

# فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي ولاية الفقيه نموذجاً

أطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه  
من الجامعة اللبنانية

تأليف: الدكتور الشيخ محمد شقير

دار المصطفى



**فلسفة الدولة**  
**في الفكر السياسي الشيعي**  
**(ولاية الفقيه نموذجاً)**

# فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي (ولاية الفقيه نموذجاً)

اطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه من الجامعة اللبنانية

الدكتور الشيخ محمد شقير

## الإهداء

إلى الذين أرادوا الله فأعطوا إنسانه فكان عطاؤهم أعظم العطاء  
حمى حرية الوطن وكرامة الإنسان  
إلى مجاهدي المقاومة وحماة الوطن

محمد شقير - قم المقدسة

٢١ كانون أول ٢٠٠٢ الموافق ١٦ شوال ١٤٢٣

## المقدمة:

إنّ لبحث فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي أهميته الخاصّة، لأنّه يعنى بيان حقيقة الدولة وأهدافها ووظائفها بحسب رؤية المدرسة الفكرية لأهل البيت عليهم السلام.

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

كما أنّ دولة المعصوم عليه السلام قد أخذت مكانها في التاريخ الإسلامي سواءً من قبل الرسول الخاتم محمد ﷺ، أو من قبل الإمام علي عليه السلام، ولا شك أنّها - أي دولة المعصوم عليه السلام في جنبها التاريخية - تشكّل حقلاً خصباً لفهم الدولة في الإسلام.

إنّ دولة الولي الفقيه ليست مفصولة في مبانيها عن دولة الولي الإمام عليه السلام، وهي بدورها ليست مفصولة عن دولة الولي الرسول ﷺ، وهذه الدولة أيضاً ليست مفصولة عن منتج الوحي ومعطياته، وهذا المنتج بدوره ليس مفصولاً عن الأسس المعرفية وأيضاً عن الأسس الكلامية التي تبدأ من وجود الخالق إلى

غايات الخلق إلى فلسفة النبوة، ولا بدّ 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 وأسسها الفكرية وجميع الموضوعات التي ترتبط ببيان حقيقتها وطبيعتها الوجوديّة.

إنّ فلسفة الدولة تتمحور بشكل أساسي حول أدائها لتلك الوظيفة المناطة بالإجتماع السياسي على مستوى قيادة الإجتماع البشري إلى أهدافه الواقعيّة ومصالحه الحقيقيّة، لما للدولة من تأثير كبير في حركة ذلك الإجتماع وتوجّهاته. ولا يخفى ذلك الارتباط الجذري والعميق ما بين فلسفة الدولة وجنبتها الوظيفيّة، إذ إنّ حقيقة الدولة أكثر ما تظهر في قائمة الوظائف التي تتصدّى لها وتتولّاها وفي أولويّاتها الوظيفيّة وفي طبيعة اهتماماتها وأدائها على المستوى الإجتماعي والسياسي والاقتصادي.. وننال وفي الغايات الوجوديّة التي ترى ضرورة العمل على إيصال الإنسان إليها، وأهميّة السعي في توظيف إمكانيّاتها وطاقاتها لإيجاد البيئة المناسبة لبلوغ الإنسان كماله 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 وظيفيّة الدولة فهي ترتبط ارتباطاً جوهرياً بفكرة محوريّة الإنسان من حيث علاقته بالله تعالى، إذ إنّ أيّ تحديد لتلك الغايات والأهداف - التي أشرنا إليها - لا يرتكز على أساس

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

وبالعودة منّا إلى فلسفة الخلق ومبرّرات الوجود (وجود الكون) فسوف نجد أنّ هذه الفلسفة ترتبط ارتباطاً جوهرياً بالإنسان، كما أنّ خلق هذا الكون قد كان من أجل الإنسان، وبالتالي فإنّ جميع الوجودات الكونيّة لا بدّ أن ترتبط فلسفتها بالإنسانيّة، وحتىّ تلك المظاهر الاجتماعيّة 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 نعيه الإنسان بجميع أبعاده 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 بل إعدام لها - بل أيضاً الإنسان في جنبته المعنويّة وحاجاته الكماليّة ومصالحه الأخرويّة.

وهو يعني أنّ الدولة في وظائفها يجب أن تعني بجملة من الوظائف المعنويّة والعباديّة فضلاً عن الوظائف الماديّة والدنيويّة، بل لربّما تكون الأولويّة للوظائف المعنويّة تبعاً لألويّة الأهداف الأخرويّة على الأهداف الدنيويّة.

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

من الله تعالى لا من الشعب.

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

لا بدّ من إيضاها:

١- إنّ الوجود بشقيه، 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<sup>(١)</sup>.

إنّ جملة من الوجودات تملك صفة الموجوديّة لكنّها ليست موجودات مادّيّة

من قبيل وجود الله تعالى والملائكة والنفس الإنسانيّة وجملة من الموجودات التي

تسبح في عالم الغيب، أي العالم الغائب عن الإدراكات الإعتياديّة 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 الكمالية 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.

---

(١) لا يخفى أنّ هذا الأمر يرتبط بطبيعة الأدوات المعرفيّة المستخدمة؛ أنظر: شقير

محّمّد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين الشيرازي، ط ١، بيروت، دار الهادي،

١٤٢١ هـ ق، صص ١١٣ - ١٣٦.



أما الإتجاه الآخر - الذي لا يملك تلك النظرة الأداة للدولة - فإن 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 الكمالية.

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

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

لكن يبقى أنّ كلّ ذلك - فعل الهداية وتجلياتها - مشروط بالمحافظة على اختيار الإنسان الحرّ والواعي وعلى عدم إجائه أو سلبه ذلك الإختيار، بل إنّ حقيقة الهداية الإلهية إنّما تتمثل بأخذها بيد الإرادة الإنسانية البعيدة عن أي إكراه أو إجبار أو إلقاء، إذ أنّ سير الإنسان إلى غاياته الكمالية مرتبط بجوهر إنسانيته

القائم على قدرته على تبني اختياره الحرّ والواعي.

وفي هذه النقطة فإنّ الإتجاه الآخر - الذي أشرنا إليه سابقاً - يفترق عن الإتجاه الذي يرى تلك الأدوات للدولة، أي أنّه لا يرى ذلك الإرتباط ما بين ولاية الله تعالى والإجتمع البشري، فإنّ عدم كون الدولة أداة بذاك المعنى لن يحتاج إلى ولاية تشريعية لله تعالى ولا إلى ولاية تصرّف وتدير، بل إنّ كلّ تلك الأمور سوف تكون بيد الإنسان الذي حدّد أهدافاً وغايات أخرى للدولة لا تستلزم تلك النتائج المبتنية على تلك الرؤية الأدوات للدولة.

٣- إرتباط غائية الكون بغائية 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 الإجتماعية والسياسية التي تأخذ

محلّها على ذلك المسرح الكوني فإنّ غاياتها القصوى يجب أن ترتبط بالإنسان

وغاياته الكمالية، ولذلك فإنّ تلك الولايات (ولاية التشريع وولاية التصرف)

المستمدّة من الله تعالى هي من أجل أن تخدم مسيرة التكامل لدى الإنسان.

أي أنّنا 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 الإتجاه الآخر فإنّه لا يرى ضرورة توظيف المحيط الإجتماعي والسياسي

للإنسان، لأنّه أساساً لا يتبنّى تلك الرؤية الغائيّة للإنسان.

٤- الوحي والكمال الإنساني: وعلى ما تقدّم فإننا 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 الإلهية

إمداد الإنسان بالوحي ليساعده على بلوغ أهدافه وعلى الوصول إلى مصالحة

الواقعية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١).

وبالتالي فإنّ الوحي يشكّل مصدراً معرفياً محورياً وضرورياً من أجل الأخذ

ببداية الإنسان وهداياته سواءً على المستوى التشريعي أو المعنوي أو فيما يرتبط بقضايا

الإجتماع السياسي وموضوع الدولة.

أي أنّ الوحي قد أتى من أجل أن ينظّم ويوجّه جميع مجالات الحياة البشرية

- ذات العلاقة بفعل الهداية - بما يخدم هداية الإنسان وإيصاله إلى سعادته الحقيقية.

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- العقل وهداية الإنسان: يلعب العقل دوراً أساسياً في هداية الإنسان،

فإنّ الوصول إلى الوحي وجميع نتاجاته إنّما يتوقّف على مبادرة العقل وقناعته

بصدق الوحي، وإلاّ فمن دون العقل لا يستطيع الإنسان الوصول إلى الوحي

والاستفادة منه، ولذا جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إنّ أول خلق خلقه

---

(١) الأنبياء: ١٠٧.

الله عزّ وجلّ العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أئيب، وبك أعاقب»<sup>(١)</sup>.

وفضلاً عن دوره الأساسيّ ذلك، فإنّه فيما يرتبط بفعل الهداية يشكل مصدراً معرفياً سواءً من خلال نتاجه القطعيّ والمستقلات المعرفيّة التي يستقل بإدراكها، أو من خلال الدور الخبري<sup>(٢)</sup> الذي يمكن أن يكون رديفاً ومكمّلاً لدور النصّ الدينيّ. وفي المقابل فإنّ الإتجاه الآخر لا يرى أنّ فعل العقل يوصل إلى تبني جميع معطيات الوحي باعتبار كون الإنسان ملزماً بالأخذ به، بل هو يتعامل تعاملًا انتقائياً مع معطيات الوحي، فيأخذ منها ما يراه موافقاً لتوجّهاته ورؤيته، ويرفض ما لا ينسجم معها.

لكن في مقابل هذه الرؤية التي تركز على محوريّة الإنسان بجميع أبعاده من حيث ارتباطه بالله تعالى وتوظيف جميع الطاقات الاجتماعيّة والسياسيّة لإشباع جميع حاجات الإنسان وبالخصوص حاجاته المعنويّة وتكامله المعنوي؛ تقف الرؤية الأخرى التي ترى محوريّة الإنسان مجرداً عن ذلك الارتباط الكامل بالله تعالى، إذ أنّها تعطي للمعرفة الدينيّة دوراً بما ينسجم مع الرؤى الوضعيّة، أمّا

---

(١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تح غفاري عليّ، ج ٤، ط ٢، قم، جامعة المدرّسين،

١٤٠٤ هـ، ص ٣٦٩.

(٢) ما نعيه 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).

مرجعية الاختيار والتشريع في جميع الشؤون فهي بيد البشر أنفسهم، أي أن ملاك المشروعية هو اختيار البشر، وحتى إن وقع الاختيار البشري على الدور الإلهي الكامل والشامل فإن مشروعية هذا الدور لا تنبثق من مباتيه وأُسسهِ، بل من طبيعة الاختيار البشري الذي منح المشروعية لذلك الدور.

ولابدّ من الإشارة إلى أن رؤية حكومة الشعب باعتبار كونه مصدر المشروعية بذاك المستوى؛ تركز على جملة من المباني نوضحها باختصار.

١ - مصير الإنسان بيده: أي أن الإنسان مسلط على مصيره وأنه هو المعني بتحديد طبيعة ذلك المصير، ولا يحقّ لأحد أن يتحكّم بمصيره ويتسلطّ عليه.

