الموارد في هذا الخصوص.

عندما فتح رسول الله ﷺ مكّة، وبعد الانتهاء من بيعة الرجال فقد جاءت النساء للبيعة، فدعا رسول الله ﷺ بإناء فيه ماء وأدخل يده فيه ثمّ أخرجها، وطلب من النساء أن يُدخلنّ أيديهنّ في ذلك الماء[2].

وأمّا مورد تلك البيعة فقد ذكرها القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لاَ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[3].

وقراءة أوّليّة للنصّ القرآني المذكور تفيد بأنّ مضمون البيعة كان مجموعة من القضايا الأساسيّة في المفاهيميّة الإسلاميّة، تلك القضايا التي لم تكتسب شرعيّتها

---

(١) تفسير الميزان، مج١٨، ص٢٧٤.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج١٨، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ.ق، ص٧١؛ ابن الأثير، أسد الغابة، مج٥، طهران، اسماعيليان، ص٥٦٢.

(٣) الممتحنة، ٢١.

الدينيّة من خلال فعل البيعة، سوى أن ذلك الفعل قد أتى من أجل تأكيد أولئك النساء اللواتي دخلن حديثاً في دين الإسلام، على التزامهنّ بذلك الدين وبمفاهيمه الأساسيّة.

وقبل ذلك بسنوات عديدة، أي في السنة الثالثة عشرة من بعثة النبيّ ﷺ، فقد حضر كثير من أهل يثرب الموسم (موسم الحجّ)، ولمّا بلغتهم دعوة النبيّ ﷺ آمنوا به، وقد التقوا به سرّاً عند العقبة، حيث حضر منهم اثنان وسبعون رجلاً وامرأتان، فطلب أن يختاروا منهم اثني عشر نقيباً، فاختاروا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأَوس، وبايعوه 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: «بايعنا رسول الله ﷺ بيعة الحرب على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وإثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقول بالحقّ أينما كنّا لا نخاف في الله لومة لائم»[٢].

ونستفيد من هذا النص أن مورد البيعة كان أُموراً عديدة ولم يكن أمراً واحداً، وهي وإن كانت تشترك مع التعهّد بالحماية، لكن عدّة أُمور إضافيّة وتفصيليّة أشار إليها هذا النصّ، تتعدّى نطاق الحماية إلى نصرة رسول الله ﷺ والقبول بإمامته.

هذا وقد وقعت البيعة للنبيّ ﷺ أيضاً في المكان نفسه، حيث سُمّيت ببيعة العقبة الأُولى، لأنّها كانت أسبق زمنيّاً بسنة واحدة من العقبة الثانية، والتي كان مضمونها الالتزام بالتعاليم الإسلاميّة[٣]؛ كما انّ المسلمين الذين خرجوا حاجّين إلى مكّة مع رسول الله ﷺ في السنة الثامنة من الهجرة، قد بادروا إلى بيعته عندما طلب منهم البيعة، والتي سُمّيت ببيعة الشجرة، لأنّها وقعت تحت الشجرة وببيعة الرضوان لنزول الوحي فيها: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾[٤]، حيث كانت البيعة على الموت[٥]، 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 تاريخيّة دقيقة لكلّ تلك الموارد التي حصلت فيها البيعة، تبرز لنا بوضوح أنّ موضوع البيعة ومؤدّاها قد كان مشروعاً ومطلوباً قبل فعل البيعة، فسواءً

---

(١) ابن هشام، السيرة النبويّة، تح محيي الدين محمد، مج٢، نشر مكتبة محمد صبيح، صص ٣٠١ ـ ٣٠٣.
(٢) النسائي، سُنن النسائي، مج١٧، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨هـ.ق، صص ١٣٨ ـ ١٤٠.
(٣) ابن هشام، السيرة النبويّة، مج٢، ص٢٩٥؛ مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة، مج ٣، ص١٩٩.
(٤) الفتح، ١٨.
(٥) القمني محمود، حروب دولة الرسول(ص)، مج٢، ط١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م، ص١١٢.

كان مضمونها نصرة الرسول ﷺ أو حمايته أو طاعته والقبول بإمامته وعدم منازعة الأمر أهله أو عدم الفرار من المشركين؛ فإنّ كُلّ تلك الموارد مطلوبة من أساس، لا أنّها لم تكن واجبة ومطلوبة ثمّ كانت البيعة بمثابة المشرّع لها والقاضي بوجوبها على المسلمين، بل إنّ كُلّ تلك الأُمور ـ وغيرها ـ هي واجبة من أساسٍ بتشريع من الله تعالى وإيجاب منه؛ وبالتالي فإنّ مشروعيّة كُلّ مضامين البيعة لم تستمدّ من خلال فعل البيعة، وإنّما من خلال عامل التشريع الإلهيّ السابق على البيعة.

وهذا ما يقود إلى طرح سؤال عريض مفاده، أنّه إذا لم يكن فعل البيعة فعل إعطاء المشروعيّة، فلماذا أخذت البيعة كل تلك الأهميّة في النصوص الإسلاميّة، وكانت مورداً للاهتمام من قبل رسول الله ﷺ، بل أصبحت سُنّة سياسيّة تلقى الكثير من العناية في الحقل السياسي الإسلاميّ؟

في مقام الجواب على هذا السؤال نقول: إن للبيعة أكثر من فائدة مهمّة، بحيث أننا لو أخذنا بعين الاعتبار مجمل تلك الفوائد والمصالح، لوصلنا إلى هذه النتيجة انّ البيعة كانت فعلاً عقلائيّاً تترتّب عليها نتائج جديرة بالاهتمام، تكفي لوحدها أن تَجعل منها سُنّة سياسيّة مطلوبة وقضيّة ذات أهميّة في الأدبيات الإسلاميّة، أمّا تلك الفوائد المنظورة من البيعة فهي:

١ ـ زيادة الداعي على المستوى النفسي لدى المبايعين فيما يرتبط بموضوع البيعة، باعتبار أنّ المبايِع يتعهّد بالالتزام بما بايع عليه، وهذا ما يضيف إلى الداعي النفسي الأوّلي داعياً آخر، منطلقه العهد الذي بذله المبايِع وأكّد الالتزام به، وبالتالي فإنّ المبايِع كما يتّقي مخالفة ذلك الواجب المشرَّع قبل البيعة، فإنّه يتّقي أيضاً مخالفة العهود والمواثيق التي أعطاها، لأنّه لو خالف والحال هذه فإنّ مخالفته تعني في الواقع مخالفتين، مخالفة للواجب المشرّع ومخالفة للعهد المبذول، وهذا ما يستدعي منه مؤونة نفسيّة إضافيّة 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 يتوسّل بجملة من الأدوات والأساليب، التي تعمل على تحريك النفوس باتّجاه القيام بواجباتها ومسؤولياتها وكُلّ ما يؤدّي إلى خيرها؛ وفي هذا الإطار تعدّ البيعة إحدى تلك الأدوات التي تعمل على زيادة الباعث في نفوس المبايعين للقيام بواجباتهم.

ولا يمكن التهاون بهذه الفائدة، باعتبار أن للباعث النفسي والداعي الشخصي دور

أساس في صناعة الأحداث، خصوصاً إذا ما التفتنا إلى ما يتركه العهد وبذل الميثاق من أثر في النفس، يرتقي بها إلى مستوى الوفاء فيما لو التزمت بعهدها، ويجعلها في صفّ الخائنين للعهد والناكثين له فيما لو لم تعمل على الالتزام به والوفاء بذمّته، وذلك لما للعهد من قدسيّة خاصّة في الوعي العام أكّدت عليها النصوص الدينيّة، سواءً في القرآن الكريم أو السُنّة الشريفة.

٢ ـ الفائدة الثانية التي ترتجى من فعل البيعة هي ترسيخ أحد المفاهيم، التي تقتضي الضرورة أو المصلحة العمل على ترسيخه في الأذهان، وتقديمه بطريقة تقترن ببعض الأعمال والأعراف التي تجعل ذلك المفهوم ألصق بالنفس وأوكد في الذهن.

ومن هنا عندما تطلب البيعة فيصطفّ المبايعون ليصفق كُلّ منهم بيده على يد المبايَع، ويتكلّم بكلمات يُعلن فيها التزامه بالبيعة وتعهّده الوفاء بها، فإنّ هذا العرف السياسي ومن خلال تجلّيه ذلك، يحفر في ذاكرة المبايعين ونفوسهم كُلّ المعاني المتضمّنة في الموضوع الذي قامت البيعة على أساسه، ممّا يبعد أي احتمال للتشكيك في تلك المعاني، ويعمل على تحصينها من أيّ محاولة لتأويلها أو لتوجيهها في الاتجاه الذي يخالف مضمونها.

٣ ـ إنّ البيعة تتيح للقائد معرفة الإمكانيات الفعليّة 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 الاندماج في مشروعه وحركته، وهذا ما يتيح لذلك القائد إجراء الحسابات التي تكون ألصق بالواقع، وأن يرسم خططه بطريقة تعتمد على تلك الإمكانيات تجنّباً للمفاجآت والنكسات، وإلاّ فكلّنا يعلم أنّ التراجع ولو في جزء من العنصر البشري في اللحظات الحسّاسة والظروف الحرجة، سوف يترك آثاره على مجمل العنصر البشري من ناحية إضعاف العزائم وتثبيط الهمم وتراجع معنويات المناصرين والمقاتلين، وهذا ما قد يعرّض مجمل المشروع إلى خطر الاهتزاز، بل والسقوط، ممّا يعني في الواقع فشل ذلك المشروع.

٤ ـ الفائدة الرابعة التي تستخلص من البيعة هي أنّها أداة لتأكيد الالتزام على المستوى العملي فيما يرتبط بالمبايعين، فحتّى لو اقتضى الواجب أن يعمد الناس إلى القيام به، لكن ربّما يحصل التهاون أو التثاقل، أو لربّما تستجد جملة من الظروف أو يطرأ وضع خاص، يقتضي أن يبادر القائد أو الإمام إلى استخدام جملة من الأدوات والأساليب للتأكيد على الناس ضرورة قيامهم بواجباتهم، باعتبار أن ذلك الظرف

الخاص والحسّاس يحتاج إلى عزم قويّ وهمّة عالية، ربّما يعمل على استنفارها واستحداثها من خلال تلك الأدوات والأساليب والتي أهمّها البيعة.

وإنّ تأكيد الالتزام على الأُمّة، سوف يؤدّي إلى التأكيد على أهميّة دورها وإلى إشعارها أكثر بمسؤولياتها ودفعها لتحمّلها؛ يقول الشهيد الصدر (رضي الله عنه): «إنّ التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه، تأكيد من الرسول على شخصيّة الأُمّة وإشعار لها بخلافتها العامّة، وبأنّها بالبيعة تحدّد مصيرها، وأن الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولاشكّ في أنّ البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلّف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصرّ عليها واتّخذها أُسلوباً من التعاقد بين القائد والأُمّة، لكي يركّز نفسيّاً ونظريّاً مفهوم الخلافة العامّة للأُمّة»[1].

٥ ـ إنّ المبايِع عندما يقدم على فعل البيعة، فمعنى ذلك أنّه قد ربط قراره واختياره بقرار المبايَع واختياره، أيّ أنّه قد جعل قياده في يد ذلك القائد وفوّض أمره إليه فيما يرتبط بموضوع البيعة، وبالتالي فإنّ قراره لم يعد بيده، وهو مضطرّ للالتزام بكُلّ ما يصدر من قرارات وتوجّهات من ناحية ما أدّاه من عهد وبذله من ميثاق، ولم يعد بإمكانه التنصّل من التزامه أو التحلّل من بيعته.

وعلى هذا الأساس فإنّه لو خالف العهد ونكث البيعة، فإنّه يمكن الاحتجاج عليه وإبطال حُجّته، بل سوف يجعل من نفسه محلاّ للإدانة ومورداً للتهمة، وخصوصاً أنّه عندما يكون الكلام عن العهد والميثاق فإنّ ما يتلوه هو أدبيات الغدر والوفاء، ولا يغفل ما لهذه المفاهيم من قدسيّة خاصّة سواءً في الوعي العام أوفي النصوص الإسلاميّة، والتي تؤكّد على المبايع ضرورة الالتزام ببيعته. وعلى ما تقدّم فإنّ مَنْ يبايع فقد جعل للآخرين الحُجّة عليه، وكان لهم عليه السبيل، أي لهم الاحتجاج عليه وإدانته بالمخالفة؛ وفي هذا الموضوع يقول الإمام عليّ عليه السلام: «وإن كنتما بايعتماني كارهين فقد جعلتما عليكما سبيل»[2].

وعلى كلٍّ، فإنّنا عندما نقوم بعمليّة تحليل للآثار والنتائج التي تترتّب على البيعة، فإنّنا 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 لاشكّ بأنّ العقلائيّة السياسيّة إذا ما أخذت تلك الفوائد والمصالح التي

---

(١) الإسلام يقود الحياة، ص١٤٦.

(٢) دشتي محمدى، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ط٣، قم، مؤسّسة النشر، ص٣١٨.

تترتّب على البيعة بعين الإعتبار، فإنّها ترى فيها سبباً كافياً ومبرّراً تامّاً لجعل الفعل البيعوي سُنّة سياسيّة ذات أهميّة كبيرة.

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحاً حول العلاقة بين البيعة والمشروعيّة وطبيعة تلك العلاقة؛ وفي مقام الجواب على هذا السؤال، نقول إنّه توجد علاقة ما جدليّة بين البيعة والمشروعيّة، وهذا ما سوف نبحثه تالياً.

٣ ـ البيعة والمشروعيّة: جدليّة 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 علاقة ما موجودة بينهما، وهذه العلاقة ليست من طرف واحد بل هي من كلّ من الطرفين للآخر، ولهذا سمّيناها بالجدليّة، حتّى لو كانت العلاقة من الطرف الأوّل بالثاني من غير سنخ العلاقة القائمة من الطرف الثاني بالأوّل، بل كان سنخ العلاقة الأولى يختلف عن سنخ العلاقة الثانية، وهذا ما يستدعي أن نبحث في كلتا العلاقتين، أي علاقة البيعة بالمشروعيّة وعلاقة المشروعيّة بالبيعة.

أمّا في العلاقة الأولى، أي علاقة البيعة بالمشروعيّة، فإنّ البيعة وإن لم تكن فعلاً ينبثق عنه المشروعيّة، لكنّه لاشكّ أنّها فعل يكشف عن تصديق المبايِع بمشروعيّة المبايَع وقبوله بها، وذلك إذا لم يكن إقدامه على البيعة نتيجة فعل إكراه أو إغراء.

فلو أقدمت الأُمّة على مبايعة حاكم ما، وكان إقدامها بملء إرادتها، ومبنيّاً على رؤيتها وقناعاتها واختيارها الحرّ، فإنّ هذا يكشف عن أنّها ترى المشروعيّة لذلك الحاكم، وإلاّ لما كانت تقدم على إعطاء زمام السمع والطاعة وعلى إعلان التأييد والنصرة، لكن يبقى أن نُشير إلى أن ذلك لا يعني المشروعيّة الواقعيّة، ولا يكشف واقعاً عن حقيقة المشروعيّة، ولا نعني بالكشف فيما تقدّم أنّه توجد مشروعيّة في الواقع، ثمّ يأتي بعدها فعل البيعة ليكون بمثابة الكاشف عن تلك المشروعيّة الواقعيّة؛ بل ما نعنيه بالكشف ـ هنا ـ هو أن المبايِع يرى مقبوليّة المبايَع بمعزل عن مبنى تلك المقبوليّة، والذي قد يكون معايير علميّة يطلّ من خلالها على المشروعيّة الواقعيّة، أو قد يكون مرتبطاً بمعايير أُخرى من قبيل شعورٍ طائفي أو مناطقي وما سوى ذلك.

وأمّا في العلاقة الثانية، أي علاقة المشروعيّة بالبيعة، فما نقوله هو إنّ المشروعيّة تقتضي البيعة، بمعنى أنّه إذا كانت ولاية الحاكم متّصفة بالمشروعيّة، فهذا يتطلّب وجوب البيعة على الأُمّة.

ولا نعني بوجوب البيعة تمظهرات البيعة بالشكل المعروف تاريخيّاً من صفق اليد وغيره، 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 توفّر العنصر البشري والمالي... وذلك بمعزل عن التمظهرات التي قد تأخذها البيعة في هذا العصر، إذ قد لا يكون مألوفاً أو ممكناً اتّباع التمظهرات التاريخيّة 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 الموضوعيّة، أي ليست مطلوبة لذاتها؛ وإنّما هي مطلوبة على نحو الطريقيّة، أي باعتبار كونها طريقاً إلى فوائد عديدة، وبالتالي فإنّ المطلوب واقعاً هو تلك الفوائد والمصالح التي تترتّب على البيعة، ولم تكن البيعة إلاّ طريقاً إلى تلك الفوائد والمصالح، وهذا الطريق يختلف باختلاف الأعراف والتقاليد السياسيّة المتّبعة في هذا البلد أو ذاك، أو قد يكون الاختلاف مردّه إلى العامل الزماني وما يصحبه من اختلاف في تلك الأعراف والتقاليد، ولذا قد يكون هذا الأُسلوب هو التعبير المتعارف عن مضمون البيعة وقد يكون هناك أُسلوب آخر، ومن هنا يمكن الوصول إلى عدّة نتائج بناءً على ما ذكرنا:

أوّلاً: 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 تترتّب 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 مَنْ يتّصف بالمشروعيّة، لأنّ معنى اتّصافه بالمشروعيّة هو أنّ له حقّ الطاعة، وعندها فيما لو طلب البيعة أو طلب تعبيراً معيّناً عنها، فلابدّ من إجابة ذلك الطلب.

رابعاً: إنّ تعيين هذا التمظهر أو ذاك للمضمون البيعوي إنّما يتحدّد على ضوء جملة الأعراف والتقاليد المرتبطة بالاجتماع السياسي، وهذا ما يعود إلى الحاكم المتّصف بالمشروعيّة، باعتبار كونه مرجعيّة ذلك التحديد، أي إنّه لو طلب تمظهراً أو تعبيراً معيّناً وحدّد مطلوبيّته فلابدّ من إجابته، لكن قد يحصل ـ كما هو العادة ـ أن يترك ذلك الحاكم المتّصف بالمشروعيّة للأُمّة اختيار التعبير الملائم عن مضمون البيعة، باعتبار أنّ الأُمّة عادّة ما تصدر في تعبيراتها وتمظهراتها السياسيّة من خلال الأعراف والتقاليد المعروفة في اجتماعها السياسيّ، والتي هي أفضل تعبير عن تلك الأعراف والتقاليد.

وعليه نصل إلى أن جدليّة ما قائمة بين البيعة والمشروعيّة، فإنّ عدم كون الثانية نتيجة للأولى، لا يعني انعدام أيّة صلة بينهما.

والنتيجة فيما يرتبط بموضوع البيعة، هي أن البيعة ليست أكثر من تعبير سياسي عن الاستعداد لنصرة شخص المبايع وتأييده وطاعته ودعمه وفعل كُلّ ما يقتضيه مضمون البيعة، بل إنّ هذا المضمون هو الذي يُحدّد محتوى ذلك التعبير السياسي، وإن بذل النصرة وإعطاء زمام الطاعة قد يكون مستنده رؤية المشروعيّة مسبقاً في شخص المبايع، ومن هنا فإنّ قضيّة المشروعيّة لابدّ أن تكون متقدّمة على فعل البيعة.

وعليه إذا كان للبيعة ذلك المعنى ولم تكن منتجة للمشروعيّة، فلا يمكن أن تعدّ دليلاً على نظريّة الانتخاب وكافّة نظريات المشروعيّة الشعبيّة، لأنّ ما يمكن أن يؤدّي دور الدليليّة بالنسبة إلى تلك النظريّة، هو كون المفاهيم الإسلاميّة ـ كالبيعة مثلاً ـ تثبت أن الفعل البشري منطلق للمشروعيّة، وهذا ما لا ينتجه فعل البيعة.

الفصل الخامس

مناصب الوليّ الفقيه

عندما نأتي إلى إطار الفكر السياسي الشيعي فإنّ سؤالاً يطرح حول المناصب أو الوظائف[1] التي يتولاّها الوليّ الفقيه، ما هي تلك المناصب، وما هي فلسفة تولّيه لها، أي لماذا استجمع الوليّ الفقيه تلك المناصب وما هي دلالات الاستجماع..؟

ويختلف هذا البحث منهجيّاً عن بحث الصلاحيات، لأنّ الموضوع المطروح في هذا الفصل يرتبط بالمنصب كمنصب وما يرتبط به ممّا أشرنا إليه، بمعزلٍ عن مؤدّياته فيما يرتبط بمبحث الصلاحيات، حيث إنّه 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 تدّعى للوليّ الفقيه ثلاثة مناصب، هي: منصب الإفتاء ومنصب القضاء ومنصب الولاية العامّة، وسوف نبحث في كلٍّ منها على حِدة.

١ ـ منصب الإفتاء:

من الشروط المعتبرة في الوليّ الفقيه أن يكون مجتهداً، ومعنى أن يكون مجتهداً هو أن يكون قادراً على الإفتاء، بل ربّما يشترط فيه ليس فقط الاجتهاد وإنّما الأعلميّة أيضاً، لكن هذه الأعلميّة المشروطة إطارها الفقه الدولتي، بمعنى أنّ الوليّ الفقيه يجب أن يكون أعلم من غيره من الفقهاء في الاطار الفقهي الذي يرتبط بالدولة ووظائفها، أمّا الأعلميّة في جميع الميادين الفقهيّة فهي متعسّرة واقعاً، بمعنى صعوبة تحقّقها ـ فضلاً عن عدم اشتراطها ـ.

وإذا تعدّى الفعل الإفتائي للوليّ الفقيه إطار الفقه الدولتي ليشمل مجمل أبواب الفقه، فمعنى ذلك أنّ مرجعيّته قد تعدّت نطاق مرجعيّة الدولة لتصل ـ بالإضافة إليها ـ إلى مرجعيّة الأُمّة، والكلام في الإطار الفتوائي[2].

---

(١) يعبّر الشيخ جوادي آملي عن هذه المناصب بالوظائف، راجع: ولايت فقيه ولايت فقاهت عدالت، ص٢٤٢.
(٢) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

وإيضاحاً للبحث لابدّ في البداية من أن نتدبّر المعنى الاصطلاحي للإفتاء والفتوى، حتّى يمكن لنا تكوين فكرة دقيقة عن كلّ المطالب التي سوف يتناولها البحث، ونتجنّب أي إبهام قد يطرأ على الذهن.

أ) مفهوم الإفتاء: الإفتاء هو إعطاء الأحكام الشرعيّة الكليّة من خلال الرجوع إلى مصادرها واستنباطها منها، بناءً على المنهج الاستنباطي المعتمد، أمّا تلك المصادر فهي: القرآن والسُنّة والإجماع والعقل.

ولا خلاف بين الفقهاء في مطلوبيّة 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: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[1].

إنّ إنذار القوم من خلال تعليمهم الدين وإيصال أحكامه إليهم، هو هدف أساسي لخروج تلك الطائفة للتفقّه في دين الله تعالى، والذي يعني من ضمن ما يعنيه فعل الإفتاء وإنتاج الفتوى.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ ظاهرة الإفتاء ليست خاصّة بعصر الغيبة ـ غيبة الإمام المعصوم عليه السلام ـ بل تشمل أيضاً عصر الحضور، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال جملة من التوجيهات التي كانت تصدر عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلى تلامذتهم من أجل ممارسة فعل الإفتاء، فهذا الإمام الباقر عليه السلام يطلب من أبان بن تغلب أن يفتي للناس، فيقول له: «أجلس في مسجد المدينة وأفت للناس...»[2].

ولربما يقال إن مفهوم الإفتاء قديماً يختلف عن مفهومه حديثاً، من جهة أنّه كان يُعمد سابقاً إلى إيصال الرواية أو الآية إلى مَن يريد أن يتعلّم أحكام الدين، أمّا الآن فلابدّ من الوقوف على منهج الاستنباط لمعرفة قواعده، التي يتمّ توظيفها في عمليّة الرجوع إلى المصادر لممارسة الإفتاء، حيث خرجت تلك الممارسة عن بساطتها المعهودة قديماً.

لكن الجواب أنّه مع الإيمان بالتطوّر المعرفي، والذي يشمل من ضمن ما يشمله المعرفة الدينيّة واستنباط الأحكام وإعطائها للناس، إلاّ أنّه لا ينبغي التصوّر أن عمليّة

---

(١) التوبة، ١٢٢.

(٢) السيّد الخوئي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠هـ.ق، ص٨٨.

الافتاء قديماً قد كانت غايةً في البساطة، وأنّها تقتصر على مجرّد إيصال الفتوى للناس، بل هي تتجاوز ذلك إلى ممارسة عمليّة الاستنباط من ذلك النصّ بناءً على قواعد مقرّرة، وإن اختلفت درجة تعقيدها عمّا هو معهود حاليّاً بسبب ما أشرنا إليه من التطوّر المعرفي ودوام حيويّة المعرفة الدينيّة؛ كما ينبغي الإشارة إلى أنّه لم يكن مقدوراً لجميع الناس أن تتّصل بالإمام المعصوم عليه السلام، بل كانوا يأخذون أحكام دينهم عن تلامذتهم وصحابتهم الذين انتشروا في البلدان، والذين كانوا مأذونين بممارسة عمليّة الاستنباط من أجل إفتاء الناس.

وعليه كانت الفتوى ضالّة المتعلّم والمجتهد لأنّها تمثّل حكم الله تعالى، ولو بحسب ما وصل إليه نظر المستنبط، ومن هنا نجد أنّ مساحة كبيرة من النتاج المعرفي الإسلامي تشغلها كتب الفتوى، التي تشرّع لمختلف جوانب الحياة سواءً على المستوى الفردي أو الجمعي، والتي تعدّ السبيل المعرفي لجميع المكلّفين لتحديد الموقف الشرعي من جميع المسائل التي تضجّ بها حياتهم، ولذا لابدّ من تبيين الفارق الاصطلاحي بين مفهومي الفتوى والحكم في إطار فعل الفقيه.

ب) الفرق بين الفتوى والحكم: يمكن القول إن الإفتاء هو عمليّة بيان للحكم الشرعي، يقوم بها المفتي من خلال توظيفه لمنهجه الاستنباطي في المصادر المقرّرة.

أمّا الحكم فهو عمليّة إنشاء لحكم ـ وليس بياناً له ـ في مورد جزئي، حيث تنطوي هذه العمليّة على مرحلتين، فيكون من وظيفة الحاكم تشخيص الموضوع أوّلاً وهي المرحلة الأولى، ومن ثمّ يَعمد إلى إنشاء الحكم عليه، وهي المرحلة الثانية[1]؛ وعليه إذا اردنا أن نرصد الفروقات بين الفتوى والحكم فيمكن تلمس هذه الأُمور:

أوّلاً: الإفتاء هو إخبار عن حكم تمّ إنشاؤه مسبقاً، في حين أنّ الحكم هو فعل إنشاء وليس فعل إخبار.

ثانياً: إتماماً للنقطة السابقة نقول إنّه قبل الإفتاء يوجد حكم هو حكم الله تعالى، قد انشأته الإرادة التشريعيّة للّه عزّ وجلّ، فيكون الإفتاء بمثابة الكاشف عن ذلك الحكم، أمّا في الحكم فلا يوجد قبل حكم الحاكم حكم للّه عزّ وجلّ.

ثالثاً: يرتبط الإفتاء بالموارد الكليّة، حيث يتوجّه إلى عموم المكلّفين ولا ينظر إلى زمان بعينه أو مكان بعينه، فيكون على نحو القضايا الحقيقيّة[2]، أمّا الحكم فيرتبط

---

(١) سند محمد، ملكية الدولة، ط١، قم، دار الأنصار، ص١٥٠.

(٢) أي القضايا التي يكون موضوعها مقدّر الوجود.

بالموارد الجزئيّة، فيتوجّه إلى أشخاص معيّنين ضمن حدود وقيود معيّنة من ناحية الزمان أو من ناحية المكان، ولذا يكون على نحو القضايا الخارجيّة[1].

رابعاً: تشخيص الموضوع في الإفتاء ليس من وظيفة المفتي بل من وظيفة المكلّف، فالمفتي يقول إن شرب الخمر حرام، وليس من وظيفته أن يقول للمكلّف إن ذلك السائل الموجود في ذلك الإناء هو خمر أم لا، فعليه أن يبيّن القضايا على نحو كلّي، أمّا تطبيقها فعلى المكلّف نفسه؛ أمّا في الحكم فإنّ تشخيص الموضوع من وظيفة الحاكم، فبعد أن يترافع إليه خصمان يدّعي كلّ منهما ملكيّة شيءٍ ما ـ مثلاً ـ فعلى الحاكم أن ينظر في ذلك الشيء (الموضوع) المختلَف فيه، فيستمع إلى كلامهما وإلى البينات، ومن ثمّ يصدر حكمه على ضوء ما يصل إليه من خلال القواعد القضائيّة المعتمدة لديه.

خامساً: يمكن في الإفتاء فرض الخطأ من ناحية مطابقة الفتوى لحكم الله تعالى، أمّا في الحكم ففرض الخطأ إنّما يكون إلى المبادئ الخاصّة بذلك الحكم، ففي الإفتاء باعتبار أنّه يوجد حكم للَّه تعالى في مرتبة سابقة على الفتوى، فإن فرض الخطأ يكون بالنسبة إلى ذلك الحكم، أمّا في الحكم ـ أي حكم الحاكم ـ فإذا كان مبدأ الحكم مصلحة المولّى عليه، ربّما يطابق حكم الحاكم مصلحة المولّى عليه في الواقع وقد لا يطابقها، فيكون فرض الخطأ بالنسبة إلى ذلك المبدأ الذي قام على أساسه الحكم.

وبعد أن ذكرنا سابقاً دور الحكم وتوسعنا في بحث الحكم الولائي وفلسفة العمليّة الولائيّة وتقعيد تلك العمليّة على ضوء الضوابط التشريعيّة، فلابدّ أن نبحث هنا في فلسفة الإفتاء.

ج ـ فلسفة الإفتاء: وما نعنيه بفلسفة الإفتاء السؤال التالي: لماذا الإفتاء؟وما هي الحاجة إليه على ضوء مباديء المنظومة التشريعيّة؟ وهل أنّ الهندسة المعرفيّة للنصّ التشريعي قد صيغت بطريقة تتطلّب ممارسة الإفتاء؟ ولماذا لا تتمّ العودة إلى النصّ الديني بشكل مباشر، فلا يجعل من هو قيّم على المعرفة الدينيّة؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي ترتبط بالبحث؛ وهو يتطلّب أن ندخل بداية في الأُسس الكلاميّة للإفتاء لنجيب بعدها على تلك الأسئلة.

ـ الأُسس الكلاميّة للإفتاء: حيث إنّ للإفتاء مجموعة من الأُسس القبليّة التي يرتكز عليها، والتي هي بمثابة المبرّر له، أمّا تلك الأُسس فهي التالي:

---

(١) وهي القضايا التي يكون موضوعها موجوداً في الخارج.

١ ـ حاجة المجتمع البشري إلى التشريع: إنّ المجتمع البشري يحتاج إلى التشريع في كافّة الميادين، ولابدّ من تلبية تلك الحاجة بما يكفل تنظيمه ورقيّه ومصلحته.

٢ ـ النبوّة مظهر الربوبيّة التشريعيّة: لا شكّ أنّ للّه تعالى ربوبيّته التشريعيّة بالنسبة إلى المجتمع البشري، وكانت تلك الربوبيّة تتمظهر من خلال فعل الوحي، حيث أفضت النبوّة إلى جملة من التشريعات المتضمّنة في القرآن الكريم أو في السُنّة النبويّة الشريفة.

٣ ـ خلود التشريع: والذي يعني أنّ التشريعات الإسلاميّة غير محدودة على المستوى الزمني، فلا تختصّ بزمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل هي باقية إلى يوم القيامة، ممّا يتطلّب مواكبة تلك التشريعات لحركة المجتمع البشري وتطوّره.

٤ ـ النصّ التشريعي وشروط الاستمرار: إنّ صدور النصّ التشريعي يتطلّب في المرحلة اللاحقة العمل على استيداعه، بحيث يُضمن نقاؤه وإيصاله إلى جميع المجتمعات البشريّة بشكل صحيح، وبما يؤدّي الغرض من فلسفة العمليّة التشريعيّة من أساسها على مستوى إيصال الناس إلى المصالح المتضمّنة في التشريعات، ومن هنا كانت الحاجة إلى العصمة كضمان ضروري لاستمرار وظيفة النصّ التشريعي[١].

٥ ـ الإفتاء وشرط العصمة: بناءً على ما ذكرنا هل تشترط العصمة في المفتي؟ بمعنى أنّه إذا لم يكن معصوماً يسقط إفتاؤه عن الحُجيّة؟

الجواب هو بالنفي، لأنّ ما ذكرناه يقتضي وجود (الحُجّة) في المجتمع البشري، وهي المصدر الأساسي للمعرفة الدينيّة المحصنة من إمكانيّة الخطأ أو الزلل، والتي يمثّلها الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يعني ذلك شرطيّة العصمة في كلّ من يقدم على التعليم في إطار المعرفة الدينيّة، ولو بناءً على فعل الاجتهاد وعمليّة الإفتاء.

وبما أنّ صفة العصمة يحملها وجود بشري محدود على مستوى الزمان والمكان، كان لابدّ من وجود جملة من المعلّمين والمبلّغين والمفتين ضمن مواصفات محدّدة يستقون معارفهم وقواعد استنباطهم من ذلك المصدر الأساسي، بما يؤدّي ـ إذا ما تمّت مراعاة الشروط المقرّرة في كلّ مجال ـ إلى إيصال تلك المعارف والأحكام إلى المجتمعات البشريّة، من خلال توظيف أكبر قدر ممكن من الطاقة البشريّة، يهدف إلى المحافظة على أعلى مستوى من السلامة التشريعيّة والتعليميّة، سواءً على مستوى الإيصال أو على مستوى الممارسة والفعل الخارجي.

---

(١) راجع: الصدوق، معاني الأخبار، ط٤، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ.ق، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

هذا في عصر حضور المعصوم عليه السلام، أمّا في عصر الغيبة، فإنّ وظيفة المفتي قد أصبحت أكثر صعوبة بسبب غيبة صفة العصمة بغياب الإمام المعصوم عليه السلام، والذي قد يؤدّي عملياً إلى فقدان العديد من مصالح التشريع بسبب عدم الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي، وإن كان ضياع تلك المصالح وغيرها يرتبط برؤية أشمل تنضوي في فلسفة الغيبة وأهدافها على مستوى المجتمع الإنساني.

إنّ تلك المقدّمات الكلاميّة للإفتاء تقدّم تأسيساً نظريّاً لمشروعيّة الإفتاء في الاجتماع البشري، من جهة كونه الآليّة العمليّة لاستمرار النتاج التشريعي.

وتسهم هذه الأُسس في التمهيد للجواب على سؤال لماذا الإفتاء، وما سواه من أسئلة مطروحة في بداية البحث؛ فالإفتاء إستمرار للفعل التشريعي على أساس النصّ الإسلامي وشموليّته لجميع جوانب الحياة البشريّة، من أجل أن يلبّي جميع الحاجات التشريعيّة للإنسان على ضوء القواعد المنهجيّة المقرّرة في عمليّة الاستنباط؛ لذلك فإنّ الإنسان الذي يعتقد بالله تعالى وربوبيّته وديمومة النصّ الإسلامي في الفعل التشريعي... يأتي الإفتاء ليكون المعبّر عن تلك الربوبيّة التشريعيّة وفعاليّة النصّ التشريعي، من جهة كونه ـ أي الإفتاء ـ كاشفاً ومبيّناً لأحكام الله تعالى.

هذا وتحتاج ممارسة الإفتاء إلى دراية كافية بالمنهج الاستنباطي وأدواته المقرّرة، ومعرفة وافية بجميع المواد المعرفيّة الدخيلة في عمل الاستنباط، كالنحو والصرف والبلاغة وعلم الحديث والأُصول وما سوى ذلك من علوم هي مورد الحاجة، ولذا فإنّ مزاولة الاستنباط والإفتاء تحتاج إلى اختصاص معمّق وخبرة كافية، ولن تكون أمراً متاحاً لعموم الناس.

أمّا عندما نلحظ النصّ التشريعي، فنجد أن تشكيله قد كان بحيث يعالج ما استجدّ من حوادث، لكن بمعونة العمل الاستنباطي، لأنّه فرق بين أن يصدر النصّ إلى السائل في واقعة جزئيّة أو مورد خاص، وبين العودة إلى ذلك النصّ من أجل استنطاقه مجدّداً في محاولة للإجابة على المسائل المستحدثة، وما يتطلّبه ذلك من خبرة خاصّة ومؤونة كافية، قد لا يحتاجها من يتلقّى النصّ سائلاً عمّا أشكل لديه من فقه وتشريع.

ز ـ بين الإفتاء والولاية (المرجعيّة والقيادة)[1]: ينطوي هذا البحث على أهميّة

---

(١) أنظر في هذا الموضوع:أنصارى حميد، مرجعيّت ورهبرى تفكيك يا وحدت، چ دوم، نشر عروج، ١٣٧٤هـ.ش، ص٤٠؛ آملى نبى الله، حاكميت دينى، چ أول، پژوهشكده تحقيقات سپاه، ١٣٧٧هـ.ش، صص ١٧١ ـ ١٨١؛ نوروزى محمدجواد، نظام سياسى اسلام، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٨٠هـ.ش، ص١٩٣.

خاصّة، أوّلاً باعتبار كونه مورداً للابتلاء على المستوى العملي، وثانياً لكونه مثار جدل ونقاش على المستوى النظري؛ ومن هنا كان من المطلوب أن نبدأ بتوضيح تلك المفاهيم والعلاقة بينها، ومن ثمّ نبحث في اشتراط كلّ منهما في الآخر، لنختم ببيان الفرق بين الولاية والمرجعيّة.

أوّلاً: معاني المفاهيم: تستخدم في أبحاث الفقه السياسي والمرجعيّة جملة من المصطلحات، التي قد يؤدّي 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 وأوضحنا المراد منهما، لكن قد يستخدم مكانهما مصطلحا القيادة والمرجعيّة، وهو ما يفهم منه وجود الترادف بين مصطلحي الإفتاء والمرجعيّة وكذلك أيضاً بين مصطلحي الولاية والقيادة، ومن هنا أردنا أن نبيّن ما يستوحى من فارق بينهما يُظهر اختلاف استعمالهما ولو في بعض الموارد.

إنّ ما يعنيه الإفتاء هو إعطاء الفتاوى التي هي حصيلة الفعل الاجتهادي، أمّا المرجعيّة فهي تعني ذلك المنصب ـ أي منصب الإفتاء ـ لكن باعتبار تموضعه في الوسط الاجتماعي، وصيرورته مرجعاً لأسئلة الناس عن أحكام الشريعة.

وما تعنيه الولاية هو أنّ لذلك المنصب حقّ التصرّف والتدبير، أمّا القيادة فهي تعني ذلك المنصب ـ منصب الولاية ـ بلحاظ فاعليّته في الاجتماع السياسي، على مستوى التدبير والتنظيم والقيادة.

ثانياً: شرط المرجعيّة وشرط الولاية: ويمكن صياغة هذا البحث ضمن سؤالين اثنين:

الأوّل: هل يشترط في المرجع أن يكون وليّاً؟

والثاني: هل يشترط في الوليّ أن يكون مرجعاً؟ ولابدّ من الإجابة على هذين السؤالين.

فيما يرتبط بالسؤال الأوّل يمكن القول إنّه لا يشترط في المرجع أن يكون وليّاً، بمعنى أنّه يمكن للمرجع أن يصل إلى مرتبة الإفتاء وترجع إليه الناس في أحكام دينها، ولا يكون وليّاً وقائداً على المستوى الاجتماعي والسياسي.

أمّا في مورد السؤال الثاني، فقد اختلف الجواب بين قائل باشتراط المرجعيّة، وبالتالي عدم التفكيك والفصل بين المرجعيّة والقيادة، وبين قائل بعدم اشتراطها، ممّا

يعني القول بإمكان الفصل بين المرجعيّة والقيادة، فيمكن أن يكون لدينا وليٌّ للأمر (القائد)، ولا يكون مرجعاً بالمعنى الاصطلاحي، وإن كان اجتماعهما ممكن أيضاً، إذ يمكن أن تجتمع صفتا القيادة والمرجعيّة في شخص واحد.

لكن يجب علينا القول ـ وبحسب ما يفهم من الأدلّة ـ إنّ المرجعيّة شرط في الولاية، لكن ليست المرجعيّة بمعناها المتداول، أي كونه مرجعاً لعموم الناس وفي جميع ما يرجعون إليه فيه على مستوى الأحكام الشرعيّة، بل المرجعيّة ـ الشرط هنا، هي بمعنى كونه مرجعاً للدولة في كلّ ما تحتاج إليه الدولة من أحكام في إطارالفقه الدولتي، وهو قائم على ما أشرنا إليه من اشتراط الأعلميّة في وليّ الأمر في حقل فقه الدولة.

ولا يعني ما تقدّم أن يصبح وليّ الأمر المصدر التشريعي في كلّ ما تحتاج إليه الدولة من أحكام فقهيّة، بل إن مقتضيات الدولة ـ وخصوصاً الحديثة منها ـ تتطلّب أن تكون بنيتها ومؤسّساتها بطريقة تستجيب لجميع حاجات العصر، ممّا يفضي إلى ضرورة (مأسسة) الفعل التشريعي، بما يكفل القدرة على تلبية الحاجات التشريعيّة والفقهيّة للدولة والمجتمع، وبطريقة تنسجم مع مبدأ الاختصاص.

ثالثاً: الفرق بين الولاية والمرجعيّة: إنّ أهم الفروقات التي يمكن أن ترصد بين الولاية والمرجعيّة، الفرق على مستوى المضمون، والفرق من حيثيّة قبول التعدّد وعدمه، أمّا على المستوى الأوّل فإنّ ما تقدّم من أبحاث يسهم في توضيحه، إذ إن الولاية ـ القيادة تعني السلطة في إطار الدولة والاجتماع السياسي، أمّا المرجعيّة فتعني المشروعيّة على مستوى بيان الأحكام الشرعيّة من خلال فعل الاستنباط وتوظيف المنهج الاجتهادي.

أمّا الفارق الثاني فيمكن القول إنّ المرجعيّة تقبل التعدّد، فقد لا تترتّب تلك المشكلة فيما لو تعدّدت الجهات والمراكز المبيّنة للحكم الشرعي، لكن في موضوع الولاية ـ القيادة فإنّ الأمر يختلف، لأنّ تعدّد الجهات والمراكز صاحبة السلطة والنفوذ في الاجتماع السياسي، سوف يترتّب عليه الهرج والمرج، ويؤدّي إلى اختلال النظام، بل قد يقود إلى التنازع والتقاتل، وهو ما يقود إلى خلاف الغرض.

ي ـ دور الإفتاء في موضوع الدولة: إنّ ما ذكرناه من فارق بين الإفتاء والمرجعيّة من جهة، والولاية والقيادة من جهة أخرى، لا يعني عدم وجود أيّة علاقة أو ارتباط بين الإفتاء والدولة، بل يمكن القول إن للإفتاء دوراً أساسيّاً وجوهريّاً في موضوع الدولة، وهو ما سوف نبيّنه من خلال هذين الأمرين:

الأمر الأوّل: وهو أنّ مشروعيّة الدولة في عصر الغيبة خاضعة لرأي فتوائي،

فعندما ينتهي رأي المجتهد إلى أن للفقيه ولاية عامّة في إطار الاجتماع السياسي، فمعناه أنّه إذا أقدم ذلك الفقيه على بناء الدولة ـ وفي الحدّ الأدنى مباشرة العمل السياسي ـ فإنّ تلك الدولة تحمل صفة المشروعيّة بالعنوان الأولي، أي من ناحية أنّ بناء الدولة هو بحد ذاته أمر مشروع، وليس بالعنوان الثانوي، أي من ناحية انطباق عنوان الاضطرار إلى حفظ النظام، ومنع الهرج والمرج واضطراب المجتمع، أو الوقوع في الحرج، إذا لم يُعمد إلى القيام بتلك المهمّة.

ولربّما ينتهي الرأي الاجتهادي إلى أنّه ليس للفقيه ـ أو لغير الفقيه ـ ولاية عامّة في عصر الغيبة، ممّا يفضي إلى القول بعدم مشروعيّة الدولة ـ أي دولة غير المعصوم عليه السلام ـ، لكن عدم المشروعيّة من حيثيّة عدم الحكم بإقامتها على أساس ما للفقيه من ولاية عامّة، لا يعني عدم المشروعيّة مطلقاً، لأنّه إذا لم يبادر الفقيه إلى إقامتها على أساس الأدلّة التي تمنحه الولاية في الاجتماع السياسي، فقد يبادر إلى ذلك من باب ضرورة حفظ النظام وتوفير الأمن للمجتمع ودفع الفساد والدفاع عن الوطن وحماية الأرض، والذي تعدّ الدولة أداة ضرورية له، وبالتالي إذا لم تكن المشروعيّة مشروعيّة الولاية، فلتكن مشروعيّة الضرورة.

الأمر الثاني: وهو أنّ تسيير شؤون الدولة يحتاج إلى الرأي الفتوائي، باعتبار أن جملة من القضايا التي ترتبط بفقه الدولة لابدّ من ممارسة الفعل الاجتهادي فيها، حتّى تحدّد وظيفة الدولة فيها، من قبيل قضايا الجهاد والهدنة وجملة من القضايا التي تتعلّق بالفقه الاقتصادي.

وكذلك الأمر فيما يرتبط بالأحكام الولائيّة (التدبيريّة)، لأنّها تخضع لجملة من الضوابط التي يتبع الموقف منها للرأي الاجتهادي، وبالتالي فإنّ الإفتاء كما يحدّد جملة من القضايا ذات الارتباط بالفقه الدولتي (الثابت)، فإنّه يؤثّر بشكل أو بآخر في الأحكام الولائيّة والأوامر التدبيريّة.

٢ ـ منصب القضاء[١]:

وهو من المناصب المهمّة في بنيّة الدولة، للدور الخطير الذي يقوم به فيما يرتبط

---

(١) في أن منصب القضاء للفقيه أنظر: الآصفي محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٦هـ.ق، ص١١٣؛ النراقي أحمد، ولاية الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠هـ.ق، ص١٠٣؛ السنجري علي رضا، رسائل في الاجتهاد والتقليد وقاعدة لا ضرر وولاية الفقيه، تقرير درس السيّد محمدصادق الروحاني، ط١، ص٢٤٥؛ كميته فرهنگى انجمن اسلامى دانشجويان مشهد، نگرشى بر ولايت فقيه يا شكل سياسى اداره جامعه، قم، ص٣٣.

بقضيّة الإنسان والعدل، ولذلك نجد عناية خاصّة به، سواءً في مجال المنظومة الروائيّة (روايات المعصومين عليهم السلام)، أو في المتون الفقهيّة التي أفردت باباً خاصّاً له قد وصلت تفريعاته لتتناول الكثير من التفاصيل والقضايا المستجدّة، فضلاً عن أنّه يُدرّس في جميع المراحل الدراسيّة الحوزويّة وصولاً إلى أبحاث الخارج، ويعدّ من الوظائف المولجة إلى وليّ الأمر كمسؤوليّة ملقاة على عاتقه بهدف تحقيق مفردات العدل؛ ولذا كان من المناسب أن نتحدّث عنه بشيء من الشموليّة، لنعالج العديد من القضايا التي ترتبط بالفعل القضائي والجهاز القضائي في بنية الدولة الحديثة، بادئين الحديث عن مفهوم القضاء.

١ ـ **مفهوم القضاء:** وهو الحكم في القضايا الشخصيّة التي يقع الاختلاف فيها بين المتخاصمين، فيأتي الحكم القضائي من أجل فصل الخصومة وفضّ النزاع فيها، وقد عرّفه السيّد الخوئي (رحمه الله) في كتاب القضاء فقال: «القضاء هو فصل الخصومة بين المتخاصمين، والحكم بثبوت دعوى المدّعي أو بعدم حقّ له على المدّعى عليه»[١].

ثمّ يقول: «... أمّا القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصيّة التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأنّ المال الفلاني لزيد أو أنّ المرأة الفلانيّة زوجة فلان وما شاكل ذلك»[٢].

فإذا تنازع شخصان أو أكثر في أيّة قضيّة شخصيّة قد وقعت بينهم، فهذا يدّعي أنّ هذا المال له، وذاك يدّعي نقيضه، أو يرفض دعوى خصمه، فإذا رفعوا تلك الخصومة إلى القضاء، فلابدّ أن ينظر القاضي في البيّنات والأدلّة 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 الشخصيّة أنّ القضاء هو فقط في مورد الأفراد، بل يتعدّى الأفراد إلى الجماعات والهيئات الجمعيّة والدول وغير ذلك، وإنّما كان التعبير بالقضايا الشخصيّة في مقابل القضايا الكليّة التي ترتبط بالفتوى.

٢ ـ **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 إنّما يعتمد سواءً في أساس مشروعيّته أوفي آليات صدوره على

---

(١) منهاج الصالحين، المعاملات، ط٢٩، قم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ٢٠٠١م، ص٥.
(٢) م.ن.

الفعل الاجتهادي، فالفقيه يمارس عمله القضائي بناءً على رأي اجتهادي يصل إليه، مفاده مطلوبيّة العمل القضائي وكون هذا العمل واجباً عليه بالمقاييس الشرعيّة، وهو عندما يريد ممارسة عمله ليفصل بين الخصومات ويحلّ النزاعات ويصدر حكمه، فعليه أن يتّبع ما تقود إليه الأدلّة الشرعيّة في جميع تفاصيل العمليّة القضائيّة.

ومن هنا يمكن القول إنّ القضاء خاضع بشكل كامل من هذه الحيثيّة للنصّ الديني ولنتاج العمل الاجتهادي، خاصّة أنّ ذلك النصّ قد أولى اهتماماً خاصّاً لموضوع القضاء وأحاطه بجملة من التدابير التي تؤكّد خطورة العمل القضائي على المستوى الأخروي بل والدنيوي، وقد ورد في القرآن الكريم عدّة آيات على التوالي في ذاك المعنى:

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الكافرون﴾[1].

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظالمون﴾[2].

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الفاسقون﴾[3].

وإنّ ما أنزله الله تعالى قد يكون واضحاً بمستوى لا يحتاج إلى ممارسة الفعل الاجتهادي، وأُخرى قد يكون بحيث يحتاج إلى ممارسة ذلك الفعل، وهنا لا يكون الفعل الاجتهادي إلاّ محاولة مشروعة لفهم ما أنزله الله تعالى، باعتبار أنّ المنزَل ليس بذاك المستوى من الوضوح الذي يعفينا عن بذل جهد اختصاصي ومنهجي لفهم ذلك النصّ، وهذا الجهد ـ الاجتهاد، هو الذي يبيّن لنا حقيقة ما أنزله الله تعالى.

وعليه فإنّ ممارسة الفقيه لقناعاته الاجتهاديّة من خلال عمل القضاء، وكأنّه نوع بيان لما وصل إليه رأيه الاجتهادي في جميع ما يتّصل بالقضاء، سوى أنّ هذا البيان بيان فعلي، يضاف إليه البيان القولي (الإفتاء) الذي قد يقوم به الفقيه في المجال القضائي، لتكون فتاواه المرجع الشرعي ـ في حال تصدّيه للمرجعيّة ـ في كلّ ما يتّصل بالعمل القضائي، وإن كان من سواه من القضاة في هذه الحالة، إنّما يقومون بتبيين وتطبيق تلك الفتاوى 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

---

(١) المائدة، ٤٤.

(٢) المائدة، ٤٥.

(٣) المائدة، ٤٧.

التي وقعت بين المتنازعين، وإن كان تعدّي هذا الإطار يحتاج إلى توفّر شرط الاجتهاد في القاضي.

ولابدّ من القول من جهة ثانية إنّ القاضي المجتهد إذا حكم بحكم، فإنّ حكمه نافذ حتّى على غيره من المجتهدين، ولن يؤثّر في هذا الحال اختلاف 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[1].

هذا ويختزن هذا الحكم الشرعي أهميّة بالغة، لأنّه يقفل الباب بشكل مباشر أمام تعدّد المراجع القضائيّة في الواقعة الواحدة، بما يحصّن العمل القضائي من أيّة امكانيّة للفوضويّة التي لها انعكاساتها السلبيّة على المستوى الاجتماعي وغيره.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ اجتماع هذين المنصبين ـ كوظيفة ـ في وليّ الأمر، كما يبتني على مشروعيّة العمل القضائي ـ ولابدّ أنّ وليّ الأمر يرى تلك المشروعيّة ـ فهو يتطلّب من ذاك الوليّ أن يبادر إلى ما من شأنه إمداد المؤسّسة القضائيّة بما تحتاجه من فتاوى قضائيّة، ولو من خلال توكيله أو توليته لمن يراه أهلاً لتولّي دفّة القضاء.

٣ ـ القضاء والولاية العامّة، طبيعة العلاقة: وما نعنيه هنا هو أيضاً بيان أوجه العلاقة بين القضاء والولاية العامّة، فمن جهة يعدّ القضاء من شؤون وليّ الأمر ووظائفه، وليس لغيره أن يبادر إلى التصدّي إلى الشأن القضائي بما يتنافى مع صلاحيات وليّ الأمر وإعماله لولايته.

هذا وعطفاً على ما تقدّم 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 وليّ الأمر، وهو ما يفسح المجال أيضاً أمام تنظيم المؤسّسة القضائيّة بشكل كامل وإيجاد حالة من الوحدة والانسجام والتكامل في سيرها وعملها.

وينبغي الإشارة إلى أنّ كلاً من الحكم القضائي والحكم الولائي، وإن كانا يشتركان في كونهما أحكاماً شخصيّة ـ في مقابل الفتوى التي هي حكم كلّي ـ على نحو القضيّة الخارجيّة ـ أمّا الفتوى فهي على نحو القضيّة الكليّة ـ، لكن يوجد اختلاف أساسي بينهما، وهو أنّ الحكم القضائي إنّما يرتبط برفع الخصومات، بينما يرتبط

---

(١) راجع: الكلبايكاني محمدرضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم، مج٢، ص٢٣.

الحكم الولائي بالمجال التدبيري وأطر الاجتماع السياسي، وإن كانا ـ أي الحكم القضائي والحكم الولائي ـ في حقيقتهما أمراً واحداً، وإنّما يقع الاختلاف في متعلّقهما.

ومن جهة أُخرى فإنّ القضاء من أهم تعبيرات الولاية وتجلّياتها، ويعدّ الأداة الأهم في تحقيقها لأهدافها على مستوى بسط العدل وحماية الحقّ، والذي هو من أهم المقاصد الدينيّة التي أوليت عناية خاصّة في النصوص الدينيّة.

٤ ـ استقلاليّة المؤسّسة القضائيّة: إنّ سؤالاً أساسيّاً يطرح في هذا المجال مفاده: إنّ صلاحيات وليّ الأمر، مع كونها شاملة لكافّة الشؤون الدولتيّة والاجتماع السياسي، بما في ذلك القضاء، فهل يوجد في النصّ الديني ومنظومته التشريعيّة ما يؤسّس لفكرة استقلاليّة القضاء؟

في مقام الجواب نقول إنّه يمكن تلمّس مجموعة من النقاط التي تؤسّس لفكرة استقلاليّة القضاء، من حيث أنّه يعني بفصل الخصومات والحكم بين المتنازعين:

أوّلاً: إنّ القضاء مؤسّسة تختلف على مستوى المضمون وطبيعة المهام الموكلة إليها، ولابدّ أن يقود الاختلاف في المضمون والمهام باتجاه الاستقلاليّة في العمل.

ثانياً: إنّ حقيقة العمل القضائي، هي أنّ مجموعة من الأحكام الإلهيّة قد استؤمن عليها علماء القضاء، من أجل تنفيذها وفق ضوابط وأهداف غاية في الأهميّة والخطورة في الفكر الإسلامي، وهو ما يقتضي أن تكون بنية القضاء بطريقة تحصّنه من أيّ امكانيّة للتأثير الخارجي عليه، وهو ما يقود أيضاً باتجاه استقلاليّة المؤسّسة القضائيّة في قبال المؤسّسات الأُخرى.

ثالثاً: إنّ المؤسّسة القضائيّة لا تستمدّ النتاج التشريعي من خارج حدودها، بل إنّ ذلك النتاج تستمدّه من داخلها، لاشتراط الفقاهة (الاجتهاد) فيمن يتصدّى للجسم القضائي، أو تستمدّه من ولّي الأمر ـ أي من فتاواه لكونه متّصفاً بالاجتهاد ـ باعتبار أنّه من له الولاية على العمل القضائي، والمعني بالقيام بالوظيفة القضائيّة.

ولاشكّ أنّ الاستقلاليّة التشريعيّة للجسم القضائي في قبال بقيّة المؤسّسات، تقود باتجاه استقلاليّة القضاء.

رابعاً: إنّ الأحكام القضائيّة هي من القوّة بحيث أنّه لا يجوز لأحدٍ مخالفتها ـ إلاّ إذا تبيّن خطؤها أو خطأ المقدّمات التي اعتمدت عليها ـ وإن عنصر القوّة هذا يقود نحو استغنائها، وبالتالي استقلالها على مستوى الفعل والممارسة.

خامساً: قد يكون منشأ الترافع اختلاف الفتوى، كما لو كان كلّ من المتنازعين

يقلّد مجتهداً يفتي بعكس ما يفتي به الآخر؛ فحتّى في هذه الحالة ينفذ الحكم القضائي على من يكون الرأي الفتوائي المعمول به لديه مخالفاً للمبنى الفتوائي للحكم القضائي.

٥ ـ القضاء والمشروعيّة: هل أنّ التصدّي للشأن القضائي أمر مشروع في الفهم الديني؟

إنّ ممارسة العمل القضائي تتجاوز حدود المشروعيّة لتصل إلى حدّ الوجوب، بمستوى يفي بجميع الحاجات القضائيّة للمجتمع والدولة، لكن يبقى أن نشير إلى مسألة هامّة، وهي أنّه فرق بين مشروعيّة القضاء في نفسه وبين الإذن بممارسته في حال بسط وليّ الأمر ليده، ولو على المستوى القضائي في الحدّ الأدنى، لأنّه لا نقاش في الأمر الأوّل ـ أي مشروعيّة القضاء في نفسه ـ وإنّما الكلام في مشروعيّة ممارسته ـ إذا صحّ التعبير ـ وهنا أيضاً توجد حالتان:

الأوّلى: عندما يكون وليّ الأمر مبسوط اليد، فيقدم على التصدّي للشأن القضائي، ممّا يعني أنّ أيّ تصدٍ آخر من قبل الفقهاء الآخرين للشأن القضائي سوف يؤدّي إلى مزاحمة وليّ الأمر في تصدّيه للقضاء، وهو ما يترتّب عليه الهرج والمرج، وقد يتسبّب في نوع من الفوضى على المستوى القضائي، ففي هذه الحالة لا بدّ من إذن وليّ الأمر إذا أراد أحد من الفقهاء أن يتصدّى للقضاء، لكونه ـ أي القضاء ـ من وظائف وليّ الأمر وشؤونه.

والثانية: عندما لا يكون لدينا وليٌّ للأمر، أو يكون هذا الوليّ، ولكن لم يتصدّ للشأن القضائي، أو قد تصدّى للشأن القضائي، ولكن تصدّى فقيه آخر للشأن القضائي في منطقة ما، بما لا يعدّ مزاحمة لتصدّي وليّ الأمر ـ ولو على نحو الفرض ـ، فهنا تكون الممارسة القضائيّة أمراً مشروعاً ولا يحتاج ذلك الفقيه إلى إذنٍ من وليّ الأمر.

٦ ـ القضاء والأقلّيات الدينيّة (أهل الكتاب): لقد كان الحديث سابقاً عن الموقف القضائي من المسلمين في الدولة الإسلاميّة، باعتبار أنّهم يدينون بالإسلام الذي هو الأساس الديني الذي ترتكز عليه الدولة الإسلاميّة، فتجري عليهم كلّ الأحكام القضائيّة المعمول بها في تلك الدولة، لكن ما هو الموقف القضائي من الأقلّيات الدينيّة، التي لا تدين بالأساس الديني الذي تقوم عليه الدولة الإسلاميّة ولا بنتاجه القضائي، فهل تجري عليهم أحكام القضاء الإسلامي مع كونهم لا يدينون بالإسلام ـ أي ليسوا مسلمين ـ أم لا تجري عليهم تلك الأحكام، وهو ما قد يعتبّر أنّه مسٌّ بمشروعيّة القضاء أو مسٌّ بمبدأ سيادة القضاء؛فكيف يعالج الفقه القضائي هذه الواقعة؟

في مقام الجواب نقول إنّه ليس لوليّ الأمر أن يلزم أفراد الأقلّيات الدينيّة بالترافع

لدى القضاء الإسلامي في مجمل القضايا الشخصيّة والداخليّة فيما بينهم، إلاّ إذا كانت تلك القضايا ممّا يرتبط بالمساحة الولائيّة لوليّ الأمر، فتكون داخلة في قضايا الاجتماع السياسي وشؤون الدولة، وهنا لابدّ أن تكون هذه القضايا خاضعة لأحكام القضاء الإسلامي.

أمّا في الصنف الأوّل من القضايا، فلابدّ من التفريق بين حالتين:

الأولى: إذا ما ترافع أفراد الأقلّيات الدينيّة لدى القضاء الإسلامي، فهنا يخيَّر القاضي بين أن يستجيب لترافعهم أو لا يستجيب له، بل يترك الأمر لقضائهم الخاصّ بهم، فإذا ترك الأمر لقضائهم الخاصّ فالحكم هو ما يحكم به ذلك القضاء، وإن قَبِل الترافع عنده فعليه أن يحكم بينهم بأحكام الدين الحالي، بمعنى أنّه إذا كانت أحكام التوراة أو الإنجيل غير منسوخة فيحكم بأحكامها، وإلاّ لابدّ أن يحكم بأحكام الدين الحالي.

الثانية: إذا لم يترافع أفراد تلك الأقلّيات لدى القضاء الإسلامي، فكما ذكرنا أنّه ليس لوليّ الأمر أن يلزمهم بالترافع لدى القضاء الإسلامي، بل المعمول به عندها هو تلك الأحكام القضائيّة الصادرة عن قضائهم الخاصّ[1].

أمّا في موضوع مشروعيّة القضاء، فليس فيما ذكرنا مسّ بمشروعيّة القضاء، باعتبار أنّ القضاء خاضع في مشروعيّته وجميع تفاصيله للنصّ الديني، وهذا النصّ هو الذي أعطى المشروعيّة للقضاء الديني الخاصّ.

أمّا سيادة القضاء فنقول إنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومنهجيّاً بموضوع المشروعيّة، بمعنى أنّ السيادة يجب أن تتحقّق داخل حدود المشروعيّة، وبما أنّ تلك الحدود قد رسمت من قبل النصّ الديني، بما يعطي ذلك الدور للقضاء الديني الخاصّ، فلن يكون هنا مسّ بسيادة القضاء، لأنّه أساساً لا يوجد مسّ بقضيّة المشروعيّة.

٧ ـ دور القضاء في التنمية السياسيّة: إنّ للقضاء دوراً أساسيّاً في منع التعدّي والظلم وكلّ ما يسبب الإضرار بالآخرين، وهو لا يقف عند مجال دون آخر، وبالتالي هو معني بضبط الحياة السياسيّة بطريقة تجعل الفعل السياسي لصالح قضايا المجتمع والإنسان والخير العام، وتحول دون دفع الممارسة السياسيّة نحو الإضرار بمصالح المجتمع والدولة، بما يعوق عمليّة التنمية السياسيّة التي تعتبر وظيفة يشترك فيها كلّ الأطراف المؤثّرة في الحياة السياسيّة.

---

(١) أنظر: النجفي محمدحسن، جواهر الكلام، مج٢١، صص ٣١٧ ـ ٣١٩؛ شريعتى روح الله، انديشه سياسى محقّق كركى، صص ٢٤٧ ـ ٢٥٠.

وإذا قلنا إنّ الوعي السياسي شرط أساسي في عمليّة التنمية السياسيّة، فإنّ دور القضاء أساسي أيضاً في تلك التنمية، حتّى لا تتحوّل الحرية السياسيّة إلى فوضويّة سياسيّة، تؤدّي إلى تضييع المقاصد والأهداف المتوخاة من مناخ الحريات.

والسبب في ذلك أنّه في مجتمع ملي باتجاهات سياسية متعدّدة وتيارات مختلفة، لا يمكن أن يضمن عدم وقوع ممارسة سياسيّة خاطئة، ربّما تهدد بالخطر عمليّة التنمية السياسيّة برمّتها، ومن هنا يلعب القضاء دوراً مهمّا وكبيراً في حماية الحياة السياسيّة وحراسة التنمية السياسيّة من أن تتعرّض لممارسات تؤدّي إلى انتكاستها وضياع جميع إنجازاتها.

٨ ـ **دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع:** يولي الإسلام اهتماماً خاصّاً لعدّة عوامل تسهم في بناء الدولة والمجتمع، وهو إذا كان يغذّي في الإنسان روح التضحية والعطاء والإيثار والصبر والمثابرة وحبّ المعرفة والعمل... فإنّه يقوّي فيه حسّ الرقابة الداخليّة، بل وحسّ المحاكمة الداخليّة، أي محاكمة الضمير والفطرة السليمة، التي تلجم الكثيرين عن الأضرار بالصالح العام ومصالح الإنسان، والإساءة إلى هدفه في بناء الدولة والمجتمع.

لكن كلّ ذلك ـ رغم أهميّته ـ ليس كافياً للحفاظ على ذلك الهدف الكبير، إذ لا بدّ من جهة ثانية من توفير أدوات الرقابة الخارجيّة ـ في قبال الرقابة النفسيّة ـ ومحاسبة المسيئين إلى الإنسان ومستقبله ومصالحه؛ وهنا يلعب القضاء دوراً أساسيّاً ومهمّاً، سواءً في الحياة السياسيّة ـ كما أسلفنا الحديث ـ أو جميع الميادين الأُخرى للحياة من اجتماعية واقتصاديّة وأمنيّة وعسكريّة... إذ لكلٍّ منها تأثيره على ذلك الهدف، كما هو يؤثّر على بقيّة المجالات والميادين الأُخرى بشكل أو بآخر، فنتاج التنمية في أيّ مجال من المجالات سوف يترك أثراً إيجابيّاً على بقيّة المجالات، كما أنّ الضعف أو الفشل سيترك آثاره السلبيّة عليها؛ وعليه إذا كانت جميع تلك الميادين والمجالات كلاً متكاملاً يؤثر في مستقبل الإنسان وأهدافه، فلابدّ أن يمتدّ عاملا الرقابة والمحاكمة بامتداد تلك المجالات، وهنا يأتي دور القضاء العادل والفاعل والنزيه، الذي يتّصف بالاستقلاليّة والشفافيّة، من أجل أن يحمي جميع ألوان الحياة الاجتماعية من أيّ خلل أو ظلم أو فساد، فبمقدار ما يقوى القضاء ويتّصف بالنزاهة، بمقدار ما يستطيع أن يكون دعامة أساسيّة لمشروع بناء الدولة والمجتمع، في حين أنّ قضاءً ضعيفاً أو فاسداً يبقى عاجزاً عن حماية ذلك المشروع من المطامع والمفاسد، وهو ما سوف يؤدّي لاحقاً إلى القضاء على ذلك المشروع وعلى أمل الإنسان في مستقبله.

٣ ـ منصب الولاية العامّة:

لقد تحدّثنا سابقاً بالتفصيل عن مجمل القضايا التي ترتبط بالولاية العامّة، سوى أنّ النظر إليها في هذا الفصل باعتبار كونها منصباً مهمّاً يضاف إلى منصبي الإفتاء والقضاء، فتشكّل مجتمعة عمدة الوظائف الملقاة على عاتق وليّ الأمر، لأنّ كلاً من القضاء والإفتاء بما يختزنان من أحكام ويتضمّنان من معاني ومفاهيم، إنّما يعنيان في حقيقتهما وفلسفتهما الرؤى التشريعيّة الساعية إلى تحقيق مقاصد الدين وأهداف الشريعة في نظرتها للإنسان والكون والحياة؛ ومن هنا تنبع أهميّة منصب الولاية العامّة، أي لكونه الأداة العمليّة والضروريّة لتحقيق تلك الأهداف والمقاصد في أوسع مدى ممكن، ولذا كان من المطلوب تحديد بعض الوظائف والمهام الأساسيّة التي ينبغي القيام بها من قبل وليّ الأمر في إطار تلك المقاصد والأهداف، وبتعبير أدق: تحديد إجمالي لوظائفيّة الدولة، أمّا تلك الوظائفيّة فهي ما يلي:

١ ـ إنّ الولاية العامّة بما هي سلطة فعلية في المجتمع تعدّ السند الحقيقي لتنفيذ الأحكام القضائيّة، وإلاّ فإنّ مجرّد إصدار الأحكام القضائيّة من دون أن يكون هناك ضمانة عمليّة لتنفيذها، لا يحقّق الأهداف المتوخاة من العمل القضائي، ولا يمكن أن تترك عهدة تنفيذ الحكم القضائي للرغبات الشخصيّة للمتنازعين، أو لمن صدر ضدّه ذلك الحكم، لأنّه عندها يبقى كثير من الأحكام دون تطبيق فعلي، فالعديد من الأفراد لن يقبل بتنفيذ الحكم إذا ما كان مخالفاً لمصلحته أو هواه، ومن هنا كانت الحاجة إلى سلطة فعلية يكون على عاتقها تنفيذ تلك الأحكام، والذي يمثل تلك السلطة هو الولاية العامّة.

أمّا القول بممارسة السلطة دون حدّ الولاية العامّة، وبمستوى يستجيب للحاجات القضائيّة على المستوى العملي، فمع كونه ممكناً على المستوى النظري، ويمكن أن يفي بعض الحاجات القضائيّة، لكنّه يعني وجود أكثر من سلطة في الإطار السياسي الواحد، وهو ما يمكن أن يترتّب عليه العديد من المفاسد والأضرار، التي قد تذهب حتّى بالمصالح المترتبة على القضاء، وهو ما يعني على المستوى العملي نقض الغرض والإخلال بالمقاصد.

٢ ـ إن حاجة الإفتاء إلى الولاية العامّة لا تقلّ عن حاجة القضاء إليها، لأنّ كثيراً من الأحكام الشرعيّة (الفتاوى) تخرج عن إطار الالتزام الفردي ـ كالعبادات الفرديّة ـ إلى إطار الاجتماع السياسي، وما يتعلّق منها بوظائف الدولة ومهمّاتها، والتي هي وظائف وتكاليف جمعية، قد توجهت إلى المجتمع من ناحية فعاليته الاجتماعية والسياسيّة، كأحكام الجهاد والدفاع والأحكام الاقتصادية وحفظ النظام.

إنّ هذه التكاليف والوظائف لا يمكن للأفراد القيام بها بما هم أفراد، وإنّما تحتاج إلى أجهزة ومؤسّسات تتكفّل القيام بها، ولاشكّ أنّ هذه المؤسّسات تشكّل مجتمعة ما يطلق عليه بالمصطلح السياسي بالدولة، أي إنّ تلك الوظائف تتطلّب في الواقع وجود دولة بجميع سلطاتها وإداراتها حتّى تستطيع تحمّل تلك الوظائف، لأنّ تلك التكاليف ـ الوظائف هي واقعاً وظائف الدولة ومهماتها، والذي يعني بالتالي ممارسة الولاية العامّة.

إنّ العناية بجميع الأحكام الشرعيّة (الفتاوى)، لابدّ أن تقود إلى ممارسة السلطة في إطار الاجتماع السياسي (الولاية العامّة)، وهو ما يعني تعطيل جزء كبير من تلك الأحكام إذا لم يتمّ إعمال الولاية العامّة.

ومن جهة أُخرى لا يمكن القول إن تلك المصالح والمقاصد المنظورة من خلال تلك الأحكام السياسيّة والاجتماعية تترتّب عليها بمجرّد بيانها والإفتاء بها، بل ليس الإفتاء بها إلاّ مقدّمة علميّة للعمل بها، وإذا كانت الغاية منها العمل بها وإعمالها، فمعناه ضرورة توفير جميع المقدّمات اللازمة لذلك، وأهمّها تشكيل السلطة التي تأخذ على عاتقها تلك المهمّة.