وفي مقام النقاش نقول أنه صحيح أن الإنسان هو الذي يحدّد مصيره، لكن السؤال الأساسي أنه أيّ مصير يجب المسير إليه وينبغي اختياره، وما هو الطريق الذي يوصل إلى ذلك المصير، وأساساً ما هي المعايير التي ينبغي أن تحسم الخيارات على أساسها؟

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

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

المعنوية والروحية هي أيضاً متأصلة في الشخصية الإنسانية، وبالتالي فإن تلك الإرادة إذا كان منطلقها الجنبه الغرائزية والميول الشهوانية في الإنسان فإن هذه الإرادة لا تعبّر عندها عن اصالة الإنسان وعمق شخصيته الإنسانية، بل هي تعبّر عن الجانب الحيواني في وجوده النوعي، بل إن فلسفة الحرية تتخطى هذا المعنى الظاهري لتتجلّى في موطن النفس الإنسانية تحرراً من قيود الشهوة وأغلال الغريزة وكلّ دوافع الأنا في الباطن الإنساني؛ وأما إذا كان منطلق تلك الإرادة الجنبه الواعية والمتحرّرة في عمق الوجود الإنساني، عندها تكون هذه الإرادة هي المعبّر عن أصالة الإنسان، بل عن حرّيته الحقيقيّة.

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

وفي مقام النقد لهذا الطرح، لا بدّ من بيان جملة نقاط أساسيّة، الأولى أنّه كيف نطمئن إلى قدرة العقل على ما تقدّم، وهل يستطيع العقل تقديم أدلته على ذلك، أم يبقى الأمر مجرد دعوى لا دليل عليها ولا برهان؟؛ والثانية أنّه لو كان باستطاعة العقل ذلك لما وصلنا إلى مذاهب متشكّكة على مستوى الرؤى الإنسانية، 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 مجيئ الوحي

تخزن تلك النتيجة، وهي أن العقل غير قادر لوحده على إيصال الإنسان إلى كماله الحقيقي؛ والخامسة: إنّ الوحي يخزن أعلى مراتب العقل، وبالتالي فإنّ الأخذ بالوحي ليس خارجاً عن آليات العقل، التي تفود بنفسها إلى ضرورة الأخذ بالوحي<sup>(١)</sup>.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول أنّ العقل يمتلك دوراً أساسياً، لكنّه لا يستطيع لوحده أن يقود الإنسان إلى غاياته الكمالية، بل يحتاج إلى الوحي لأنّ مرسل الوحي هو العالم 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 الشخصية الإنسانية ويوقّر الجوانب المعنوية والكمالية الكامنة في الوجود الإنساني، ويجلّ طاقة العقل في الإنسان وجنبته الواعية، وإرادته الحرّة المتعالية على البعد الحيواني المرتكز فيه، كما أنّه يدعو في جوهره إلى استثمار جميع الطاقات الإنسانية الكامنة في الإنسان وعدم إهمال بعده الأشرف وعدم اختزاله في بعده الحيواني؛ وإلّا فسيعني ذلك وضع الإنسان في أخسّ مراتبه وإهدار طاقاته وتضييع أهدافه وغاياته الكمالية التي تعنى بصنع حقيقة إنسانيته وتنمية الجوانب الإنسانية في شخصيته، ومن هنا

---

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

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

وعلى هذا الأساس أيضاً نجد من الضروري أن نفرص بين منهجين اثنين فى موضوع الدولة على مستوى التعامل مع الإنسان؛ بين منهج إستراتيجى ومنهج إرشادى، بين منهج يعمل على محاكاة ميول الناس ومرادة غرائزهم، وبين منهج يعمل على محاكاة عقولهم ومرادة فطرتهم<sup>(١)</sup>.

إنّ المنهج الإستراتيجى هو المنهج الذى يعمل على استرضاء الناس وتحريك عواطفهم وإجابة رغباتهم، أى أنّ جميع الخيارات السياسية فى قضايا الاجتماع السياسى إنّما تُحسم بناءً على توجّهات الناس و(قناعاتهم)، حتّى لو كان منشأ هذه التوجّهات الجنبه الغريزيّة فى الوجود الإنسانى والميول الشهوانيّة فى الشخصية الإنسانية، بل لعلّ أغلب الخيارات التى تحسم على أساس شعبى إنّما تحصل بناءً على رؤية المنفعة الماديّة لدى كلّ شخص وأغراضه الشخصية وانفعالاته النفسية. أمّا المنهج الإرشادى فهو المنهج الذى يهدف إلى إرشاد الناس وهدايتهم إلى منافعهم بمعناها الواسع الذى يشمل البعد الأخروى والمعنوى والذى يعمل على مراودة العقل واستثمار الكوامن المعنويّة والروحيّة فى وجود الإنسان، وعلى تنمية الجنبه الواعية فى شخصيته، وعلى فكّ عقاله من أسر الشهوة وتحريره من أغلال الغريزة وعلى تزكيتة وتربية نفسه على قيم الخير والرحمة.

ولذلك يمكن اختصار الفرق بين هذين المنهجين فى هذه النقاط:

---

(١) أنظر: الحائرى كاظم، أساس الحكومة الإسلامية، ط ١، ١٩٧٩ م، ص ٢٩.



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

الثانية: إن الخيارات السياسيّة في المنهج الإسترضائي غالباً ما تحسم على أساس الجنبه اللاواعية (الميول والأهواء) في الوجود البشري؛ بينما تحسم في المنهج الإرشادي على أساس الجنبه الواعية في شخصيته الإنسانيّة، أي على أساس المدارك العقليّة والقيم المعنويّة.

الثالثة: لو توصل الإسترضائيون إلى أن خياراً سياسياً يوافق رغبة الشعب لكنه يخالف مصلحته الواقعيّة، فإن مقتضى المنهج الإسترضائي الإنسياق مع تلك الرغبة، وخصوصاً إذا ما كانت الاستجابة لتلك الرغبات والميول تحفظ للإسترضائيين منافعهم ومكتسباتهم؛ أمّا بناءً على المنهج الإرشادي فلا بدّ من السعي لتحقيق المصالح الواقعيّة للإنسان حتّى لو اضطر الأمر إلى الاصطدام مع الرغبات الغرائزيّة والميول الشهوانيّة لأفراد المجتمع، بل وخسارة جملة من المصالح الخاصّة لأتباع المنهج الإرشادي، بل وخسارة جملة من المصالح الخاصّة لأتباع المنهج الإرشادي.

وبناءً على ما تقدّم فقد كانت هذه الأطروحة كمحاولة لتقديم فهم شامل لفلسفة الدولة، أي لماذا الدولة؟ ماهي أهدافها وغاياتها، وما هو دورها في الإجماع السياسي وماهي المبررات 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 ما تختزنه من أبحاث تحتاج إلى تحديد الموقف الفكري منها.

ومن هنا فقد عمدنا إلى تقسيم الأطروحة إلى مقدمة وفصول سبعة وخاتمة، وتحدثنا في كل فصل عن جملة من القضايا التي تساعد على الوصول إلى الهدف المتوخى من تلك الأطروحة، والتي تبين باجمال أو تفصيل جملة من المباحث التي نحتاجها في تعميق فهمنا لأطروحة الدولة.

أمّا الفصل الأول فقد بحثنا فيه ملاك دينية الدولة، أي تلك المبررات التي تبيح وصف دولة ما بكونها دينية أم لا؟ وطرحنا الاحتمالات الواردة في هذا المقام وناقشناها، وهو ما قادنا إلى بحث قضية هل أن الإسلام يخترن الدولة أم لا، وتعرضنا لجملة من الإجابات على هذا السؤال، وقد قادنا البحث إلى طرح قضية التغير والثبات في القوانين الإسلامية، وفلسفة التغير والثبات في التشريع، والآليات التي اعتمدها الإسلام لمواكبة حركة التطور الاجتماعي.

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

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

وقد وجدنا من المفيد أن نبحت الأسس النظرية والكلامية لنظرية ولاية

الفقيه المطلقة سواءً في قضية السلطة أو في قضية التشريع، باعتبار أن حاكمية الفقيه هي في الواقع حاكمية الفقه أي التشريع.

وفي الفصل الثالث فقد طرحنا جملة من الأدلة على نظرية ولاية الفقيه، وقسمناها إلى أدلة كلامية وفقهية، وتناولنا في الأدلة الكلامية دليل اللطف وشرحنا مضمونه، كما تعرّضنا لدليل النظام الاجتماعي ومقدماته.

وأما الأدلة الفقهية فقد قسمناها إلى أدلة مباشرة، أي تدلّ بشكل مباشر على ولاية الفقيه وتعرّضنا لنصّ التوقيع الشريف؛ وإلى أدلة غير مباشرة سواءً كانت عقلية أو مركبة من العقل والنقل، حيث تعرّضنا لدليل الحسبة وجملة من الآراء فيه، ولدليل الأولوية، وأيضاً لدليل الملازمة.

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

أما الفصل الخامس فقد بحثنا فيه مناصب الولي الفقيه، حيث بدأنا بالحديث عن منصب الإفتاء، فتعرّضنا لمفهومه، وما يميّزه عن الحكم، وفلسفة الإفتاء، وبحثنا أسسه الكلامية، وعلاقته بولاية الأمر ودوره في موضوع الدولة حيث قدّمنا فيه تحديداً إجمالياً لوظائف الدولة الإسلامية، ثمّ تطرّقنا إلى منصب القضاء،

فتناولنا مفهومه وعلاقته بالإفتاء وبولاية الأمر، وبحثنا استقلالية القضاء ومشروعيته والموقف القضائي للدولة الإسلامية من الأقليات الدينية، 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 الإختصار، ورؤية توزيع الصلاحيات حيث بحثنا ما تميّز به من نقاط قوّة أو ضعف وطبيعة العلاقة بينها وبين نظريّة الانتخاب، وعرضنا رؤية نقدية فيما يرتبط برأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات. وتطرّقنا إلى رؤية مركزية الصلاحيات سواءً ما كان منها بدون ضوابط تضبط فعل تلك الصلاحيات أو مع تلك الضوابط، وسواءً كانت هذه الضوابط ضوابط 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 عنوانه بعنوان فلسفة السياسة الدينيّة وتدين الفلسفة السياسيّة، حيث بحثنا فيه إتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، وهي علاقة السلطة بالله تعالى سواءً على مستوى الإستمداد التشريعي أو على مستوى علاقة السلطة

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

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

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



## الفصل الأوّل

الدولة الدينيّة، تحديّاتها المفهوميّة  
والمعياريّة

من الإشكاليات المعاصرة المطروحة في أبحاث الدولة المقياس الذي على أساسه يتم تحديد هوية دولة ما، بحيث نقول على أثر ذلك إن هذه الدولة قومية أو إنها تنتمي إلى الحضارة الفلانية أو إنها تنتمي إلى ذلك الإطار الديني وهكذا، أي إن البحث يدور حول ملاك هوية الدولة وطبيعة انتمائها، ولا يخفى أن هذا البحث كان ولا يزال يلقي اهتماماً خاصاً من قبل الباحثين والمفكرين.

وبما إن الحديث يرتبط بالدولة التي تنتمي إلى الدين والتي تنبثق منه وعنه فلا بد لنا من أن نحدد مفهوم تلك الدولة وملاك دينيتها ومبرر انتمائها إلى الدين. وقبل ذلك لا بد أن نُشير إلى أن ما نقصده بالدولة هو معناها السياسي<sup>(١)</sup>، أي تلك الهيئة الكلية التي تشرف على الشؤون العامة في المجتمع<sup>(٢)</sup>، أو ذلك المركب الاعتباري الذي تصدّي لكل شؤون الاجتماع السياسي والذي يحوي كافة المؤسسات والإدارات، سواءً منها القانونية والسياسية والاقتصادية والعسكرية... والتي يمكن للدولة من خلالها أن تمارس حاكميتها وأن تؤكد سيادتها ضمن إطار جغرافي وبشري محدد<sup>(٣)</sup>، أي إننا نتحدث هنا فقط عن ذلك العنصر الذي يمثل البنية السياسية في مركبات الدولة.