ومن هنا ما يقال بصعوبة الفصل في الإسلام بين ما هو دين وما هو دولة، لأنّ الأُسس الكلاميّة تطلّ في العديد من مواضيعها ـ كالربوبيّة التشريعيّة بشقّيها، أي التقنين والتدبير، وخصوصاً تلك الأبحاث التي تدخل في نطاق الكلام الجديد واهتماماته ـ؛ على موضوع الدولة ووظائفها ومهامها، وهو ما يمكن أن يقال أيضاً فيما يرتبط بذلك الرصيد الأخلاقي الذي يختزنه النصّ الأخلاقي في الإسلام، الذي يمكن الإطلالة من خلاله على الفعل السياسي والممارسة السياسيّة، سواءً ما كان يعنى بأخلاق الولاة في أنفسهم أو مع رعيّتهم، أو بأخلاق الرعيّة مع ولاتها في النصيحة لهم وغيرها، والتي قد تتجاوز الممارسة الأخلاقيّة إلى حدّ القول بوجوبها ولو في حالات معيّنة.

يضاف إلى ذلك ما بيّناه في منظومة الأحكام الشرعيّة (الفتاوى)، التي يتوقّف إعمالها والوصول إلى غاياتها ومقاصدها على الولاية العامّة والاستفادة من سلطتها، على مستوى إعداد كلّ المقدّمات الضروريّة والمؤسّساتيّة لتطبيقها وإجرائها في جميع الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسيّة والجزائيّة.. وهو ما سوف يقودنا بالتالي إلى موضوع الدولة.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الكلام هنا عن تطبيق الفقه التشريعي، يقود إلى البحث في فقه المصلحة، لكن يبقى أن نؤكّد على أنّ الحديث عن المصلحة إنّما هو في حدود الأحكام الولائيّة، بمعنى كون مصلحة الإنسان والمجتمع الإسلامي معياراً وأساساً في اتّخاذ الحكم

الولائي وإصداره، أمّا اقتضاء تلك المصلحة ـ أو الضرورة ـ لتجميد العمل ببعض الأحكام الشرعيّة، فيجب أن يصل علمنا بتلك المصلحة ـ أو الضرورة ـ إلى مستوى القطع بوجودها، وبكونها أهمّ من المصلحة المكتنفة في هذا الحكم الشرعي أو ذاك.

كما ينبغي التأكيد على أنّ المصلحة المعنيّة في كلامنا لا تقف عند حدود المصلحة الدنيويّة والماديّة، ولا تقتصر على المصلحة الأخرويّة والمعنويّة، بل هي تشمل جميع تلك المصالح، مع الأخذ بعين الاعتبار ترجيح بعضها على بعض، كما في ترجيح المصلحة الأخرويّة على المصلحة الدنيويّة في مقام التزاحم(١).

وهنا ينبغي على وليّ الأمر أن يلحظ بشكل أساسي مصلحة المجتمع ككلّ، وأن تكون الأولويّة لصالح المصلحة العامّة، بمعنى أنّه في العديد من الأحيان ربّما تتعارض المصلحة العامّة مع بعض المصالح الخاصّة، أو قد تقتضي تلك المصلحة تقييد بعض الحرّيات، التي هي ـ بمعزل عن اقتضاء المصلحة العامّة ـ حقّ مشروع للمواطنين، ولربّما يقتضي الأمر عدم العمل ببعض الأحكام الشرعيّة، إذا ما قادت الضرورة أو اقتضت المصلحة تجميد العمل بها؛ ففي كلّ تلك الموارد ـ وغيرها ـ إذا كانت أهميّة المصلحة العامّة تفوق أهميّة تلك المصالح الخاصّة أو الحقوق الخاصّة أو الأحكام الشرعيّة، فلابدّ من تقديم تلك المصلحة بما يخدم مصالح الدين والدولة والمجتمع.

٣ ـ إنّ الميزة الأساسيّة للفكر الإسلامي في جميع ميادينه أنّه ذو بعد غيبي، بمعنى أنّه يرتكز على الغيب ارتكازاً يترك أثره في جميع مفرداته وقضاياه(٢)، ومن الأُمور الأساسيّة التي يعنى بها في ذلك الإطار فلسفة الحياة البشريّة وغائيّتها، أي فلسفة وجودها والهدف منها، وما هو جوهر الوجود الإنساني؟

إنّ المعرفة الدينيّة والإسلاميّة، تنظر إلى قضيّة خلق الإنسان باعتبار كونه أمراً حكيماً، يكتنز أهدافاً غاية في الرفعة، وأن حقيقة إنسانيّة الإنسان تتمثّل بادراكه لتلك الأهداف وبسيره وسلوكه نحوها.

إنّ ممّا يميّز ذلك الوجود الإنساني، ذلك العقل المستودع فيه من أجل أن يقوده نحو تلك الأهداف وليبلغ به تلك الغايات، ولذا فإنّ فلسفة الحياة البشريّة أنّها حياة وجدت من أجل أن تتعرّف على حقيقتها وحقيقة الوجود من حولها، لتكون تلك المعرفة سلّماً إلى بارئها ومعراجاً ترى فيه عظمة الله تعالى.

---

(١) للاطلاع على فقه المصلحة أو فقه الضرورة، يمكن الرجوع إلى: إمام خميني وحكومت اسلامي (أحكام حكومتى ومصلحت)، ج ٧، جايگاه مصلحت درحكومت ولايى، نقش مصلحت نظام در فقه اسلامى، طرح مصلحت در انديشه امام خمينى و...

(٢) أنظر: شقير محمد، دراسات في الفكر الديني، ط١، بيروت، دار التيّار الجديد، ١٤١٩هـ.ق، ص١٢٢.

إنّ السير والسلوك إلى الله تعالى هو هدف أساس للإنسان ووجوده، والذي يستلزم جملة من الأُمور، ترتبط بتزكيته لنفسه وعنايته ببدنه ليعينه على قيامه بوظائفه وتكاليفه وما يتعلّق بغاياته.

ومن هنا يمكن القول إنّ من الوظائف الأساسيّة للدولة التي تنطلق من وحي ذلك الفكر الإسلامي الغيبوي، ألاّ تنفصل عن تلك الأُسس الكلاميّة والمعرفيّة التي تبتني عليها، وأن تلحظ دائماً أنّها وإن كانت معنيّة بالجانب التدبيري والتنظيمي، وببناء الدولة الحديثة التي تستطيع أن تواكب جميع المتغيّرات العصريّة والمتطلّبات البشريّة وحاجات المجتمع والإنسان، وأن توفّر حياة رغيدة وكريمة لأبنائها؛ لكن كلّ ذلك يحمل في أحشائه هدفاً أسمى وأرقى، ألاّ 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 الإسلاميّة توفير جميع مستلزمات الحياة الماديّة والدنيويّة، فإنّ عليها بدرجة أشدّ أن توفّر جميع إمكانيّات الرقيّ المعنويّ، الذي يأخذ بيد الإنسان إلى جوهر وجوده الحقيقي.

٤ ـ إنّ الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان الإلهيّة، وهو الدين الذي يحمل صفة العالميّة، أي هو دين لجميع الأُمم والشعوب، بما يحمل من معاني الخير والهداية لبني الإنسان، وبما هو ناظر إلى خير الإنسان في دنياه وإلى سعادته في أخراه، 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 الإسلاميّة، الدعوة إلى قيم الحقّ والعدل والإيمان بالإسلام وجميع الديانات السماويّة[1]، بما هي ـ أي تلك الديانات ـ تعبير عن تجلّي الخير والرحمة والمحبّة والعدل من الله تعالى لجميع خلقه، فاللَّه تعالى قد تجلّت رحمته ومحبّته في رسالاته ورسله الداعين إلى الرحمة والمحبّة، ولذا فإنّ جوهر الأديان السماويّة هو تلك المعاني والقيم، وإذا أردنا أن نشير إلى الأساس الفلسفي ـ الكلامي لهذه الرؤية، أستطيع القول إنّه لا يمكن أن ننظر إلى الرسالة أو إلى الرسول بمعزل عن طبيعة المرسِل، أي إنّنا لا نستطيع أن ننظر إلى رسالة الإسلام في مجمل قضاياها بمعزل عن معرفتنا بالله تعالى وصفاته، ولذا عندما

---

(١) أنظر: تصدير الثورة كما يراه الإمام الخميني، ط١، طهران، إعداد ونشر:مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٧ هـ.ق، ص٦١ و٧٣ و٩٢.

ننظر إلى أيّة مفردة دينيّة، يجب أن تكون تلك النظرة محفوفة بقيم الخير والجمال والكمال، أي يجب أن نفهم تلك الدعوة إلى الإسلام وقيمه ومفاهيمه على أساس أنّها تعبير عن إرادة الخير والمحبّة لجميع الخلق، وأنّها تجلٍّ لإرادة الله تعالى الخير والرحمة لعباده وخلقه.

وعلى ما تقدّم إذا كان الإسلام يتبنّى الدعوة إلى الله تعالى، من خلال بناء الحياة الإنسانيّة في مختلف ميادينها على أساس الدين والقيم والأخلاق؛ هذه الأُمور التي تشكّل مباني أساسيّة في سعيه إلى تشكيل المجتمع والدولة، فإنّ عليه أن يسعى إلى تقديم النموذج الحيّ لدولة الدين والقيم والأخلاق، والصيغة النظريّة المعنيّة بتقديم ذلك النموذج هي منصب الولاية وما يعنيه من سلطة في الواقع الاجتماعي والسياسي.

ويمكن القول بتعبير آخر، إنّ منصب الولاية كما هو معنيّ بالشأن التدبيري والتنظيمي والسلطوي، فهو أيضاً معنيّ بتقديم بيان واقعي وحيوي شامل لحقيقة الإسلام وطبيعة الدين، بطريقة تبرزه بأوضح ما يكون، وبأسهل أُسلوب يمكن فهمه وإدراك حقائقه ومفاهيمه؛ ذلك الأُسلوب الذي يعتمد على إبراز المعارف والقيم والمفاهيم من خلال الفعل والعمل والسلوك، والذي يعنى بإظهار جوهره من خلال تمظهره، وببيان حقيقته من خلال تجلّياته الاجتماعية والسياسيّة، وهو ما قد يشكّل أبلغ أُسلوب في الدعوة إلى قيم الدين ومفاهيمه ورسالاته؛ وإن الجهة المعنيّة بالقيام بتلك الوظيفة هي منصب الولاية، بما تملكه من فهم شامل وحيوي للإسلام من جهة، ومن شرعيّة الممارسة السياسيّة والدولتيّة من جهة أُخرى.

٥ ـ إنّ قضيّة المستضعفين في العالم من القضايا التي لابدّ 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 حيّز 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، وعُمل على سحق تطلّعاتها إلى مستقبلها، وعلى بعث اليأس في نفوسها من إمكانيّة بناء نفسها وصنع واقعها[1].

(١) في أُصول السياسة الخارجية للدولة الإسلاميّة أنظر: ايزدى بيژن، درآمدى برسياست خارجى جمهورى اسلامى ايران، چ دوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٣١.

إنّ فئات كثيرة من بني الإنسان تعيش المأساة والبؤس والحرمان، وترزح تحت أثقال الآلام والمعاناة؛ وهي قادرة لو خلّيت ونفسها واستعادت الثقة بدورها، على أن ترفع عن كاهلها تلك الأثقال والأوزار التي أُلقيت عليها.

الفصل السادس

صلاحيات الوليّ الفقيه

من الأبحاث التي أخذت حيّزاً مهمّاً، سواءً في الفقه السياسي أو في الفكر السياسي الحديث، مبحث صلاحيات الولي الفقيه[1]، خصوصاً أنّه بحث يدخل في صميم العملية السياسية، وله علاقة في بنية الدولة وتركيبها وآليات عملها ومدى مواءمتها مع هيكلية الدولة الحديثة والمتطوّرة، كما أنّه يرتبط بالمباني التي تقوم عليها المنظومة السياسية في الإسلام.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الذي يعطي بُعداً أعمق وأكثر دقّة لهذا البحث، هو أنّه يرتبط بشكل عضوي بنتاج 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 الاجتماع السياسي وشؤون الدولة، تبعاً لفهمه الاجتهادي من النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام ـ أو من خلال حكم العقل ـ بينما تجد مجموعة أُخرى 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 البتّ في موضوع الصلاحية خارج حدود الدولة الإسلامية، وعلى علاقة ولي الأمر بالقانون.

ومن هنا يمكن الحديث بحسب التحليل عن أكثر من رؤية في موضوع صلاحيات ولي الأمر، الأُولى 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 نفصِّل الحديث عنها لاحقاً.

ولدى بياننا لهذه الرؤى، سوف نعرض بشكل أساسي لما يترتّب على نظريتي التعيين والانتخاب من آراء في موضوع صلاحيات ولي الأمر، وما ينبثق عنهما من تحديد للموقف الفكري من مختلف القضايا المطروحة ذات العلاقة بموضوع الصلاحية وإشكالياتها المعاصرة.

---

(١) في موضوع الصلاحيات انظر: يزدى مصباح، پرسشها وپاسخها، ج ١ و٢، قم، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧هـ.ش، ص٥٧؛ عطايى على، حكومت اسلامى، چ أول، قم، نشر خرم، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٦٩.

١ ـ رؤية حصر الصلاحيات:

تذهب هذه الرؤية إلى كون الصلاحيات ذات العلاقة بالشأن الاجتماعي والسياسي محصورة في شخص واحد لوحده، أو في فئة قليلة جدّاً من النافذين، بحيث يكون أي نوع من السلطة والصلاحية مسلوباً عن غيرهم، أي هم وحدهم مَن يمتلك الحقّ في ممارسة جميع أنواع الصلاحيات المشار إليها، أي ما يرتبط منها بأُطر 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 الحلّ والربط في مختلف قضايا قبيلته أو شؤون عشيرته، حيث يمكن له من خلال تلك الصيغة من الصلاحيات، أن يدير أُمور القبيلة ويحلّ مشاكلها وينظّم علاقاتها فيما بينها ومع الآخرين.

ويمكن القول بضرس قاطع إنّ أيّاً من نظريات الحكم في الإسلام، لا يذهب إلى هكذا رؤية في الصلاحيات ولا يتماشى معها، أوّلاً: لأنّها تنسجم مع المجتمعات البدائية والبسيطة ذات الأُطر القبلية، وثانياً: لأنّها تقوم على سلطة الفرد المستمدّة من الإرث القبلي ومكوّناته الثقافية والاجتماعية، وثالثاً: لأنّ هكذا رؤية لا تستطيع أن تلبّي متطلّبات الحكم الإسلامي بمفاهيمه 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 الدِّين ومعالمه، التي تنوء بالفرد الواحد، بل حتى الجماعة القليلة من الأُمّة.

٢ ـ رؤية توزيع الصلاحيات:

ليس الكلام في هذا الموضوع مرتبطاً بمبدأ الفصل بين السلطات أو عدم الفصل بينها، بل الكلام هنا عن مركزة الصلاحيات أو عدم مركزتها، والمقصود بعدم مركزتها هو أن يتمّ توزيع الصلاحيات، بحيث تكون بنية الحكم بنية غير هرمية، أو ما يمكن تسميتها بالبنية متعدّدة الأقطاب، حيث يكون لدينا في أفق واحد أكثر من مركز نفوذ يتقاسمون السلطة فيما بينهم، بمعزل عن أن يكون الكلام في أيٍّ من أقسام السلطات الثلاث.

وتقع هذه الرؤية في مقابل الرؤية التي ترى مركزة الصلاحيات، 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، لكنّه ليس فصلاً بنيوياً، وإنّما هو فصل وظيفي، ينسجم مع هيكلية الدولة الحديثة القادرة على مواكبة كافّة متطلّبات التطوّر الاجتماعي وطبيعة المجتمع الحديث، وهو ما يتماشى أيضاً مع الرؤية الإسلامية لوظائف الدولة ومهمّات الحكم.

أمّا الرؤية التي تذهب إلى توزيع الصلاحيات، فهي تقتضي أن يكون لدينا فصل بنيوي بين الصلاحيات يتعدّى الفصل الوظيفي، أي أنّ بنية السلطات هي بحيث لا يكون لدينا مركز سلطوي واحد يستوعب كافّة السلطات والصلاحيات، بل إنّ تلك الصلاحيات تكون مفرّقة بين أكثر من مركز سلطوي.

وبعد بيان مفهوم توزيع الصلاحيات، لابدّ من مناقشة هذه الرؤية، بهدف معرفة نقاط القوّة التي تتميّز بها ونقاط الضعف التي تعاني منها، من أجل تقييمها ومعرفة ما إذا كانت تنسجم مع بعض نظريات الحكم في الإسلام أم لا؟

أ) نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات: في مقام تحليل رؤية توزيع الصلاحيات، يمكن أن نلحظ عدّة نقاط إيجابية هي بمثابة نقاط قوّة في تلك الرؤية، أمّا أهمّ هذه النقاط فهي ما يلي:

أوّلاً: قد يدّعى في هذا المجال أنّ توزيع الصلاحيات يقفل الباب أمام إمكانية الاستبداد، أو أنّه يشكّل ضمانة أساسية للمنع من حصوله، إذ إنّ بيئة الاستبداد تتهيّأ إذا ما تمّ حصر الصلاحيات وجمعها في شخص واحداً أو في مجموعة قليلة من الأشخاص.

بل قد يقال: إنّ توزيع الصلاحيات يقدّم حصانة فعلية لأداء السلطة من أن يُساء الاستفادة منها أو يساء استغلالها، والعلّة فيما تقدّم هو أنّ تمركز الصلاحيات في يد شخص واحد أو مجموعة قليلة من الأشخاص، توفّر لهؤلاء أداة الاستبداد وسوء الاستفادة من السلطة، إذ لا يوجد في قبال هذه السلطة الموجودة في يد هؤلاء الأشخاص سلطة رقيبة وحسيبة، يمكن لها أن تواجه من يحاول أن يسيء الاستفادة من السلطة أو يميل إلى الاستبداد في حكمه.

لكن يمكن أن يقال في مقام الجواب، إنّ توزيع الصلاحيات لا يمكن أن يشكِّل ضمانة حاسمة من الاستبداد، وذلك لأنّ الاستبداد إذا كان يرتبط بكيفية ممارسة الصلاحيات، فإنّ هذه الكيفية يمكن لها أن تتّصف بصفة الاستبداد، بمعزل عن كم

الصلاحيات المجعولة في يد من جعلت السلطة في يده، إلاّ إذا كان مؤدى توزيع الصلاحيات جعل سلطة رقيبة وحسيبة، فبهذا اللحاظ يمكن القول إنّ توزيع الصلاحيات يسهم في المنع من الاستبداد، لكنه هنا يؤول المطلب في عمقه إلى جعل تلك السلطة الرقيبة، ولا يكون لقضية توزيع الصلاحيات من دور، إلاّ بما تسهم في جعل تلك السلطة.

وعلى ما تقدّم يكون معنى الاستبداد تهميش أو إبعاد كلّ العناصر التي يمكن أن تسهم في جعل كيفيّة ممارسة الصلاحية أكثر نضجاً، والتي تسهم أيضاً في ترشيد أداء السلطة، بحيث تكون أبعد عن الأخطاء وأقرب إلى تسجيل أداءٍ في الحكم وتوظيفٍ للصلاحيات، يخدم أهداف الحكم وفلسفة وجود السلطة والمهمّات الملقاة على عاتقها، أي إنّ معنى الاستبداد الاكتفاء بالمعطيات الموجودة لدى شخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة والعناصر الموجودة لديهما، والذي يعني شخصنة العمل السياسي والفعل السلطوي.

كما أنّه من جهة أُخرى، حتّى لو تمّ توزيع الصلاحيات وتعدّدت مراكز السلطة، يمكن أن يحصل أن تتواطأ مراكز السلطة تلك التي جُعلت الصلاحيات لديها، على أن تمارس صلاحياتها بطريقة تستبعد كلّ العناصر الدخيلة في العملية السياسية ووظائف السلطة، بما يجعلها تنهج نهجاً استبدادياً مع كون الصلاحيات غير متمركزة في مركز واحد.

ثانياً: الأمر الثاني الذي يعدّ من نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات، هو أنّ توزيع الصلاحيات والتفكيك بينها ينسجم مع حركة التطوّر الاجتماعي، وما تؤدّي إليه من تراكم في المسؤوليات والوظائف التي يتوجّب على السلطة القيام بها، إذ إنّ زيادة تلك المسؤوليات والوظائف، تتطلّب زيادة في عدد المؤسسات والأجهزة القادرة على القيام بها وإيفائها حقّها، وما تعنيه زيادة عدد المؤسسات والأجهزة هو توزيع الصلاحيات أكثر فأكثر على تلك المؤسسات، من أجل أن تستطيع ممارسة عملها وتحمّل مسؤولياتها، والذي يعني بالتالي أنّ رؤية توزيع الصلاحيات تنسجم مع نتائج حركة التطوّر الاجتماعي ومضاعفاتها.

وفي المقابل إذا ما عمل على حصر الصلاحيات، بحيث أنّ فئة قليلة احتكرت الصلاحيات ولم يُعمل على توزيعها بما يفي متطلّبات التطوّر 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 تمسّ المجتمع والإنسان.

ويمكن القبول بهذه النقطة وعدّها من نقاط القوّة التي تميّز هذه الرؤية، بل كلّ رؤية تذهب إلى توزيع الصلاحيات، أي توزيع المهام والمسؤوليات بما يخدم كافّة متطلّبات المجتمع، ويحصن أداء الدولة من أن يصاب بأكثر من انتكاسة تفضي إلى اضطراب الأُمور.

لكن يمكن أن يُقال: إنّ هذه النقطة وإن كانت من نقاط القوّة لهذه الرؤية، لكنّها ليست حكراً عليها في مقابل جميع الرؤى الأُخرى، إذ إنّ رؤية مركزة الصلاحيات كما ترى مطلوبية تلك المركزة في أعلى الهرم السياسي للسلطة، فإنّها ترى في المقابل ضرورة توزيع تلك الصلاحيات فيما دون أعلائيّة ذلك الهرم، بما ينسجم مع متطلّبات التطوّر الاجتماعي وضروراته.

ثالثاً: إنّ هذه الرؤية تنسجم مع فكرة التخصّص والخبروية والتي هي فكرة عقلائية، حيث إنّه من المعلوم أنّ وظائف الدولة ومهمّات السلطة عديدة ترتبط بمختلف الميادين وشتّى المجالات، كما أنّه من المعلوم أنّ النجاح في التصدّي لأيّة مسؤولية وإيفاء تلك الوظائف ـ المهمّات حقّها، يحتاج إلى جملة من الشروط، والتي منها أن يكون من يتصدّى لميدان وظيفي ما صاحب خبرة في ذلك الميدان ومن أهل الاختصاص فيه، حتّى يعرف تسيير الأُمور فيه وكيفيّة التعامل معه وحلّ معضلاته وإجابة مشكلاته وقيادة التجربة بطريقة توصل إلى الأهداف المتوخّاة منه.

أمّا إذا عمل على إيكال الأُمور إلى غير أهلها وإعطائها لغير مستحقّها، أي لمن لا يمتلك الخبرة الكافية والكفاءة المطلوبة، فهو ما سيترتّب عليه تضييع المصالح وإيجاب المفاسد وانتكاس العمل، بل ونقض الغرض المتوخّى من التصدّي للأُمور، أي نقض فلسفة وجود السلطة ومبرِّر تصديها لأُمور المجتمع وشؤونه.

ووجه انسجام هذه الرؤية مع فكرة التخصص والخبروية، هو أنّ توزيع الصلاحيات يتطلّب توزيع المهام والوظائف، والذي يتضمّن ضرورة أن يكون ذلك العمل قائماً على أساس جملة من الشروط العقلائيّة، والتي منها أن يكون إيكال الأُمور خاضعاً لفكرة التخصّص والخبروية، أي أن يكون ملحوظاً فيمن يتصدّى لأمر ما أو ميدان معيّن، 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 الصلاحيات ـ وإن لم تكن حصرية لها ـ لكنّها ليست أمراً لازماً لتلك الرؤية، بمعنى أنّ العمل بمبدأ الاختصاص والخبروية يترتّب بشكل ضروري على تلك الرؤية، بل ما هو ثابت هنا هو أنّ رؤية توزيع الصلاحيات تفتح الباب أمام العمل بذلك المبدأ، أي مبدأ الاختصاص والخبروية.

ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصلاحيات: كما أنّ هذه الرؤية تتضمّن مجموعة من نقاط القوّة، فهي تحتوي في المقابل مجموعة أُخرى من نقاط الضعف التي يمكن الإشارة إلى أهمّها:

أوّلاً: إنّ سراية توزيع الصلاحيات إلى أعلى البنية الهرمية، قد يصيب بالشلل أو الضرر بعض القضايا والأُمور التي قد لا تتّفق مراكز القوّة ـ أي مراكز الثقل في الصلاحيات ـ على قرار واحد فيها، أو على أُسلوب معيّن في إدارتها وتحديد أولوياتها وكيفيّة علاجها، وهو ما يعود بالضرر على مجمل أُمور الدولة ومصالح المجتمع.

إنّ توزيع الصلاحيات بطريقة لا يكون فيها لأحد مراكز الثقل في تلك الصلاحيات، وفي حال التصدّي لجملة من الأُمور؛ أولوية حسم الموقف منها واتّخاذ القرار فيها، سوف يؤدّي في حال اختلاف الرؤى بين مراكز الثقل 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 والأُمور ذات العلاقة بوظائف الدولة ومسؤولياتها، إذ في ذا الحال لن يترتّب 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 الثقل تلك، ولم تكن بنية الدولة بشكل هرمي على مستوى الصلاحيات، فهنا سوف يترتّب ذلك المحذور، ولربما تصل الأُمور إلى مستوى تكون فيه الدولة عبئاً على المجتمع، بدل أن تكون عنصراً فاعلاً على مستوى توفير رفاهه المادّي ورقيّه المعنوي.

ولذا يمكن القول، إنّ رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل المطروح هنا، ربّما تؤدّي في بعض الحالات إلى نقض الغرض المتوخّى من وجود الدولة ومبرّر تكوّنها والوظيفة الملقاة على عاتقها.

ثانياً: من الأُمور التي يمكن أن تترتّب على رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل المطروح في هذه الرؤية، هو أنّها قد تقود إلى نوع من التشتّت، بل والضياع على مستوى أهداف العمليّة السياسيّة وطبيعة وظائف الدولة والأولويات التي يمكن على أساسها أن ترتّب تلك الوظائف والمهمّات، باعتبار أنّ الدولة بمؤسساتها وإداراتها وأجهزتها، لابدّ أن تؤدّي 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 والمجالات، من أجل أن توظّف كلّ الصلاحيات والجهود في ذلك المشروع، الذي يعني أنّ كلّ جسم الدولة يعمل بشكل منسجم ومتكامل من أجل بلوغ تلك الأهداف التي رسمت لعمل الدولة وسياساتها.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّه إذا تعدّدت مراكز الصلاحيات بالشكل المطروح، فمن الممكن أن يكون لكلّ مركز رؤيته الخاصّة به للأهداف التي ينبغي أن تسعى إليها العملية السياسية، وأن تتعقّبها الدولة في أدائها ومشروعها، وأيضاً للأولويات التي ينبغي أن تترتّب 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 الأُخرى على مستوى رؤيتها لطبيعة الأهداف والأولويات والوظائف، وإذا ارتأى كلّ مركز من تلك المراكز أن يعمل برؤيته الخاصّة به، حتّى ولو كان هذا العمل عملاً جزئيّاً ـ أي لا يشمل كلّ مساحة الاختلاف بل بعضاً منها ـ فما الذي سوف يحصل عندها؟ وما الذي سوف يصيب تلك البنية التي وجدت من أجل أن تنظّم شؤون المجتمع؟ لاشكّ 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 جدّاً أن نبيّن طبيعة العلاقة بين هذه الرؤية وتلك النظرية، فهل تنسجم الأُسس الفكريّة لنظريّة الانتخاب مع رؤية توزيع الصلاحيات، بالشكل الذي يؤدّي إلى الانفصام التام بين مراكز القوى، أم أنّ تلك الأُسس لا تنسجم معها؟ وأساساً ما هي الآليات التي تتضمّنها نظريّة الانتخاب، والتي يجري من خلالها ترسيم موضوع الصلاحيات، وتحديد الموقف من بعض الإشكاليات المعاصرة فيما يرتبط بصلاحية ولي الأمر[1]؟

لقد سبق وذكرنا، أنّ رؤية توزيع الصلاحيات تذهب إلى توزيع الصلاحيات في ميدان الاجتماع السياسي وشؤون الدولة إلى مستوى يخيّم فيه الانفصام بين مراكز الصلاحيات على كلّ بنية الدولة، ولا يكون لأحد تلك المراكز من سلطة على بقيّة المراكز، ولا تقع صلاحيته في مرتبة أعلى من بقيّتها.

أمّا نظرية الانتخاب فتذهب إلى أنّ الولاية هي بيد الأُمّة، أي إنّ الصلاحيات تنبثق من خلال اختيار الأُمّة للشخص الذي تمنحه الولاية، ولا يخفى أنّ ما نعنيه بنظرية

(١) وهو ما سوف نبحثه في البحث اللاحق.

الانتخاب هو تلك النظرية القائمة على أساس المشروعية الشعبية؛ وبالتالي لابدّ من القول إنّ ترسيم الصلاحيات لابدّ أن يكون خاضعاً بشكل مبدئي للاختيار الشعبي.

وعليه إذا كانت قضية الحاكمية والصلاحية بيد الأُمّة، فتستطيع هذه الأُمّة أن تعطي الصلاحيات ذات العلاقة بوظائف الدولة إلى عدّة مراكز (سلطات)، بما ينسجم مع رؤية توزيع الصلاحيات، أي إنّ بنية الدولة على مستوى الصلاحيّة لا تكون بنية هرميّة، بل تكون بنيتها بنية أفقية، وهذا ما يفتح الباب على الحديث عن ثنائية السلطات (المراكز) أو ثلاثية السلطات (المراكز)، ونعود لنؤكّد على أنّ ما يتيح إمكانية المواءمة بين نظرية الانتخاب ورؤية التوزيع، هو قضيّة المشروعيّة والفهم المتبنّى لها من قبل نظرية الانتخاب، والتي تذهب إلى الشرعية الإلهيّة الشعبية، والتي مضمونها «إنّ الله تعالى جعل إدارة الشؤون السياسيّة للأُمّة الإسلاميّة بيد أبنائها حتّى يمارسوا حقّ الحاكميّة في إطار الشريعة الإسلاميّة، وإنّ الناس مفوّضون من قبل الله بممارسة حقّ تقرير مصيرهم على الصعيد الاجتماعي، ولا حقّ لأحد بتجريدهم عن هذا الحقّ الإلهي، حيث إنّ الناس ينتخبون الإمام والنخبة الحاكمة من بين الأفراد الحائزين للشروط، بغية أن يتمكّنوا من إدارة شؤونهم على أساس دستور موافق للدِّين، وفي إطار معاهدة أو عقد وكالة أو عقد شراكة أو عقد إيجار أو ما شابه بينهم وبين الحاكم المنتخب.

ورأي الناس هنا عامل مهمّ ومؤثّر في الشرعية، وعلى الحاكم أن يؤمن رضا الأُمّة، ما دام رأيها موافقاً للشريعة الإسلاميّة، ويمكن التوفيق بين رأي الشعب وأحكام الدِّين عبر مجلس للفقهاء يشرف على المجلس التشريعي، انطلاقاً من أنّ القرار النهائي للشرعيّة يعود إلى اللَّه، ومن أنّ الأُمّة تستطيع فقط أن تستفيد من حقّها الموهوب إليها من قبل الله في حدود الشريعة الإسلاميّة، وأنّ عليها ممارسة حاكميتها بواسطة الشرع.

وعليه فإنّ الشرعيّة في هذه الحال إلهية ولكن شعبية أيضاً، وبما أنّها تستند إلى وساطة الأُمّة بين الله والدولة، حقّ لنا أن نصفها بالشرعية الإلهيّة الشعبية، أوالشرعيّة الشعبيّة الملتزمة بالضوابط الإلهيّة.

وكما هو واضح فإنّ حاكمية الشعب هي عمليّاً امتداد لولاية الله وحاكميّته، وليست في حال من الأحوال على تعارض مع هذه الولاية وتلك الحاكمية، ومن هذا المنظور فإنّ الناس ليسوا مصدراً مستقلاً للشرعيّة بعيداً عن الإذن الإلهي، باعتبارهم يفتقرون لأيّ نوع من الشرعيّة، لولا الحقّ المعطى لهم من اللَّه»[1].

(١) كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، ص٥٨ ـ ٥٩.

وتأكيداً على دور العنصر الشعبي في المشروعية، وأنّه العامل الوحيد فيها نذكر هذا النصّ أيضاً: «ومع أنّ الله سبحانه هو القاعدة النهائية التي تقوم عليها نظريات الفريق الثاني [المشروعية الشعبية]، وأنّه لا يسع الأُمّة أن تمارس ولايتها في الحقّ الذي وهبها الله إيّاه، إلاّ على أساس الشرع وبالإستناد إليه، إلاّ انّنا أسميناها بالنظريات التي تبتني على المشروعية الشعبية برعاية الضوابط الإلهيّة، لجهة أنّ للعنصر الشعبي دخلاً تامّاً في صوغ هذا الضرب من المشروعية»[1].

وقد لا تكون جميع النظريات التي تبتني على المشروعية الشعبيّة، تذهب إلى إطلاق يد الأُمّة في الفعل السياسي، فيما يرتبط بموضوع الحاكميّة، بل من تلك النظريات من يذهب إلى أنّ الأُمّة ـ وإن كانت المصدر البشري للمشروعيّة ـ مكلّفة باختيار الفقيه العادل الذي يمتلك مواصفات القيادة، بما يعني صيرورة هذا الفقيه وليّاً للأمر، لتناط به كافّة تلك الصلاحيات التي نستفيد من النصوص الدينيّة إناطتها بولي الأمر، وهذا ما يقود إلى إعطاء مساحة واسعة من الصلاحيات لذلك الولي، باعتبار أنّ الأُمّة معنية باختياره، لكن حجم الصلاحيات الممنوحة له، إنّما يحدّد على أساس ما يفهم من النصوص الدينية، وهذا ما لا يخدم تلك الرؤية التي كنّا بصدد علاجها، أي رؤية توزيع الصلاحيات.

ولذا فقد تمّ تقسيم نظريات المشروعية الشعبية إلى قسمين:

«المجموعة الأُولى: النظريات التي تعتقد أنّ الأُمّة مكلّفة أن تكِل الحاكمية إلى الفقهاء، فالفقيه العادل هو ممثِّل الأُمّة ووكيلها، يحكم على أساس الإسلام، ويدخل في نظريات هذا الباب نظرية «ولاية الفقيه الانتخابية».

المجموعة الثانية: وهي النظريات التي تؤمن بأنّ الأُمّة الإسلامية حرّة في انتخاب الحاكم وممارسة الولاية السياسية، وأنّ حيّز الفقاهة يقتصر على دائرة تطبيق قوانين الشرع، لا أنّها شرط لازم في الحاكم ودخيلة في إدارة المجتمع»[2].

وعليه إذا كان القسم الأوّل من نظريات المشروعية الشعبية، وبما يذهب إليه من تقييد الفعل السياسي للأُمّة، يجعل من قضيّة الصلاحيات أمراً داخلاً في صلاحيات ولي الأمر؛ فإنّ القسم الثاني من تلك النظريات يعطي حرية أوسع للأُمّة في موضوع

---

(١) كديفر محسن، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، قضايا إسلامية، تصدر عن مؤسّسة الرسول الأعظم، العدد ٦، قم، ١٤١٩هـ.ق، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) م.ن، ص٦٧.

الصلاحيات، بما يفتح الباب أمام أن تعتمد الأُمّة نسقاً ما في موضوع الصلاحيات بما ينسجم مع رؤية التوزيع[1].

د) نظرية الانتخاب[2]: إنّ ما نعنيه بنظرية الانتخاب، هو كلّ تلك الآراء التي تمّ انتاجها في أُطر الفقه السياسي الشيعي وآلياته الاجتهادية، والتي تعطي هامشاً واسعاً للفعل السياسي للأُمّة، بعيداً عن بعض التقييدات التي تذهب إليها النظريات الأُخرى، عدا تقييد واحد وهو مراعاة الأُمّة لضوابط التشريع الإسلامي وأحكامه، وهو ما يتحقّق من خلال الاستعانة بالفقهاء بما هم أهل خبرة واختصاص.