---

(١) كديور محسن، نظريه های دولت در فقه شیعه چاپ چهارم، تهران، نشر نی،

۱۳۷۸ هـ. ش، ص ۲۹.

(٢) التسخيري محمد علي، الدولة الإسلامية، ط ١١، معاونة العلاقات الدولية،

١٩٩٤م، ص ١٦.

(٣) زنجاني عباسعلي، فقه سياسي، جلد اول، چاپ دوّم، تهران، انتشارات امير كبير،

۱۳۶۸ هـ. ش، چاپ دوّم، ص ۹۴.



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

### ١ - معيار دينية الدولة:

هنا يجب أن نعدّد الاحتمالات الواردة في هذا الموضوع لنناقش كلاً منها على حدة، أمّا هذه الاحتمالات فهي: الشعب أو الشرعية أو الالتزام بالدين.

**الاحتمال الأول:** وهو أن يكون الشعب مقياس دينية الدولة أو عدم دينيتها، فإن كان الشعب - أو أكثريته - متديناً تكون الدولة التي ينتمي إليها هذا الشعب دولة دينية، وإذا لم يكن هذا الشعب - أو أكثريته - متديناً، فإنّ تلك الدولة لا تكون دولة دينية، وبالتالي في حكمنا على دولة بدينيتها 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 دينية إذا كان شعبها - أو أكثره متديناً - وهي غير دينية إذا لم يكن ذلك الشعب - أو أكثره - متديناً.

ويناقش هذا الاحتمال بأنّ المقصود بالدولة - كما ذكرنا - هو ذلك المركّب الإعتباري الذي تصدّي لشؤون الإجماع السياسي وتلك الشخصية الحقوقية التي تحوي كلّ تلك المؤسسات التي أشرنا إليها آنفاً وإلى دورها، ولذلك فرق بين دينية الشعب وتدينه وبين دينية السلطة، فما نريده هنا دينية 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 الكلّيّة والشخصيّة الحقوقيّة والسياسيّة.

**الإحتمال الثاني:** أن يقال إنّ مناط دينيّة دولة ما وعدمها هو قضية الشرعيّة، فإن حازت على الشرعيّة الدينيّة واكتسبت صفة شرعيّة من قبل الجهات الدينيّة فتكون دينيّة وإلّا لا تكون دولة دينيّة، وبالتالي فإنّ هذا الأمر يرتبط بتلك الجهات الدينيّة المخوّلة دينياً 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 الإحتمال نقول أن دينيّة دولة ما وعدم دينيّتها هي أعمق من قضية الشرعيّة التي تؤخذ من بعض الجهات الدينيّة، لأنّ الشرعيّة نفسها تحتاج إلى المعايير التي يمكن على أساسها منح جهة ما صفة شرعيّة أو لا يمكن ذلك، إذ إنّه من الواضح أنّ صفة الشرعيّة الدينيّة لا يمكن أن تمنح بشكل إعتباطي، بل لابدّ من توفرّ الأسس التي تبرّر ذلك الوصف، وهذا يعني أنّه في تحليلنا لمناط دينيّة الدولة يجب أن نتجاوز مفهوم الشرعيّة إلى ما هو أعمق، ولا نريد 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 تمنح دولة ما صفة شرعيّة - ولو من قبل بعض الجهات

الدينيّة - ولا تكون تلك الدولة دولة دينيّة، وقد لا تمنح تلك الصفة ومع ذلك تكون في الواقع دولة دينيّة.

الإحتمال 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، وان لم تكن تلتزم في ادائها أيّ دين فهي ليست دولة دينيّة، وما نقصده بالالتزام هو الإلتزام الفعلي والكلي، أي ضبط أداء الدولة في كلّ مجالاتها بناءً على المفاهيم والرؤى الدينيّة في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد...

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

وقد يقال إنّ بناءً على هذا المقياس فإنّ الأمر يتطلّب أن يكون الدين معنيّاً بشؤون الدنيا، بمعنى أن يكون متصدّياً للتشريع في كلّ 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 بالمادة؛ عندها سوف يكون ذلك المقياس مناطاً لا واقع له ومعياراً لا تطبيق له، لأنه عندما نقول إنَّ مناط دينية الدولة هو التزامها الديني في القضايا الدولية يجب مسبقاً أن يكون ذلك الدين متضمناً القضايا الدولية والأحكام الدولية، وإلا إذا لم يكن ذلك فلا يمكن لنا أن نعتبر أن مناط الالتزام الديني مناطاً واقعياً، وهنا ربّما يقال إنَّ الدين لما كان بطبيعته علاقة مع الله تعالى فلا يكون له علاقة بالدنيا، وبالتالي يفقد ذلك المنطوق واقعه.

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

نعم يبقى علينا أن نبحث في كلّ دين من الأديان لنرى هل عني بقضايا الاجتماع السياسي وهل اعتنى بالتشريع في القضايا الدولية، أم أنه أعرض عن ذلك وقصر اهتمامه فقط على الأمور العبادية والمعنوية والأخلاقية؟

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

## ٢ - هل يوجد في الإسلام دولة؟ (١)

توجد عدّة طرق للبحث في هذا الموضوع، وللإجابة على هذا السؤال، لكن سوف نعتد بعضاً من هذه الطرق باعتبار كونها تعالج هذا الموضوع بشكل مباشر وتحتاج إلى مقدّمات أقلّ للوصول إلى النتيجة، أمّا هذه الطرق - الأجابة فهي مايلي:

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

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

---

(١) أنظر: مشكيني آيت الله، دين منهای سياسی... رسالت، سال هفدهم، شماره ٣٨١٨، دو شنبه ١٨ شهريور ١٣٨١ هـ ش، ص ١؛ رضوى سيد عباس، بيوند دين و حكومت در اندیشه مسلمانان، حوزة؛ شماره اول و دوم سال پانزدهم، ص

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

أ) الإنسان وخلافة الله: يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ \* وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ \* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ \* قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (١).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المستخلف هو الإنسان وليس فقط شخص آدم عليه السلام، وبالتالي فإن عملية الإستخلاف تتضمن تكليف الإنسان إعمار الأرض وإدارة المجتمع، لكن هذا الإستخلاف وان كان موجهاً إلى الإنسان عامة لكنه موجّه إلى أتباع الأنبياء خاصة، باعتبار أن عملية الإستخلاف يجب أن تكون وفق إرادة المستخلف وتشريعه، وهذا يستلزم دعوتهم للتصدي لكل ما يرتبط بشؤون

---

(١) البقرة: ٣٠-٣٣.

الإجتماع السياسي<sup>(١)</sup>.

أي أنّ المعنى هو أنّ عملية الاستخلاف التي يجب أن تكون وفق ارادة المستخلف تتضمن دعوة الإنسان إلى الإلتزام بكلّ ما ترشّح عن ارادة المستخلف من بيان تشريعي وقانوني يرتبط بكافة مجالات الحياة بما يشمل قضايا الإجتماع السياسي وشؤون الدولة، بما يعني بناء جميع مرافق ذلك الإجتماع وفق معطيات ارادة 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 اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

توضح هذه الآية أنّ الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب إنّما هو من أجل قيام الناس بالقسط، أي من أجل أن تكون كلّ أعمالهم وعلاقاتهم وارتباطاتهم على أساس العدل، وفي هذا دعوة إلى بسط العدل في المجتمع ورفع الظلم، وهذا يعني التصدي لكلّ قضايا السياسة والإجتماع، باعتبار كونها تشكّل ميداناً خصباً جداً لجدل العدل والظلم<sup>(٣)</sup>.

---

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

(٢) الحديد: ٢٥.

(٣) سروش محمد، دين و دولت، چاپ اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨

ج) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يقول تعالى في هذا المجال:  
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

إنّ الخطاب في هذه الآية الكريمة موجّه إلى الأُمَّة كائنة، أي باعتبار كونها  
تشكّل وحدة سياسيّة إجتماعيّة متميّزة من أجل أن تتصدّى تلك الأُمَّة للأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر على كافة المستويات، والتي منها الميدان  
الإجتماعي والسياسي باعتبار كونه يشكّل واحداً من الميادين الحساسة التي  
يتحرّك فيها كلّ من المعروف والمنكر، وهذا يعني ضرورة مواجهة المنكر  
السياسي - الإجتماعي وتفعيل المعروف السياسي - الإجتماعي، بل قد يعدّ هذا  
الميدان من أهم الميادين التي يمكن لمقولتي المنكر والمعروف أن يكون لهما فيه  
كبير الأثر وأوسع.

وكذلك الأمر عندما نأتي إلى الروايات ذات العلاقة بالإجتماع السياسي فإننا  
نجد جملة من الروايات التي يستفاد منها أهميّة الوظيفة الاجتماعيّة والسياسيّة  
ومطلوبيّة التصدي لها بجميع أبعادها، وهذا ما سوف يفهم من التمعّن في الدلالات  
واللوازم السياسيّة والاجتماعيّة لهذه الروايات التي نقلت عن الإمام عليّ عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

كش هـ ش ، ص ١٥٣ .

(١) آل عمران: ١٠٤ .

(٢) قزويني عبد الكريم، بقا و زوال دولت در كلمات سياسي امير مؤمنان عليه السلام،

بكوشش جعفریان رسول، چ اول، قم، كتابخانه آيه الله عظمى مرعشى نجفى،

١٣٧١ هـ ش ، ص ٨٩ .



وقد جاء فيها:

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

---

(١) الأمدي عبد الواحد، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٣٣٩.

(٢) م ن.

(٣) م ن، ص ٣٤٠.

(٤) م ن.

(٥) م ن، ص ٣٤١.

(٦) م ن، ص ٣٤٦.

(٧) م ن، ص ٣٤٠.

(٨) م ن، ص

(٩) م ن، ص.

الثانية: لقد حثت النصوص الدينية على التأسي برسول الله ﷺ وإتباع سنته وعلى اعتباره القدوة في كل الأمور وعلى كافة المستويات من شخصية واجتماعية وسياسية... يضاف إليها تلك النصوص التي تحدت عن رسول الله ﷺ باعتبار كونه رئيساً للدولة الإسلامية الوليدة وقائداً للمسلمين ومديراً للتشكيل الاجتماعي السياسي الجديد، بل تلك النصوص التي تحدت عن أداء رسول الله ﷺ على كافة المستويات السياسية والاجتماعية وفي قضايا السلم والحرب والصلح والمهادنة والأمن وكل تلك الأمور التي تدخل في صميم الفعل السياسي - الاجتماعي بمعناه العام والشامل.

وعليه إذا كان لرسول الله ﷺ كل ذلك الإهتمام في الشأن الاجتماعي والذي عبّر عنه من خلال تصديّيه العام لكلّ قضايا الاجتماع السياسي؛ فإنّ التأسي بشخص الرسول ﷺ واعتبار أدائه أفضل معبّر عن المضمون القرآني يتطلب من المسلمين التصدي لكلّ قضايا الاجتماع السياسي وإقامة الدولة الإسلامية وتمثّل فعل رسول الله ﷺ في كلّ القضايا الاجتماعية والسياسية<sup>(١)</sup>.