وعلى ما تقدّم فإنّ الأُمّة ومن خلال فعلها الانتخابي، تمنح الصلاحية للحاكم ـ سواءً كان فقيهاً أو غير فقيه ـ أي إنّ مقولة الصلاحية تخضع لنتيجة العمل الانتخابي وطبيعته، فعندما تقوم الأُمّة بتوكيل الحاكم ممارسة الصلاحية، فيكون الحاكم عندها وكيلاً عن الأُمّة في ممارسة الصلاحيات الدولتيّة، 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 تمنحه الأُمّة لذلك الحاكم، ولطبيعة العقد المبرم بينهما وشروطه؛وهذا ما يجعل موضوع الصلاحيات مطلباً مرناً غير محدّد بصيغة معيّنة، بل سوف يكون متحرِّكاً تبعاً لما تمليه إرادة الأُمّة ورغباتها في الإطار السياسي.

وبناءً على هذا التأسيس لابدّ أن نبحث جملة من المطالب ذات العلاقة بموضوع الصلاحيات، وممارسة الحاكم الإسلامي لدوره السياسي؛ وهذه المطالب هي ما يلي: صلاحيات ولي الأمر (الحاكم الإسلامي) خارج حدود الدولة الإسلامية، وهل أنّ صلاحياته تمتدّ خارج حدود تلك الدولة أم لا؟ وعلاقة ذلك الولي بالقانون المعمول به في حدود تلك الدولة، بمعنى أنّ صلاحيات ولي الأمر هل يجب أن تكون خاضعة لذلك القانون، أم أنّها فوق القانون؟ ومن ثمّ علاقة ذلك الولي بالدستور، كونه ميثاقاً تعاقدت عليه الأُمّة، فهل يجب تقييد صلاحيات ولي الأمر بالدستور، أم أنّ صلاحياته مطلقة عن ذلك التقييد، وسوف نبدأ ببحث هذه العناوين تباعاً.

---

(١) تنسجم رؤية توزيع الصلاحيات روحاً ومضموناً مع نظرية الفصل المطلق بين السلطات التي تعني وجود ثلاث سلطات مستقلّة تماماً عن بعضها، ولا يكون لإحداها من سلطة على الأُخرى؛ راجع في هذا الموضوع: زنجاني عباسعلي، فقه سياسى، جلد أوّل، ص١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) للاطّلاع على أدلّة نظرية الانتخاب ونقدها راجع: ارسطا محمد جواد، حاكم اسلامى نصب يا انتخاب، علوم سياسي، سال دوم، شماره پنجم، تابستان ١٣٧٨، ص٤٤٩ ـ ٤٦١.

أ) صلاحيات ولي الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية[1]: ويحمل هذا الموضوع أهمّية خاصّة، لأنّه فضلاً عن مبانيه الفكرية ونتائجها في إطار الفكر السياسي، فهو يرتبط بشكل وثيق بالعلاقات الخارجيّة للدولة الإسلاميّة، وإن كان بحثنا سوف ينصبّ على رؤية نظريّة الانتخاب لصلاحيات ولي الأمر خارج حدود الدولة الإسلاميّة.

وهنا نقول: إنّه إذا كانت المشروعيّة تنبثق من اختيار الأُمّة، فمعناه أنّ كلّ القضايا ذات العلاقة بموضوع الصلاحيات سوف تكون محكومة لمصدر المشروعية ذاك، وذلك للارتباط الوثيق بين المشروعيّة والصلاحيّة، بل إنّ مفهوم المشروعيّة يتضمّن بنحو من الأنحاء معنى الصلاحيّة، لأنّه عندما نقول إنّ الحاكم الفلاني يمتلك مشروعيّته السياسيّة، فمعناه أنّ له حقّ ممارسة صلاحياته (صلاحيات الحاكميّة) في إطار الاجتماع السياسي، وعليه بما أنّ رؤية نظريّة الانتخاب في قضية المشروعية أنّها تتأتى من تفويض الناس للحاكم وتوكيلهم إيّاه، فمعنى ذلك أنّ قضيّة الصلاحيّة تتحدّد على أساس فعل التوكيل ـ أو التفويض ـ 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 ممارسة صلاحياته السياسيّة، فمعناه أنّ لذلك الحاكم صلاحياته في إطار ذلك المجتمع وفي إطار حدوده، بينما ذلك المجتمع الذي لا يمنح الحاكم الإسلامي صلاحيات ممارسة صلاحياته السياسيّة، فعندها لن يملك ذلك الحاكم صلاحياته السياسيّة في إطار ذلك المجتمع وحدوده.

ولذا عندما نأتي إلى قضية الصلاحيات ـ صلاحيات الحاكم الإسلامي ـ داخل حدود الدولة الإسلامية وخارجها، فيمكن القول: بما أنّ المجتمعات القاطنة في حدود الدولة الإسلاميّة، قد أعطت صلاحياتها السياسيّة لذلك الحاكم ليمارسها فيها، فمعناه أنّ ذلك الحاكم يمتلك تلك الصلاحيات داخل حدود الدولة الإسلامية، لكن بما أنّ المجتمعات الإسلاميّة خارج حدود الدولة الإسلاميّة، لم تعط تلك الوكالة للحاكم ولم تفوّضه ممارسة صلاحياتها السياسيّة، فمعناه أنّ ذلك الحاكم يفتقد لتلك الصلاحيات خارج حدود الدولة الإسلامية.

---

(١) لمزيد من الاطّلاع على هذا الموضوع راجع: مصباح اليزدي محمّد تقي، سلطة الولي الفقيه خارج حدود بلده، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد الثاني، ص٤٣.

وهذا بخلاف ما إذا كانت المشروعية مشروعية إلهية تنبثق من النصب الإلهي، فمعنى ذلك أنّ حيثيات الصلاحية سوف ترتبط بمفهوم النصب ولوازمه[1].

ب) ولي الأمر والقانون؛ طبيعة العلاقة: لابدّ هنا من طرح السؤال عن طبيعة العلاقة القائمة ما بين صلاحيات ولي الأمر، وما بين القانون المعمول به في إطار الدولة الإسلامية، ومؤسساتها القانونية والتشريعية؟

في مقام الجواب على هذا السؤال، لابدّ من التفريق لدى الحديث عن ولي الأمر ما بين شخصيتين اثنتين في ولي الأمر، الأولى وهي شخصيته الحقيقيّة، إذ يكون النظر عندها إلى ولي الأمر من حيثيته الشخصية، بما هو واحد من أفراد المسلمين ومواطني الدولة الإسلامية، وبهذا اللحاظ تنطبق عليه جميع القوانين المعمول بها في تلك الدولة، ولا فرق بينه وبين غيره فيها، بل لابدّ من التساوي القانوني التامّ مع جميع مواطني الدولة الإسلامية.

أمّا الثانية فهي شخصيّته الحقوقيّة، أي النظر إليه لا بلحاظه الشخصي، بل بلحاظ كونه وليّاً للأمر وحاكماً إسلاميّاً، وهنا يكون السؤال عن علاقته بتلك القوانين المعمول بها في إطار الدولة الإسلاميّة، من باب البحث عن صلاحية ولي الأمر في قبال تلك القوانين، بمعنى أنّ صلاحيات الوليّ الفقيه (وليّ 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 نفرِّق بين تلك القوانين التي تعتبر من ثوابت الشريعة، وبين تلك القوانين التي تعتبر من متحرّكات الشريعة ـ أي الأحكام الولائيّة التي يصدرها ولي الأمر لمل منطقة الفراغ التشريعي ـ فأمّا تلك القوانين التي تدخل في إطار متغيّرات الشريعة ومتحرّكاتها، فهي موكلة بالأساس إلى ولي الأمر، من أجل أن يصدر تشريعاته ـ أي أحكامه الولائيّة ـ فيها، وذلك على ضوء ما يفهمه من مؤشّرات التشريع في منطقة الفراغ التشريعي، وما يشخصه من رؤى في مساحة الاجتماع السياسي وفي كلّ المفردات والقضايا التي لها دخالة في صناعة حكمه الولائي؛ وبالتالي فهو إذا جدّد فهمه لتلك المؤشّرات، أو إذا تغيّرت تلك المفردات والقضايا ذات العلاقة بجميع شؤون الاجتماع السياسي، فلابدّ عندها أن تتغيّر لديه أحكامه الولائيّة أو بعضها، ممّا يؤدّي بالتالي إلى التغيير في منظومة الأحكام الولائيّة تبديلاً أو تعديلاً، وهو من أهمّ العوامل التي تعطي النظام الإسلامي في أحكامه وقوانينه ومقرّراته القدرة على مواكبة متطلّبات التطوّر الاجتماعي.

---

(١) وهو ما سوف نتحدّث عنه لاحقاً.

لكن قد يُعترض على هذا البيان الذي قدّمناه بالقول، إنّه إذا كانت الأُمّة هي مصدر الصلاحيات بالنسبة إلى ولي الأمر، فهذا يعني أنّ الأُمّة تستطيع تقييد تلك الصلاحيات الممنوحة لولي الأمر ببعض القوانين[1]، بحيث يفتقد صلاحية تغيير تلك القوانين أو المساس بها، أي إنّ نظرية الانتخاب قد تقود إلى تقييد صلاحيات ولي الأمر بجملة من القوانين، ممّا يفرض على ولي الأمر الالتزام بها وعدم تجاوزها تبعاً لما ألزمته الأُمّة به؛ وهو اعتراض صحيح بناءً على الأُسس السياسيّة التي تقوم عليها نظرية الانتخاب، أي إنّ ولي الأمر وإن كان هو المخوّل ملء منطقة الفراغ التشريعي، لكنّه ـ وبناءً على نظرية الانتخاب ـ فإنّ فعله التشريعي ذاك يبقى خاضعاً للإلزامات القانونية التي تلزمه بها الأُمّة.

ح) ولي الأمر والدستور؛ طبيعة العلاقة: إنّ الحديث عن طبيعة العلاقة ما بين ولي الأمر والدستور، لا يختلف في جوهره عن تلك العلاقة القائمة ما بين ولي الأمر والقانون، كون الدستور يمثّل صيغة من تلك الصيغ القانونية التي تتّفق الأُمّة على مطلوبية العمل بها[2].

وبالتالي نقول: إنّ ذاك الدستور قد يكون مشتملاً على تشريعات إلهيّة ثابتة، فهذا يعني ضرورة كون صلاحيات ولي الأمر مقيّدة بها، سواءً أخذت صفتها الدستوريّة أم لم تأخذها، وقد يكون مشتملاً على تشريعات ترتبط بمنطقة الفراغ التشريعي، فهنا قد تشترط الأُمّة على ولي الأمر ضرورة الالتزام بتلك القوانين الدستوريّة، ممّا يعني كون صلاحيات ولي الأمر مقيّدة بالدستور، وهو يرجع إلى طبيعة الإلزامات التي تلزمها الأُمّة لولي الأمر لدى منحه صلاحياتها، وطبيعة الشروط المقرّرة في العقد المبرم بينهما.

ي) رأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقدية: إذا قلنا بأنّ الأُسس السياسيّة لنظريّة الانتخاب، تعطي الأُمّة حقّ تقييد صلاحيات ولي الأمر على مستوى التقنين في منطقة الفراغ التشريعي، فهذا يقود إلى إشكال جوهري يخالف بشكل حادّ العقلائيّة السياسيّة.

أمّا المقصود بالعقلائيّة السياسيّة[3] فهو ما عليه سلوك العقلاء في إطار الاجتماع

---

(١) لا يخفى أنّ المقصود بهذه القوانين ـ محلّ البحث ـ تلك القوانين المطلوب وضعها لملء منطقة الفراغ التشريعي، أمّا تلك القوانين التي هي تشريعات إلهية ثابتة، فلايملك أحد صلاحية تغييرها أو المساس بها لا الأُمّة ولا ولي الأمر.

(٢) أنظر: فلسفه سياست، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٨٧ ـ ١٨٨.

(٣) في موضوع العقلانيّة أنظر: المرنيسي فاطمة، الإسلام والديمقراطيّة، تردبيات محمد، ط١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤م، ص٥٨.

أنظر في العقلائيّة السياسيّة: لاريجانى محمدجواد، چ ١، تهران، نشر سروش، ١٣٧٣هـ.ش، ص١٢٣.

السياسي، من قبيل إيكال الأُمور إلى أهل الخبرة والاختصاص وذوي الكفاءة والمعرفة، حيث نرى أنّهم يعتبرون إيكال أمر من الأُمور إلى من له الكفاءة والخبرة فيه تصرّفاً صحيحاً وسليماً، في حين أنّهم يعتبرون إيكال أي أمر إلى من ليس له خبرة فيه تصرّفاً غير صحيح.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أنّ التقنين في منطقة الفراغ التشريعي يحتاج إلى ثلاثة أمور، الأوّل: هو امتلاك صفة الاجتهاد، والثاني المعرفة بجميع المعطيات الاجتماعية والسياسية الدخيلة في عملية التقنين، والثالث امتلاك صفة العدالة، بمعنى أن يكون مؤتمناً على عمليّة التقنين، ولا يكون تابعاً في ممارسته لتلك المهمّة لرغباته الشخصيّة ومصالحه الفئويّة، وهذا ما يمكّن ولي الأمر من التقنين في تلك المنطقة، أو تغيير بعض القوانين فيها، أو تعديلها نتيجة توفّر المعرفة الخبرويّة الخاصّة بعمليّة التقنين تلك.

وعلى ما تقدّم، بما أنّ الأُسس السياسية لنظرية الانتخاب تعطي الأُمّة تلك السلطة في منطقة الفراغ التشريعي، سواءً في المساحة الدستوريّة أو في غيرها من القضايا القانونيّة، فهذا يعني تسليط غير المختصّين، ممّن لا يملكون المعرفة الكافية والخبرة المطلوبة والمواصفات اللازمة على وظيفة هامّة، لا يمكن القيام بها، إلاّ من قبل أهل الاختصاص والمعرفة العميقة، 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 المهمّة إلى القادرين عليها والمختصّين بها، وهذا ما يخالف العقلائية السياسية، بل أيضاً الفكر السياسي الإسلامي في جوهره القائم على بناء هيكلية الدولة وحسم الموقف من جميع مفرداتها، بطريقة تؤدّي إلى الوصول ما أمكن إلى جميع المصالح الدنيوية والأخروية، والابتعاد ما أمكن عن جميع المفاسد الدنيوية والأخروية.

٣ ـ رؤية مركزة الصلاحيات:

إنّ ما نقصده برؤية مركزة الصلاحيات، هو تلك الرؤية التي تعتمد البنية الهرمية في موضوع الصلاحيات، بحيث تتمركز تلك الصلاحيات في أعلى الهرم السياسي، وإن كانت ستأخذ طريق (المأسسة) والفصل والتوزّع فيما دون ذلك المركز؛ وحتّى إن صاغت تلك الرؤية بنيتها، بطريقة واكبت جميع متطلّبات المجتمع الحديث، على مستوى توزيع المهام و(مأسسة) الصلاحيات، لكن يبقى أنّه عندما نصل إلى أعلى الهرم السياسي في بنية السلطة، سوف نجد أنّ جميع الصلاحيات الدولتيّة سوف تتمركز في تلك النقطة، وعليه فإنّ هذه الرؤية لا تعتمد حصر الصلاحيات، لأنّ تلك الصلاحيات

سوف تمنح لمؤسسات الدولة وأجهزتها وإداراتها، القادرة على القيام بمهامها ووظائفها، وسوف يتمّ نسج خارطة الصلاحيات، بطريقة يكون المعيار فيها صناعة ذلك الكيان السياسي (الدولة)، القادر على إنجاز المهام المناطة به وعلى مواكبة جميع المتغيّرات الاجتماعية ومتطلّباتها.

كما أنّ هذه الرؤية تختلف عن رؤية توزيع الصلاحيات، لأنّه وإن بلغ توزيع الصلاحيات في رؤية مركزة الصلاحيات مداه الأبعد، استجابة لمتطلبات الحياة الاجتماعية، لكن يبقى أنّ هذا التوزيع ـ الفصل بين الصلاحيات ليس توزيعاً بنيوياً، بحيث يشمل أعلى بنية ذلك الهرم السياسي، بل إنّ أفق ذلك التوزيع يشمل ما دون ذلك.

هذا ويمكن أن تكون رؤية مركزة الصلاحيات على نحوين، فقد تكون مع ضوابط تضبط حركة تلك الصلاحيات، وتكبح انحرافها عن وظائفها، وتحول دون سوء الاستفادة منها، بمعزل عن طبيعة تلك الضوابط (الكوابح)، وقد تكون تلك المركزة للصلاحيات مجرّدة عن تلك الضوابط، وهذا ما يدفعنا إلى الحديث في هذين النحوين من رؤية مركزة الصلاحيات: رؤية مركزة الصلاحيات دون ضوابط، ورؤية مركزة الصلاحيات مع ضوابط.

أ) رؤية مركزة الصلاحيات دون ضوابط: تشتمل هذه الرؤية على أمرين اثنين، الأوّل هو مركزة الصلاحيات، بحيث تكون بنية تلك الصلاحيات بنية هرميّة، أي إنّ تلك الصلاحيات تتمركز في أعلى هرم السلطة، والأمر الثاني هو أنّه لا يوجد ضوابط تضبط حركة تلك الصلاحيات وكيفيّة توظيفها، أي أنّه لا يوجد ما يحول دون سوء الاستفادة من تلك الصلاحيات، بما يحرفها عن أهدافها وعن فلسفة وجودها.

وعليه إذا كنّا أمام سلطة سياسية (حاكم سياسي)، قد تمركزت في يدها جميع تلك الصلاحيات، التي ترتبط بالاجتماع السياسي وتدبير أُمور المجتمع وإدارة وظائف الدولة ومؤسساتها، ولم يكن هناك أيّة حصانة ـ بمعزل عن طبيعة تلك الحصانة ومدى تأثيرها ـ تمنع من سوء الاستفادة من مركزة الصلاحيات تلك؛فهذا ما سيفتح الباب على انحراف السلطة السياسية عن مسارها الطبيعي، فتتنكّب عن وظائفها، وتقع في مجموعة من الآفات من قبيل الاستبداد والظلم والجور.

وحتّى لو قلنا إنّ مركزة الصلاحيات تمتلك العديد من الإيجابيات والفوائد، فيما يرتبط بالبنية السياسية وهيكلية الدولة وطبيعة الصلاحيات، لكن كلّ ذلك مشروط بشرط أساسي وجوهري، وهو أن يتمّ العمل على تحصين تلك المركزة للصلاحيات من

وقوعها في آفة الاستبداد أو الظلم، بل لابدّ أن تكون عمليّة التحصين تلك بطريقة نتناول فيها جذور الانحراف وأسبابه، أي إنّ عمليّة التحصين يجب أن تكون جذرية، بحيث يتمّ من خلالها علاج ظواهر الاستبداد السياسي والظلم السياسي معالجة تتّجه رأساً إلى أسبابها، ولا تقف عند حدود المعالجة السطحية لها، أو أن تتمّ محاولة كبحها بطريقة أنّها لو وجدت منفذاً لها، لتجلّت في اجتماعها السياسي آفات سياسية تحمل أعلى درجات التستر أو التمويه عن فسادها وانحرافها.

وعليه بما أنّ هذه الرؤية تفتقد إلى الحصانة المطلوبة على مستوى ممارسة تلك الصلاحيات مجتمعة، فهذا يعني أنّها تعاني من خلل أساسي، يحول دون تبنيها سواءً من قبل المعرفيّة الدينيّة أو العقلائيّة السياسيّة.

ب) رؤية مركزة الصلاحيات مع الضوابط: تذهب هذه الرؤية أيضاً إلى مركزة جميع صلاحيات الدولة في أعلى بنية الهرم السياسي للسلطة، لكن ما يميّز هذه الرؤية هو أنّها ترى ضرورة تحصين تلك الصلاحيات بجملة من الضوابط، التي تحول دون انحراف العمليّة السياسيّة عن أهدافها ووظائفها، والتي تمنع من الوقوع في آفات الاستبداد والظلم والجور، والتي تسهم أيضاً في ترشيد الأداء السياسي للدولة وجميع سلطاتها.

وعليه فإنّ هذه الرؤية بجميع أقسامها تتّفق على هذين الأمرين: الأوّل، وهو مركزة الصلاحيات، والثاني، وهو ضرورة وضع الضوابط لتلك الصلاحيات، من أجل الحيلولة دون الوقوع في الاستبداد والظلم، لكن نقطة الانشعاب 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 أنّ بعض المذاهب السياسية تذهب إلى ضرورة أن تكون تلك الضوابط التي تحول دون إساءة الاستفادة من السلطة ضوابط بنيوية، تتعلّق ببنية السلطة وهيكليّة الدولة ـ والكلام هنا أشمل من أن يكون محصوراً في رؤية مركزة الصلاحيات، إذ ينطبق أيضاً على رؤية توزيع الصلاحيات ـ بينما نجد أنّ مذاهب أُخرى، تعوّل بشكل أساسي في مواجهتها لتلك الآفات السياسيّة على معالجة جذور تلك الآفات الكامنة في النفس البشرية ونوازعها الداخليّة وميولها الباطنيّة، ومن هنا كان من الضروري أن نبحث في هذين النوعين من الضوابط، أي الضوابط البنيويّة والضوابط الذاتيّة.

١ ـ الضوابط البنيويّة:

وهي التي تذهب إلى ضرورة أن تكون بنية الدولة بطريقة تحول دون الوقوع في الآفات السياسيّة، والتي منها آفة الاستبداد.

ويمكن أن تستخدم هذه الضوابط في أكثر من رؤية، فقد تستخدم في رؤية توزيع الصلاحيات، فيكون مؤداها ـ على سبيل المثال ـ أن تكون بنية الدولة بطريقة يتمّ فيها الفصل بين السلطات، بما يؤدّي إلى عدم تغليب سلطة على أُخرى، حتّى لا يسمح ذلك للسلطة الأقوى أن تسيء استخدام نفوذها وقوّتها، بل يكون توزيع السلطات والصلاحيات، بحيث تضطرّ كلّ سلطة إلى الأخذ بعين الاعتبار دور السلطة الأُخرى ونفوذها وصلاحياتها، والذي يمنع بالتالي من الوقوع في خطر الاستبداد أو في أيٍّ من الآفات السياسيّة الأُخرى؛ أو لربما تأخذ الضوابط البنيويّة أشكالاً أُخرى في هيكليّة السلطة، من قبيل تشكيل بعض الأجهزة، وبناء بعض المؤسّسات، التي وظيفتها مراقبة الأداء السياسي للطاقم السياسي والطبقة الحاكمة، التي تتولّى قيادة الدولة وإدارة العمليّة السياسيّة.

كما يمكن أن تستخدم هذه الضوابط البنيوية في رؤية مركزة الصلاحيات، إذ يكون في بنية ذلك الهرم السياسي محلّ لبعض المؤسّسات، التي دورها مراقبة سلامة الأداء السياسي لرجال الدولة، بل حتّى لولي الأمر ـ وهو ما سوف نوضّحه لاحقاً، أنّه وإن أخذت تلك الضوابط محلاً لها في بنية الدولة، لكنّها تعود في جوهرها إلى الضوابط الذاتيّة وضرورة وجودها[١] ـ وعلى كلٍّ، فإنّ هذه الضوابط البنيويّة ـ وبأية طريقة تشكّلت في بنية الدولة وهيكليتها ـ ترى أنّها قادرة على الحؤول دون الوقوع في تلك الآفات السياسيّة، وعلى تحصين الدولة من خطر الاستبداد.

لكن هنا يمكن لنا أن نقول: إنّ الضوابط البنيوية ـ رغم أهمّيتها ومطلوبيّتها ـ 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 أساسيّة على الضوابط البنيوية، وهي ما يلي:

أوّلاً: لقد أكّدنا على هذه الحقيقة، وهي أنّ الضوابط البنيوية بمجرّدها هي بمثابة سيطرة على تلك الآفات السياسية وكبح لبعض مظاهرها، أمّا العلاج الجذري والفاعل

---

(١) سنبحث هذا الموضوع تحت عنوان الضوابط الذاتية والإمكان المعرفي(لمأسستها).

لتلك الآفات فيتمثّل بعلاج أسبابها، والوصول إلى مناشئها الكامنة في النفس البشرية، التي تحتاج إلى التزكية والتهذيب والتأديب، وبنائها على حبّ الخير وعدم التعلّق بالدُّنيا ومضامينها، من قبيل المال والجاه، إذ إنّ تربية النفس على التقوى والتعلّق بالله تعالى، سوف يسهم بشكل فاعل في تحصين الأداء البشري في قضيّة السلطة، من الاستبداد والظلم والفساد والطغيان والاستعلاء، وجميع الآفات السياسيّة الأُخرى.

ولذلك فإنّ كلّ معالجة لتلك الآفات لا تعمد إلى الوصول إلى كوامنها النفسيّة، لن تقضي بشكل كامل وجذري على تلك الآفات، التي ما إن تجد لها فرصة حتّى تخرج من كوامنها، لتتمظهر في أداء السلطة وأساليب الحكم.

ثانياً: إنّ تلك الآفات السياسيّة، إذا ما أردنا أن ننظر إليها نظرة عميقة، فإنّها تتعلّق بكيفيّة الحكم لابحجم الصلاحيات، وما الحديث عن حجم الصلاحيات، إلاّ بما له دخالة في تحديد كيفيّة الحكم.

وعليه فإنّ السؤال الأساسي الذي يجب أن يطرح أنّه ما هي العوامل التي تؤدّي إلى جعل ذلك الأداء السلطوي أداءً إستبداديّاً ـ على سبيل المثال ـ في حين أنّ أداءً آخر محصّن عن ممارسة الاستبداد؟ وبالتالي كيف نعالج تلك العوامل والأسباب التي تقود السلطة إلى ممارسة الاستبداد والانحراف عن وظائفها المطلوبة؟ وبما أن جوهر القضيّة يرتبط بكيفيّة ممارسة الصلاحيات وتوظيفها، فسوف يكون جميع الطاقم السياسي المنتشر في هرميّة السلطة عرضة للآفات السياسيّة وممارسة الاستبداد، سوى أنّ كلّ فرد من أفراد الطاقم السياسي سوف يمارس الاستبداد بمقدار صلاحياته، وسوف يكون عرضة لتلك الآفات في حدود سلطته، أي إنّ تقليص الصلاحيات لن يمنع من تلك الآفات، بل سوف يحدّ من آثارها ويُنقص من أضرارها، ولن يقضي بشكل كامل عليها.

أي أنّه لو منحنا كامل صلاحيات الدولة لمن يمتلك الدافع النفسي للاستبداد، فإنّ مثل هذا الشخص سوف يستبدّ في حكمه، ولو منحنا تلك الصلاحيات الدولتيّة لشخصين يملكان الدوافع النفسيّة للاستبداد، فإنّ هذين الشخصين سوف يستبدّان في حكمهما، سوى أنّ الاستبداد يتمظهر لدى كلّ شخص بمقدار الصلاحيات الممنوحة له، قلّت تلك الصلاحيات أو كثرت.

ثالثاً: إنّ حسم الموقف من موضوع الصلاحيات، يجب أن يكون خاضعاً لأمرين اثنين، الأوّل: أن يكون توزيع الصلاحيات مستجيباً لضرورات التطوّر الاجتماعي ومتطلّباته، لأنّ المجتمع الحديث يتطلّب التصدّي لمنظومة وظائفيّة مختلفة، وهذا ما يفرض أن يتمّ توزيع الصلاحيات وتقسيمها، بما يفي القيام بتلك الوظائف وإنجازها،

والثاني أن يبقى لدينا عامل وحدة بين تلك الصلاحيات، يوفّر الانسجام بينها، ويسهم في توحيد أهدافها، وفي تنسيق أعمالها.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ عامل الوحدة والانسجام ذاك، يجب أن يكون لديه من الصلاحيات، مايعطيه القدرة على فرض روح الانسجام والوحدة بين جميع السلطات ومراكز الصلاحيات، مهما كثرت أو تعدّدت، حتّى لا يصاب جسم السلطة بالضياع والتشتّت على مستوى الأهداف والأولويّات والبرامج والوظائف، وعليه فإنّ تلك المذاهب السياسيّة التي تذهب إلى ضرورة التفكيك الكامل بين السلطات والصلاحيات، إنّما تقضي بذلك على عامل الوحدة والانسجام المطلوب وجوده في أيّ جسم سلطوي، وتزرع بذلك خللاً بنيويّاً في هيكليّة الدولة، إلاّ إذا عملت على إيجاد بعض المؤسّسات التي توفّر حدّاً من الانسجام بين أطراف الدولة ومؤسّساتها.

رابعاً: لو تمّ إعمال الضوابط البنيويّة على أساس الفصل البنيويّ في جسم السلطة وهيكليّتها ـ من قبيل الفصل مابين السلطات ـ، فإنّ هذا الإجراء ربّما يسهم في علاج بعض الآفات على مستوى جسم السلطة ككلّ، لكن هذا الإجراء لن يطال كلّ بنية (سلطة) من بنى السلطة بشكل منفرد، لأنّ كلّ بنية سلطويّة من بنى تلك السلطة التي تولّدت من تجزئتها، سوف تبقى على مجموعة من الصلاحيات التي تبقيها عرضة للإصابة بتلك الآفات السياسيّة، وبالتالي فإنّ هذا الإجراء العلاجي لن يطال كلّ جسم السلطة، بل سوف يقتصر على أعلى جسم السلطة، بينما يبقى جسم السلطة فيما دون ذلك خالياً من ذلك الإجراء.

خامساً: لو فرضنا أنّ الضوابط البنيويّة تمثّلت في هيكليّة الدولة في بناء المؤسّسات الرقيبة، التي تتولّى عمليّة مراقبة مؤسّسات السلطة ورجالها، ولربّما أيضاً محاسبتها؛ لكن ما الذي يعصم تلك المؤسّسات الرقيبة من تلك الآفات السياسيّة، وما الذي يحول بينها وبين ممارسة الاستبداد، إذ إنّ جعل سلطة الرقابة والمحاسبة بيد تلك السلطة، سوف يمنحها تفوّقاً سلطويّاً، ربّما تسي الاستفادة منه، مع كونها هي بنفسها مولجة بمواجهة تلك الآفات وعلاجها.

سادساً: ثمّ لو فرضنا أنّ العلاج البنيوي لظاهرة الاستبداد وغيرها من الآفات السياسيّة، تمثّل في توزيع الصلاحيات على عدّة مراكز، بطريقة يكون فيها لكلّ مركز من تلك المراكز حجم من الصلاحيات معادل لما للمركز الآخر، وهكذا بقيّة المراكز، بحيث لا يستفرد أحد المراكز بجميع الصلاحيات، ولا يكون له تفوّق في الصلاحيات على بقيّة المراكز؛ فحتّى في هذه الحالة، ما الذي يمنع جميع تلك المراكز التي توزّعت

الصلاحيات فيما بينها، أو بعضها (المراكز)، من أن تتواطأ على ممارسة أي نوع من أنواع الانحراف السياسي، ممّا يعني وقوعها مجدّداً في تلك الآفات السياسيّة.

وبالتالي فإنّ توزيع الصلاحيات، ربّما يقلّل من فرص الانحراف السياسي، ويحول إلى حدٍّ ما دون بعض تلك الآفات، لكنه لن يحصّن التجربة السياسيّة من خطر آفاتها وأمراضها.

٢ ـ الضوابط الذاتيّة:

والمقصود بها تلك الضوابط التي تتّجه مباشرة إلى جذور الآفات السياسيّة ومناشئها ونوازعها الكامنة في النفس البشريّة، فتعمل على تربية تلك النفس على الأخلاق الإلهيّة والفضائل الكريمة، وعلى حبّ العدل وإرادة الخير، وعلى حسن الولاية والخلق الحسن والسير بين الناس بالعدل والرحمة.

إنّ هذه الضوابط إذا ما استحكمت في النفس الإنسانيّة، وآتت ثمارها فيها، فسوف تتجلّى في أداء السلطة وحكم الدولة عدلاً وحصانة، تحول دون الوقوع في تلك الآفات السياسيّة، ودون ممارسة أداء سلطوي يبتعد عن أهداف الدولة ووظائفها.

وتكمن أهميّة هذه الضوابط في عدّة أُمور، لابدّ من الإشارة إليها:

الأوّل: أنّها يمكن أن تنسحب على جميع الهرم السياسي ورجال السلطة، ولا تقف في فاعليّتها العلاجيّة عند حدّ معيّن في هيكليّة الدولة.

الثاني: أنّها تعالج الآفات السياسيّة من جذورها، بحيث أنّه لو فرضنا أنّ العلاج البنيوي كان قاصراً عن أيفاء مهمّته حقّها، وكان هناك مخرج لممارسة الاستبداد مثلاً، فإنّ الضوابط الذاتيّة تعطي مناعة ذاتيّة تحول دون الاستبداد، حتّى مع وجود فرص سياسيّة لممارسته.

الثالث: أنّها تمتلك فاعليّة خاصّة على مستوى تأثيرها في تحصين التجربة السياسيّة من آفاتها، والسرّ في ذلك أنّ هذه الضوابط لاتقف آثارها ونتائجها عند حدود الدنيا، بل تتعدّاها إلى دار الآخرة وتحديد المصير فيها.

أيّ إنّ النصّ الديني السياسي حرص على إعطاء بعدٍ غيبي (أُخروي) للفعل السياسي، بل جعل أخطر النتائج التي تترتّب في دار الآخرة نعيماً أو عذاباً إنّما تكون بحسب طبيعة الأهداف السياسيّة والأداء السياسي الذي يقوم به رجال الحكم[١]، وهذا

---

(١) هنا نجد في القرآن الكريم تأكيداً على التجربة السياسيّة لفرعون كحاكم مستبد أوصله استبداده إلى عدم القبول بأيّة سلطة أُخرى في مقابل سلطته، حتّى لو كانت هذه السلطة هي سلطة الله تعالى، وهذا ما أدخله في مواجهة مع نبيّ الله موسى(ع) أدّت به إلى الغرق في الدنيا، وخسارة مصيره في الآخرة.

مايضيف عناية خاصّة على مستوى التزوّد من هذه الضوابط والاستفادة منها، لأنّها ترتبط بالمصير الشخصي والأبدي لكلّ انسان في آخرته.

الرابع: أنّها يمكن أن تتحوّل إلى ضوابط بنيويّة، أي يمكن أن يستفاد منها صيغ بنيويّة تكون مبنيّة على أساس الضوابط الذاتيّة ومستندة إليها، وبالتالي تكون العمليّة السياسيّة خاضعة لنوعين من الضوابط، ضوابط ذاتيّة وضوابط بنيويّة، تعملان بشكل منسجم على إعطاء العمليّة السياسيّة أعلى مستوى من المناعة من تلك الآفات السياسيّة.

بل يمكن لنا أن نقول: إنّه ليس فقط لا توجد منافاة بين الضوابط الذاتيّة والضوابط البنيويّة، بل هناك أيضاً ضرورة (لبَنيوة) الضوابط الذاتيّة و(مأسستها)، وماطرحُها وتبنّيها على المستوى الفكري، إلاّ من أجل جعلها نقطة الارتكاز في سلامة التجربة السياسيّة، وليس من أجل الاستفادة منها بشكلها الخام والبسيط.

وإذا ما طرح السؤال عن مدى إمكانيّة بناء الضوابط البنيويّة على الضوابط الذاتيّة، وعن صلة الوصل المعرفيّة بين هذين النوعين المختلفين من الضوابط، والتبرير المعرفي لهذا الجمع؛ فلابدّ من القول إنّ فلسفة التعيين في نظريّة ولاية الفقيه تبرّر ذلك الجمع بين هذين النوعين من الضوابط، لأنّ فلسفة التعيين في تلك النظريّة، تذهب إلى أنّ التعيين هو أوّلاً وبالذات للمواصفات المطلوبة والشروط اللازمة، وثانياً وبالعرض لذلك الشخص الذي امتلك تلك المواصفات وحاز عليها، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة العمل الجاد والسعي الدؤوب والبحث الدقيق للاطمئنان بوجود تلك المواصفات بأعلى مراتبها في هذا الفرد أو ذاك من الناس، لأن وجود تلك المواصفات والشروط بأعلى مراتبها، هو الذي يمنحه صفة وليّ الأمر ويعطيه مشروعيّته السياسيّة.

وهنا نقول إن حسم الموقف في ذاك الموضوع بشكل واضح ودقيق ومورّث للاطمئنان، يحتاج إلى فعل مؤسّساتي قائم على أساس الخبرة والاختصاص، وإلى عمل جمعي يجب أن تتوفّر في القائمين به شروط دقيقة، ليس فقط من أجل الاطمئنان بوجود تلك المواصفات والشروط في شخص وليّ الأمر بدواً، بل أيضاً من أجل الاطمئنان بوجودها فيه استمراراً، وهو مايقود إلى ضرورة الأخذ بالضوابط البنيويّة والعمل بها من خلال بناء المؤسّسات، التي يكون وظيفتها التأكّد من وجود المواصفات المطلوبة بأعلى مراتبها في شخص وليّ الأمر، ومراقبة استمرارها فيه من خلال مراقبة أدائه السياسي والاجتماعي، وهو مايبرّر الجمع بين الضوابط الذاتيّة والبنيويّة، والعمل بها معاً حرصاً على سلامة العمليّة السياسيّة، وتحصينها من أن تصاب بالاستبداد أو الظلم أو أيٍّ من الآفات السياسيّة الأُخرى.

أمّا بالنسبة إلى ضرورة (مأسسة) الضوابط الذاتيّة و(بَنيوة) مراقبة استمرارها بأعلى مراتبها، فلعلّ السبب في ذلك، أنّ طبيعة التطوّر الاجتماعي وتداعياته على مستوى الاجتماع السياسي، يفرض علينا خيارات (المأسّسة) وضرورة (البنيوة)، أي بناء الدولة الحديثة القادرة على القيام بوظائفها ومهامّها، في ظلّ تعقيدات المجتمع الحديث وإردافات العولمة.

ـ (مأسسة) صلاحيات وليّ الأمر:

إنّ الموضوع الذي كنّا بصدد بحثه، كما ينطبق على الضوابط التي تضبط صلاحيات وليّ الأمر (الوليّ الفقيه)، فهي تنطبق أيضاً على توظيف تلك الصلاحيات في إدارة الدولة وتدبير الاجتماع السياسي، إذ إنّ القول إنّ لوليّ الأمر (الوليّ الفقيه) مطلق الصلاحيات في إطار الاجتماع السياسي، لايعني مباشرته بنفسه توظيف جميع تلك الصلاحيات، وحصرها في فعله السياسي المباشر وممارسته لها بشخصه، دون الاعتماد على أحدٍ غيره؛ بل إنّ ما تعنيه تلك المقولة ليس إلاّ أنّ لوليّ الأمر الحقّ في تنظيم شؤون المجتمع والدولة، وتوظيف الصلاحيات المعاطاة له لذلك، أمّا كيفيّة توظيفه لتلك الصلاحيات، وكيف يجب أن يعمل على حسن الاستفادة منها، فهذا بحث مستأنف يحتاج حسم الموقف فيه إلى معايير جديدة[1].

إنّ هندسة الصلاحيات وتوزيعها في بنية الدولة، وتقسيمها في اطار البناءالمؤسّساتي؛ يجب أن يكون منسجماً مع متطلبات التطوّر الاجتماعي، ومستجيباً لطبيعة الظروف الاجتماعية والسياسيّة القائمة، ولمستلزمات وظائفيّة الدولة، بناءً على الأهداف المرسومة للسلطة السياسيّة في الإسلام، وهو ما يفرض بالتالي (مأسسة) تلك الصلاحيات، أي منحها لمؤسّسات الدولة، حيث يجب رسم هندستها البنيويّة وهيكليّتها السياسيّة على أساس الوظائف المناطة بالدولة الإسلاميّة وطبيعة الظروف الموضوعيّة.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول، إنّ الهندسة البنيويّة للصلاحيات الدولتيّة يخضع رسمها وحسم الموقف منها إلى معيارين اثنين: المعيار الأوّل وهو ضرورة المركزة لتلك الصلاحيات، وما تؤدّي إليه من الوحدة في تعقّب الأهداف، ومن انسجام في أدائها السياسي، ومن تناغم في عملها وبرامجها وأولويّاتها، والمعيار الثاني: هو ضرورة

---

(١) فضل الله محمد حسين، موقع الفقيه في الدولة الإسلاميّة، المنطلق، العدد الرابع والستّون، شعبان ١٤١٠هـ.ق، ص٨ ـ ٩.

انسياب تلك الصلاحيات وتوزعها في إطار بنيويّ، و(مأسستها) بطريقة تكون قادرة على إجابة متطلبات الظروف الاجتماعية والسياسيّة، وعلى القيام بدورها ووظائفها، التي تمثّل فلسفة وجودها ومبرّر وصولها لوليّ الأمر.

الفصل السابع

فلسفة السياسة الدينيّة وتديين الفلسفة السياسيّة

يتّجه هذا البحث بشكل أساسي لمعالجة حقيقة السياسة الدينيّة، مقدّمة لمعرفة ما يميّزها عن غيرها، ولمعرفة الحقيقة الوجوديّة للسلطة الدينيّة في الاجتماع السياسي.

إنّ المباني المعرفيّة للسياسة الدينيّة، من حيث ارتباطها بالوحي، وارتكاز الأطروحة السياسيّة الدينيّة على أُسسها الاعتقاديّة والكلاميّة وعلى رؤيتها للكون والوجود والحياة؛ تصبغ السياسة الدينيّة بطابع مختلف، تظهر تجلّياته في الاجتماع السياسي، وفي الوظائفيّة التي تتصدّى لها تلك السياسة.

ولذلك كان من الضروري البحث في اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، سواءً في علاقتها بالله تعالى على مستوى الاستمداد القانوني أو التجلّي الصفاتي، أو في علاقتها بالاجتماع السياسي على مستوى الوظائف والمهام التي يجب أن تتصدّى لها، أو تلك المسؤوليات السياسيّة الملقاة على عاتق الأُمّة، فيما يمكن أن يعتبر من حقوق السلطة، كما أنّ جملة من المباحث الأُخرى التي ترتبط بتعميق الفهم للسياسة الدينيّة، لابدّ من الولوج فيها وتحديد الموقف منها، من قبيل مفهوم المواطنة والحدود السياسيّة للدولة الإسلاميّة، أو الوطن الإسلامي، وكذلك من الضروري أن نقف عند تجميع إجمالي لفلسفة الدولة الإسلاميّة في بيان مقتضب يهدف إلى إيضاح فلسفة وجود تلك الدولة في المساحة الدنيويّة من الحياة الإنسانيّة، ودور الدولة في الهدفيّة الوجوديّة للإنسان.

وهذا ما يدفعنا للبحث في العلاقة الجدليّة القائمة بين الفلسفة والسياسة، موضّحين طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة بالسياسة، كما العلاقة التي تربط السياسة بالفلسفة.

وإذا كان الإنسان هو محور العمليّة السياسيّة، ومركز نشاط الدولة، على مستوى الغايات الوجوديّة والكماليّة التي تسعى الدولة إلى إيصال الإنسان اليها أو مساعدته على ذلك؛ فهذا يقتضي منّا الحديث عن الدولة في بعدها الإنساني.

ثمّ لنختم بالحديث عن طبيعة العلاقة بين المعرفيّة الدينيّة، والفلسفة السياسيّة؛ وتديين الفلسفة السياسيّة.

١ ـ اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة:

المراد في هذا البحث، أن ننظر إلى ذلك الوجود السياسي (السلطة) في تموضعه الوجودي، لنبحث في جميع علاقاته واتجاهات تلك العلاقة.

وهذا ما قد يطرح سؤالاً جادّاً ومفيداً أنّه: هل يمكن أن تتعدّد اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، أم أنّ تلك السلطة لا يمكن أن يكون لها إلاّ اتجاه واحد، وهو علاقتها بمحيطها الاجتماعي والسياسي؟

والجواب أنّ اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة متعدّدة، 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 منّا أن نتحدّث عن كلٍّ من هذه الاتجاهات في علاقات السلطة.

١ ـ علاقة السلطة بالله تعالى: إذ إنّ المانح للسلطة والمكوّن لها ولطبيعتها، فيما يجب أن تكون عليه في بعدها القانوني والتشريعي والأدائي هو الله تعالى، الذي له السلطة والحاكميّة بالأصالة، وكلّ من يمارس سلطة ما أو ولاية ما في الإطار الإنساني إنّما يقتبس من ولاية الله تعالى، وهنا إمّا أن يكون ذلك الاقتباس مأذوناً به، فتكتسب تلك الولاية مشروعيّتها الإلهيّة، أو أن يكون ذلك الاقتباس غير مأذون به فتفتقد تلك الولاية مشروعيّتها الإلهيّة.

وبالإجمال عندما نتحدّث 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 للمشروعيّة ـ والتي تقوم على مجموعة من أُسس الكلام السياسي، وهو مابحثناه سابقاً ـ أو استمداداً للتشريع والتقنين[١]، أو استمداداً على مستوى التجلّي، بمعنى أن تكون السلطة عنصراً وجوديّاً لتجلّي الصفات الإلهيّة كصفات العزّة وغيرها، فتتحوّل السلطة إلى مظهر للصفات الإلهيّة شأنها شأن أي كائن وجودي؛ والقسم الثاني من تلك الأطر يتّصف بصفة التكامل والتسامي والتعالي، عندما تتجه السلطة بمعيّة اجتماعها الإنساني في حركة تكامليّة نحو الله تعالى[٢]، وسوف نتحدّث عن كلٍّ من تلك الأطر:

---

(١) رغم أنّا بحثنا هذا الموضوع، لكن بحثه هنا سوف يكون من حيثيّة كلاميّة.

(٢) وهو ماسوف نبحثه في وظائفيّة السلطة.

أ) الاستمداد التشريعي والقانوني: السؤال المطروح هنا، أنّه لماذا يجب أن يكون الاستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى؟

فنقول: إنّ الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثاً، وإنّما خلقه لحكمة ما، وهذه الحكمة يجب ألاّ تخرج عن إرادة الخير والكرم والجود الإلهيّ، ولا خير أو سعادة أفضل من تكامل الإنسان إلى الله تعالى، ولعلّ في قوله تعالى ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[1] إشارة إلى ذلك، أي إلى حركة الإنسان إلى الله تعالى.

وأمام عجز الإنسان ـ بل قصوره ـ في قدراته العقليّة والفكريّة، عن أن يرسم لنفسه ذلك القانون والتشريع، الذي يأخذ بيده في طريق الكمال ويرشده إلى سعادته في دنياه وآخرته، فقد اقتضت الحكمة الإلهيّة والجود الإلهيّ إنزال الدين والشرائع، لينظِّم الإنسان جميع جوانب حياته على أساس المنظومة التشريعيّة الإلهيّة، التي ما كانت إلاّ لسعادة الإنسان نفسه.

فاللَّه تعالى هو الأعلم بالحاجات الواقعيّة للإنسان التي تنبع من فطرته، وكيفيّة حصوله عليها، والقوانين التي يجب أن ترعى تأمينه لتلك الحاجات، وحدوده في علاقاته بالآخرين.. ولذلك فإنّ القانون الإلهيّ هو الكفيل بتأمين السعادة الحقيقيّة للإنسان.

أمّا لو تُرك الإنسان وشأنه ليصنع تشريعاته الوضعيّة، فقد لا يلتفت إلى بعض حاجاته الواقعيّة، وقد لايدرك حقيقة طبيعته الوجوديّة، والغايات الوجوديّة التي يجب أن يسعى إليها، وقد لايعلم تلك التشريعات التي تنسجم وفطرته الإنسانيّة ولا تشوّه تلك الفطرة، بل قد لايضع حتّى تلك التشريعات التي تخدم قضايا الإنسان في معاناته وآلامه على المستوى الدنيوي والمادّي، كما قد تتلاعب به أهواؤه النفسيّة ومصالحه الشخصيّة والفئويّة في وضعه لتلك القوانين.

وبالتالي فإنّ إعراض البشريّة سواءً في دائرة السلطة، أو فيما هو أوسع منها، عن الاستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى، سوف يؤدّي إلى حرمان الإنسان من كثير من المصالح والفوائد ووقوعه في كثير من المفاسد والأضرار، سواءً في الجانب المادّي والدنيويّ أو في الجانب المعنوي والأُخروي، وهذا ما لا يقبل به العقل الإنساني المنسجم مع متطلبات الفطرة الإنسانيّة.

ب) الحاكميّة (السلطة) والمجلى الصفاتي: إنّ هذا البحث وإن كان يتّجه بشكل أساسي إلى كون السلطة مظهراً للصفات الإلهيّة، وإمكانيّة ذلك والامكان المعرفي لمقولة

---

(١) البقرة، ١٥٦.

العرفان السياسي، لكن يمكن أن ينظر إلى هذا الموضوع من حيثيّة أُخرى، وهي: هل أنّ الصفات الفعليّة الإلهيّة تشمل موضوع السلطة، بمعنى أنّه هل للّه تعالى فعلٌ ما في قضيّة السلطة، بما يجعل منها شأناً إلهيّاً أم لا؟وهل يمكن بناء المعرفة السياسيّة على المباني الكلاميّة؟ وهو ما يدخلنا إلى ميدان الكلام السياسي وتداعياته المعرفيّة.

ثمّ يمكن أن نتحدّث عن جدل الأخلاق والسياسة، ودور الأخلاق في أداء السلطة وفعلها السياسي، ومن جهة ثانية عن دور الفعل السياسي وأداء السلطة في العمليّة الأخلاقيّة وأهدافها، بل وما يمكن أن يؤدّي إليه تجلّي الصفات الإلهيّة في تلك العمليّة، وهو ما يفتح الباب أمامنا للحديث عن الأخلاق السياسيّة وفلسفة تلك الأخلاق.

وعليه سوف نبحث في كلّ من هذه المواضيع: العرفان السياسي والكلام السياسي والأخلاق السياسيّة.

١ ـ **العرفان السياسي:** يمكن أن تعدّ هذه الكتابة محاولة تأصيل نظري (تأسيس نظري) لمقولة العرفان السياسي، لأنّه يمكن للوهلة الأُولى الإشارة إلى أكثر من مفارقة جوهريّة بين شطري هذه المقولة: العرفان والسياسة، أهمّها أنّ الأوّل يعنى بالغيب وباللّه تعالى، بينما الثاني يعنى بالمحسوس وبالدنيا، وبالتالي كيف يمكن الحديث عن عرفان سياسي وسياسة عرفانيّة.

ثمّ كيف ننظر إلى الدولة في فلسفة العرفان، وكيف يمكن أن نجمع بين ولاية الفقيه وولاية العارف، وأساساً هل يمكن أن تكون الدولة مرآة للتجلّي العرفاني؛وهو مايفرض علينا أن نعالج كلّ تلك البحوث، لكن قبل ذلك لا بدّ أن نبدأ الحديث عن مفهوم العرفان وموضوعه وهدفه.

أوّلاً: يمكن القول إنّ العرفان هو العلم بالله تعالى من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، وحقائق عالم الوجود من حيث رجوعها إليه تعالى، أي إلى الحقيقة الواحدة، بمعنى أنّ العارف وإن كان ينظر إلى حقائق الوجود، لكن نظره إليها من حيث حكايتها عن الله تعالى وبما هي متعلّقة به[١].

وعليه إذا أردنا أن نحدّد موضوع العرفان فنقول إنّه ذات الحقّ تعالى، أي الوجود المطلق[٢] وصفات ذلك الوجود وأسمائه.

---

(١) انظر: يثربي سيّد يحيى، عرفان نظري، قم، چ چهارم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠هـ.ش، صص ٢٥ ـ ٢٨.

(٢) يرى إبن تركه أن موضوع العرفان هو مطلق الوجود، لكن يبقى أن فرقه عن موضوع الفلسفة، هو أن موضوع الفلسفة الوجود المطلق المقيّد بقيد الإطلاق، في مقابل الوجودات المقيّدة بقيد الطبيعي أو الرياضي، أمّا موضوع العرفان فهو مطلق الوجود الشامل لجميع صفحة الوجود والمجرّد عن أيّ قيد حتّى قيد الإطلاق. (تمهيد القواعد، چ دوم، تهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، ١٣٦٠هـ.ش، صص ١١ ـ ١٧).

أمّا هدف العرفان فهو لا يخرج عن تعريفه، إذ يهدف إلى التعرف على الذات الأحدية وصفاتها وأسمائها، من حيث الوصول إلى تلك الذات والسير والسلوك إليها.

ثانياً: فيما يرتبط بالجمع بين مقولتي العرفان والسياسة، فإنّه وإن كانت الأُولى (العرفان) تعنى بالله تعالى وصفاته ومظاهره وأسمائه، وكانت الثانية تعنى بالاجتماع السياسي للإنسان، لكن بما أنّه يمكن النظر إلى مظاهر الوجود (ومن ضمنها الإنسان) باعتبار رجوعها إلى الله تعالى وتعلّقها به وحكايتها عنه؛ فبالتالي يمكن لنا أن ننظر إلى الإنسان في سلوكه السياسي، باعتبار كونه مظهراً من تلك المظاهر التي تدلّ على الله تعالى.

ومانقصده بذلك السلوك هو سلوك ذلك الإنسان الذي يأخذ قبساً من صفات الله عزّ وجلّ، حتّى إذا تموضع في محيطه الاجتماعي والسياسي، فسوف تستبين تلك الصفات وتتمظهر في أفعاله وسلوكيّاته.

هذا وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام ما يدل على هذا المعنى، حيث قال عليه السلام: «دولة الكريم تظهر مناقبه»[1]، إذ إنّ ذاك الإنسان الذي حاز على جملة من الأخلاق الإلهيّة والمناقب النبويّة، فسوف تتجلّى تلك الأخلاق والمناقب إذا ما تصدّى ذلك الإنسان للشأن السياسي والاجتماعي.

ثالثاً: يمكن أن يشكل هذا البيان الذي ذكرناه نوع دعوة إلى ولاية العارف ـ فضلاً عن كونه فقيهاً ـ بل يمكن أن نقول إن شرط العدالة المذكور في ولاية الفقيه، والمواصفات التقوائية والأخلاقيّة المشروطة في تلك الولاية، تشكّل في مضمونها مؤشّراً على ولاية العارف، أي أنّه عندما يجري الحديث عن ولاية الفقيه العادل، فإنّ العدالة بالمعنى المشروط هنا، إنّما تعني بمعنى من المعاني العرفان، لأن العدالة بما هي ملكة منبثقة عن الحسّ التقوائي في الإنسان، إنّما تتشكّل من معرفة ذلك الإنسان بالله تعالى وصفاته، وهي في المقابل تعبّر عن مستوى معرفة ذلك الإنسان بالله تعالى.

رابعاً: إنّ موضوع الدولة في الفهم العرفاني يمكن أن يأخذ بعداً مختلفاً، ألا وهو بعد المُظهريّة، لأنه عندما يكون الحديث عن الدولة الدينيّة، التي تنطلق في وظائفيتها السياسيّة والاجتماعية على أساس من القيم المعنويّة والمعاني الغيبيّة والصفات الكماليّة، فلابدّ أن تتحوّل تلك الدولة في أدائها السياسي إلى مجلى ومظهر لتلك الصفات والقيم التي استمدّتها تلك الدولة من علاقتها بالله تعالى وصفاته.

---

(١) الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص٣٤٢.

خامساً: إنّ ما نتوخّاه من هذا التأصيل النظري لفكرة العرفان السياسي، هو بعث الحياة في ذلك الجانب المعنوي والفعل الأخلاقي في وظيفة الدولة والسياسة.

لقد أضحت الدولة معنى ماديّاً بحتاً يتوخّى المصالح الماديّة بأبخس معانيها، وأصبحت السياسة معنى يختزن مجموعة من الدلالات الرخيصة، ومعنى يفتقد للقيم المعنويّة والمعايير الأخلاقيّة؛ إنّ تجريد السياسة عن كلّ تلك المعاني النبيلة والسامية وإفقادها للروح المعنويّة والأخلاقيّة، هو بمثابة قتل للسياسة وتبخيس للفعل السياسي، بل هو تحريف للسياسة عن أصل وظائفها وفلسفة وجودها، والذي هو الإنسان ـ الذي هو موضوع الفعل السياسي ـ لكن الإنسان ليس فقط في غرائزه الحيوانيّة وميوله الماديّة، لأنّ في ذلك اختزال للإنسان في أرخص أبعاده، بل هو توهين للكرامة الإنسانيّة المتأصّلة 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 المعنويّة والمعايير الأخلاقيّة، أشبه ما تكون ببدن لا روح فيه وقلب لا ضمير له، بل قد تتحوّل هذه الدولة في وظيفتها وسياستها إلى وبال على المجتمع والإنسان، لأنّ سياسة تجعل نصب عينيها المنفعة الفئويّة والماديّة فقط لن تعير اهتماماً للإنسان وقضاياه، بل قد تبحث عن منفعتها حتّى على حساب الإنسان نفسه وقتل إنسانيّته.

٢ ـ الكلام السياسي: إنّ ما نقصده بالكلام السياسي، هو تلك القواعد والمباني الكلاميّة التي يمكن توظيفها في إطار المعرفة السياسيّة؛ إنّ جملة من تلك القواعد الكلاميّة يمكن تطويرها وتثميرها بما يجعلها تلامس ميدان التنظير السياسي، حيث إن قاعدة اللطف ومبدأ الحاكمية الإلهيّة وربوبية الله التشريعيّة بمعناها العام ـ الذي يشمل التشريع والسلطة ـ وفلسفة الإمامة ووظائفيّتها ـ وما ساوى ذلك من أفكار كلاميّة ـ هي كلّها بمثابة أفكار ومبانٍ كلاميّة ترتبط بشكل مباشر ولصيق بمساحة التنظير السياسي.

إنّ هذا البحث وإن كان يحتاج إلى كثير من الجهد لتطويره واستثمار أُسسه والبناء عليها، لكن ما نعتقده أساساً هو أنّه يوجد ارتباط منهجي ما بين الفكر الكلامي،

وقواعده وما بين الفكر السياسي وموضوع الدولة، إن محاولة فهم الفعل الإلهيّ بناءً على معرفة الله تعالى وعرفان صفاته، لا ترتبط بجانب خاص من جوانب الحياة الإنسانيّة دون آخر، بل هي تشمل الإنسان بجميع جوانبه وأبعاده[1]، بما يشمل الإنسان في اجتماعه السياسي ومحيطه الاجتماعي.

وعلى ما تقدّم، إنّ توجيه القواعد والمباني الكلاميّة باتجاه ميدان المعرفة السياسيّة، بهدف الخوض في ذلك الميدان بخلفيات وأدوات غير معهودة؛ سوف يؤدّي إلى حصيلة مختلفة ومغايرة عمّا هي عليه بعض المفردات المعرفيّة السياسيّة، بتبع اختلاف منهجيّتها وأُسسها وأدواتها المعرفيّة.

وعلى ما تقدّم يطرح هذا السؤال، أنّه ما هي النتيجة ـ ولو الإجماليّة ـ لتأسيس المعرفة السياسيّة على المباني الكلاميّة؟

إنّ النتيجة التي تترتّب على عمليّة التأسيس تلك، هي أنّها تشكّل عمليّة تأسيس لبناء الفعل السياسي ومشروع الدولة على أساس الدين، سواءً في جانبه التشريعي أو في جانبه المعنوي والأخلاقي أو في جانبه الوظيفي، كما أنّه يترتّب على ذلك إعطاء المعرفة السياسيّة والفعل السياسي معنى دينيّاً وإنهاء للفصل المعرفي ما بين الدين والسياسة، إذ إنّ التأسيس لذلك الارتباط المنهجي ما بين الدين والسياسة، بناءً على عمليّة تجسير منهجي بينهما، سوف يؤدّي إلى إيجاد ميدان من التلاقح والجدل المعرفي بينهما، ممّا يوصلنا إلى معرفة سياسيّة مطعّمة بمعطيات الفكر الديني وأخلاقيّاته ورصيده المعنوي، والذي هو بمثابة الضمير للمعرفة السياسيّة.

إنّ التفاعل المعرفي ما بين الديني والسياسي، وإن كان سيترك أثره على الديني، لكنّه في المقابل سيترك أثره أيضاً على السياسي، أي إن الدين سوف يعمد إلى ضخ روحه المعنويّة والأخلاقيّة في المعرفة السياسيّة، وهو ما سوف يسهم في إصلاح وتقويم الفعل السياسي في واقعنا السياسي المعاصر، بما يخدم قضيّة الإنسان ومستقبله وحقوقه وأيضاً جوهر إنسانيّته.

---

(١) توجد مساحة ما قد غطّاها النصّ الديني ـ ومنهجيته ـ بتشريعه وبيانه، وهنا يكون التنظير الكلامي مرتبطاً منهجيّاً بذلك النصّ بما هو ـ أي ذلك النصّ ـ يمثّل أيضاً فعلاً إلهيّاً، أو بما إذا كان صادراً عن المعصوم(ع)، ممّا يكشف عن الحكم الإلهي الواقعي، أمّا تلك المساحة التي تخلو من ذلك النصّ، أو كان فيها نصّ لكنه لايملك فيها حُجيّته ـ بمعناها الأُصولي ـ، فهنا سوف يأخذ التنظير الكلامي مداه بناءً على منهجيّة محكمة وبيان خاضع للدليل.

٣ ـ الأخلاق السياسيّة: إنّ كلّ ما تحدّثنا عنه آنفاً، يرتبط بشكل أساسي بذاك الرصيد الأخلاقي الذي تستطيع الصناعة المعرفيّة الدينيّة إنتاجه، بطريقة يمكن فيها أن تسهم في تنقية العمليّة السياسيّة وسلامة الأداء السياسي للسلطة[١].

إنّ من يعود إلى النصّ الديني يجد كمّاً كبيراً من النصوص الأخلاقيّة التي ترتبط بشكل مباشر بالفعل السياسي، كما أنّ كمّاً آخر يرتبط بالجانب السياسي من خلال إسهامه في صناعة النفس الإنسانيّة صناعة أخلاقيّة سليمة، إذ إنّ كلّ ذاك الرصيد الأخلاقي المعني بصناعة النفس البشريّة، سوف ينعكس ويتجلّى في سلوكيّات الإنسان الاجتماعية والسياسيّة وفي محيطه الاجتماعي والسياسي.

لكن يبقى أن نشير إلى أنّه مرّة ننظر إلى ذاك الرصيد الأخلاقي، باعتبار كونه في تجلّياته وتعبيراته حاكياً عن الصفات الإلهيّة ومشيراً إليها، ومدى إسهام ذلك في التعرف على الله تعالى ومعرفة صفاته، فيكون هذا البحث بحثاً عرفانيّاً.

وأُخرى ننظر إلى ذاك الرصيد، من حيث إسهامه في صناعة النفس الإنسانيّة وتقويم سلوكها وهدي أفعالها الأخلاقيّة، فيكون هذا البحث بحثاً أخلاقيّاً، أي إنّ الفارق الذي يصنّف ذلك البحث إلى بحث عرفاني أو بحث أخلاقي، هو النظرة الحيثيّة إلى ذاك الرصد الأخلاقي.

كما لابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ علاقة ما تربط ما بين الأخلاق والعرفان، إذ يمكن من جهة أن تكون السلوكيات الأخلاقيّة أداة من الأدوات العرفانيّة[٢]، بما هي كاشفة عن صفات الله تعالى، كما يمكن من جهة ثانية أن يسهم النتاج العرفاني ـ بما هو معرفة بالله تعالى وصفاته ـ في زيادة الدافع الأخلاقي وفي صناعة النفس الإنسانيّة صناعة أخلاقيّة ربانيّة، بل وفي جعل جميع السلوكيات البشريّة منطلقها الميزانيّة المعرفيّة، ممّا نفهمه من صفات الله تعالى وممّا نعرفه من الأخلاق الإلهيّة، وهو ما سوف يسهم في تقويم السلوك البشري وتنقيته من شوائب الظلم والجور والأنانيّة، التي قد تتجلّى بشكل فردي أو جمعي، بل ومن كلّ ما يؤدّي إلى تعاسة الحياة الإنسانيّة؛ وهو ما يظهر لنا نوع مزاوجة بين الأخلاق والعرفان، تتبدّى في تلك العلاقة الجدليّة بينهما، بما يقلّص المسافة بين ما هو إلهي ـ غيبي وما هو إنساني ـ دنيوي،

---

(١) أنظر: شقير محمد، دروس في الأخلاق السياسيّة، بقية الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١م، ص٨٠؛ بيرك إدموند، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، تر سليمان محروس، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص٤٣٢.

(٢) أو يمكن القول إنّها يمكن أن تكون داخلة بذاك اللحاظ في ميدان البحث العرفاني، بما هي إحدى المسائل المبحوث فيها لدى مباحث العرفان.

لأنّه ما أضرّ الإنسان شيء كما أضرّه تباعد تلك المسافة، وفي المقابل لن يصلح الإنسان شيء كما يصلحه تقارب تلك المسافة، وإزالة الفواصل المعرفيّة بين ما هو إلهي ـ غيبي وما هو بشري ـ دنيوي.

وعليه عندما ننظر إلى الدولة بناءً على فلسفة المنظومة الأخلاقيّة، نجد أنّ الدولة بقدراتها وإمكانياتها، يمكن أن تعلب دوراً مهمّاً في إتمام العمليّة الأخلاقيّة والوصول إلى الأهداف المتوخّاة من المنظومة الأخلاقيّة(١).

إنّ ما تبتغيه الأخلاق الدينيّة هو بناء النفس الإنسانيّة ذلك البناء الذي يرتقي بها في مدارج الكمال، ويسهم 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 قُل إن مفهومها يحمل شحناتٍ سلبيّة بسببٍ من أدائها وأداء رجالها، لكن يمكن في المقابل تقديم نموذج دولتي مجرّد عن تلك الشحنات السلبيّة، بل يحمل أوصافاً سامية ونبيلة وشريفة بشرافة الأهداف التي يتعقبها والغايات التي يطلبها، حيث تتحوّل الدولة إلى أهم الوسائل التي تسعى إلى بلوغ أهداف العمليّة الأخلاقيّة، وذلك عندما توظّف الدولة قدراتها وإمكانيّاتها للفعل الأخلاقي.

وبالتالي فإنّ الدولة ليست شيئاً منبوذاً في فلسفة الأخلاق، ولا هي شيء رخيص في فهم المنظومة الأخلاقيّة، بل إنّ الحكم القيمي الذي يتوجّه إلى الدولة إنّما يتبع طبيعة الأهداف والوظائف التي تقوم بها تلك الدولة، وهو ما يرتبط عمليّاً بطبيعة الطاقم السياسي الذي يقود الدولة، ورؤيته الكونيّة التي يحملها، ومفاهيمه عن الحياة الإنسانيّة وادارته لها، ومبانيه الفكريّة التي يلتزم بها.

وقد يحاول البعض إيجاد فصل معرفي بين المعرفة الدينيّة والمعرفة الأخلاقيّة، بناءً على تحليل ميتا ـ أخلاقي للعلاقة ما بين المعرفة الأخلاقيّة والله تعالى، فيقول: «إنّ المتدين في اعتقادنا ملزم بأن يتبنّى موقفاً كالأخير، لأنّ اعتقاده أنّ الله كلّي الخير هو كما حاولنا أن نبيّن في البداية مكوّن ضروري لبنية الاعتقاد الديني، فالدين السماوي عبادة، ولذلك فالممارسة الدينيّة تتمحور حول الله من حيث هو الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط، ولا يمكن أن تتوافر في شخص شروط استحقاق

---

(١) بالنسبة إلى دور الأخلاق راجع: فلسفه حقوق، چ أول، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٠٥؛ فلسفه اخلاق، چ دوم، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧هـ.ش، ص١٦٣؛ الطهراني محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، مج٤، ط١، بيروت، دار المحجّة البيضاء، ١٤١٨هـ.ق، ص١٠٥.

العبادة، إذا قصرنا صفاته على القدرة الكليّة والمعرفة الكليّة والأزليّة والوجود على نحو ضروري، وما أشبه ذلك من الصفات الخالية من أيّ مدلول خلقي، فبالاضافة إلى صفات كهذه كما حاولنا أن نبيّن، يجب أن يكون هذا الكائن كاملاً خلقيّاً. من الواضح إذن أنّ علينا أن نعرف الطبيعة الخلقيّة لشخص ما حتّى نعرف ما إذا كان هذا الشخص هو اللَّه، الكائن الأوحد الجدير بعبادتنا غير المشروطة، ولكن هذا يفترض قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية لا تجد أساسها في اللَّه»[١].

وهذا فيما لو صحّ، فإنّه يخدش البيان الذي ذكرنا، من أهميّة بناء الفعل السياسي على أساس الأخلاق الدينيّة لا الفصل بينهما، وقبل الجواب على ذاك التحليل الميتا ـ أخلاقي، لابدّ أن نبيّن ماذا يقصد من موقفه الأخير في صدر كلامه ـ أي قوله: موقفاً كالأخير ـ حيث يقول: «إذن، ما إذا كان علينا أن نتبنّى موقفاً عدميّاً أو لا على المستوى الميتا ـ أخلاقي أمر... ذو علاقة في المقام الأوّل بطبيعة المعايير الخلقيّة، التي تشكّل الأساس لأحكامنا الخلقيّة، مثلما تشكّل هي نفسها الأساس للأحكام الإلهيّة الخلقيّة»[٢].

أي إنّ هذه المعايير لا تجد أساسها في الله تعالى، بل هي منفصلة عن أوامره ونواهيه، أي عن المعرفة الدينيّة، وبالتالي فإنّ المعرفة الأخلاقيّة المنبثقة من الدين هي ـ كغيرها من المعارف الأخلاقيّة ـ تحتاج إلى جملة من المعايير الأخلاقيّة التي لا نجدها في تلك المعرفة، أي أنّها غير مستمدّة من الله تعالى.

وفي مقام الجواب والنقد لابدّ من القول، إنّه خلط بين أمرين، بين أن تكون الأوامر والنواهي الإلهيّة هي المعيار، وهنا يأتي إشكاله، وبين أن تكون المعايير الأخلاقيّة مصدرها الله تعالى، من حيث إنّ الله تعالى قد أوجد النفس الإنسانيّة مالكة لتلك المعايير وحاوية عليها، ولذا فإنّ العقل البشري يملك بعض المستقلّات العقليّة، التي تملك مدلولها الخلقي، وملكيّة العقل لها ليست اكتسابيّة، بل إنّ ذلك العقل في طينته المعرفيّة ـ أي في وجوده الأوّلي ـ قد أوجده الله تعالى وفي جعبته المعرفيّة جملة من المعايير والإدراكات.

وعليه يجب عدم الخلط بين أن يكون المنتوج الإلهي المعرفي (أوامر، نواهي) هو المعيار الخلقي، وبين أن يكون المنتوج الإلهيّ الوجودي (عقل، نفس) هو المعيار، فما يترتّب عليه الإشكال هو الأوّل، وأمّا لو ذهبنا إلى كون المنتوج الإلهيّ الوجودي هو المعيار فلا نصل إلى العدميّة الخلقيّة، بل نصل إلى وجوديّة خلقيّة

---

(١) ضاهر عادل، الأُسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ط٢، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٨م، ص٢٢١.
(٢) م.ن.

ليست مستقلّة عن الله تعالى ولا منفصلة عنه، وهو ما يتيح لنا معرفة خيريّة الله تعالى، وأن كلّ ما يصدر عنه من أوامر ونواهي هو خير أيضاً، لتشكل أوامره ونواهيه مصدر المعرفة الأخلاقيّة، أي لنصل إلى معرفة أخلاقيّة دينيّة، أو قل معرفة أخلاقيّة تجد أساسها في الله تعالى.

وما ينبغي التأكيد عليه، هو أنّ العقل كنموذج إلهي وجودي يمتلك إدراكا أخلاقيّاً يمثّل معياريّة إجماليّة، أمّا القضايا الأخلاقيّة التفصيليّة والأحكام الأخلاقيّة الجزئيّة، فيمكن استفادتها من النصّ الديني والمعرفيّة الدينيّة، وإن كانت تلك المعياريّة الإجماليّة (الإدراك الأخلاقي الفطري) قد لعبت دوراً مهمّاً في إيصالنا إلى الله تعالى، من حيث كونه خيراً مطلقاً، وبالتالي إلى جميع أوامره ونواهيه، من جهة كونها تعبيراً عن الخير وعن الحقيقة الأخلاقيّة.

٢ ـ **علاقة السلطة بالاجتماع السياسي:** الاتجاه الثاني في علاقة السلطة هو علاقة السلطة بالاجتماع السياسي، وهو يمتلك أهميّة كبيرة، لأنّه الساحة التي تظهر فيها طبيعة تلك السلطة وتتجلّى فيها مضامينها، وذلك من خلال طبيعة الوظائف التي تتولاّها والأهداف التي تتعقّبها، كما أيضاً من خلال أدائها في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسيّة.