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

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

---

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

الإسلام تتنافى وقضايا الدولة والاجتماع السياسي، ولذلك عندما لجأ رسول الله ﷺ إلى خيار بناء الدولة وكيانها السياسي والعسكري فمن باب أنّ الظروف التاريخية من اجتماعية وسياسية. هي التي ألجأته إلى اعتماد ذلك الخيار،

وإلا فإنّ تلك الظروف لو كانت مؤاتية بالنسبة إلى دعوة الناس إلى دين الإسلام لما بادر إلى العناية بالدولة وبنائها؛ والتالي فإنّ كلّ ذلك الفعل السياسي والعسكري في موضع الدولة وبناء الجيش وارسال السرايا.. لم يكن إلاّ من أجل تثبيت تلك الدعوة وحمايتها وهي في مهدها.

هذا ويمكن نقاش هذه الدعوى بجملة أمور:

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

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

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

هذه المعادلة بفترة زمنية 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<sup>(١)</sup>.

رابعاً: لو كان ما ذكر صحيحاً لوجب أن يعمد إلى تفكيك الدولة الإسلامية وحلّها بعدما استطاعت الدعوة تثبيت نفسها وأخذت مجراها في الاجتماع الإنساني، ولكن أحداً لم يقدم على هذا الأمر، بل إنّ الرسول نفسه - الذي هو مؤسس الدولة الإسلامية - لم يبادر إلى حلّ الدولة وتكفيكها 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 الإسلامية يثبت لنا خلاف هذه النتيجة، لأنّ الدولة الإسلامية الوليدة قدّمت لنا نموذجاً مختلفاً للدولة ووظائفها في مختلف المفاصل ذات العلاقة بالمجتمع الإنساني وحاجاته الماديّة والمعنويّة، ولم يقتصر الأمر على الجانب الدعوي.

سادساً: نستطيع القول أيضاً أنّه لو كان ما ذكر صحيحاً لكان وصل إلينا في المنظومة النصويّة الإسلامية بشكل واضح وواف، وذلك لأهميّة هذا الموضوع وخطورته، لكن الواقع النصوسي خلاف ذلك، إذ لم يرد إلينا ذلك التبرير للدولة

---

(١) راجع: شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين عليه السلام، ط ١،

بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، صص ٥٩ - ٦٣ و صص ١١٠ ١١٣.

الإسلامية الذي تضمنته تلك الدعوى.

سابعاً: إنَّ قراءة بسيطة للدولة ووظائفها في النصوص السياسية الإسلامية توصلنا إلى فهمٍ لوظائف الدولة يخالف تلك الدعوى المذكورة، إذ إنَّ فلسفة الدولة الإسلامية تستوعب في مضمونها مصالح الإنسان وحاجاته سواءً ما يتصل منها بالبعد الدنيوي أو البعد الأخروي.

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

وهذا يعني أنَّ مفعول تلك الخطابات لم يتوقّف، بل هي ما زالت قائمة وموجّهة إلى مَنْ يفترض فيه أن يكون رئيساً للدولة الإسلامية في كلّ وقت، أي إنَّ تلك الخطابات مرتبطة بالدولة الإسلامية وبالممثل الأعلى لتلك الدولة.

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

صحبت عصر النصّ والتشريع.

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

الأول: إنَّ مَنْ يعود إلى تلك النصوص الدينيّة يرى أنّ تلك النصوص عندما خاطبت مجتمع المسلمين فباعتبار أنّه تكوين سياسي إجتماعي له مسؤولياته وعليه واجباته، وان تلك التشريعات والوظائف ترتبط - كما ذكرنا - بالدولة الإسلاميّة أينما ومتى وجدت، أي أنّها 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 ان هذه التشريعات والمسؤوليات تبقى ثابتة وان حصل أكثر من تغيير في تطبيقاتها تبعاً للتطور الاجتماعي ومتطلّبات العصر<sup>(١)</sup>.

---

(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: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾. (الأنفال: ٦٠)

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

١- إنّ تكاليف الجهاد<sup>(١)</sup> الذي خوطب به المسلمون لا يمكن امتثالها والقيام بها إلا من خلال وجود دولة لها أجهزتها واداراتها وإمكانياتها التي تعمل على استنفار الطاقة البشريّة وتجهيز كلّ ما تتطلبه الحرب وإعداد الإمكانيات اللازمة لذلك.

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

٢- إنّ كلّ تلك الأحكام التي ترتبط بالمسائل الجزائيّة وإقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الأحكام القضائيّة<sup>(٢)</sup>؛ إنّ كلّ ذلك يتطلّب وجود أجهزة متعدّدة تقوم بضبط المخالفات والجنايات والجرائم والتحقيق فيها وإحالتها إلى الأجهزة

---

(١) في الجهاد والدفاع راجع: الحائري كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام. انتشارات الرسول المصطفى ﷺ، ص ١٠٥؛ حيدري حميد، استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة من منظار القوانين الدوليّة والفقّه الشيعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٨ هـ ق، ص ١٦١.

(٢) برزگر ابراهيم مباني تصميم گيرى سياسى از ديدگاه امام خمينى، چ اول، سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٦١.

القضائية المختصة لأخذ الحكم المناسب فيها وتنفيذ تلك الأحكام.

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

وعليه إذا كانت إقامة القضاء وتنفيذ الأحكام الجزائية وقضايا الحدود والقصاص؛ إذا كان كلّ ذلك يتطلب إقامة الدولة لإنها الأداة والوسيلة الضرورية للقيام بتلك المهمة، فهذا يعني أنّ على مجتمع المسلمين إقامة الدولة مقدّمة لذلك، أمّا بعد قيامها فإنّ دور المجتمع الإسلامي ينصبّ على تمكين الدولة وولاية الأمر من حمل تلك المسؤوليات<sup>(١)</sup>.

---

(١) ان النصوص الإسلامية التي تحمل مضموناً جزائياً من قبيل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، فإنها وان كانت تخاطب عموم المسلمين لكن لا شك أنّ مسؤولية تنفيذ تلك المهمة تقع على عاتق ولاية الأمر، وليس لأحد المسلمين الحق في تنفيذ تلك المهمة دون إذنهم.

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



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

ومن المناسب فيما يرتبط بهذا الجانب القانوني والتشريعي أن يُطرح هذا السؤال، ألا وهو أن الدين الإسلامي قد جاء بجملة من القوانين والتشريعات والتي هي قوانين وتشريعات ثابتة غير قابلة للتغير والتبدل، وهذا ما لا ينسجم مع سنة التطور الاجتماعي التي تتصف بها المجتمعات، إذ إن المجتمعات البشرية هي بطبيعتها متغيرة، وبالتالي كيف يمكن أن تجعل قوانين ثابتة لمجتمعات متطورة

---

(١) في الهدنة راجع: الإمام الخامنئي، كتاب الهدنة، ط ١، بيروت، دار الوسيلة،

١٤١٩ هـ ق .

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

ومتغيرة؟

بل يرى البعض أنّ هذا الأمر لا يختصّ بالدين بل يشمل أيّة منظومة فكرية أخرى، باعتبار أنّ أيّة منظومة فكرية تريد أن تضبط إيقاع المسير الذي تنهجه قافلة البشرية وان تحدّد وجهتها وقيمها وتطلّعاتها سوف تصل إلى طريق مسدود، لأنّ طبيعة مسير تلك القافلة هو دائماً في حال التغيّر تبعاً للظروف والمستجدّات، بينما يخترن ضبطها وتقنينها صفة الثبات الذي يتنافى مع طبيعة ذلك المسير<sup>(١)</sup>.

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

### ١ - طبيعة القوانين في المجتمع البشري:

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

القسم الأوّل: يرتبط بجنبة الثبات الموجودة في طبيعة ذلك الاجتماع وطبيعة أفرادها، ولذلك فإنّ تلك القوانين هي قوانين ثابتة بحكم ارتباطها بجنبة الثبات في طبيعة الإنسان، أي إنّ ثباتها نابع من كونها تقنياً لواقع ثابت لا يتغيّر في الطبيعة البشرية.

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

---

(١) سروش محمد، دين و دولت، ص ٧٢ - ٧٣.

الإجتماعية وتبدّلها.

وعليه ما كان من القوانين مرتبطاً بجنبه الثبات تلك لا يمكن إلا 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 تغيير الظروف الإجتماعية، إذ أن هذا الحكم يرتبط بجنبه الثبات في التشريع الإسلامي. وإذا أردنا أن نقدّم مثلاً آخر ألصق بالواقع الإجتماعي نذكر تحريم الإسلام لمعونة الظالم والركون إليه، أيضاً هذه الحرمة حرمة ثابتة ولا يمكن أن تتغير بتغيير الظروف الإجتماعية، لأنها ترتبط بجنبه الثبات في الشخصية الإنسانية التي فطرت على النفور من الظلم وتقيحه<sup>(١)</sup>.

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

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

---

(١) راجع: الطباطبائي محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الإجتماعي، تر آذر

شب محمد علي، ط ٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠١ هـ ق، صص ١٨ - ٢١.

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

بينما نجد ان أساس حاجة الإنسان إلى وسيلة نقلٍ كانت الأمس ومازالت اليوم، والذي تغيّر ليس أساس حاجته إلى تلك الوسيلة، بل نوعيّة تلك الوسيلة التي يستفيد منها وكيفيّة الاستفادة، وهذا التغيّر لا شكّ يستلزم وضع جملة من القوانين الجديدة التي تنظّم الاستفادة الإنسان من تلك الوسائل الحديثة، وهو يعني أنّ ما يشمله التغيير هو تلك القوانين التي ترتبط بكيفيّة الاستفادة الإنسان من وسيلة النقل بسبب تغيّر نوعيّتها، بينما تلك القوانين التي ترتبط بأساس حاجة الإنسان إلى وسيلة النقل - لا بكيفيّة الاستفادة منها - 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 كيفيّة 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 التطور هو تغيير جزئي وليس كلياً، أي أن جملة من القوانين تتغير بحكم ذاك التطور، بينما تحافظ جملة أخرى من القوانين على ثباتها<sup>(١)</sup>.

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

إن قراءة فاحصة لمبتيات الفكر الإسلامي وأدواته المعرفية توضح أن الإسلام عندما اعتنى بقضية الدولة وأهتم بشؤون السلطة، فإن بنيته الفكرية وهندسته المعرفية قد صيغت بطريقة تكفل قدرته على مواكبة التطور الاجتماعي وعلى تلبية الحاجات القانونية والتشريعية للسلطة في أي عصر كانت، ومهما بلغت أشواط التطور الاجتماعي مدى وتقدماً.

---

(١) م.ن.

## ٢- الآليات التشريعية لمواكبة التطور الإجتماعي :

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

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

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

ويظهر هذا الدور في تلك الموارد التي يستقلّ العقل فيها بإدراك حكمها، ولا شك أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع لجهة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهنا نذكر بعض الأمثلة على تلك المستقلات العقلية كلزوم حفظ النظام وحرمة الإعانة على الإثم...<sup>(١)</sup>

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

---

(١) راجع: مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، ترهاشم علي، ط ١، مشهد، مجمع

البحوث الإسلامية، ١٤١١ هـ، ق، ص ١٧٢.