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 تتولاّها في ذلك الاجتماع السياسي ـ وهو ما سوف نتحدّث عنه تحت عنوان واجبات السلطة ـ، فإنّ جانباً آخر من تلك العلاقة يرتبط بالمسؤوليّات الملقاة على عاتق المجتمع، والمهام المناطة به تجاه تلك السلطة، التي تولّت تنظيم شؤونه وإدارة موارده.

وعليه، سوف نتحدّث في مبحثين، المبحث الأوّل في الواجبات السياسيّة للمجتمع، وهي ما يمكن أن تعدّ بمثابة حقوق للسلطة، والمبحث الثاني في واجبات السلطة، أي الوظائف التي يجب أن تقوم بها.

أ) **الواجبات السياسيّة للمجتمع:** إنّ قضيّة الواجب والحقّ يتقاسمها كلّ من السلطة والمجتمع، أو الدولة والأُمّة، فكما أنّ على السلطة ـ الدولة واجب، فإنّ لهم في المقابل حقّ، وكذلك كما أنّ للمجتمع ـ الأُمّة حقّ فإنّ عليهم في المقابل واجب، وبالتالي فإنّ العمليّة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة تقوم على أساس دورين رئيسين، دور للأُمّة ـ المجتمع، ودور للدولة ـ السلطة.

وعلى ما تقدّم، سوف نتحدّث في البداية عن جملة من المسؤوليات (الواجبات) المطلوب القيام بها من المجتمع والأُمّة[1].

أوّلاً: النصيحة لولاة الأمر[2]: وقد استفاضت النصوص الدينيّة السياسيّة في الحديث عن هذا الموضوع وأهميّته، وهذا ما يتطلّب أن يمتلك المجتمع ثقافة التناصح وأخلاقه، حتّى يمكن له أن يقوم بهذه المهمّة، ويقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا الموضوع،: «وأمّا حقّي عليكم.. النصيحة في المشهد والمغيب.. »[3].

ثانياً: الدعم المالي والجهاد بالنفس: يمكن القول إن من أهم الواجبات والمسؤوليّات التي يجب على الأُمّة أن تقوم بها، هي إمداد الدولة بالعنصر البشري الضروري وبذاك الرصيد المالي الذي يمكّنها من القيام بوظائفها ومهامها.

هذا وقد حفلت بحوث الفقه الاقتصادي بالحديث عن الموارد الاقتصادية للدولة الإسلاميّة، والتي منها جملة من الضرائب الماليّة الموضوعة على مختلف أبناء الوطن الإسلامي كالزكاة والخمس، والضرائب الموضوعة على الأرض... كما أنّ من صلاحيات وليّ الأمر أن يضع ضرائب ماليّة جديدة، بناءً على ما يراه من المصلحة، أي مصلحة الدولة والمجتمع.

هذا وقد تحدّث القرآن الكريم مليّاً عن الجهاد بالمال والنفس، حثّاً منه لأبناء المجتمع الإسلاميّ على بذل ما عندهم من أجل تقوية الدولة الإسلاميّة ودعم قيامها بوظائفها؛ يقول الله تعالى في سورة التوبة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنْ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[4].

كما لا تخفى تلك الأهميّة الكبيرة لاستجابة الأُمّة وأبناء المجتمع للحاجات العسكريّة والدفاعيّة للوطن الإسلامي، ولذلك فقد نالت عناية خاصّة في النصّ الديني،

---

(١) أنظر: واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، تر حب الله حيدر، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١هـ.ق، ص١٦٢؛ خالقى على، انديشه سياسى فيض كاشانى، چ أول، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨٠هـ.ش، ص٦١.

(٢) راجع في هذا الموضوع: محلاتى محمد سروش، نصيحت ائمه مسلمين، حكومت اسلامى، قم، دبيرخانه مجلس خبرگان، سال اوّل، شماره أوّل، ص١٣٥؛ حافظيان أبو الفضل، رساله اهوازيه علامه ملا محمد باقر مجلسى (رحمه الله)، م.ن، سال دوم، شماره سوم، ص٢٦١؛ بحث في مرتكزات المشروعيّة وآليات التنفيذ، قضايا إسلاميّة معاصرة، قم، العدد الأوّل، ١٤١٨هـ.ق، ص٥٣؛ الخراساني محمد كاظم، الوصايا العشر (كيف يوصي العلماء الملوك)، م ن، العدد الثاني، ص٣١١.

(٣) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص٧٩.

(٤) التوبة، ١١١.

سواءً في القرآن الكريم[1] أو في أحاديث المعصومين عليهم السلام، حيث ذكرها الإمام عليّ عليه السلام لدى تعداده لحقوق الإمام على الأُمّة فقال:«... والإجابة حين أدعوكم»[2].

ثالثاً: الالتزام بلوازم المشروعيّة السياسيّة للدولة: إنّ القول بالمشروعيّة السياسيّة لتلك الدولة الإسلاميّة، يعني ضمناً أنّ وليّ الأمر في تلك الدولة يمتلك المواصفات المطلوبة على مستوى الكفاءة القياديّة وإدارة الدولة، وهذا يستلزم أن تبادر الأُمّة إلى تمكين وليّ الأمر ذاك، وإلى مساعدته على القيام بإدارة الدولة والمجتمع، وإلى التجاوب مع مشاريع الدولة وبرامجها والالتزام بقوانينها وطاعة مقرراتها، أي إنّ المجتمع الإسلامي يجب أن يكون مجتمعاً واعياً يحمل مسؤوليّاته الاجتماعية والسياسيّة، وهو ما أشار إليه الإمام عليّ عليه السلام حينما ذكر حقوقه كوليٍّ للأمر فقال عليه السلام:«وأمّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة... والطاعة حين آمركم»[3].

ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلاميّة)[4]: إنّ ما نريده في البحث الحالي، هو بيان ماهيّة السياسية الدينيّة فيما ينبغي أن تكون عليه وظائفيّتها في الاجتماع السياسي، على مستوى قضايا الإنسان واهتماماته وغاياته الوجوديّة، حيث يجب أن يعمد إلى تحديد وظائف الدولة بناءً على نظرة الإنسان إلى الكون والوجود والحياة، بما يكون مستجيباً للحاجات الحقيقيّة والواقعيّة للإنسان، فلا تعود الدولة شأناً غرائزيّاً بحتاً على مستوى الوظيفة والمهام، فهي ليست فقط من أجل تأمين الحاجات الماديّة للإنسان وتوفير رغباته الغرائزيّة، بل تأخذ الدولة مرتبة أشرف بشرافة المهام والوظائف التي تتولاّها. والدولة بهذا المفهوم ليست أداة من أجل توفير الأرباح لقلّة من المترفين، ولامن أجل إرضاء شهوة السلطة لفئة من المتسلّطين، وليست فقط من أجل تأمين الحاجات الدنيويّة للمعدمين والمحتاجين، بل هي من أجل الإنسان بجميع أبعاده الماديّة والمعنويّة.

إنّ الدولة التي تعنى بالبعد المادّي للإنسان وتنسى بعده المعنوي، هي دولة ناقصة في وظائفيّتها، بل هي دولة قد تصدّت للوظيفة الأقل شرافة وأهميّة، وتخلّت عن وظيفتها الأشرف، ألا وهي عنايتها بالبعد المعنوي للإنسان؛ فهذه الدولة وإن استطاعت

---

(١) انظر: الحجّ، ٣٩؛ الأنفال، ٣٩؛ الصف، ٤.

(٢) نهج البلاغة: خ ٣٤، ص٧٩.

(٣) م.ن.

(٤) أنظر: فراتى عبد الوهاب، انديشه سياسى سيد جعفر كشفى، چ أول، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٨هـ.ش، ١٧١؛ دهقان عزت الله، نظام رهبرى وآئين رهروى در اسلام، چ أول، سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٠هـ.ش، ص٥٢.

أن تحصد رضا الإنسان، لكنها مقصّرة بحق إنسانيّته، بل مضرّة لسعادته، لأنّها تعمل على تعلّق ذاك الإنسان بدنياه ونسيانه لآخرته.

والسبب في ذلك أنّ الدولة التي تعمر الدنيا وتهمل الآخرة، إنّما تشكّل في أدائها وأولوياتها دعوة للإنسان إلى إعمار دنياه وإهمال آخرته، بل ربّما تتمادى تلك الدولة في تعبيراتها عن عدم عنايتها بالآخرة وإهمالها لها ولواجباتها من خلال تقنينها وتشريعاتها في مختلف المجالات التربويّة والتعليميّة، بما يسهم في تكوين بيئة اجتماعية غير مساعدة فيما يرتبط ببلوغ الإنسان غاياته الوجوديّة وأهدافه الكماليّة.

وبالتالي لابدّ من التأكيد على هذه الحقيقة، وهي أنّ وظائف الدولة الإسلاميّة لا ترتبط فقط بالبعد الماديّ في وجود الإنسان، بل هي تشمل أيضاً بعده المعنوي والروحي، باعتبار أنّ الدولة هي الأداة الأمثل لتأمين جميع حاجات الإنسان أو لمساعدته على تأمين تلك الحاجات، يقول الشيخ مصباح اليزدي في هذاالموضوع: «إذا ما ثبت لدينا أنّ الهدف من تدوين القانون الاجتماعي، علاوة على تأمين الحاجات والمصالح الماديّة تأمين المصالح المعنويّة أيضاً، فسوف تحدّد بالتالي وظيفة الدولة؛ فيجب ألاّ تعتبر الدولة وظيفتها محصورة في توفير الأمن لأرواح الناس وممتلكاتهم، بل يجب فضلاً عن ذلك أن توفّر البيئة المناسبة لرشد الإنسان المعنوي ومواجهة ما يعيق هذا الهدف»[1].

وهذا ما يتطلّب منّا أن نبحث في وظائف الدولة الإسلاميّة في مختلف الميادين وفي جميع المجالات، أي إنّ المطلوب هو أن نتحدّث عن نوعين من الوظائف الموكلة إلى الدولة؛ وظائف ترتبط بالبعد المعنوي والروحي للإنسان، ووظائف ترتبط ببعده المادي والغرائزي[2]، وسوف نتحدّث عن كلّ من تلك الوظائف؛ وسيتّضح لدى بحثنا في كلٍّ من تلك الوظائف إلى أيّ قسم من تلك الوظائف تنتمي الوظيفة مورد البحث.

---

(١) نظريه سياسى اسلام، جلد دوم، چاپ أول، قم، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٧ ـ ١٨.

(٢) يمكن أن نستفيد هذا التقسيم الوظائفي من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَعَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحجّ، ٤١؛ حيث تتحدّث الآية الكريمة عن أنّ التمكين (بسط اليد، الامساك بالسلطة) يجب أن يؤدّي على المستوى الوظائفي إلى أمرين:
الأوّل: وهو إقامة الصلاة، وإنّما ذكر الصلاة باعتبار كونها النموذج الأهم ـ بل الشامل بمعنى من المعاني ـ للوظائفيّة التي ترتبط بالحاجات الدينيّة والمعنويّة للإنسان.
الثاني: إيتاء الزكاة، وهو أيضاً من أهم النماذج التي ترتبط بإشباع الحاجات الماديّة والدنيويّة للإنسان.

١ ـ **إقامة الصلاة:** وتعدّ من أهمّ الوظائف العباديّة للدولة الإسلاميّة، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...** ﴾[١]، حيث جعل الله تعالى من أهم ثمار التمكين في الأرض وبسط اليد فيها إقامة الصلاة، وذلك لما للصلاة من أهميّة فيما يرتبط ببلوغ الإنسان لأهدافه الوجوديّة، بل ولما للصلاة ولآثارها من نتائج في كافّة المجالات الاجتماعية والسياسيّة، يقول القرآن الكريم: ﴿**إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[٢].

فالصلاة ـ فيما ينبغي أن تكون عليه ـ لابدّ أن يكون من ثمارها جعل أداء الإنسان وسلوكه أداءً سليماً وسلوكاً قويماً، بعيداً عن الظلم والفساد وفعل المنكر.

ولذلك عندما يتحدّث الإمام الرضا عليه السلام عن وظائف الحاكم (الحاكم الإسلامي)، فإنّه يذكر من ضمن ما يعدّده إقامة الجمعة والجماعة ـ أي إقامة الصلاة ـ فيقول إنّ من وظائف ذلك الحاكم أن: «... يقيم لهم جمعتهم وجماعتهم...»[٣]، هذا وقد ورد عن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «صلاة يوم الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام»[٤].

٢ ـ **تعليم الدين وأحكامه:** إنّ تعليم الدين ومفاهيمه وأحكامه يعدّ من أهمّ واجبات الدولة الإسلاميّة، بل كان هذا العمل من أهمّ واجبات الأنبياء عليهم السلام، وخصوصاً النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم؛ يقول الله تعالى في كتابه الكريم معدّداً وظائف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[٥].

ولعلّ أهميّة هذه الوظيفة تنبع من أنّ لها دوراً أساسيّاً 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 أكّدت الروايات على هذه الوظيفة، حيث جعلتها من أولى وظائف الحاكم الإسلامي.

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «أيُّها الناس، إنّ لي عليكم حقّاً ولكم عليّ حقّ؛ فأمّا حقّكم

---

(١) الحج، ٤١.
(٢) العنكبوت، ٤٥.
(٣) الصدوق، علل الشرائع، مج١، ص١٨٣.
(٤) إعداد: سلطاني ومظاهري ومصلحي وخرازي واستادي، الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ط١، قم، مؤسّسة في طريق الحقّ، ١٣٦٨هـ.ش، ص٥٦.
(٥) الجمعة، ٢.

عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كي ما تعلموا...»[١].

ويقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا المجال أيضاً: «على الإمام أن يعلّم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان»[٢].

وبالتالي لايخفى ما لهذه الوظيفة من أهميّة كبيرة على المستوى التربوي والاجتماعي[٣] والسلوكي وجميع قضايا الإنسان، من ناحية أنّها تمثّل عملاً تثقيفيّاً واعياً، يشمل مختلف الجوانب التي ترتبط بحاجات الإنسان وحياته العمليّة.

٣ ـ إحياء الشعائر الدينيّة: يحمل الدين في مفاهيمه وتعبيراته الاجتماعية العديد من الشعائر والمناسبات والأعمال التي تأخذ حيزاً في الواقع الاجتماعي، ومن هنا نجد تأكيداً ملفتاً في القرآن الكريم على تعظيم شعائر الله تعالى، حيث قال الله عزّ وجلّ: «وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»[٤].

أمّا عدّها من وظائف الدولة الإسلاميّة، فهو يعود إلى أمرين غير منفصلين:

الأوّل: إنّ إحياء الشعائر الدينيّة يتأثّر في تعبيراته وأشكاله بالتطوّرالاجتماعي والتقدّم الفني والتقني والعلمي.. وبالتالي يمكن له أن يأخذ موقعاً متقدّماً ومؤثّراً، على مستوى توظيفه من قبل الدولة في وظائفيّتها الدينيّة.

الثاني: إنّ إحياء تلك الشعائر يحمل صفة تربويّة ويحمل صفة تعليميّة، بل يمكن أن يكون من أجمل الوسائل في دفع الإنسان للارتباط بالله تعالى والإيمان به، ولجعله يأخذ نصيبه من القيم المعنويّة والأخلاقيّة.

٤ ـ التزكية: وهي أيضاً من أهم الوظائف، التي يجب على الدولة الإسلاميّة أن تعطيها عناية خاصّة واهتماماً كبيراً.

وأمّا ما نعنيه بالتزكية، فهو ذلك الفعل التربوي الذي يعنى ببناء المجتمع والإنسان[٥] على أساس القيم المعنويّة والأخلاقيّة، بما يسهم في بناء النفس الإنسانيّة

---

(١) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص٧٩.

(٢) الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص٣٤١.

(٣) أنظر: المنهج في دراسة الدولة الإسلاميّة، ط١، قم، مؤسّسة التوحيد للنشرالثقافي، ١٩٩٦م، ص٦٩.

(٤) الحج، ٣٢.

(٥) راجع: طاهرى خرم آبادى، ولايت فقيه وحاكميت ملت، چ پنجم، قم، دفترانتشارات اسلامى، ١٣٦٢هـ.ش، ص٦٥؛ شمس الدين محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨م، ص٦٢؛ الصياد أحمد، اليونسكو، رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٩م، ص١٧١.

على عدم التعلّق بالدنيا والإقبال على الآخرة[1]، وإرادة الخير للوجود من حولها وفعل ما هو رحمة للإنسان في الدارين.

أمّا كيفيّة استفادة هذه الوظيفة للدولة الإسلاميّة، فنقول إنّ هذه الوظيفة قد كانت أولى وظائف النبيّ الخاتم محمد ﷺ، حيث قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[2].

كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ، مايظهر فيه أنّ فلسفة البعثة إنّما ترتبط بتفعيل القيم الأخلاقيّة والمعنويّة في المجتمع، حيث قال رسول الله ﷺ: «إنّما بُعثتُ لأُتمّم مكارم الأخلاق»[3].

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 عليه السلام، كما لا بدّ من استمراره أيضاً من خلال الوليّ الفقيه أثناء غيبة الوليّ المعصوم عليه السلام، لتتجلّى هذه الوظيفة في كلّ مؤسّسات الدولة الإسلاميّة وأعمالها في جميع الميادين.

٥ ـ حماية الدين والحفاظ عليه: بمعنى أنّ من مسؤوليّات الدولة الإسلاميّة أن تعمل على بقاء الدين نقيّاً سالماً من التحريف والتشويه[4]، وذلك بغية الحفاظ على التجربة الإسلاميّة وسلامتها على المستوى الفكري، وحرصاً على نجاحها على المستوى العمليّ، وبما في ذلك من خدمة للإنسان، أن يُعمل على إيصال الدين الواقعي اليه كما أُنزل على الرسول الكريم ﷺ.

ولذلك نجد تأكيداً من النصوص السياسيّة في الإسلام على جعل الحفاظ على الدين وحمايته من أهمّ واجبات الحاكم الإسلاميّ والدولة الإسلاميّة، حيث صرّحت بمطلوبيّة إماتة البدع والذود عن الدين؛ يقول الإمام عليّ عليه السلام في هذاالموضوع: «إنّ أفضل عباد الله عند الله إمامٌ عادل هُدِي وهَدَى، فأقام سُنّة معلومة وأمات بدعة مجهولة...»[5].

---

(١) في أسباب إعراض الناس عن الآخرة أنظر: الطوسي نصير الدين، المبدأ والمعاد، تر شقير محمد، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠م، ص٩ .

(٢) آل عمران، ١٦٤.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، مج٦٨، ص٣٨٢.

(٤) راجع: مطهرى مرتضى، امامت ورهبرى، چ ١٤، قم، انتشارات صدرا، ١٣٧٢هـ.ش، ص٢٥.

(٥) نهج البلاغة، خ ١٦٤، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

ولاريب أنّ إقامة السُنّة ـ كما يجب أن تقام عليه ـ وإماتة البدع، إنّما تعني حماية الدين من التحريف؛ كما يقول الإمام عليّ عليه السلام: «ذُدْ عن شرائع الدين...»[١]، في تعيين منه للوظائف المناطة بولاة الأمر والدولة الإسلاميّة[٢].

٦ ـ إقامة الحجّ وترغيب الناس به: إذ إنّ من واجبات الحاكم الإسلاميّ والدولة الإسلاميّة، العمل على إقامة الحجّ وتنظيم شؤونه وتحفيز الناس للقيام بهذا الواجب وعدم إهماله، كما للحاكم الإسلامي أن ينصب أميراً للحج من أجل تولّي جميع شؤونه.

هذا وقد ذكر الإمام عليّ عليه السلام هذه الوظيفة لدى تعداده لبعض وظائف الحاكم الإسلامي، فيقول واصفاً إيّاه: «... إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسُنّة، يجني [يجيء] فيئهم، ويقيم حجّهم وجمعهم...»[٣].

كما أنّ الحاكم الإسلامي هو الذي يحسم الموقف في المناسك وتوقيتها وتوقيت عيد الأضحى، فيقول الإمام عليّ عليه السلام: «ثلاثة إن أنتم خالفتم فيها أئمّتكم هلكتم: جمعتكم وجهاد عدوّكم ومناسككم»[٤].

كما يمكن للحاكم الإسلامي أن يجبر الناس على الحجّ إذا مارأى تعطيلاً له، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»[٥].

٧ ـ الصوم وثبوت العيد[٦]: من صلاحيات الحاكم الإسلامي ومهمّاته أن يعلن بداية الصوم ونهايته، أي إنّ العيد (عيد الفطر) يثبت بحكم الحاكم، ممّا يعني توجّه الناس صبيحة يوم العيد من أجل تأدية صلاة العيد ومراسمها.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل الزوال.

---

(١) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ص٣٤١.
(٢) راجع في موضوع مواجهة الإمام للبدع: الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، صص ٤٩ ـ ٥٣.
(٣) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص٥٧.
(٤) م.ن، ص٦٣.
(٥) م.ن، ص٦٤.
(٦) في الرمزيّة السياسيّة للعيد أنظر: شقير محمّد، العيد في التصوّر الإسلامي، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، ص٥٢.

وإن شهدا بعد زوال الشمس، أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخّر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم»[١].

٨ ـ **تطبيق الدين وأحكامه:** إذ إنّ كلّ تلك التشريعات التي جاء بها الدين والتي ترتبط بشؤون المجتمع وقضايا الاجتماع السياسي، إنّما تقع عهدة تطبيقها على الحاكم الإسلامي، أي أنّه المعني الأساسي بتطبيقها، في حين أنّ وظيفة الأُمّة هي في تمكين الحاكم من قيامه بوظيفته.

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «أقم الناس على سُنّتهم ودينهم، وليأمنكَ بَرِئُهم وليخفْكَ مريبهم...»[٢].

ويقول أيضاً: «في حمل عباد الله على أحكام الله استيفاء الحقوق وكلّ الرفق»[٣].

كما يقول في نهج البلاغة: «... ووقفتكم على حدود الحلال والحرام، وألبستكم العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعلي...»[٤].

ولذا فإنّ العمل بكتاب الله تعالى وسيرة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم يكتسب كلّ تلك الأهميّة إلى مستوى يمكن عدّه من حقوق الأُمّة ـ فضلاً عن كونه من واجبات الحاكم ـ لما في ذلك من إيجاب للعدل؛ يقول الإمام عليّ: «ولكم علينا العمل بكتاب الله تعالى وسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والقيام بحقّه والنعش لسُنّته»[٥].

٩ ـ **إقامة العدل:** إنّ فلسفة إرسال الرسل تختزن إقامة العدل والقسط بين الناس، لما لذلك من آثار جليلة في جميع ميادين الاجتماع البشري؛ يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[٦].

ويقول الإمام عليّ عليه السلام: «دولة العادل من الواجبات»[٧] و«جمال السياسة العدل في الإمرة والعفو مع القدرة»[٨]، كما يخاطب الولاة قائلاً: «أحرِز دينكَ وأمانتكَ بإنصافكَ من نفسكَ، والعمل بالعدل في رعيّتكَ»[٩].

---

(١) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة، ص٦٣.
(٢) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ص٣٤١.
(٣) م.ن.
(٤) نهج البلاغة، خ ٨٧، ص١٢٠.
(٥) نهج البلاغة، خ ١٦٩، ص٢٤٤.
(٦) الحديد، ٢٥.
(٧) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ص٣٣٩.
(٨) م.ن.
(٩) م.ن، ص٣٤١.

ويشير إلى نتائج العدل في البلاد عند قيام الأشهاد (يوم القيامة)، فيقول:«عليكم بالإحسان إلى العباد والعدل في البلاد تأمنوا عند قيام الأشهاد»[١].

ويستفاد من جميع ما تقدّم، أنّ من أهم وظائف الحاكم الإسلامي إقامة القسط وبسط العدل بين الناس، بل إنّ هذه الوظيفة من أولى الوظائف المناطة بذلك الحاكم، لأنّها العامل الأساس لاستقرار المجتمع على جميع المستويات.

١٠ ـ الإستنباط الفقهي (الاجتهاد): وهو أيضاً من أهم وظائف الحاكم الإسلامي، لتوفر ملكة الاجتهاد في ذلك الحاكم من جهة، ولإشرافه بشكل عميق ودقيق على واقع التجربة الاجتماعية والسياسيّة من جهة أُخرى، ممّا يولّد لديه تحسّساً لطبيعة المشاكل الاجتماعية وإدراكاً نافذاً لإشكالات الاجتماع السياسي، وهذا مايجعل فعله الاجتهادي[٢] فعلاً هادفاً ومستجيباً لواقع الحياة الاجتماعية وحاجات التطوّر الاجتماعي.

وأهميّة هذه الوظيفة، أنّها تلبّي الحاجات القانونيّة والتشريعيّة للاجتماع الإنساني، في ذلك الجانب الذي يرتبط بفعاليّة النصّ الديني والمنظومة الاجتهاديّة في مساحة الثبات (تحرّزاً عن المساحة الولائيّة أي منطقة الفراغ التشريعي)[٣].

١١ ـ الدفاع عن المظلومين: وتحصيل حقوقهم ومساعدتهم على رفع الظلم عنهم، والذي هو من أرقى الوظائف وأهمّها التي يجب على الدولة الإسلاميّة أن تتصدّى لها وأن تعتني بها[٤]، إذ إنّ تلك الدولة معنيّة بقضايا الإنسان، وأكثر تلك القضايا إلحاحاً قضيّة رفع الظلم عنه وتحصيل حقوقه.

بل نجد أنّ الإمام عليّ عليه السلام يعلّل تصدّيه للخلافة بدفع الظالم وإنصاف المظلوم، حيث يقول في خطبته الشقشقيّة[٥]:

---

(١) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ص٣٤١.

(٢) يمكن للوليّ الفقيه أن (يمأسس) فعله الاجتهادي، ولا يبقيه محصوراً في إطاره الشخصي، وهذا أدعى للفائدة وأجلى للنتيجة، شرط أن يبقى له هامش ممارسته لآلياته الاجتهاديّة، فيما يرتبط بتبنّيه لحصيلة النشاط الاجتهادي.

(٣) قد تحدّثنا سابقاً في هذا الموضوع بشكل مفصّل.

(٤) آيين انقلاب اسلامى از ديدگاه امام خمينى، چ چهارم، مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ١٣٧٦هـ.ش، ص٣٨٩.

(٥) هي الخطبه الثالثة من خطب نهج البلاغة، وقد سمّيت بذلك لأنّ الإمام وأثناء خطبته قام إليه رجل من عوام الناس وناوله كتاباً، فلمّا فرغ الإمام من قراءته لذلك الكتاب، قال له ابن عباس: يا أمير المؤمنين لو أطّردت خطبتك من حيث أفضيت.
فأجابه الإمام(ع): هيهات يابن عباس تلك شقشقة هدرت ثمّ قرّت.
قال ابن عباس: فوالله ما أسفت على كلام قطّ كأسفي على هذا الكلام، ألاّ يكون أمير المؤمنين(ع) بلغ منه حيث أراد؛ وللاطلاع على شرح الخطبة راجع: الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط٤، قم، دار الهجرة، مج٢، صص ٣٤٥ ـ ٤٢٠ ومج ٣، صص ٢ ـ ١١٥.

«أمّا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر وقيام الحُجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظّة ظالم ولاسغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكاس أوّلها ولألفيتكم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز»[1].

كما يقول عليه السلام: «أيُّها الناس أعينوني على أنفسكم، وأيمّ الله لأُنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته حتّى أورده منهل الحقّ وإن كان كارهاً»[2].

١٢ ـ ملء منطقة الفراغ التشريعي: وكما ذكرنا فإنّ تلك المساحة المعنيّة بتلبية الحاجات القانونيّة المنبثقة عن حركة التطوّر الاجتماعي، هي منطقة الفراغ التشريعي وآلياتها المعتمدة في التشريع، بناءً على رؤية المصلحة بحسب تشخيص وليّ الأمر هذا من جهة، وضوابط التشريع الولائي وأهدافه من جهة أُخرى، فلا بدّ للدولة الإسلاميّة أن تعمل على صياغة تلك التشريعات، حتّى يمكن لها أن تنظّم جميع الشؤون المناطة بها، بل وأن تقوم بوظائفها.

هذا ويوجد العديد من النصوص الدينيّة السياسيّة التي تدلّ على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام هم أنفسهم قد مارسوا هكذا نوع من التشريع، أي إنّهم أصدروا مجموعة من الأحكام لابعنوان كونهم مبيّنين للشريعة الإلهيّة الثابتة، بل بعنوان كونهم ولاة للأمر يحدّدون مجموعة من الأحكام والقوانين على أساس المصلحة الزمنيّة للمجتمع الإسلامي، فقد ورد أنّه «وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين...»[3].

حيث إنّه من المعلوم أنّه لا توجد ضريبة ثابتة في الشريعة على الخيل، فيكون وضع الإمام عليّ عليه السلام لتلك الضريبة عليها من باب كونه تشريعاً ولائيّاً، أي تشريعاً منسجماً مع المنظومة التشريعيّة من جهة، وتقتضيه المصلحة من جهة ثانية، لكن يبقى أنّ هذا التشريع مرهون بوقته وليس دائميّاً.

١٣ ـ الإصلاح وإقامة الحدود: إنّ الإصلاح على كافّة المستويات هو من أهم أهداف الأنبياء، بل وأوصياء الأنبياء، وتمثّل هذه الوظيفة وظيفة دينيّة ثابتة لها علاقة بحاجة المجتمع الإنساني إليها[4]؛ ومن هنا كان على الدولة الإسلاميّة أن تتعقّب بجدٍّ

---

(١) نهج البلاغة، خ ٣، ص٥٠.

(٢) م.ن، خ ١٣٦، ص١٩٤.

(٣) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص٣٨.

(٤) لا تخفى العلاقة الوثيقة بين الإصلاح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أنظر: زاده محمد علي، انديشه سياسى محقق كركى، چ أول، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨٠هـ.ش، ص٩٥.

هذه الوظيفة لما تتضمّن من أهميّة خاصّة، ولذلك نجد أنّ الإمام الحسين عليه السلام عندما تلا بيان الثورة على الحكم الأموي فقد اعتبر الإصلاح، الهدف الأساسي الذي دفعه للخروج والقتال، يقول عليه السلام: «إنّي لم أخرج أشراً ولابطراً ولا مفسداً ولاظالماً، إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمّة جدّي...»[١].

ولذا نرى أنّ الإمام عليّ عليه السلام يربط ما بين تصدّيه للخلافة ومابين الإصلاح وإقامة الحدود، فيقول عليه السلام:«اللّهمّ إنّكَ تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطانٍ، ولا التماس شيءٍ من فضول الحطام، ولكن لنردَ المعالم من دينكَ ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»[٢].

ولا يخفى ما لإقامة الحدود من أهميّة خاصّة على مستوى الوظائف الدولتيّة، وقد أظهرت النصوص الدينيّة بشكل واضح أن إقامة الحدود من وظائف السلطان والإمام[٣]؛ كما يقول الإمام عليّ عليه السلام: «لا يصلح الحكم ولاالحدود ولاالجمعة إلاّ بإمامٍ»[٤].

١٤ ـ إعمار البلاد: والذي يعني القيام بعمليّة التنمية الاقتصادية[٥]، التي تؤدّي إلى تحسين الوضع المعيشي والاجتماعي لعموم الناس، بل وإلى استئصال الفقر والمرض والتخلّف، وقد ورد في النصوص الدينيّة الكثير من الروايات التي تذمّ الفقر وتتحدّث عن آثاره، حتّى أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد وصفه قائلاً: «الفقرالموت الأكبر»[٦] وفي بيان آثاره: «العسر يفسد الأخلاق»[٧] و«العسر يشين الأخلاق ويوحش الرفاق»[٨].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، مج٤٤، ص٣٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين(ع)، إعداد معهد باقر العلوم، ط٣، قم، دار المعروف، ١٤١٦هـ.ق، ص٢٩١.

(٢) نهج البلاغة، خ ١٣١، ص١٨٩.

(٣) المؤمن محمد، إذن ولي الأمر في القصاص، فقه أهل البيت(ع)، العدد الثالث من السنة الأُولى، ١٤١٧هـ.ق، ص٣٩.

(٤) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص١٧٥.

(٥) في التنمية الاقتصادية راجع: صدّيق غلام رضا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، التوحيد، العدد٨٧، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧هـ.ق، صص ٦٣ ـ ٧٣؛ سعادتمند رسول، ويژگيهاى انتخابات سالم نماينده شايسته مجلس مقتدر از ديدگاه امام خمينى، چ أول، قم، انتشارات تسنيم، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٦٣.

(٦) نهج البلاغة، الحكمة ١٦٣، ص٥٠٠.

(٧) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ٣٦٥.

(٨) م.ن؛ توجد الكثير من النصوص الدينيّة التي تحدّثت عن الآثار السلبيّة للفقر على المستوى الاجتماعي، وقد أشارت ضمناً إلى ضرورة معالجة تلك الآثار بعلاج سببها، أي الفقر، وإن هذه الإشارة لا تخلو من فائدة وهي أنّه في الوقت الذي أكّدت الروايات على سلبيّات 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 والفقر بعد العرض على اللّه» م.ن، ص٥٥٥؛ بل إنّ بعض الروايات تحدّثت عن بعض ثمار الفقر، وأن الغنى بالله أعظم الغنى، وأن القناعة كنز لايفنى ؛ وهو ليس دعوة الى الفقر، بل في الوقت الذي يجب علاجه، فقد عمل الخطاب الديني الأخلاقي على بيان المعنى الحقيقي للفقر والغنى في مضمون يتجاوز الظاهر الدنيوي إلى الباطن الأخروي.

وفي تأكيد منه على هذه الوظيفة، فقد ذكرها الإمام عليّ عليه السلام في عهده لواليه على مصر مالك الأشتر، إذ يقول معدّداً الوظائف الواجب العناية بها في ولاية مصر: «... جباية خراجها وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها»[١].

ويرى عمارة البلدان من أولى الوظائف، حيث يقول: «فضيلة السلطان عمارة البلدان»[٢]، بل إنّ تلك العمارة أهمّ من الجباية، فيقول مبيّناً ذلك في ذلك العهد:«وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لايدرك إلاّ بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد...»[٣].

١٥ ـ حماية البيئة: حيث إنّ الطبيعة هي وطن الإنسان الذي يسكن في أكنافه ويأكل من خيراته، وكما أنّ الله تعالى قد خلق تلك الطبيعة من أجل الإنسان وسخّرها له، فقد جعله أيضاً مؤتمناً عليها؛ أي كما أنّ له حقّاً فيها فإنّ عليه واجباً نحوها، في الحفاظ عليها وعدم إفسادها وإبقائها بحيث يمكن للأجيال القادمة أن تستفيد منها وتتنعّم في خيراتها.

ولذلك فإنّ من وظائف الدولة الإسلاميّة، أن تقف بوجه أصحاب الطمع والشره وفي مقابل أهل الجشع، الذين يبغون الربح والكسب غير مكترثين بالآثار السلبيّة التي تترتّب على البيئة والإنسان.

أمّا على المستوى الفقهي، فإنّ البيئة وأراضي الدولة الإسلاميّة تقع مسؤوليّة إدارتها واستثمارها على الدولة نفسها؛ وفي ذلك الموضوع يقول الإمام عليّ عليه السلام في أوائل خلافته: «إتّقوا الله في عباده وبلاده فإنّكم مسؤولون حتّى عن البقاع والبهائم...»[٤].

١٦ ـ توفير الأمن الاجتماعي: إذ إنّ على الدولة الإسلاميّة أن تسعى باهتمام من أجل توفير الأمن الاجتماعي لعموم الناس، لأنّه من دون توفّر الأمن لعموم الناس لايمكن للحياة الاجتماعية أن تأخذ مجراها الطبيعي والاعتيادي، وهذا مايضرّ بجميع مرافق الحياة، بل يؤدّي إلى الإخلال بالنظام المعيشي للمجتمع الإنساني، وإلى الإضرار بالإنسان ومنعه من مزاولة حياته الطبيعيّة.

كما لابدّ من الاستعانة هنا بمقولة حفظ النظام العام للتأكيد على تلك الوظيفة، إذ

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص٤٢٧.
(٢) الآمدي، تصنيف غرر الحكم، ص٣٤١.
(٣) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص٤٢٧.
(٤) نهج البلاغة، خ ١٦٧، ص٢٤٢.