يحكم فيها بتغيّر الحكم<sup>(١)</sup>، إذ أنه لو ثبت للعقل أنّ أحوال الزمان قد تغيّرت بحيث أنّ ملاك الحكم قد تغيّر تبعاً لذلك، يمكن للعقل عندها أن يحكم بتغيّر ذلك الحكم<sup>(٢)</sup>، كما أنّ للعقل دوراً في تفسير الشريعة كما لو أنّ عموم نصّ ما كان مخالفاً لحكم العقل فعندها يؤخذ حكم العقل بمثابة مخصّص لبني لذلك النصّ، ويتمّ التعامل مع هذا المخصّص بمنزلة المخصّص الذي بيّنه الشرع، ويعني ما تقدّم أنّه يمكن للعقل أن يتصرّف في الأحكام والقوانين سعة وضيقةً، لكن كلّ ذلك يتوقّف على أنّ يكون حكم العقل حكماً قطعياً وأن يكون إدراكه للمصالح والمفاسد إدراكاً قطعياً، حتّى يترتب على ذلك تضيق الأحكام والقوانين أو توسيعها، أمّا لو كان حكم العقل حكماً ظنياً فلا تترتب تلك الآثار التي أشرنا إليها. وعلى هذا يظهر المراد من القاعدة التي تقتضي عدم الأخذ بالحديث فيما لو خالف حكم العقل، يقول الشيخ المفيد: «إنّ وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول طرحناه لقضية العقول بفساده»<sup>(٣)</sup>، إذ أنّ المراد هنا الحكم القطعي للعقل بكون الحديث مخالفاً لما عليه الواقع<sup>(٤)</sup>.

---

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

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

(٣) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح حسين درگاهي، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ ق، ص ١٤٩.

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

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

وقد يقال هنا أن العقل الخبروي - والذي يعني حصيلة العلوم الإنسانية في شتى المجالات التخصصية - إنما 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 أننا فصلناه عن بحث صلاحيات ولي الأمر - رغم ارتباطه به - لأمرين:

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

---

ط ٢، مركز الغديد للدراسات، ١٤١٧ هـ ق، ص ١١٩.

(١) والتي هي القرآن والسيرة والإجماع والعقل.



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 يتمتع بأهميّة فائقة لما يقوم به من تحديد للموضوعات وتشخيص للمصالح بشتّى أبعادها 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 - أو المؤسسات المعنية من قبله في تلك المهمّة - يقتصر على تحديد كون تلك المصلحة المطلوبة غير منافية لضوابط التشريع، والذي هو في الواقع دور إمضائي للنتائج العقلاني بمعناه الخاص (أي الخبروي) (١).

٢ - طبيعة القوانين والتشريعات في الإسلام: خلافاً لما هو مطروح في صيغة السؤال السابق فإنّ القوانين والتشريعات الإسلامية ليست كلّها ثابتة، بل فيها ما هو ثابت ومنها ما هو متغيّر، وتلك القوانين الثابتة ترتبط بالأصول التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، والتي تندرج في دائرة التشريع لأصول الحاجات للمجتمع الإسلامي، والتي لا يطرأ عليها التغيّر بتغيّر الظروف الاجتماعية ومقتضيات الزمان، أمّا القوانين المتغيّرة فترتبط بالمساحة التي يجري عليها

---

(١) ومن هنا فإنّ الشورى - شورى أهل الخبرة والاختصاص - تكون دخلية حكماً

في الحكم، وتتمتع بأهميّة كبيرة، فيكون من الضروري العمل على مأسستها في النظام السياسي للإسلام.

التطور الاجتماعي والتي ترتبط بكيفية تأمين الحاجات المطلوبة للمجتمع الإسلامي.

وهنا لابد من الفات النظر إلى أنه وبناءً على تقسيم الأحكام الدينية إلى أحكام عبادية وأحكام المعاملات فمما لا شك فيه أن أحكام العبادات هي خارج مساحة التغيير التي يؤثر فيها التطور الاجتماعي، أما المعاملات فترتبط بما قدمنا من بحث.

ولذلك يمكن ان نستفيد مما تقدم أن مجموعة من الأحكام التشريعية قد يصدرها ولي الأمر في زمن لاحق على عصر النص، مع أن هذه الأحكام لم تكن موجودة في النص الإسلامي سوى أن الظروف المرحلية اللاحقة قد اقتضتها، لكنها يجب أن تكون صادرة بناءً على ضوابط التشريع الإسلامي الثابتة ومنهجية، وفي المقابل قد نجد أحكاماً قد صدرت في عصر النص - وهي نصوص مطلقة بحسب التقييم الأصولي الأولي - ومع ذلك تكون أحكاماً مرحلية اقتضتها بعض الظروف التاريخية في عصر النص، وبالتالي فإنها تتغير بتغير ظروفها.

٣ - **صلاحيات الحاكم الإسلامي:** من أهم الآليات التي تمنح التشريع القدرة على مواكبة حركة التطور الاجتماعي وتلبية حاجة المجتمع والدولة إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحية التشريع سواءً من خلال إصدار الأحكام الاجتهادية - بناءً على المنهج الاجتهادي الفقهي<sup>(١)</sup>، أو من خلال إصدار الأحكام الولاية في

---

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

عملية ثنائية المنهج لكنها تشترك في هدف واحد هو إيفاء المجتمع حاجته التشريعية والقانونية، كما أنّهما (الحكم الإجتهادي والحكم الولائي) يشتركان في أنّ لهما علاقة بشكل أو آخر مع النصّ الديني وأن طابعهما طابع التقنين والتشريع - بالمعنى العام - وان مصدرهما واحد وهو الولي الفقيه، وان اختلفت حيثية كلّ منهما، إذ إنّ اجتهاد الولي من حيث فقاهته، أمّا أحكامه الولائية فمن حيث ولايته - وان كانت الفقاهة مشروطة في الحكم الولائي - وسوف نتحدّث عن كلّ منهما<sup>(١)</sup> مبتدئين بالحديث عن الإجتهااد.

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

---

كذلك بما أنّه يشترط في الحاكم أن يكون فقيهاً فقد وقع الحديث عن الحاكم من حيث فقاهته.

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

(٢) في مشروعية الإجتهااد أنظر: الهمداني حسين النوري، مسائل من الإجتهااد والتقليد ومناصب الفقيه، ط ٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ ق، ص ٤٠.

مختلف ميادين الحياة، ولا شك أن الإجتهد يخضع لمنهجية خاصة تضبط الفعل الإجتهدى للفقهاء وتتحكم في نتاجه الفقهي الذي وإن اختلف بحسب الاستعدادات التي يملكها كل فقيه ورصيده المعرفي وأيضاً بحسب المباني الإجتهدية التي يصل إليها؛ لكنّه يبقى محكوماً لضوابط المنهج الإجتهدى وأصوله.

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

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

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

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

ومن هنا كان تأكيد الإمام الخميني عليه السلام على عنصرَي الزمان والمكان<sup>(١)</sup> ودورهما في العملية الإجهادية حيث يقول: إن ظاهر قضية ما ذات حكم معين قد ينطبق على قضية أخرى، لكن هذه القضية الجديدة تستلزم حكماً مختلفاً مع أن ظاهر القضيتين واحد، وما ذلك إلا لأن هذه القضية الجديدة قد وقعت في ظل المعادلات الحاكمة على سياسات النظام واقتصاده وأنظمتها الاجتماعية، أي أن المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تجعل موضوع القضية الأولى نفسه يستلزم حكماً جديداً.

بل ذهب الإمام الخميني عليه السلام إلى نفي صفة الإجهاد في قضايا المجتمع والدولة حتى عمّن هو أعلم في العلوم الإسلامية المتعارفة إذا لم يمتلك الرؤية الصحيحة في قضايا المجتمع والدولة<sup>(٢)</sup> حيث يقول: إن الفرد الذي يكون أعلم في

---

(١) في الإجهاد وعنصري الزمان والمكان أنظر: كاظمي بهرام اخوان، قدمت وتداوم نظريه ولايت مطلقه فقيه از ديدگاه امام خميني، چاپ اول، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٥.

(٢) للشهيد مرتضى مطهري رأي مشابه فيما يرتبط بولي الأمر وضرورة معرفته بظروف العصر؛ أنظر: زايبى نجف لك، اندیشه سياسى آيت الله مطهري، ج اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨١ هـ ش، صص ١٦٤ - ١٦٦.

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 الاجتماعيّة والسياسيّة، هذا الفرد لا يعتبر مجتهداً في قضايا المجتمع والدولة، ولا يستطيع الإمساك بزمام المجتمع<sup>(١)</sup>.

ويقول مبيّناً فلسفة الفقه وهدفه: إنّ الفقه هو النظريّة الواقعيّة والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد، ويضيف: إنّ الهدف الأساسي هو كيف تجري الأصول المحكمة للفقه في عمل الفرد والمجتمع، وكيف نستطيع الجواب على المعضلات، وهنا يكمن خوف المستكبرين أن يكون للفقه والاجتهاد جانب عيني وعملي<sup>(٢)</sup>.

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

---

(١) راجع: امام خميني صحيفه نور، تهران، سازمان مدارك فرهنگي انقلاب

اسلامي، جلد ٢١، ١٣٦٩ هـ ش، ص ٩٨ و ٤٧.

(٢) م ن، ص ٩٨.

وإنَّ كُلَّ ما تقدّم من كلام حول الإجتهد ومنهجيتّه لا يضرّ في حقيقة كون الشريعة ثابتة، لأنّ ما يكون عرضة للتغيّر ليس أحكام الشريعة، بل هو الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام، حيث إنّ لكلّ 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 - من جهة ولايته - فهي متغيّرة بطبيعتها، إذ إنّها أساساً لا تستنبط من النصّ الديني، وإن كان من الضروري أن تكون خاضعة لضوابطه<sup>(١)</sup>.

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

---

(١) راجع: إمام خميني وحكومت اسلامي، ج ٨، كنگره امام خميني و انديشه

حكومت اسلامي، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) بل نستطيع القول أنّها بالمعنى الدقيق للكلمة ليست أحكاماً شرعيّة، بل هي

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

وهنا لا بأس أن نغني الموضوع ببعض المباحث التي يتطلبها طرحنا الذي اسلفناه:

(١) فلسفة الفراغ التشريعي: إن تعابير من قبيل منطقة الفراغ التشريعي وما شابه ربما 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 الشرعية، وبالتالي كيف يُدعى شمول التشريع الإسلامي لكلّ شيء مع أنّ علماء التشريع أنفسهم يتحدثون عن منطقة فراغ تشريعي فيما يرتبط بكثير من الحاجات التنظيمية والقانونية للمجتمع والدولة، وهو ما قد يستفاد منه عدم قدرة الإسلام على إيفاء المجتمع حاجاته القانونية والتشريعية<sup>(٢)</sup>.

---

لك أحكام ولائية، أي أنها صدرت عن شخص المعصوم عليه السلام باعتبار كونه ولياً للأمر لا باعتبار كونه مشرعاً أو مبيناً للتشريع.

(١) الطباطبائي محمد حسين، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، تر: الأصفي محمد مهدي، ط ٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢ هـ ق صص ٢٣ - ٢٥؛ ابراهيمي عبد الجواد، بحثي در فلسفه سياست و قانون در اسلام، چاپ اول، قم، انتشارات رحيق، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٧٧.

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



وفي مقام الجواب على ذلك نقول صحيح أنه توجد مساحة من الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع لم يبادر التشريع الإسلامي إلى إصدارها بعنوان الثبات ولم يضع فيها أحكاماً ثابتة، والسّرّ في ذلك أنّ تلك المساحة من الأحكام هي المساحة التي ترتبط بحركة التطور الاجتماعي، أي إن الأحكام الخاضعة لتلك المساحة من شأنها أن تتغير وتتبدّل تبعاً للظروف والمستجدّات الاجتماعيّة، ولذلك لو أنّ التشريع الإسلامي وضع فيها أحكاماً ثابتة لأدّى ذلك إمّا إلى إعاقة حركة التطور الاجتماعي، أو إلى إثبات فشل الإسلام في مواكبة حركة التطور الاجتماعي، أو إلى كليهما معاً<sup>(١)</sup>.

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

---

أثره من جهتين:

الأولى: وهي فيما يرتبط بقدرة تلك المنظومة نفسها على تلبية الحاجات التشريعيّة والقانونيّة للمجتمع والدولة، والثانية: من جهة أنّ الأحكام الولائيّة تتركز في جانب منها على تلك المنظومة التشريعيّة وأحكامها، وهذا يعني أن أيّ خللٍ في تلك المنظومة سوف يترك أثراً سلبياً على منظومة الأحكام الولائيّة.

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

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

الجواب: إن سلطة التشريع في مجالات الفراغ التشريعي هي للفقيه الولي، إذ أن التشريع في تلك المجالات وإن احتاج إلى الفقهة ليكون منسجماً مع الأحكام والقيم والأهداف الإسلامية، لكن لا شك أن 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 إن الأوامر الداعية إلى طاعة أولي الأمر - أي السلطة السياسيّة - فإنها تشمل بعمومها هذه الموارد من قبيل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (١).

إن الحاكم الإسلامي معنيّ بأن يسنّ القوانين ويصدر التشريعات في تلك المجالات، وذلك على ضوء ثوابت الدين الإسلامي واتجاهاته العامّة من جهة ومصالح المجتمع الإسلامي من جهة أخرى.

(٣) ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي: إن عمليّة التشريع في منطقة الفراغ التشريعي هي عمليّة غاية في الدقّة والأهميّة، لما يترتب عليها من تحقيق لمصالح المجتمع والأمة ولرفاه الإنسان في دار الدنيا، وإرتباط ذلك بالأهداف الأخرويّة للدين، ولكونها تحتاج إلى فهم شمولي للشريعة ومعرفة الأحكام الثابتة وتمييزها عن الأحكام المتغيرة، واستيعاب واع لطبيعة المرحلة وظروفها الاجتماعيّة ومقتضياتها القانونيّة، ومعرفة المساحة التي يمكن

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

لصلاحيات وليّ الأمر أن تتحرّك فيها فيما يرتبط بالدائرة التشريعيّة العامّة<sup>(١)</sup>.  
وقد أشار السيّد محمد باقر الصدر<sup>(٢)</sup> إلى هذا الموضوع في جانبه  
الاقتصادي فقال: «وعملية استنباط العناصر المتحرّكة من المؤشّرات الإسلاميّة  
العامّة تتطلّب:

أولاً: منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمّقاً لمؤشّراتها ودلالاتها  
العامّة.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية ودراسة دقيقة  
للأهداف التي تحدّدتها 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»<sup>(٢)</sup>.

ولذلك فإنّ عملية التشريع في منطقة الفراغ التشريعي تخضع لضوابط - أو  
ما قد يعبر عنه بالمؤشّرات العامّة - تتكفّل بمنهجة عملية التشريع تلك بما ينتج أطر  
منهجيّة جديدة لا تكفي فقط بالفهم النصوصي الديني، بل تعتمد عليه من جهة

---

(١) أنظر: يزدي مصباح، سلسلة مباحث اسلامي سياست و حكومت (٣)،  
سازمان تبليغات اسلامي، ص ١٠٩؛ يزدي مصباح، الحكومة الإسلاميّة وولاية  
الفقيه، تر عبدالكريم محمود، ط ١، طهران، ١٤١٤ هـ ق، ص ٣١؛ الإمام الخامنّي،  
الحكومة في الإسلام، تر جبارة رعد، ط ١، بيروت، دار الروضة، ١٤١٥ هـ ق،  
ص ١٦-١٧ و ٥٩.

(٢) الإسلام يقود الحياة، ص ٤٤.

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

أما تلك الضوابط والمؤشرات فهي ما يلي:

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

وهذا يتطلب قراءة دقيقة لنصوص الأحكام الثابتة تلك ومعرفة حثياتها وظروفها، بما يؤدي إلى تحصيل الإطمئنان لدى المشرع الولي أن ذلك الهدف مراد للشريعة الإسلامية، وهذا سوف يتيح لولي الأمر إنتاج مجموعة أخرى من الأحكام المتغيرة التي تنسجم مع ذلك الاتجاه وتسعى لبلوغ أهدافه.

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

إن ما سوف نبينه الآن هو مجموعة من الأحكام التي ترتبط بموضوع العمل والملكية حيث تظهر اتجاهات تشريعية يفهم منه نظرة الشريعة والإسلام إلى موضوع الكسب والاستفادة المالية:

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

العمل فيها.

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

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

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

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

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

٢- 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 ضوءها.

وكمثال على ذلك ما جاء في القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ

السَّبِيلِ كَى لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١﴾

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

٣- القيم التي أمر الإسلام بالالتزام بها: إن مجموعة من القيم الاجتماعية والأخلاقية قد أكد الإسلام على الالتزام بها كالعدل والقسط والمساواة... وهذه القيم يمكن أن تشكل معياراً وموجهاً لولي الأمر من أجل أن يعمل على تحديد مجموعة من العناصر المتحركة التي تجعل تلك القيم واقعاً حياً وتنقلها إلى حيز الفعل والتطبيق.

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

(١) الحشر: ٧.

(٢) النساء: ١٣٥.

يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ ﴿١﴾.

٤ - اتجاه الأحكام المعيّنة من قبل الولي المعصوم: إنّ النصوص الإسلامية التي نقلت عن المعصومين عليهم السلام هي على قسمين، فمنها ما يعبر عن أحكام ثابتة، ومنها ما يعبر عن أحكام متغيرة قد وضعت آنذاك من ولي الأمر تبعاً للظروف التي كانت قائمة في عصره، ويمكن من خلال قراءة دقيقة وشاملة لتلك النصوص على ضوء ظروفها الزمنية أن نصل إلى اتجاه خاص كانت تسعى إليه تلك الأحكام، وهذا ما يتيح لولي الأمر التشريع طبقاً لذلك الاتجاه المستفاد من تلك الأحكام.

ولابدّ من الإشارة كمثال على ذلك إلى ما روي في عدة أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه منع في فترة معيّنة إجارة الأرض حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «من كانت له أرض فيلزرعها فإن لم يستطع... فليمنحها أخاه ولا يؤجرها إيّاه».

وما يفهم من هذا الإجراء على ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في المدينة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يسعى بصفته ولياً 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 - أي المهاجرين - يعاني من الحاجة والفقير.

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

---

(١) النحل: ٩٠.

التي يستطيع أن يتحرّك فيها وليّ الأمر للتشريع في منطقة الفراغ التشريعي، بما يكفل تنظيم أمور المجتمع على كافة الصُّعد سواء ما كان يرتبط منها بالجانب السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وكلّ ما يرتبط بمهام وليّ الأمر ووظائفه. ومثال على ذلك ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام من أنّه على الوالي - في حال عدم كفاية الزكاة - أن يمّون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا؛ وهذا ما يحدّد هدفاً ثابتاً لوليّ الأمر في سياسته الاقتصادية والاجتماعية وهو أن يسعى لتأمين حدّ الكفاية في المجتمع حتّى يتحقّق غناهم (أي استغناؤهم عن الناس) (١). وعليه يمكن القول إن التشريعات الدوليّة في الإسلام تدلّ على لزوم الحكومة مقدّمة لتطبيقها، أمّا مواكبة التشريع للتطور الاجتماعي - فيما يرتبط بموضوع الدولة - فقد عالجها الإسلام سواءً في بُنيته التشريعيّة التي تحتوي على أحكام ثابتة بثبات الطبيعة الإنسانيّة، وأخرى متغيّرة يملؤها وليّ الأمر إرتكازاً 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 - وقد تحدّثنا فيه - أو فيما يرتبط بالزعامة السياسيّة - وسيأتي الكلام عنها.

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

---

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



النصوص 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 كُـلّ ذلك إهتمام الإسلام بقضيّة السلطة وعدم اهماله لها، بل يستظهر منه دعوة المجتمع الإسلامي إلى اقتفاء النموذج النصوي في بناء السلطة وتشكيلها وتحديد وظائفها وأهدافها.

وسوف نذكر بعض النماذج من تلك النصوص التي ترتبط بهذا المطلب:  
فيما يرتبط بأهميّة السلطة توجد بعض الروايات التي تبرز ذلك من خلال حديثها عن الولاية أو عن الإمامة المصطلح المعبر في التراث النصوي 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 أسّ الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام محلّ 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 الله»<sup>(١)</sup>.  
ب) يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن الولاية فيقول: «الولاية وهي المحافظة لجميع  
الفرائض والسُنن»<sup>(٢)</sup>.

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 في جملة تعداد وظائف الوالي: «ويؤخذ به (أي بالأمير) للضعيف  
من القوي»<sup>(٣)</sup>.

ب) يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن دور السلطة في عمليّة الإصلاح وإقامة  
الحدود فيقول: «اللهمّ إنك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان،  
ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لئلا نرد العالم من دينك ونظهر الإصلاح في  
بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلّة من حدودك»<sup>(٤)</sup>.

ج) ويشير إلى دور السلطة في حماية الأموال العامّة والحفاظ عليها فيقول:  
«والله لو وجدته قد تزوّج به النساء ومُلك به الإمام لرددّته فإنّ العدل سعة، ومنّ

---

(١) الحراني ابن شعبة، تحف العقول، ط ٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،  
١٤٠٤هـ ق، ص ٤٣٨.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، مج ١، ط ٣، قم، مؤسسة آل البيت،  
١٤١٦هـ ق، ص ٢٨.

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

(٤) نهج البلاغة؛ الخطبة ٣١، ص ١٨٩.

ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيّق»<sup>(١)</sup>.

(د) وفي الوظائف الأمنية والاجتماعية.. للسلطة يقول الإمام عليّ عليه السلام: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويُجمع به النية ويُقاتل به العدو وتأمين به السبل...»<sup>(٢)</sup>.

(ي) وبالنسبة إلى الوظائف الدينية للسلطة يقول الإمام الرضا عليه السلام: «ومنها (أي من علل جعل الإمام) أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدُرست الملة وذهب الدين وغيّرت السنن والأحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين...»<sup>(٣)</sup>.

أمّا فيما يرتبط بالأوصاف التي يجب توفّرها في إمام المسلمين وقائدهم فإننا 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 أهلية القائد وصفته العلمية فيقول: «أئها الناس إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»<sup>(٤)</sup>.

(ب) وفي ضرورة أن يتميّز الإمام بالرشد والتقوى اللازمة يقول الإمام عليّ عليه السلام: «... ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال

---

(١) م ن، الخطبة ١٥، ص ٨٢.

(٢) م ن، الخطبة ٤٠، ص ١٨.

(٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤م،

ص ١٠٨.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٣، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

الله دُولاً وعباده خُولاً والصالحين حرباً والفاسقين حزباً...»<sup>(١)</sup>.

ج) ويشير إلى بعض المواصفات الأخلاقية التي ينبغي توفرها في الرئيس - أي الإمام - فيقول: «آلة الرياسة سعة الصدر»<sup>(٢)</sup>.