إنّ حفظ ذلك النظام، لابدّ له في ظلّ الواقع الاجتماعي أن يأخذ لنفسه معنى توفير الأمن الاجتماعي وماسوى ذلك من مهام.

هذا وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام إلى هذه الوظيفة، عندما تحدّث عن ضرورة الإمرة فقال: «إنّه لابدّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفي، ويقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ؛ حتّى يستريح برٌّ ويستراح من فاجر»[1].

١٧ ـ التوطئة لخروج الإمام المهديّ عليه السلام: وهذا ما يرتبط بالحديث عن فلسفة الغيبة ـ غيبة الإمام المهديّ عليه السلام ـ، إذ وإن تعدّدت النظريات المفسّرة لغيبة الإمام عليه السلام، لكنّه لاشكّ أنّ القضيّة ترجع في فلسفتها إلى عدم توفّر الظروف المناسبة لقيام الإمام بمهامه ووظائفه، والذي أدّى إلى تغييب الإمام المعصوم عليه السلام حفاظاً عليه من جهة ـ لا لمجرّد الجانب الشخصي للموضوع ـ وتمهيداً للظروف المناسبة لخروجه وإقامته للعدل والقسط من جهة أُخرى.

وبالتالي فإنّ خروج الإمام عليه السلام، يمثّل عودة الأطروحة الإلهيّة بمرتبتها المعصومة إلى ساحة الاجتماع الإنساني، من أجل قيادة ذلك الاجتماع على أساس قيم الحقّ والعدل والمثل الإنسانيّة والدينيّة.

وعلى أساسٍ من هذه الفلسفة[2] فإنّ من وظائف الدولة الإسلاميّة أن تعمل على تهيئة الظروف المناسبة لخروج الإمام المهديّ عليه السلام، والتي أهمّها إعداد الطاقات البشريّة والإنسانيّة التي تحمل الصفات الكماليّة والمعنويّة العالية التي تمكّنها من حمل أعباء الإمامة بطريقة تبرز النموذج الإلهيّ في الحكم والولاية، ذلك النموذج الذي يثبت تقدّمه وتفوّقه على كلّ النماذج البشريّة، بل وبكلمة جامعة: فشل الأطروحة الوضعيّة في مقابل الأطروحة الإلهيّة.

١٨ ـ الدفاع عن الأرض والإنسان[3]: وهو من أعظم الواجبات المناطة بالدولة

---

(١) نهج البلاغة، خ ٤٠، ص٨٢.

(٢) لا يقتصر الموضوع هنا على فلسفة نظريّة للغيبة، تؤدّي في لوازمها المعرفيّة الى جعل التوطئة والتمهيد من وظائف الدولة الإسلاميّة، بل إنّ مجموعة من النصوص المهدويّة ـ أي التي ترتبط بقضيّة الإمام المهديّ(ع) ـ تتحدّث عن تلك الوظيفة وعن القيام بها.

(٣) حول الجهاد والعنف راجع: مناظره آية الله مصباح يزدى وحجت الإسلام كرمانى، تهران، انتشارات سروش، ١٣٧٩هـ.ش؛ قاسم نعيم، العنف والدين وفلسفة العقوبات الإسلاميّة، الحياة الطيّبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٢م، ص١٥؛ النابلسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأُمّة، مؤتمر الجهاد والنهضة في فكرالإمام الخميني على ضوء التحديات المعاصرة، ط١، لجنة إحياء ذكرى مئويّة الإمام..، ٢٠٠٠م، ص١١٣.

الإسلاميّة، ويستدلّ عليه بالأدلّة العقليّة والنقليّة، إذ إنّ الدفاع عن الوطن الإسلاميّ (دار الإسلام) وعن المسلمين من أهمّ المصاديق الحسبيّة، بل إنّ جميع مواطني الدولة الإسلاميّة تقع وظيفة الدفاع عنهم على عاتق تلك الدولة، بناءً على تعهدها القيام بمهمّة الدفاع عنهم وعن جميع من التزمت الدفاع عنه، حتّى ولو لم يكن من مواطني الدولة، أو لم تكن تلك الأرض من أراضي الدولة.

أمّا الأدلّة النقليّة التي تدلّ على تلك الوظيفة وأهمّيتها فهي كثيرة، ومنها تلك النصوص التي ذكرناها سابقاً، والتي تضمّنت عبارات من قبيل «جهاد عدوّها»[١] و«يقاتل به العدو»[٢].

ومن الأهميّة بمكان أن يشعر مواطنو الدولة، أن دولتهم تعطي أهميّة خاصّة للدفاع عنهم وحمايتهم أمام الأخطار الخارجيّة ومحاولات الاعتداء من الأجانب، بل إنّ خير معبّر عن عزّة شعب ما واحترامه لشخصيّته الجمعيّة هوالقدرات الدفاعيّة لدولته، كما أنّ أكثر ما تتجلّى الكرامة السياسيّة لأُمّة ما في استعداداتها الدفاعيّة لحماية أرضها وإنسانها وقيمها الدينيّة والإنسانيّة[٣].

١٩ ـ إعداد القدرات العسكريّة: إذ إنّ مهمّة الدفاع الواجبة التي تحدّثنا عنها لايمكن القيام بها إلاّ من خلال إعداد القدرات العسكريّة اللازمة، والكفاءات القتاليّة المطلوبة، والتجهّز بالتقنيات العسكريّة المتطوّرة.

هذا وقد أخذت هذه الوظيفة أكثر من صيغة في التاريخ السياسي والعسكري للدولة الإسلاميّة، من خلال مفاهيم السبق والرماية[٤] التي تبحث في فقه الجهاد، بل إنّ العديد من النصوص الدينيّة قد أكّدت عليهما، لما كان لهما من مردود مهم على المستوى العسكري آنذاك.

ولأهميّة هذا الموضوع نجد أنّ القرآن الكريم قد تحدّث فيه، ووجّه خطاباً إلى المؤمنين يدعوهم فيه إلى إعداد ما أمكن من قدرات عسكريّة، حيث يقول الله تعالى:

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص٤٢٨.

(٢) م.ن، خ ٤٠، ص٨٢.

(٣) راجع في هذا الموضوع: نجفى موسى، تأمّلات سياسى در تاريخ تفكّر اسلامى، ج چهارم، چ أول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ١٣٧٧هـ، ص٢٦٠؛ وفي فقه الجهاد أنظر: الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط١، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١م.

(٤) انظر: شكورى ابوالفضل، فقه سياسى اسلام، ج١، ١٣٦١هـ.ش، ص٣٠٠؛ الشيرازى مكارم، پيام قرآن، ج دهم، چ دوم، مدرسه (الإمام عليّ بن ابي طالب)، ١٣٧٥هـ.ش، ص٣٢٧.

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1].

بل يمكن القول إن ذلك التأكيد الكبير من القرآن الكريم على الجهاد بالمال والنفس، إنّما يستبطن الدعوة إلى إعداد الإمكانيّات العسكريّة[2] اللازمة للقيام بالشكل المطلوب بمهام الجهاد والدفاع عن الدولة الإسلاميّة وأرضها ومواطنيها.

٢٠ ـ **إقامة القضاء:** وهو أيضاً من أهم الوظائف المولجة إلى الدولة الإسلاميّة ووليّ الأمر، وتنطوي إقامته على أهميّة كبيرة لمساهمته في بسط العدل بين الناس؛ ويستدلّ عليه بالأدلّة العقليّة والنقليّة، أمّا الأدلّة العقليّة فلأنّه من أبرز المصاديق الحسبيّة المطلوب القيام بها من الفقيه العادل الحائز على المواصفات المطلوبة، وأمّا الأدلّة النقليّة فمنها ما يتحدّث عن شرطيّة الاجتهاد في القاضي، وضرورة الترافع لدى الفقيه، وحرمة الترافع لدى القضاء السلطاني ـ والمقصود هنا سلاطين الجور ـ، ومنها ما يتحدّث عن أنّ تنظيم الفعل القضائي إنّما يقع على عاتق الحاكم الإسلامي، وهو ما نستفيده من التاريخ السياسي لرسول الله ﷺ، حيث تصدّى لنصب القضاة في مختلف البلدان، وكذلك الأمر فيما يرتبط بالإمام عليّ عليه السلام، حيث كان يكلّف ولاته بنصب القضاة ويحدّد صفات القاضي، بل وأدقّ التفاصيل التي ترتبط بمزاولة العمل القضائي، فيقول في عهده لمالك الأشتر: «أنظر في القضاء بين الناس نظر عارف بمنزلة الحكم عند اللَّه، فإنّ الحكم ميزان قسط الله الذي وضع في الأرض، لإنصاف المظلوم من الظالم والأخذ للضعيف من القويّ وإقامة حدود الله على سننها ومنهاجها التي لايصلح العباد والبلاد إلاّ عليها، فاختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك وأجمعهم للعلم والحلم والورع، ممّن لا تضيق به الأُمور ولاتمحكه الخصوم ولايزجره على العيّ، ولايفرطه جور الظلم، ولاتشرف نفسه على الطمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم عند الشبهة وآخذهم لنفسه بالحُجّة، وأقلّهم تبرّماً من تودّد الحجج، وأصبرهم على كشف الأُمور وإيضاح الخصمين، ولايستميله الإغراء ولا يأخذ فيه التبليغ، بأن يقال قال فلان قال فلان، فولّ القضاء مَن كان كذلك»[3].

٢١ ـ **التنمية السياسيّة:** والمقصود بها العمل على ترشيد الفعل السياسي في مختلف الميادين، وتنمية الوعي السياسي والثقافة السياسيّة لدى جميع أبناء المجتمع،

---

(١) الأنفال، ٦٠.

(٢) في إعداد القوّة اللازمة أنظر: الآصفي محمد مهدي، دروس في الثورة الإسلاميّة، ط٣، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق، ص٢٣.

(٣) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص١٥٩.

وإشعار الأُمّة بمسؤولياتها السياسيّة والاجتماعية، وبأهميّة دورها على كافّة المستويات الاجتماعية والسياسيّة والعالميّة.

إنّ معرفة الأُمّة لأهميّة دورها وخطورته، سوف يحفّزها على أن تشعر بشخصيّتها الجمعيّة من جهة، وعلى المبادرة إلى تحمّل مسؤوليّاتها وقيامها بوظائفها من جهة أُخرى، وهو ما سوف يؤدّي إلى كثير من المصالح والنتائج المفيدة التي تخدم جميع قضايا الإنسان.

ولذلك نجد في كثير من الآيات القرآنيّة خطابات موجّهة إلى الأُمّة والمجتمع الإسلامي إشعاراً منه بأهميّة الدور المولج إلى تلك الأُمّة، والأهداف التي تستطيع بلوغها والإنجازات التي تحصدها، فيما لوقامت بدورها خير قيام.

وهنا يأتي دور التنمية السياسيّة كعامل توعية، بما يقدّمه من تربية سياسيّة وتثقيف سياسي، يكون الهدف منها تحريك الطاقات الكامنة في الأُمّة لاستثمارها والاستفادة منها، ولحسن توظيفها في خدمة مصالح الأُمّة نفسها.

ولذلك كان من وظيفة الدولة القيام بعمليّة التنمية السياسيّة، التي تتجلّى أيضاً في بنيتها السياسيّة وأدائها السياسي وتطويرها لآليّات عملها السياسي، بما يجعلها أقدر على قيامها بوظائفها هذا من جهة، كما تتجلّى أيضاً في خطابها السياسي التربوي والتعليمي والتوعوي الذي تقدّمه للمجتمع من جهة ثانية.

٢٢ ـ تجسيد القيم الاجتماعية: إذ إنّ جملة من الأهداف يجب على وليّ الأمر أن يتعقّبها على المستوى الاجتماعي، والتي تتمثّل في القضاء على الطبقيّة الاجتماعية، وتحقيق التوازن الاجتماعي، ومواجهة كلّ ما من شأنه إيجاد الفوارق الاجتماعية بين أبناء المجتمع الواحد.

ولذلك فقد أكّد النصّ الديني على مطلوبيّة المنع من تكدّس الثروات في أيدي فئة قليلة من الناس وعلى العمل من أجل تأمين جميع الحاجات الصحيّة والتعليميّة لجميع أفراد المجتمع، يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[1].

---

(١) الحشر، ٧.

ففي هذا النصّ 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 الدينيّة الأُخرى قد تحدّثت عن أنّ من مسؤوليّات وليّ الأمر الإنفاق على مَن لم يقدر على الكسب، وقضاء ديون مَن لم يستطع قضاء ديونه، وتزويج غير القادرين ماليّاً على الزواج[1]، وكذلك فإنّ جملة من المصارف الأُخرى تظهر بوضوح عدّة أشكال من الكفالة الاجتماعية التي يجب على الدولة الإسلاميّة العناية بها[2].

كما أنّ من تلك القيم مبدأ المساواة الاجتماعية، بمعنى الاعتماد على مفهوم ﴿**إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3] وعدم اعتبار الحسب والنسب وجملة من الفروقات الظاهريّة والماديّة سبباً للتمييز في العطاء أو في غير العطاء، وهذا ما أظهره الإمام عليّ عليه السلام عندما طولب بتمييز بعض الشأنيات الاجتماعية، بأن يقسّم لها من بيت المال أكثر من غيرها، فأجاب عليه السلام: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن ولّيت عليه! والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمَّ نجمٌ في السماء نجماً؛ لو كان المال لي لسوّيت بينهم، فكيف وإنّما المال مال اللَّه.

ألا وإن اعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس ويهينه عند اللَّه، ولم يضع امرؤٌ ماله في غيرحقّه ولاعند غير أهله إلاّ حرمه الله شكرهم، وكان لغيره ودُّهم، فإنّ زلّت به النعل يوماً فاحتاج إلى معونتهم فشرّ خليلٍ وألأَم خَدِين»[4].

وقد أكّد الإمام عليّ عليه السلام على العناية بالفقراء والبؤساء في عهده لمالك الأشتر؛ يقول: «اللَّه الله في الطبقة السفلى، من الذين لاحيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزَّمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً، وأحفظ لله ما استحفظك من حقِّه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلاّت صوافي الإسلام في كلّ بلدٍ، فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكلٌّ قد استرعيت حقّه، فلا يشغلنّك عنهم بطر، فإنّك لاتعذر بتضييعكَ التافه لإحكامك الكثير المهم، فلا تشخص همّك عنهم ولاتصعّر

---

(١) راجع في هذا الموضوع النصوص التي تتحدّث عن مخارج بيت المال؛ الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، صص ٦٩ ـ ١٢٢.

(٢) أنظر الخوئي أبو القاسم، المسائل المنتخبة، ط١٥، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨١م، ص٢٠٣؛ بوخمسين حسين، تشريع الخمس دراسة في القرآن والتاريخ والفقه، ط١، هولندا، مؤسّسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢هـ.ق، ص٨٥.

(٣) الحجرات، ١٣.

(٤) نهج البلاغة، خ ١٢٦، ص١٨٣.

خدّك لهم، وتفقّد أُمور مَن لايصل إليك منهم ممّن تقتحمه العيون وتحقّره الرجال، ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، وتعهّد أهل اليتم وذوي الرقّة في السن...»[1].

وبالتالي فإنّ العناية بالفقراء والمحتاجين، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتأمين جميع الاحتياجات المطلوبة لجميع أبناء المجتمع، تعدّ من أهمّ الوظائف المناطة بالدولة الإسلاميّة.

٢٣ ـ تقديم النموذج الإلهيّ في الحكم: وهو من أخطر الأهداف وأهمّها لما يترتّب عليه من كثير من النتائج على المستوى الديني ـ وأيضاً على المستوى الاجتماعي ـ بمعنى أنّ كثيراً من الناس إنّما تتلقّى دينها لامن بطون الكتب، وإنّما من خلال تجلّياته على المستوى الاجتماعي والسياسي، أي من خلال أداء تلك المؤسّسة التي تدّعي انتسابها إلى الدين، بل وأداء المنتسبين إلى الدين، سواءً في المؤسّسة الدينيّة أو المؤسّسة السياسيّة وفي كلّ مساحة الممارسة الاجتماعية.

وبالتالي فإنّ تلك الممارسة كلّما اقتربت من الشفافيّة والمصداقيّة والقيم الدينيّة، كلّما كانت أدعى للناس للإقبال على الدين، وكلّما كانت تلك الممارسة أقرب إلى المصالح الشخصيّة الدنيويّة والحسابات الفئويّة والغايات الماديّة، كلّما كانت أدعى للناس للإعراض عن الدين والابتعاد عنه.

إنّ ما يميّز التجربة السياسيّة الإسلاميّة، أنّها تنتمي إلى الدين وتدّعي التعبيرعنه، وأنّ أداءها السياسي والاجتماعي منطلقه المفاهيم الدينيّة، بل هو ـ أي ذلك الأداء ـ يعبّر عن تلك المفاهيم ويحكيها في الواقع الاجتماعي والسياسي، ولذلك فإنّ عموم الناس إنّما تُقبل على الدين أو تعرض عنه تبعاً لما تفهمه من الدين، من خلال ما تعبّر عنه تلك الممارسات السياسيّة والاجتماعية المشار إليها.

ومن هنا تنبع خطورة أداء تلك التجربة، أي لكون نتائجها تؤدّي إلى إقبال الناس على الدين أو إعراضهم عنه، واقترابهم من الله تعالى أو ابتعادهم عنه، وهذا ما يفرض على الدولة الإسلاميّة، أن تختار لتركيبتها السياسيّة ذلك الطاقم السياسي والإداري، الذي يتميّز بمواصفاته الإيمانيّة والأخلاقيّة والاداريّة، التي تمكّنه من تسجيل تجربة ناصعة وتقديم نموذج فريد وناجح في السياسة والحكم، يدعو في تجليّاته إلى الدين والأخلاق والمعنويات.

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص٤٣٨ ـ ٤٣٩.

٢ ـ مفهوم المواطنة:

إذا كانت المواطنة بمعنى العضويّة في الأُمّة[١]، فتكون بذلك مستعملة بحسب المصطلح السياسي الحديث، حيث يترتّب على حمل هذا المفهوم من قبل أحد الأشخاص مجموعة من الحقوق والواجبات، ومن أهم تلك الحقوق حقّ المشاركة السياسيّة والحماية من قبل الدولة التي يحمل فيها صفة المواطن، ومن أهم الواجبات الملقاة عليه الولاء لدولته وإطاعة قوانينها ودفع الضرائب والمشاركة في الخدمة العسكريّة[٢].

وبالتالي يجري البحث أنّه في الدولة الإسلاميّة من الذي يحمل صفة المواطنة بحيث تترتّب عليه تلك الحقوق والواجبات، ومن لايحمل صفة المواطنة فلا تترتّب عليه تلك الحقوق والواجبات؛ وهو ما يقود إلى البحث في شروط المواطنة.

لكنّي أعتقد أنّ هذا المنهج المستخدم في البحث ليس منهجاً دقيقاً، والسبب في ذلك أنّنا استعرنا مصطلحاً منحوتاً في إطار الفكر السياسي الغربي، أي ذلك المصطلح الذي تترتّب عليه مجموعة من الأحكام المحدّدة مسبقاً في إطار الجنبة الحقوقيّة لذلك الفكر، بحيث أصبح التعامل مع ذلك المصطلح منوطاً بتلك الأحكام المرتبطة به؛ فلم نعمد إلى تشريح هذا المصطلح ومحاكمته، بل استخدمناه كما هو بحسب مضمونه المعرفي، فإذا وجدنا أنّ جميع تلك الحقوق والواجبات ممّا يمكن أن يناله فرد من الناس بحسب الفقه الإسلامي، قلنا إنّه مواطن ويحمل صفة المواطنة، وإذا وجدنا أنّ بعض تلك الحقوق والواجبات تتعارض مع الفقه الإسلامي، قلنا إنّه لايحمل صفة المواطنة، وهو ما فرض علينا أن يكون إطلاق صفة المواطنة وعدمه خاضعاً لمنظومة الأحكام السياسيّة المقرّرة في الفكرالسياسي الغربي.

وما ينبغي بيانه في هذا الإطار هذه الأُمور:

أوّلاً: للإسلام مصطلحاته الخاصّة به، والتي تنسجم مع أُسسه الفكريّة ومبانيّه المعرفيّة.

ثانياً: إنّ جملة من المصطلحات تأخذ حمولتها المعنويّة بحسب التحديد العرفي، حتّى لو كان هذا العرف هو العرف الخاصّ، كعرف أهل الطبّ أو أهل السياسة.

---

(١) أنظر: خليليان سيد خليل، حقوق بين الملل اسلامى، چ هشم، تهران، دفتر نشرفرهنگ اسلامى، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٣٢؛ عماد عبد الغني، حاكميّة الله وسلطان الفقيه، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧م، صص ١٣١ ـ ١٤١.

(٢) راجع: القبانجي صدر الدين، المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، الفكرالإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥هـ.ق، ص٢٣٥.

ثالثاً: يمكن لنا القول إنّ مصطلحاً ما قد تتطوّر حمولته المعنويّة بسبب تطوّر الظروف الاجتماعية والسياسيّة، التي يسبح في فضائها ذلك المصطلح.

رابعاً: وهنا بيت القصيد؛ إنّ تحديد هذا المصطلح شيء، وترتّب مجموع تلك الحقوق والواجبات شيء آخر، بمعنى إمكانيّة التفكيك بين صفة المواطنة وبين بعض تلك الحقوق والواجبات، فلسنا أمام عنوان شرعي أو عرفي يترتّب عليه حكم شرعي، بل إنّ مفهوم المواطنة هو عنوان عرفي سياسي، يخضع تحديد الحقوق والواجبات المتعلّقة به إلى جملة من المعايير والأُسس الخاصّة بكلّ منظومة فكريّة ومعرفيّة ـ وإن أمكن تقنين وتضبيط ذلك العنوان العرفي وانطباقه ـ، أي أنّه لايوجد ارتباط معرفي ـ بحسب المعرفيّة الدينيّة ـ بين تلك الصفة (المواطنة) وبين تلك الأحكام الحقوقيّة السياسيّة.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول إنّ من سكن أراضي الدولة الإسلاميّة لمدّة معيّنة ـ بناء على شروط محدودة ـ فهو من مواطني الدولة الإسلاميّة، وكذلك من يتولّد من مواطني الدولة، فهو أيضاً من مواطني الدولة (وهو أيضاً يخضع لشروط عديدة وفيه تفصيلات عديدة، ليس هنا محلّ بحثها)؛ أمّا مَن له حقّ المشاركة السياسيّةوإلى أيّ مستوى يستطيع أن يمارس ذلك الحقّ وشروط ممارسته ومن له حقّ الحماية أو تجب عليه الخدمة العسكريّة أو دفع هذه الضريبة المالية أو تلك؛ فيرتبط البتّ فيه بالنصّ الديني السياسي وأدلّته الفقاهتيّة، ولا علاقة له بمجرّد إطلاق هذه الصفة والجواز العرفي السياسي لاستعمالها، أي إنّ صحّة إطلاق هذه الصفة هو شأن عرفي، بينما ترتّب تلك الأحكام شأن شرعي وفقهي، ولا علاقة بينهما منهجيّاً بحسب المنهجيّة الاجتهاديّة وآلياتها المعتمدة[1].

٣ ـ الوطن الإسلامي والحدود السياسيّة:

إنّ السؤال المطروح في هذا البحث، أنّ فكرة الوطن الإسلامي هل يبقى لها مبرّرها المعرفي السياسي، مع أنّ الحدود السياسيّة القائمة بين الدول قد فرضت واقعاً سياسيّاً مختلفاً، ألغى عمليّاً فكرة الوطن الإسلامي الواحد؟

في مقام الجواب لابدّ أوّلاً من تحديد ما هو المقصود بالوطن الإسلاميّ؛والمراد به تلك المساحة الجغرافيّة التي يسكنها المسلمون والتي يملكون نوع سيادة عليها ـ أو كانت لهم سيادتهم فيها ـ بحيث يمكنهم من ممارسة تلك السيادة عليها[2].

---

(١) في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، أنظر: الشيرازى مكارم، پيام قرآن، ج ١٠، ص٣٨٣؛ لمبتون آن كى أس، دولت وحكومت در اسلام، تر وتح صالحى عباس وفقيهى محمدمهدى، چ أول، نشر عروج، ١٣٧٤هـ.ش، ص٣٢٧.

(٢) راجع: زنجاني عباسعلي عميد، فقه سياسى، جلد سوم (حقوق بين الملل اسلام)، صص ٢١٥ ـ ٢٤٢.

وثانياً: ما ينبغي التأكيد عليه، هو أنّ مفهوم الوحدة السياسيّة للأُمّة الإسلاميّة[1] ـ بالمعنى الشامل للوحدة السياسيّة ـ يعدّ من مسلّمات المعرفيّة السياسيّة الإسلاميّة، والتي تعني وجوب تثبيت هذه الوحدة في جميع المرافق السياسيّة للوطن الإسلامي وكيانه السياسي.

أمّا لو وصلنا إلى واقع سياسي تمّت فيه تجزئة الوطن الإسلامي إلى كيانات سياسيّة متعدّدة، تفصل بينها حدود سياسيّة قائمة على أُسس مختلفة، فهذا لا يلغي المبرّرات المعرفيّة للوحدة السياسيّة للأُمّة الإسلاميّة والوطن الإسلامي، ولايلغي أيضاً ضرورة العمل على تحويل تلك الفكرة إلى واقع حيّ.

ونستطيع أن نقول إنّ ما يبرّر هذه الفكرة في واقعنا المعاصر هذه الأُمور:

أوّلاً: كما ذكرنا أنّ تلك الفكرة من الأُمور المسلّمة في الفكر السياسي الإسلاميّ، الذي يعطيها أهميّة خاصّة تبعاً للأهميّة المعطاة لها في النصّ السياسي الإسلاميّ، وفي هذا دعوة ملحّة للعمل على تحويل هذه الفكرة إلى واقع ملموس في عالمنا السياسي المعاصر.

ثانياً: إنّ ما تعنيه تلك الفكرة بمعناها الشمولي ـ والتي تشمل الجانب الاقتصادي وغيره ـ هو توزيع طاقات الوطن الإسلامي بشكل عادل وتبادل الخبرات والمنافع بين أرجائه، وهو ما يساعد على القيام بعمليّة تنمية اقتصاديّة واجتماعية شاملة نتيجة لتوفّر العديد من عواملها المساعدة.

ثالثاً: إنّ متطلّبات العولمة تفرض توحيد الطاقات والإمكانيّات والجهود لمواجهة جميع تداعياتها، التي تهدّد مصالح الشعوب وخيراتها، وتنذر بالمساس بخصوصيّاتها الاجتماعية والثقافيّة.

٤ ـ فلسفة الدولة[2]:

إنّ المراد بفلسفة الدولة هنا، هو النظر بشموليّة إلى حقيقة ذلك الوجود السياسي من أجل فهم طبيعته ومبرّراته الوجوديّة.

إنّ النتيجة المعرفيّة لفلسفة الدولة في أفقها الدنيوي خاضعة حكماً للحصيلة المعرفيّة لفلسفة الحياة الدنيويّة ومبرّراتها الوجوديّة، أي أنّه إذا كانت الحياة الدنيويّة

---

(١) أنظر: المبارك محمد، نظام الإسلام الحكم والدولة، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧هـ.ق، ص١٢٩.

(٢) أنظر في هذا الموضوع: يزدي محمد تقي مصباح، نظريه سياسى اسلام، جلددوم، صص ٧٣ ـ ٧٥.

تحمل بمعنى من المعاني صفةً أداتيّة، باعتبار كونها وسيلة إلى الحياة الأخرويّة، فسوف تكون جميع المظاهر الوجوديّة والسياسيّة منها خاضعة لذلك التبرير الفلسفي الوجودي.

وعليه سوف تكون الدولة إحدى تلك الأدوات ـ بل أهمّها ـ، التي تعمل على مساعدة الإنسان على بلوغ حياته الأخرويّة، أي على بلوغه كماله الوجودي والأهداف التي برّرت خلقه وإيجاده.

ولذلك عندما نتحدّث عن وظائفيّة الدولة، فإنّ تلك الوظائفيّة تابعة منهجيّاً للحصيلة المعرفيّة المستقاة من فلسفة الوجود الدنيوي بجميع مظاهره وتجلّياته، أي إنّ مظلّة تلك الفلسفة سوف تخيّم على جميع المفردات الوجوديّة، بما فيها الدولة سواءً في وظائفيّتها أو في جميع إشكاليّاتها المطروحة.

ومن هنا فإنّ الدولة وإن كانت ستعنى بإعمار الدنيا وإقامة القسط ورفاهيّة الإنسان، لكن كلّ تلك الوظائف ذات الطابع الدنيوي إنّما هي مقدّمة للآخرة، والأولويّة على المستوى الوظائفي إنّما هي للآخرة، ولابدّ أنّنا لاحظنا عناية خاصّة بتلك الوظائف ذات الطابع العبادي والأخروي.

وبالإجمال ينبغي لنا أن نقول، إنّ الدولة الإسلاميّة في وظائفيّتها أخّاذة إلى الآخرة وجذّابة إلى الغيب، وهي تعطي الأولويّة للجانب المعنوي والبعد الكمالي في إنسانيّة الإنسان، وإن كانت لاتنسى حاجاته الماديّة، لكن يبقى أن العناية بالجانب المادي للإنسان باعتبار كونها مقدّمة للوصول إلى كمالاته المعنويّة.

٥ ـ جدل الفلسفة والسياسة:

ما نريده هنا، هو بيان طبيعة العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة بناءً على الرؤية التي قدّمناها حول فلسفة الدولة.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ أهم ربط ما بين الفلسفة والسياسة هو أن نقول من جهة أولى: إن من أهم وظائف السياسة إشباع رغبة الفلسفة الوجوديّة ـ أي الفلسفة التي تتناول الوجود وعلله والسعي إلى تلك العلل ـ في السعي إلى مصدر الوجود والسير إلى غاية الوجود، أي السير إلى الله تعالى في مسيرة التكامل الإنساني إلى خالق الإنسان والوجود والحياة.

أي إنّنا عندما نقول إنّ من أهم وظائف السياسة العمل على تأمين الحاجات المعنويّة والروحيّة للإنسان، وعلى تحقيق تكامله الإنساني والوجودي، وعلى اقترابه من الله جلّ وعلا؛ عندها سنؤكّد حاجة الفلسفة للسياسة.

فهنا تنظر الفلسفة ـ أي تلك الفلسفة التي لاتختزل نفسها في الجانب المادّي، بل يتّسع حضنها للجانب الغيبي ـ إلى السياسة، على أساس أنّها من أهم الأدوات القادرة على تحقيق غايات الإنسان الوجوديّة وعلى إيصاله إلى كماله الوجودي وعلى بلوغه سعادته الحقيقيّة، عندها لن تبقى السياسة (والدولة) ذلك الشأن الدنيوي الرخيص، ولا تلك الحقيقة التي تستلزم جملة من الرذائل، هذا فيما لو فتحت السياسة أبوابها المعرفيّة أمام الفلسفة، عندها ستعمل الفلسفة على الرقي بالسياسة من حضيض المادّة والغرائز والرذائل إلى فضاء الروح والعقل والأخلاق.

وعندما تنظر السياسة إلى الفلسفة على أنّها المنظومة المعرفيّة التي توصلها إلى فضاءٍ معرفي أوسع وأرحب، يربط الفعل السياسي بحقائق الوجود وغايته وهدفه، ويهب السياسة معنى أشرف وأهدافاً أقدس؛ عندها ستجد السياسة أن تلك الفلسفة هي التي تسهم في إعطائها الروح وفي منح وظيفتها المعنى.

هذا وسوف تصبح السياسة (الدولة) مجرّد أداة، يخضع تقييمها والحكم عليها لطبيعة توظيف الإنسان لها، وكيفيّة استثماره لطاقاتها واستفادته من قدراتها، أي إنّ هذه النظرة الأداتيّة تفتح الباب على أكثر من مجال للاستعمال والتوظيف، فأمّا أن تكون السياسة مؤسّسة على نظرة الفلسفة الدينيّة للوجود والحياة، ممّا يعني توظيفها لخدمة وجود الإنسان بمعناه الشمولي، أو أن تكون مجرّدة عن تلك النظرة، عندها ستتحوّل إلى مجرّد أداة لخدمة البعد المادّي والغرائزي في حقيقته الوجوديّة.

٦ ـ الدولة في بُعدها الإنساني:

ما نريد الحديث عنه هنا، هو موقعيّة الإنسان في الأُسس الفكريّة للدولة الإسلاميّة، فإذا كانت الدولة الإسلاميّة ترتكز في مبانيها الفكريّة والمعرفيّة على النصّ الديني الإسلامي ومنهجيّته الاجتهاديّة، فهذا يعني أنّ تلك الدولة يجب أن تكون محكومة في خطوطها الكليّة ـ بل والتفصيليّة أيضاً ـ للطبيعة العامّة للمعرفيّة الدينيّة.

وعلى هذا الأساس عندما نأتي إلى النصّ الديني والمعرفيّة الدينيّة، نجد أنّ الإنسان يتمتّع بمحوريّة خاصّة في ذلك النصّ وتلك المعرفيّة، ولا أدلّ على ذلك من كون رسالة الأنبياء من أجل الإنسان بشكل حصري، ولذا نجد في آخر سورة الأنبياء قوله تعالى مخاطباً نبيّه الكريم: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[1]، أي إنّ فلسفة إرسال الرسول ﷺ من أجل رحمة الإنسان.

---

(١) الأنبياء، ١٠٧.

وبالتالي فإنّ تلك الدولة القائمة على أساس الدين، سوف تكون تابعة في جميع معطياتها ومفرداتها لفلسفة الرسالة، وهذا يعني أنّ رحمة الإنسان وإنسانيّة الإنسان تشكّل محور الفعل السياسي للدولة الإسلاميّة.

٧ ـ تديين الفلسفة السياسيّة:

أي إنّ السؤال المطروح في هذا البحث، يدور حول إمكانيّة التوليف والتوفيق بين معطيات المعرفيّة الدينيّة في موضوع الدولة وبين معطيات الفلسفة السياسيّة.

وفي مقام الجواب، لابدّ من القول إن النتيجة ترتبط بشكل جذري بطبيعة المباني المعرفيّة، التي ترتكز عليها هذه المنظومة الفلسفيّة أو تلك، فإنّ فلسفة ترى ضرورة التوافق المعرفي مع الدين، لابدّ أنّه عندما يتم توظيف أُسسها ومعطياتها من أجل قراءة ذلك الوجود السياسي (الدولة) ومحاكمته، فإنّ نتائج تلك القراءة قائمة معرفيّاً على ضرورة الانسجام مع المعطيات الدينيّة والتوافق معها، وهذا ما يقود إلى جعل معطيات الفلسفة السياسيّة منسجمة مع طبيعة المعرفة الدينيّة، بل ولربّما نقول إنّها محكومة لها، تبعاً للقول بضرورة كونها منسجمة معها، وخالية عن أيّ وجه من وجوه التعارض معها.

أمّا فلسفة مجرّدة عن تلك النظرة ـ أي ضرورة التوافق المعرفي مع الدين ـ، فلن يكون من الضروري عندها، أن تكون نتائجها المعرفيّة في قراءة الدولة منسجمة مع معطيات المعرفيّة الدينيّة.

الخاتمــة

لقد أصبحت من المسلّمات السياسيّة التي تبنى عليها كثر من النتائج، قضيّة إقصاء الدين عن ساحة الفعل السياسي والاجتماعي، وأضحى من المستهجن أن تدعو إلى مناقشة هذه الفكرة ولو مناقشة علميّة، تسعى لاكتشاف مصداقيّتها الفكريّة وآثارها الاجماعيّة 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 ـ يمكن أن يبحث في تاريخيّة هذه الفكرة، لنرى متى دخلت إلى مجتمعاتنا، وماهي العوامل التي ساعدت على جعلها من ثقافة المسلّمات ومسلّمات الثقافة، وإذا كان هناك من جهات عملت على ترويج تلك الثقافة، فما هي أهدافها من تلك المهمّة؟ وأساساً هل ترتبط تلك المهمّة بشحنات الغذاء الثقافي التي عملت حركة الاستعمار على إدخالها في نسيج وعينا الثقافي وفي تركيبتنا الثقافيّة؟ وهذا بحث يغلب عليه الطابع التاريخي، وهو خارج عن حدود بحثنا.