إنّ هذه النصوص التي تقدّمت وغيرها تؤكد هذه القضية أنّ النص الإسلامي قد عني عناية كبيرة بقضية الإمامة ودورها ووظائفها، وأهتمّ اهتماماً بالغاً بشخصية السلطة على مستوى المواصفات التي يجب توفرها فيها من مواصفات علمية أو تربوية أو قيادية وسوى ذلك؛ وهذا ما يستبطن دعوة واضحة إلى اقتباس التوصيف النصوي في صناعة السلطة وتحديد وظائفها وفي اختيار الشخصيات المناسبة لتولي الإدارة السياسية والاجتماعية وحاكمة الدولة.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى حقيقة هامة في الفكر السياسي للإسلام، ألا وهي أنّ الفكر السياسي للإسلام - كأبيّ فكر آخر - قد عني بسلامة الأداء السياسي والاجتماعي والاقتصادي للسلطة واهتمّ في أنّ يكون الأداء الدولي في كافة مجالاته أداءً صحيحاً وقائماً على أساس المعايير العلمية وهادفاً إلى خدمة المجتمع والأمة، لكن صمام الأمان الأساسي - وليس الوحيد - الذي يعوّل عليه ذلك الفكر يرتبط بالمواصفات الولوية (القيادية) العلمية والأخلاقية، أي تلك المواصفات الأخلاقية والأبعاد التربوية والمعنوية التي ينبغي توفرها في شخصية الإمام والحاكم والقائد؛ إنّ صفات كالتقوى والحلم والصبر والشجاعة والزهد بالدنيا وسعة الصدر والرحمة وغيرها لا شك أنّها تسهم بشكل كبير في جعل الأداء

(١) م ن، الكتاب ٦٢، ص ٤٥٢.

(٢) م ن، الحكمة ١٧٦، ص ٥٠١.

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

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

لكن يبقى أن نلفت إلى قضية أخرى ألا وهي أن تلك المواصفات الأخلاقية والأبعاد التربوية التي أشرنا إليها إنما تقوم على أساس غيبوي يرتبط بالغيب - بمعناه القرآني -، بمعنى أن تحصيل تلك المواصفات والأبعاد وتفعيلها في الحياة السياسية والاجتماعية له أعظم الأثر في النتائج الأخروي لشخص الحاكم، بل إن مصير الحاكم - باعتبار كونه حاكماً - في الحياة الأخروية إنما يترتب على طبيعة أدائه السياسي والاجتماعي، وعلى إظهاره لقيم العدل والحقّ وسعيه إلى تمثّل مبادئ الخير والرحمة.

ودور الغيب لا يقتصر فقط على النتائج الأخروي للأداء السياسي لشخص

الحاكم، بل هو يرتبط بمؤهلاته الشخصية ومشروعية تولّيه للسلطة، إذ إنّ ولي الأمر لم يكتسب أهلية الولاية إلّا من خلال إيمانه بالغيب في جميع أبعاده، وأمّثاله أمر الغيب (الوحي القرآني) في تحصيل المواصفات العلميّة والمعنويّة وسعيه الحثيث للإرتباط بالغيب وتحصيل رضاه (أي رضا الله تعالى) والذي على اثره يكتسب مشروعية ولايته، وإلّا 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 السياسية في الأداء الدولي، 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 شخصية وفتويّة 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 إلّا لأنّ تلك الآفات السياسيّة قد بادر الإسلام إلى علاج جذورها وتهذيب أصولها من خلال كلّ ذلك الرصيد التربوي والفعل الأخلاقي - المشفوع ببعده الغيبي - والذي لا بدّ أنّه قد قام بدوره في صناعة النفس البشريّة وتهذيب أوصافها وحُسن تربيتها، بما يعصمها - بالمعنى الأخلاقي - من أن تقع في تلك الآفات<sup>(١)</sup>.

---

(١) وهذا ما سوف نبحت فيه لاحقاً.

## الفصل الثاني

# الدولة الدينيّة في الفكر السياسي الشيعي





لقد أخذت قضية الدولة - الإمامة - موقفاً مهماً في الفكر السياسي الشيعي ابتداء من عصر الإمام عليّ عليه السلام والأئمة من ولده حتى عصرنا الحالي، أو يمكن أن نلاحظ ذلك في حجم النصّ السياسي داخل إطار النصوص الشيعية، بل في الممارسة العملية للأئمة عليهم السلام، خصوصاً الأئمة الأوائل الذين أقاموا الدولة أو سعوا إلى إقامتها<sup>(١)</sup> (من الإمام عليّ عليه السلام إلى الإمام الحسين عليه السلام)، بل ولدى الأئمة التاليين (الإمام زين العابدين حتى الإمام المهدي عليه السلام) الذين كانوا يبرّرون عدم تصديهم لإقامة الدولة بعدم توفر الظروف المساعدة لذلك<sup>(٢)</sup>.

---

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

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

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

قال: ولمّ 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.

وعليه فقد كان الغالب على أدائهم السياسي موقف المعارضة للسلطات القائمة في عصرهم، أمّا على المستوى العملي، فقد كان الفعل السياسي تجاه السلطة يختلف من حين لآخر، فنجد في بعض الأحيان مواجهة عسكرية للسلطة - كما في ثورة الإمام الحسين عليه السلام - ولربما نجد في أحيانٍ أخرى حواراً سياسياً يمسّ أخطر مناطق الفكر السياسي الإسلامي، ألا وهو قضية المشروعية - كما في الحوار الذي جرى بين الإمام الكاظم عليه السلام وهارون الرشيد، الخليفة العباسي - بينما نجد في وقتٍ آخر إقداماً على مساعدة السلطة عندما تواجه معضلة تُضعف موقفها وموقعها أمام دولة خارجية - كما هو بين الإمام زين العابدين عليه السلام وعبد الملك، الخليفة الأموي - وفي ذلك يقول السيد محمد باقر الصدر أنه حينما اصطدم الخليفة الأموي بملك الروم الذي 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 الخاصة التي أفضت إلى وضع خطة جديدة للنقد الإسلامي وتمّ انقاذ الموقف <sup>(١)</sup>، وقد نجد في بعض الأحيان تسنماً لأحد مناصب الدولة - كما في قضية ولاية العهد، للإمام الرضا عليه السلام - .

---

﴿فسرنا حتى صرنا إلى أرض حمراء ونظر إلى غلام يرعى جداءاً فقال: والله يا سدير لو كان لي شيعه بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود، ونزلنا وصلينا، فلما فرغنا من الصلاة عطفت إلى الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر.﴾ (المجلسي، بحار الأنوار، مج ٤٧، ط ٣، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣ م، ص ٣٧٢ - ٣٧٣).

(١) الصحيفة السجادية (المقدمة)، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٣ هـ ق،

إنّ كون معظم الأئمة عليهم السلام، في موقع المعارضة السياسيّة وعدم تصديهم لإقامة الدولة وقيادتها وتعرضهم 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 باتجاه خاص يخيّم عليه هم التعامل مع السلطة.

ومن هنا فإنّنا عندما نلاحظ تلك النصوص السياسيّة الواردة عن الأئمة عليهم السلام نجد أغلبها يرتبط بطبيعة الموقف من السلطة وكيفية 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 الأئمة 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 جهة ثانية نصوصاً تتحدّث عن السلطة بمنحى آخر، وتشرح أبعادها ووظائفها وكثيراً من التفاصيل التي ترتبط بأدائها في شتى المجالات؛ وسوف نتعرّض هنا لبعض النصوص السياسيّة للأئمة عليهم السلام فيما يرتبط بقضيّة الدولة وشؤونها، ومن ثمّ سوف نذكر بعضاً من النصوص الفقهيّة للفقهاء ابتداءً من فقهاء الغيبة الصغرى<sup>(١)</sup> وصولاً إلى الفقهاء الحاليين:

---

(١) المقصود بالغيبة الصغرى، غيبة الإمام المهدي عليه السلام عن الأنظار، والتي استمرت

من سنة ٢٦٠ هـ إلى سنة ٣٢٩ هـ ق .

## ١ - النصّ السياسيّ لدى الأئمّة الاثني عشر في موضوع الدولة:

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

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

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

أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، وأتباع ما أمر به في كتابه: من فرائضه وسُننه، التي لا يسعدُ أحدٌ إلاّ بالتّباعها، ولا يشقى إلاّ مع جحودها وإضاعتهَا، وأن ينصر الله سبحانه بقلبه ويده ولسانه؛ فإنّه جلّ اسمه، قد تكفّل بنصر من نصره، وإعزاز من أعزّه.

وأمره أن يكسر نفسه من الشهوات، ويزعها عند الجمحات، فإنّ النفس أمارَةٌ بالسوء، إلاّ ما رحم الله.

ثمّ اعلم يا مالك، أنّي قد وجّهتك إلى بلادٍ قد جرت عليها دُول قبلك، من عدلٍ وجورٍ، وأنّ الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظرُ فيه من أمور الولاية قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنّما يُستدلُّ على الصالحين بما يجري الله لهم على السُن عباده، فليكن أحبّ الذخائر إليك ذخيرةُ العمل الصالح، فاملك هواك، وشُحّ بنفسك عمّا لا يحلُّ لك، فإنّ الشُحّ بالنفس الإنصاف منها فيما أحبّبت أو كرهت. وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق، يفرطُ منهم الزلل، وتعرضُ لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تُحب وترضى أن يُعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنّك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من وُلاك! وقد استكفأك أمرهم، وابتلاك بهم. ولا تنصبنّ نفسك لحرب الله فإنّه لا يد لك بنقمته، ولا غنى بك عن عفوه ورحمته. ولا تندمنّ على عفوي، ولا تبجحنّ بعقوبة، ولا تُسرعنّ إلى بادرةٍ وجدت منها مندوحةً، ولا تقولنّ: إنّي مؤمّرةٌ أمرُ فأطاعُ، فإنّ ذلك إدغال في القلب، ومنهكةٌ للدين، وتقربٌ من الغير. وإذا أحدث لك ما أنت فيه

من سلطانك أبهةً أو مخيلةً، فانظر إلى عظم ملك الله فوقك، وقدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك، فإن ذلك يُطامنُ إليك من طماحك، ويكفُ عنك من غربك، ويفيءُ إليك بما عذب عنك من عقلك!

إيّاك ومساماة الله في عظمته، والتشبه به في جبروته، فإن الله يُذلُّ كلَّ جبارٍ، ويهينُ كلَّ مختالٍ.

أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلّا تفعل تظلم! ومن ظلم عبادة الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خصمه الله أدخل حُجته، وكان لله حرباً حتى ينزع أو يتوب. وليس شيءٌ أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظلمٍ، فإن الله سميعٌ دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد.

وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإن سُخط العامة يُجحفُ برضى الخاصّة، وإن سُخط الخاصّة يُغتفرُ مع رضى العامة. وليس أحدٌ من الرعية أثقل على الوالي مؤونةً في الرخاء، وأقلّ معونةً له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقلّ شكراً عند الإعطاء، وأبطأ عُذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند مُلّمات الدهر من أهل الخاصّة، وإنّما عمادُ الدين، وجماعُ المسلمين، والعدّة للأعداء، العامة من الأُمّة؛ فليكن صفوك لهم، وميلك معهم.

وليكن أبعد رعيتك منك، وأشناهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس؛ فإن في الناس عُيوباً، الوالي أحقُّ من سترها، فلا تكشفنّ عمّا غاب عنك منها، فإنما عليك تطهيرُ ما ظهر لك، واللهُ يحكمُ على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر

الله منك ما تُحبُّ ستره من رعيّتك. أطلق عن الناس عُقدةَ كُلِّ حقدٍ، وأقطع عنك سبب كلِّ وترٍ، وتغاب عن كلِّ ما لا يضح لك، ولا تعجلنَّ إلى تصديق ساعٍ، فإنَّ الساعي غاشٌّ، وإن تشبَّه بالناصحين.