٢ ـ القيمة العلميّة لتلك الفكرة، وذلك بناءً على معاييرنا الفكريّة ومقاييسنا العلميّة، أي بناءً على المعايير الإسلاميّة، بمعنى أن الإسلام كدين هل تسمح أُسسه الفكريّة ومضامينه العلميّة بالابتعاد عن ساحة الاجتماع السياسي وممارسة السياسة؟

وهذا ما بحثناه في هذه الأطروحة، وأكّدنا على أن بنية الدين الإسلامي وهندسته المعرفيّة قائمة على أساس ربط جميع مفاصل الحياة البشريّة بالدين، بما يعني ذلك من صياغة الحياة الإنسانيّة في جميع ميادينها وفق الإرادة الإلهيّة.

٣ ـ يمكن بحث هذه الفكرة من جهة الآثار الاجتماعية والسياسيّة التي خلّفتها في محيطنا السياسي والاجتماعي، وعلى مستوى قضايا الأُمّة وحاضرها ومستقبلها، وعلى مستوى تطلّعاتها في بناء واقعها الثقافي والفكري، ذلك البناء الذي يهبها المناعة والقوّة في مواجهة عواصف الاستعمار، الذي اتّخذ لنفسه في عصرنا قناع العولمة الحضاريّة، في الوقت الذي ينظِّر فيه لصدام الحضارات بدل الحوار بينها.

إنّ هذا البحث جدير بالاهتمام، كونه ينظر في التداعيات الفكريّة والثقافيّة لتلك الفكرة، إنّه ليس بحثاً اجتماعياً بالمعنى الصِرف للكلمة، سوى أنّ جنبته المعرفيّة لصيقة بالواقع الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يستدعي منّا أن نرصد تلك التداعيات ـ 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 الدينيّة بما هي جهد بشري في الإطار الديني؛ هما أحد أهم العناصر المعرفيّة التي تسهم في تكوين البنية الثقافيّة والفكريّة لتلك المجتمعات، بطريقة تمنحها الاستقلاليّة الثقافيّة وتحصّنها من التبعيّة الثقافيّة لأنماط ثقافيّة دخيلة وغير بريئة.

لقد كان الدين في تاريخنا المعاصر أحد أهم العوامل المؤثّرة في تكوين طبيعتنا الثقافيّة، 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 سوى ذلك من مفاهيم تجعل الذات الاجتماعية ذاتاً واعية وفاعلة، تدرك حجم التحدّيات وحاضرة لأثمن العطاء.

٢) إنّ إقصاء الدين عن ساحة الفعل السياسي، يعني فيما يعنيه التنازل عن جزء من هويّتنا الثقافيّة، التي كانت ـ وما زالت ـ قائمة على أساس دخالة الديني في السياسي، وامتزاج الدين مع السياسة، وعدم إمكان التفكيك بينهما، إلاّ في الإطار الصوَري والشكلي.

ولا يخفى أنّ التنازل عن جزء من هويّتنا الثقافيّة ـ بل الجزء الأساسي منها ـ سوف يؤدّي إلى أمرين اثنين:

الأوّل: إضعاف شعورنا بشخصيّتنا الجمعيّة، باعتبار أنّ الأُمّة التي تحترم شخصيّتها وتعتزّ بكيانها الثقافي؛ لن يكون مقبولاً بالنسبة اليها أن تتنازل ولو عن جزءٍ من هويّتها الثقافيّة أو تتسامح في خصوصياتها الفكريّة، لأنّ الشعور القوي بوجود شخصيّتنا الجمعيّة يتضمّن ضرورة احترامها، واحترام تلك الشخصيّة، يقتضي عدم المداهنة على حساب خصوصياتنا الفكريّة والثقافيّة.

الثاني: إيجاد فراغ معرفي في جميع الحقول المعرفيّة ذات العلاقة بموضوع الدولة وفعل السياسة، حيث سنضطر عندها إلى استيراد أكثر من خليط معرفي من أجل ملء ذلك الفراغ في شتّى الحقول السياسيّة والقانونيّة؛ وهو ما سوف يفرض علينا أكثر من تبعيّة معرفيّة، ربّما تقودنا إلى ما هو أسوأ من ذلك، أي إنّ التبعيّة المعرفيّة

والفكريّة ستقود إلى تبعيّة ثقافيّة واقتصاديّة وسياسيّة.. مع أنّنا نملك رصيداً معرفيّاً في شتّى حقول فقه الدولة، قادر على إمدادنا بكثير من المعارف، التي يحتاجها الفعل السياسي في شتّى الميادين.

٣) ممّا يترتّب أيضاً على تلك الفكرة على المستوى السياسي والاجتماعي، هو إقصاء المنظومة الدينيّة عن التأثير في الاجتماع السياسي، ومايعنيه ذلك من إضعافٍ لدور الغيب ومضامينه الأخلاقيّة والمعنويّة عن بثّ الروح المعنويّة والأخلاقيّة في الفعل السياسي.

إنّ إقصاء الدين عن الساحة السياسيّة، يعني إفقاد هذه الساحة لذلك 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 الأخلاقيّة، التي تجعل النفس البشريّة تعرض عن الدنيا وتقبل على الله تعالى، وما يستدعيه ذلك من جعل السلوك البشري مريداً للخير طالباً للعدل وهادفاً لكلّ ما تقتضيه الإرادة الإلهيّة.

إنّ جفاف الحياة السياسيّة من معنويّات الأديان وأخلاقيّاتها، سوف يؤدّي إلى توتير تلك الحياة وزيادة أزماتها، لأنّه بدل الالتقاء على كلمة الله وتوحيده، سوف تكون مصلحة الأنا ـ شخصيّة كانت أو طائفيّة ـ هي الأساس في الفعل السياسي، وما يستتبعه ذلك من نهم وتنازع لا يهدف إلاّ لنيل ما تصل إليه يده من حطام الدنيا.

إنّ الأخلاق الدينيّة ـ وليس أخلاق المنفعة ـ هي القادرة على تهذيب الفعل السياسي وجعله فعلاً واعياً وهادفاً لخير الإنسانيّة، ولذلك نحن نحتاج إلى خلق الرحمة الذي صرّح به القرآن، ونعوز إلى جميع التعاليم والقيم التي جاءت بها رسالات الأنبياء على مرّ التاريخ.

إنّ حقيقة الدولة وفلسفتها، أنّها تلك الأداة السياسيّة التي تبني الاجتماع السياسي ومؤسّساته، بهدف بناء إنسانيّة الإنسان، أي من أجل تحقيق إنسانيّته، وسيره وسلوكه إلى الله تعالى.

أي لابدّ للدولة أن تتماهى مع الإرادة الإلهيّة، التي أرادت للإنسان أن يكون موجوداً سامياً بسموّ الأهداف التي يقصدها؛ ومن هنا كان لابدّ للغيب أن يكون له حضوره في فلسفة الدولة، التي محورها الإنسان بجميع أبعاده المعنويّة والماديّة، من حيث علاقته بالله تعالى.

ثبت المراجع والمصادر

ـ القرآن الكريم.

في اللغة العربيّة:

(أ)

ـ الآمدي عبد الواحد، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.

ـ الآصفي محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٦هـ.ق.

ـ الآصفي محمد مهدي، دروس من الثورة الإسلاميّة، ط٣، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق.

ـ ابن الأثير، أسد الغابة، طهران، اسماعيليان.

ـ ابن الأثير، النهاية، تح الزاوي طاهر أحمد والطناحي، ط٤، قم، اسماعيليان، ١٣٦٤ هـ.ش.

ـ ابن تركه، تمهيد القواعد، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، ١٣٦٠هـ.ش.

ـ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ـ ابن منظور، لسان العرب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

ـ ابن هشام، السيرة النبويّة، تح محيي الدين محمد، نشر مكتبة محمد صبيح.

ـ ابراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ط١، بيروت، دار الكنوز الأدبيّة، ١٩٩٨م.

(ب)

- البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلاميّة.
- بحر العلوم محمد، بلغة الفقيه، ط٤، طهران، مكتبة الصادق(ع) ١٤٠٣هـ.ق.
- البروجردي آية الله، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله منتظري، قم، دفتر تبليغات إسلامي.
- برلين ايزايا، حدود الحرية، تر طالب جمانا، دار الساقي، ١٩٩٢م.
- بو خمسين حسين، تشريع الخمس: دراسة في القرآن والتاريخ والفقه، ط١، هولندا، مؤسّسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢هـ.ق.

(ت)

- التسخيري محمد عليّ، الدولة الإسلاميّة: دراسة في وظائفها السياسيّة والاقتصادية، ط١، ١٤١٤هـ.ق.
- التسخيري محمد عليّ، حول الدستور الإسلامي في موادّه العامّة، ط٢، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٩٩٧ م.
- تصدير الثورة كما يراه الإمام الخميني، ط١، إعداد ونشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤١٧هـ.ق.

(ح)

- الحلبي ابن نما، مثير الأحزان، النجف، ١٣٦٩ هـ.ق.
- الحراني ابن شعبة، تحف العقول، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ.ق.
- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ط٣، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٦هـ.ق.
- الحميري القمّي، قرب الإسناد، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٣هـ.ق.
- الحلّي العلاّمة، الرجال، قم، دار الذخائر.
- الحلّي المحقّق، السرائر، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.ق.
- الحلّي المحقّق، شرائع الإسلام، ط٢، قم، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩هـ.ق.
- الحلّي العلاّمة، المختصر النافع، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤١٠هـ.ق.
- الحلّي العلاّمة، تذكرة الفقهاء، المكتبة الرضويّة.

ـ الحلبي أبو صلاح، الكافي في الفقه، تح استادي رضا، اصفهان، مكتبة امير المؤمنين، ١٤٠٣هـ.ق.

ـ الحلي يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.ق.

ـ الحائري كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام، انتشارات الرسول المصطفى(ص).

ـ حيدري حميد، استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة من منظار القوانين الدوليّة والفقه الشيعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٨هـ.ق.

ـ الحلّي العلاّمة، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الآملي حسن زاده، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.ق.

ـ الحائري كاظم، المرجعيّة والقيادة، ط١، قم، مكتب آية الله الحائري، ١٤١٨هـ.ق.

ـ الحائري كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، ط١، ١٩٧٩م.

(خ)

ـ الخميني، الحكومة الإسلاميّة، ط٢، بيروت، مركز بقيّة الله الأعظم، ١٩٩٩م.

ـ الخميني، البيع، ط٤، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١٠هـ.ق.

ـ الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ط٣، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٩٩٩م.

ـ الخامنئي، كتاب الهدنة، ط١، بيروت، دار الوسيلة، ١٤١٩هـ.ق.

ـ الخامنئي، الحكومة في الإسلام، تر جبارة رعد، ط١، بيروت، دار الروضة، ١٤١٥هـ.ق.

ـ الخوئي أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط٢٩، قم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ٢٠٠١م.

ـ الخوئي أبو القاسم، مصباح الأُصول، ط٢، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٢هـ.ق.

ـ الخوئي أبو القاسم، الاجتهاد والتقليد، ط٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠هـ.ق.

ـ الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط١، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١م.

ـ الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، ط١، نشر مكتب آية الله العظمى التبريزي، ١٤١٨هـ.ق.

ـ خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ط١، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨م.

(د)

ـ دشتي محمّدي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ط٣، قم، مؤسّسة النشر.

(ز)

ـ الإمام زين العابدين(ع)، الصحيفة السجاديّة، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٣هـ.ق.

(س)

ـ السنجري عليّ رضا، رسائل في الاجتهاد والتقليد وقاعدة لاضرر وولاية الفقيه، تقرير درس السيّد محمدصادق الروحاني، ط١.

ـ سليم بن قيس، تح محمد باقر الأنصاري.

ـ سلطاني ومظاهري، الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ط١، قم، مؤسّسة في طريق الحقّ، ١٣٦٨هـ.ش.

ـ سند محمد، ملكيّة الدولة، ط١، قم، دار الأنصار.

(ش)

ـ شقير محمد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، ط١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١هـ.ق

ـ الشهيد الثاني، منية المريد، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.ق

ـ الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد رجائي مهدي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.ق.

ـ الشهيد الأوّل، الدروس، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.ق.

ـ شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢.

ـ شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.

ـ الشيرازي محمد، نريدها حكومة اسلاميّة، طهران، ١٤٠٠هـ.ق.

ـ شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.

ـ شمس الدين محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادّي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨م.

ـ شقير محمد، العيد في التصوّر الإسلامي، ط١، بيروت دار الهادي، ٢٠٠١م.

(ص)

ـ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٨٤م.

ـ الصدوق، معاني الأخبار، ط٤، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ.ق.

ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تح غفاري علي، ط٢، قم، جامعة المدرسين، ١٤٠٤هـ.

ـ الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠م.

ـ الصدر محمد باقر، اقتصادنا، ط٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧م.

ـ الصدوق، الخصال، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

ـ الصدوق، الأمالي، ط١، قم، مؤسّسة البعثة.

ـ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تح الغفاري علي أكبر، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.ق.

ـ الصيّاد أحمد، اليونسكو رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٩م.

(ض)

ـ ضاهر عادل، الأُسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ط٢، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٨م.

(ط)

ـ الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٩٧م.

ـ الطبرسي، مجمع البيان، ط١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٥هـ.ق.

ـ الطوسي الشيخ، التبيان، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.ق.

ـ الطباطبائي محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، تر آذرشب محمد علي، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤٠١هـ.ق.

ـ الطباطبائي محمد حسين، نظريّة السياسة والحكم في الإسلام، تر الآصفي محمد مهدي، ط٣، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤٠٢هـ.ق.

ـ الطبرسي، الاحتجاج، تح البهادري إبراهيم وهادي به محمد، ط١، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٣هـ.ق.

ـ الطوسي الشيخ، تهذيب الأحكام، ط٤، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ.ش.

ـ الطوسي نصير الدين، المبدأ والمعاد، تر شقير محمد، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠م.

ـ الطهراني محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، مج٤، ط١، بيروت، دار المحجّة البيضاء ١٤١٨هـ.ق.

(ع)

ـ الإمام عليّ بن أبي طالب(ع)، نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت.

ـ عماد عبد الغني، حاكميّة الله وسلطان الفقيه، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧.

(غ)

ـ الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط١، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.ش.

(ف)

ـ فضل الله محمد حسين، الإسلام ومنطق القوّة، ط٣، بيروت، الدار الإسلاميّة، ١٤٠٦هـ.ق.

ـ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١م.

ـ فضل الله محمد حسين، فقه الشريعة، ط٢، بيروت، دار الملاك، ٢٠٠٢م.

(ق)

ـ القبانجي، شرح رسالة الحقوق، ط٢، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤٠٦هـ.ق.

ـ القمني محمود، حروب دولة الرسول، ط١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م.

ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ.ق.

ـ قصير مصطفى، الشورى والبيعة، ط١، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات، ١٤١٧هـ.ق.

(ك)

ـ كديور محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني محمد صادق، ط١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠م.

ـ الكلبايكاني علي الصافي، الدلالة إلى مَن له الولاية، ط١، قم، مكتبة المعارف، ١٤١٧هـ.ق.

ـ الكلبايكاني محمد رضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم.

ـ الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ هـ.ق.

ـ الكركي، رسائل الكركي، ط١، قم، مكتبة السيّد المرعشي، ١٤٠٩هـ.ق.

(م)

ـ المنهج في دراسة الدولة الإسلاميّة، ط١، قم، مؤسّسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٦م.

ـ مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، تر هاشم علي، ط١، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١١هـ.ق.

ـ المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، تح حسين درگاهي، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.ق.

ـ المجلسي، بحار الأنوار، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م.

ـ معهد باقر العلوم، موسوعة كلمات الإمام الحسين(ع)، قم، دار المعروف، ١٤١٦هـ.ق.

ـ مرتضى جعفر، الحياة السياسيّة للإمام الحسن(ع)، ١٤٠٥هـ.ق.

ـ المازندراني، شرح أُصول الكافي.

ـ المغربي القاضي النعمان، دعائم الإسلام، تح آصف فيض، دار المعارف، ١٣٨٣هـ.ق.

ـ الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ط٢، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٨هـ.

ـ مسند الإمام الرضا(ع)، تح عزيز الله الجوشاني، المؤتمر العالمي للإمام الرضا، ١٤٠٦هـ.ق.

ـ المفيد، أوائل المقالات، تح الأنصاري إبراهيم، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.ق.

ـ المفيد، المقنعة، تح جامعة المدرسين، قم، ١٤١٠هـ.ق.

ـ المفيد، الاختصاص، تح الغفاري علي أكبر، قم، جامعة المدرسين.

ـ مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة، ط٤، بيروت، دار الهادي.

ـ المبارك محمد، نظام الإسلام الحكم والدولة، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧هـ.ق.

ـ مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، تر آذرشب محمدعلي، ط٢، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١هـ.ق.

ـ المرنيسي فاطمة، الإسلام والديمقراطيّة، تر دبيّات محمد، ط١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤م.

(ن)

ـ النجفي محمدحسين، جواهر الكلام، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٨هـ.ش.

ـ النائيني، منية الطالب، ط١، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ.ق.

ـ النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، تر آل نجف عبد الحسن، ط١، قم، مؤسّسة أحسن الحديث، ١٤١٩هـ.ق.

ـ النراقي، عوائد الأيام، طبعة حجريّة، قم، ١٤٠٨ هـ.ق.

ـ النسائي، سنن النسائي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨هـ.ق.

ـ النراقي أحمد، ولاية الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠هـ.ق.

ـ النابلسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأُمّة، مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني على ضوء التحدّيات المعاصرة، ط١، لجنة إحياء ذكرى مئويّة الإمام، ٢٠٠٠م.

(هـ)

ـ الهمداني حسين النوري، مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.ق.

ـ الهاشمي محمود، نظرة جديدة في ولاية الفقيه.

ـ الهاشمي محمود، بحوث في علم الأُصول، ط٢، مركز الغدير للدراسات، ١٤١٧هـ.ق.

ـ الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط٤، قم، دار الهجرة.

(و)

ـ وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأُمّة، ط١، بيروت، الدار الإسلاميّة، ٢٠٠٠م.

ـ واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، تر حب الله حيدر، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١هـ.ق.

(ي)

ـ يزدي مصباح، الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، تر عبد الكريم محمود، ط١، طهران، ١٤١٤هـ.ق.

اللغة الفارسيّة

(أ)

ـ أكبري محمد رضا، تحليلى نو وعملى از ولايت فقيه، انتشارات پيام عترت، ١٣٧٧هـ.ش.

ـ آبادي صالحي نجف، ولايت فقيه، چ أول، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، ١٣٦٣هـ.ش.

ـ آربلاستر آنتوني، دمكراسى، تر مرتضوى حسن، چ أول، تهران، انتشارات آشيان، ١٣٧٩هـ.ش.

ـ ايزدى بيژن، درآمدى بر سياست خارجى جمهورى اسلامى ايران، چ دوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٧ه ش.

ـ آذرى قمى احمد، ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلامى، قم، دار العلم، ١٣٧٢هـ.ش.

ـ آملى جوادى، ولايت فقيه، چ أول، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٨هـ.ش.

ـ انصارى حميد، مرجعيت ورهبرى تفكيك يا وحدت، چ دوم، نشرعروج، ١٣٧٤هـ.ش.

ـ آملى نبى الله، حاكميت دينى، چ أول، پژوهشگده تحقيقات سپاه، ١٣٧٧هـ.ش.

ـ آيين انقلاب اسلامى از ديدگاه امام خمينى، مؤسسه تنظيم ونشر آثارامام خمينى، ١٣٧٦هـ.ش.

ـ آملى جوادى، ولايت فقيه رهبرى در اسلام، چ سوم، تهران، مركزنشر فرهنگى رجاء، ١٣٧٢هـ.ش.

ـ ابراهيمى عبد الجواد، بحثى در فلسفه سياست وقانون در اسلام، چ أول، قم، انتشارت رحيق، ١٣٧٧هـ.ش.

(ب)

- برزگر ابراهیم، مبانی تصمیم گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی، چ أول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳هـ.ش.

(ت)

- تهرانی مهدی هادوی، ولایت فقیه، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷هـ.ش.
- تاجدینی علی، انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری، چ دوم، تهران، شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷٤هـ.ش.
- تبریزی ابو الفضل، ولایت فقیه، چ أول، قم، انتشارات حر، ۱۳۷٦هـ.ش.

(خ)

- امام خمینی، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارك فرهنگی انقلاب اسلامی.
- امام خمینی وحکومت اسلامی، کنگره امام خمینی واندیشه حکومت اسلامی.
- خلیلیان سید خلیل، حقوق بین الملل اسلامی، چ هشتم، تهران، دفترنشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸هـ.ش.
- خالقی علی، اندیشه سیاسی فیض کاشانی، چ أول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰هـ.ش.

(ر)

- رضوی سید عباس، پیوند دین وحکومت در اندیشه مسلمانان، حوزه، شماره اول ودوم، سال پانزدهم.

(ز)

- زنجانی عباس علي، مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- زنجانی عباسعلی، فقه سیاسی، چ دوم، انتشارات أمیر کبیر، ۱۳٦۸هـ.ش.
- زایی نجف لك، اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، چ أول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱هـ.ش.
- زاده محمد علي، اندیشه سیاسی محقق کرکی، چ أول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰هـ.ش.

(س)

ـ سروش محمد، دین ودولت، چ أول، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷هـ.ش

ـ سعادتمندرسول، ویژکیهای انتخابات سالم نماینده شایسته مجلس مقتدر از دیدگاه امام خمینی، چ أول، قم، انتشارات تسنیم، ۱۳۷۸هـ.ش.

(ش)

ـ شریعتی روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰هـ.ش.

ـ الشعرانی ابوالحسن، ترجمه وشرح کشف المراد، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸هـ.ق

ـ شکوری ابو الفضل، فقه سیاسی اسلام، ۱۳٦۱هـ.ش.

ـ الشیرازی مکارم، پیام قرآن، چ دوم، مدرسه (الإمام علي)، ۱۳۷۵هـ.ش.

(ص)

ـ صرامی سیف الله، حسبه، چ أول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷هـ.ش.

(ط)

ـ طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه وحاکمیت ملت، چ پنجم، قم، دفترانتشارات اسلامی، ۱۳٦۲هـ.ش.

(ع)

ـ عطایی علی، حکومت اسلامی، چ أول، قم، نشر خرم، ۱۳۷۷هـ.ش.

ـ عطائی علی، ولایت فقیه از دیدگاه فقها ومراجع، چ دوم، قم، ۱۳٦٤هـ.ش.

(ف)

ـ فلسفه حقوق، چ أول، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷هـ.ش.

ـ فلسفه اخلاق، چ دوم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷هـ.ش.

(ق)

ـ قزوینی عبد الکریم، بقا وزوال دولت در کلمات سیاسی أمیر المؤمنان(ع)، بکوشش جعفریان رسول، چ أول، قم، ۱۳۷۱هـ.ش. کتابخانه آیة الله عظمی مرعشی نجفی.

ـ قراملکی محمدحسن، حکومت دینی از نظر استاذ شهید مطهری، چ أول، مؤسسه فرهنگی دانش، ۱۳۷۹هـ.ش.

(ك)

ـ کدیور محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، چاپ چهارم، تهران، نشرنی، ۱۳۷۸هـ.ش.

ـ کاظمی بهرام اخوان، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، چ أول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷هـ.ش.

ـ کمیته فرهنگی انجمن اسلامی دانشجویان مشهد، نگرشی بر ولایت، یا شکل سیاسی اداره جامعه، قم.

(گ)

ـ الگلپایگانی علی ربانی، دین ودولت، چاپ أول، تهران، پژهشگاه فرهنگی واندیشه اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.ش.

(ل)

ـ اللاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح لاریجانی صادق، چ سوم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲هـ.ش.

ـ لمبتون آن کی أس، دولت وحکومت در اسلام، تر وتح صالحی عباس وفقیهی محمدمهدی، چ أول، نشر عروج، ۱۳۷۵هـ.ش.

ـ لاریجانی محمدجواد، مشروعیت وکارآمدی، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۳هـ.ش.

ـ لقمانی احمد، ولایت فقیه، چ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ۱۳۸۰هـ.ش.

(م)

ـ معرفت محمدهادی، ولایت فقیه، چ أول، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۷هـ.ش.

ـ مطهری مرتضی، امامت ورهبری، چ ١٤، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲هـ.ش.

ـ مجموعه سخنرانهایی پیرامون ولایت فقیه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲هـ.ش.

ـ مناظره آیة الله مصباح یزدی وحجت الإسلام کرمانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹هـ.ش.

(ن)

- نوروزی محمدجواد، نظام سیاسی اسلام، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰هـ.ش.
- نجفی موسی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، چ أول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- نادری قمی محمدمهدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، چ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹هـ.ش.

(ي)

- یثربی سید یحیی، عرفان نظری، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰هـ.ش.
- یزدی محمد تقی مصباح، نظریه سیاسی اسلام، چ أول، قم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸هـ.ش.
- یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست وحکومت ۳، سازمان تبلیغات اسلامی.
- یزدی مصباح، پرسشها وپاسخها، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی ۱۳۷۷هش
- یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست وحکومت ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷هـ.ش.

صحف ودوريّات

دوريات عربيّة:

- الأضواء، العدد الأوّل، السنة الخامسة، ذي الحجّة١٤٠٣هـ.ق
- بقيّة الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١م.
- التوحيد، العدد ٨٧، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧هـ.ق
- الحياة الطيبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٢م.
- الفكر الإسلامي، قم، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥هـ.ق

ـ قضايا إسلاميّة، قم، مؤسّسة الرسول الأعظم، العدد٦. ١٤١٩هـ.ق
ـ قضايا إسلاميّة معاصرة، قم، العدد الأوّل، ١٤١٨هـ.ق
ـ المنطلق، العدد الرابع والستّون، شعبان ١٤١٠هـ.ق
ـ المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف ١٤١٧هـ.ق.

دوريات فارسية:

ـ حوزه، شماره اول ودوم، سال پانزدهم.
ـ حكومت اسلامى، سال دوم، شماره أول، بهار ١٣٧٦هـ.ش.
ـ علوم سياسى، قم، شماره٢، ١٣٧٧هـ.ش.
ـ كتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم.

صحف (بالفارسيّة):

ـ رسالت، سال هفدهم، شماره ٣٨١٨، دوشنبه ١٨ شهريور ١٣٨١هـ.ش.
ـ كيهان، سال ٦١، شماره ١٧٤٦٤، يك شنبه ١٠شهريور ١٣٨١هـ.ش.

فهرس الموضوعات

المقدّمة .....

● **الفصل الأوّل: الدولة الدينيّة، تحديداتها المفهوميّة والمعياريّة** .....

١ ـ معيار دينيّة الدولة .....

الاحتمال الأوّل .....

الاحتمال الثاني .....

الاحتمال الثالث .....

٢ ـ هل يوجد في الإسلام دولة؟ .....

الجواب الأوّل .....

الجواب الثاني .....

١ ـ طبيعة القوانين في المجتمع البشري .....

القسم الأوّل .....

القسم الثاني .....

٢ ـ الآليات التشريعيّة لمواكبة التطوّر الإجتماعي .....

١ ـ العقل .....

٢ ـ طبيعة القوانين في الإسلام .....

٣ ـ صلاحيات الحاكم الإسلامي .....

أ) الاجتهاد .....

ب) ملء الفراغ التشريعي .....

١ ـ فلسفة الفراغ التشريعي .....

٢ ـ لماذا الفراغ التشريعي بيد الحاكم الإسلامي .....
٣ ـ ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي .....
١ ـ اتجاه التشريع .....
٢ ـ النصّ على هدف التشريع .....
٣ ـ القيم التي أمر الإسلام بالالتزام بها .....
٤ ـ اتجاه الأحكام المعيّنة من قبل الولي المعصوم .....
٥ ـ الأهداف المعيّنة لولي الأمر .....
الجواب الثالث .....
• **الفصل الثاني: الدولة الدينيّة في الفكر السياسي الشيعي** .....
١ ـ النصّ السياسي لدى الأئمّة الاثني عشر في موضوع الدولة .....
أ) النصّ السياسي لدى الإمام عليّ(ع) .....
ب) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن(ع) .....
ت) النصّ السياسي لدى الإمام الحسين(ع) .....
ث) النصّ السياسي لدى الإمام زين العابدين(ع) .....
ج) النصّ السياسي لدى الإمام محمد الباقر(ع) .....
ح) النصّ السياسي لدى الإمام الصادق(ع) .....
ف) النصّ السياسي لدى الإمام الكاظم(ع) .....
د) النصّ السياسي لدى الإمام الرضا(ع) .....
ذ) النصّ السياسي لدى الإمام الجواد(ع) .....
ر) النصّ السياسي لدى الإمام الهادي(ع) .....
ز) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن العسكري(ع) .....
س) النصّ السياسي لدى الإمام المهدي(ع) .....
٢ ـ النصّ السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى .....
أ) النصّ السياسي لدى الشيخ المفيد .....

ب) النصّ السياسي لدى الشيخ المرتضى .....
ت) النصّ السياسي لدى الشيخ الطوسي .....
ث) النصّ السياسي لدى ابن إدريس الحلّي .....
ج) النصّ السياسي لدى المحقّق الحلّي .....
ح) النصّ السياسي لدى العلاّمة الحلّي .....
خ) النصّ السياسي لدى الشهيد الأوّل .....
و) النصّ السياسي لدى المحقّق الكركي .....
٣ ـ عناية النصّ الفقهي بالقضاء لماذا؟ .....
الجواب الأوّل: الموقف الفقهي والنصّ الديني .....
الجواب الثاني: العدل وفلسفة التشريع .....
الجواب الثالث: جدل النصّ والواقع .....
٤ ـ نظريّات الدولة في الفكر السياسي الشيعي .....
أ) نظريّة الدولة والتجربة السياسيّة .....
ب) الأُسس العامّة لنظريّة ولاية الأُمّة على نفسها .....
٥ ـ نظريّة ولاية الفقيه .....
ـ الخطوط العامّة لنظريّات ولاية الفقيه .....
المبحث الأوّل: معنى الولاية .....
أ) الولاية في اللغة .....
ب) الولاية في الاصطلاح .....
المبحث الثاني: مفهوم ولاية الفقيه .....
المبحث الثالث: الأُسس النظريّة لولاية الفقيه .....
١ ـ الأُسس الكلاميّة العقائديّة لسلطة الفقيه .....
أ) الولاية للّه تعالى .....
ب) الولاية للرسول(ص) .....

ج) الولاية لأوصياء النبيّ(ع) .....

٢ ـ الأُسس الكلاميّة التشريعيّة لسلطة الفقيه .....

أ) شموليّة التشريع .....

ب) أكمليّة التشريع .....

ج) دائميّة التشريع .....

د) عالميّة التشريع .....

- **الفصل الثالث: أدلّة ولاية الفقيه** .....

١ ـ الدليل الكلامي .....

١ ـ دليل اللطف .....

أ) مفهوم اللطف .....

ب) اللطف في الولاية .....

٢ ـ دليل النظام الاجتماعي .....

٢ ـ الدليل الفقهي .....

أ) الدليل الفقهي المباشر .....

ـ التوقيع الشريف .....

١ ـ سند التوقيع .....

٢ ـ دلالة التوقيع .....

ب) الدليل الفقهي غير المباشر .....

١ ـ دليل الحسبة .....

٢ ـ دليل الأولويّة .....

٣ ـ دليل الملازمة .....

٤ ـ دليل الحاكميّة .....

- **الفصل الرابع: كيفيّة تعيين الوليّ الفقيه** .....

المبحث الأوّل: نظريّة النصب (نصب الفقيه من اللّه تعالى) .....

المبحث الثاني: نظريّة الانتخاب .....

المبحث الثالث: البيعة وفلسفتها .....

١ ـ البيعة في اللغة .....

٢ ـ فلسفة البيعة .....

٣ ـ البيعة والمشروعيّة: جدليّة العلاقة .....

- **الفصل الخامس: مناصب الوليّ الفقيه** .....

١ ـ منصب الإفتاء .....

أ) مفهوم الإفتاء .....

ب) الفرق بين الفتوى والحكم .....

ج) فلسفة الإفتاء .....

الأُسس الكلاميّة للإفتاء .....

ز) بين الإفتاء والمرجعيّة .....

ي) دور الإفتاء في موضوع الدولة .....

٢ ـ منصب القضاء .....

١) مفهوم القضاء .....

٢) القضاء والإفتاء، طبيعة العلاقة .....

٣) القضاء والولاية العامّة، طبيعة العلاقة .....

٤) استقلاليّة المؤسّسة القضائيّة .....

٥) القضاء والمشروعيّة .....

٦) القضاء والأقلّيات الدينيّة .....

٧) دور القضاء في التنمية السياسيّة .....

٨) دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع .....

٣ ـ منصب الولاية العامّة .....

١) تنفيذ الأحكام القضائيّة .....

٢) تنفيذ الأحكام الشرعيّة (الفتاوى) .....
٣) البلوغ بالإنسان كماله المعنوي .....
٤) الدعوة إلى اللَّه تعالى .....
٥) الدفاع عن قضايا المستضعفين .....
● **الفصل السادس: صلاحيات الوليّ الفقيه** .....
١ ـ رؤية حصر الصلاحيات .....
٢ ـ رؤية توزيع الصلاحيات .....
أ) نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات .....
ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصلاحيات .....
ج) رؤية التوزيع ونظريّة الانتخاب .....
د) نظريّة الانتخاب .....
١ ـ صلاحيات وليّ الأمر خارج حدود الدولة الإسلاميّة .....
٢ ـ وليّ الأمر والقانون، طبيعة العلاقة .....
٣ ـ وليّ الأمر والدستور، طبيعة العلاقة .....
ي) رأي نظريّة الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقديّة .....
٣ ـ رؤية مركزة الصلاحيات .....
أ) رؤية مركزة الصلاحيات دون ضوابط .....
ب) رؤية مركزة الصلاحيات مع الضوابط .....
١ ـ الضوابط البنيويّة .....
٢ ـ الضوابط الذاتيّة .....
٣ ـ مأسسة صلاحيات وليّ الأمر .....
● **الفصل السابع: فلسفة السياسة الدينيّة وتديين الفلسفة السياسيّة** .....
١ ـ اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة .....
١ ـ علاقة السلطة باللَّه تعالى .....

أ) الاستمداد التشريعي والقانوني .....
ب) الحاكميّة والمجلى الصفاتي .....
١ ـ العرفان السياسي .....
٢ ـ الكلام السياسي .....
٣ ـ الأخلاق السياسيّة .....
٢ ـ علاقة السلطة بالاجتماع السياسي .....
أ) الواجبات السياسيّة للمجتمع .....
١ ـ النصيحة لولاة الأمر .....
٢ ـ الدعم المالي .....
٣ ـ الالتزام بلوازم المشروعيّة السياسيّة .....
ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلاميّة) .....
١ ـ إقامة الصلاة .....
٢ ـ تعليم الدين وأحكامه .....
٣ ـ إحياء الشعائر الدينيّة .....
٤ ـ التزكية .....
٥ ـ حماية الدين والحفاظ عليه .....
٦ ـ إقامة الحجّ وترغيب الناس به .....
٧ ـ الصوم وثبوت العيد .....
٨ ـ تطبيق الدين وأحكامه .....
٩ ـ إقامة العدل .....
١٠ ـ الاستنباط الفقهي .....
١١ ـ الدفاع عن المظلومين .....
١٢ ـ ملء منطقة الفراغ التشريعي .....
١٣ ـ الإصلاح وإقامة الحدود .....

١٤ ـ إعمار البلاد .....
١٥ ـ حماية البيئة .....
١٦ ـ توفير الأمن الاجتماعي .....
١٧ ـ التوطئة لخروج الإمام المهديّ(ع) .....
١٨ ـ الدفاع عن الأرض والإنسان .....
١٩ ـ إعداد القدرات العسكريّة .....
٢٠ ـ إقامة القضاء .....
٢١ ـ التنمية السياسيّة .....
٢٢ ـ تجسيد القيم الاجتماعيّة .....
٢٣ ـ تقديم النموذج الإلهيّ في الحكم .....
٢ ـ مفهوم المواطنة .....
٣ ـ الوطن الإسلامي والحدود السياسيّة .....
٤ ـ فلسفة الدولة .....
٥ ـ جدل الفلسفة والسياسة .....
٦ ـ الدولة في بعدها الإنساني .....
٧ ـ تديين الفلسفة السياسيّة .....
الخاتمة .....
ثبت المراجع والمصادر .....
الفهرس .....