ولا تُدخلنَّ في مشورتك بخيلاً يعدلُ بك عن الفضل، ويعدُّك الفقر، ولا جباناً يُضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يُزيِّنُ لك الشره بالجور، فإنَّ البخل والجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوءُ الظنِّ بالله.

إنَّ شرَّ وزرائك مَنْ كان للأشرار قبلك وزيراً، ومَنْ شركهم في الآثام فلا يكوننَّ لك بطانةً، فإنَّهم أعوانُ الأئمة، وإخوانُ الظلمة، وأنت واجدٌ منهم خير الخلف ممَّن له مثل آرائهم ونفادهم، وليس عليه مثلُ آصارهم وأوزارهم وآثامهم، ممَّن لم يُعاون ظالماً على ظلمه، ولا آثماً على إثمه؛ أولئك أخفُّ عليك مؤونة، وأحسنُ لك معونة، وأحنى عليك عطفاً، وأقلُّ لغيرك إلفاً، فاتخذُ أولئك خاصَّةً لخلواتك وحفلاتك، ثمَّ ليكن آثرهم عندك أقولهم بمرِّ الحقِّ لك، وأقلِّهم مساعدةً فيما يكون منك ممَّا كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع. والصق بأهل الورع والصدق؛ ثمَّ رُضهم على ألاَّ يُطروك ولا يبجحوك بباطلٍ لم تفعله، فإنَّ كثرة الإطراء تُحدثُ الزهو، وتُدني من العزَّة.

ولا يكوننَّ المحسنُ والمُسيءُ عندك بمنزلةٍ سواءٍ، فإنَّ في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة؛ وألزم كلاً منهم ما ألزم نفسه. واعلم أنَّه ليس شيءٌ بأدعى إلى حُسن ظنِّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيَّاهم على ما ليس له قبلهم. فليكن منك في ذلك أمرٌ يجتمعُ لك به حُسنُ الظنِّ برعيّتك، فإنَّ حُسنُ الظنِّ يقطع

عنك نصباً طويلاً. وإن أحقّ مَنْ حُسْن ظنِّكَ به لمن حُسْن بلاؤِكَ عنده، وإن أحقّ مَنْ ساءَ ظنِّكَ به لمن ساءَ بلاؤُكَ عنده.

ولا تنقض سنّةً سالحةً عمل بها صدور هذه الأُمّة، واجتمعت بها الألفّة، وطلحت عليها الرعيّة. ولا تُحدثنّ سنّةً تضرُّ بشيءٍ من ماضي تلك السنن، فيكون الأجرُ لمن سنّها، والوزرُ عليك بما نقضت منها.

وأكثرُ مُدارسة العلماء، ومناقشة الحكّماء، 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 الله، ومنها كتّابُ العامّة والخاصّة، ومنها قضاةُ العدل، ومنها عمّالُ الإنصاف والرفق، ومنها أهلُ الجزية والخراج من أهل الذمّة ومسلمة الناس، ومنها التُّجّار وأهل الصناعات ومنها الطبقة السُفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكلّ قد سمّى الله له سهمه، ووضع على حدّه فريضة في كتابه أو سنّة نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عهداً منه عندنا محفوظاً.

فالجنودُ، بإذن الله، حصونُ الرعيّة، وزينُ الولاة، وعزُّ الدين، وسبلُ 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 يصلحهم، ويكونُ من وراء حاجتهم، ثمّ لا قوام لهذين الصنفين إلاّ بالصنف الثالث من القضاة والعمّال والكتّاب، لما يُحكّمون من المعاهد، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامّها، ولا قوام لهم جميعاً إلاّ بالتُّجّار وذوي الصناعات، فيما يجتمعون عليه من مرافقهم، ويُقيمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفُّق بأيديهم



ما لا يبلغه رفق غيرهم، ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحقُّ ردهم ومعونتهم، وفي الله لكلِّ سعة، ولكلِّ على الوالي حقُّ بقدر ما يُصلحه، وليس يخرجُ الوالي من حقيقة ما أُلزمه الله من ذلك إلا بالاهتمام والاستعانة بالله، وتوطين نفسه على لزوم الحقِّ والصبر عليه فيما خفَّ عليه أو ثقل، فولُّ من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيئاً، وأفضلهم حِلماً، ممَّن يُبْطِئُ عن الغضب، ويستريحُ إلى العذر، ويرأفُ بالضعفاء، وينبو على الأقوياء، وممَّن لا يُثيره العنف، ولا يقعدُ به الضعف.

ثمَّ الصقُّ بذوي المروءات والأحساب، وأهل البيوتات الصالحة، والسوابق الحسنة، ثمَّ أهل النجدة والشجاعة، والسخاء والسماحة، فإنَّهم جماعٌ من الكرم، وشعبٌ من العُرف، ثمَّ تفقُّد من أمورهم ما يتفقُّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقم في نفسك شيءٌ قوَّيتهم به، ولا تحقرنَّ لطفاً تعاهدتهم به وإن قلَّ، فإنَّه داعيةٌ لهم إلى بذل النصيحة لك، وحُسن الظنِّ بك، ولا تدع تفقُّد لطيف أورههم اتكالا على جسيمها، فإنَّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موضعاً لا يستغنون عنه.

وليكن أثرُ روؤس جنديك عندك من واسباهم في معونته، وأفضل عليهم من جدته، بما يسعهم ويسع من وراءهم من خلوف أهليهم، حتَّى يكون همهم همّاً واحداً في جهادِ العدوِّ، فإنَّ عطفك عليهم يعطفُ قلوبهم عليك، وإن أفضل قرّة عين الولاية استقامة العدل في البلاد، وظهورُ مودّة الرعيّة، وإنَّه لا تظهرُ مودّتهم إلا بسلامة صدورهم، ولا تصحُّ نصيحتهم إلا بحيطتهم على ولاية الأمور، وقلة استئصال دولهم، وترك استبطاء انقطاع مدّتهم، فافسح في آمالهم، وواصل في حُسن الثناء

عليهم، وتعدد ما أبلى ذوو البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع وتحرض الناكل، إن شاء الله.

ثم اعرف لكل أمرى منهم ما أبلى، ولا تضمّن بلاء أمرى إلى غيره، ولا تقصّر به دون غاية بلائه، ولا يدعوتك شرف أمرى إلى أن تُعظم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعّة أمرى إلى أن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً.

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

ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تُحكّك الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تُشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحُجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتّضح الحكم، ممن لا يزدديه إطرأ، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاقد قضائه، وأفسح له في البذل ما يُزيل علته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصّتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً، فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار، يُعمل فيه بالهوى، وتطلب به الدنيا.

ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولّهم محاباةً وأثرةً، فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء، من أهل

البيوتات الصالحة، والقَدَم في الإسلام المُتقدِّمة، فإنَّ أكرمُ أخلاقاً، وأصحُّ أعراضاً، وأقلُّ في المطامع إشراقاً، وأبلغُ في عواقب الأمورِ نظراً، ثُمَّ أسبغ عليهم الأرزاق، فإنَّ ذلك قُوَّةٌ لهم على استصلاح أنفسهم، وغنىٌ لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحُجَّةٌ عليهم إن خالفوا أمرَك أو ثلموا أمانتَك، ثُمَّ تفقَّد أعمالهم، وأبعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنَّ تعاهدك في السرِّ لأموهم حدوداً لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعيَّة. وتحفظ من الأعوان، فإنَّ أحدٌ منهم بسط يدهُ إلى خيانةٍ اجتمعت بها عليه عندك أخبارُ عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبةَ في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثُمَّ نصبته بمقام المذلة، ووسمته بالخيانة، وقلدته عارَ التُّهمة.

وتفقَّد أمر الخراج بما يصلحُ أهله، فإنَّ في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاحَ لمن سواهم إلاَّ بهم، لأنَّ الناسَ كلَّهم عيالٌ على الخراج وأهله، وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغَ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنَّ ذلك لا يُدرك إلاَّ بالعمارة، ومَن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمرُهُ إلاَّ قليلاً، فإنَّ شكوا ثقلاً أو علةً أو انقطاع شربٍ أو بالَّةٍ أو إحالة أرضٍ اغتمرها غرقٌ أو أجحف بها عطش، خففت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلنَّ عليك شيءٌ خففت به المؤونة عنهم، فإنَّه ذخرٌ يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك مع استجلابك حُسن ثنائهم وتبجُّحك باستفاضة العدل فيهم، معتمداً فضل قوتهم بما ذخرت عندهم من إجمامك لهم، والثقة منهم بما عودتهم من عدلك عليهم ورفقك بهم، فربَّما حدث من الأمور ما إذا عولت فيه عليهم من بعد احتمالوه طيبةً أنفسهم به، فإنَّ العمران محتملٌ ما حملته، وإنما يُوتى

خرابُ الأرضِ من إعواز أهلها، وإنما يُعوز أهلها لإشراف أنفس الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبر.

ثم انظر في حال كتابك، فوَلِّ على أمورِكَ خيرهم، واخص رسائلِكَ التي تُدخلُ فيها مكائِدَكَ وأسرارَكَ بأجمعهم لوجوه صالح الأخلاق ممن لا تُبطره الكرامة، فيجتريء بها عليك في خلافٍ لك بحضرة ملا، ولا تقصُرْ به الغفلة عن إيرادِ مكاتباتِ عمالك عليك، وإصدارِ جواباتها على الصواب عنك، فيما يأخذُك ويُعطي منك، ولا يُضعفُ عقداً اعتقدهُ لك، ولا يعجزُ عن إطلاقِ ما عُقدَ عليك، ولا يجهلُ مبلغَ قدرِ نفسه في الأمور، فإنَّ الجاهل بقدرِ نفسه يكونُ بقدرِ غيره أجهل، ثم لا يكنِ اختيارَكَ إياهم على فراستِكَ واستنامتك وحسن الظنِّ منك، فإنَّ الرجال يتعرّضون لفراسات الولاة بتصنّعهم وحسن خدمتهم وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء، ولكن اختبرهم بما وُلوا للصالحين قبلك، فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً، وأعرفهم بالأمانة وجهاً، فإنَّ ذلك دليلٌ على نصيحتِكَ لله ولمن وُلّيت أمره. واجعل لرأس كلِّ أمرٍ من أمورِكَ رأساً منهم، لا يقهره كبيرها، ولا يتشتت عليه كثيرها، ومهما كان في كتابك من عيبٍ فتغايبت عنه أزمته.

ثم استوص بالتُّجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيراً: المُقيم منهم والمضطرب بماله، والمترفق ببدنه، فإنهم موادُّ المنافع، وأسبابُ المرافق، وجلابها من المباعد والمطارح، في بركٍ وبحركٍ وسهلك وجبلك وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجتروون عليها، فإنهم سلمٌ لا تُخافُ باثقتُهُ، وصلاحٌ لا تُخشى غائلته، وتفقدُ أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك، واعلم - مع ذلك - أن في

كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً، وشُحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة، وعيبٌ على الولاية، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تُجحفُ بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرةً بعد نهيك إيّاه فنكّل به، وعاقبه في غير إسرافٍ.

ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم، من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزّمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومُعترّاً، واحفظ الله ما استحفظك من حقّه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلاتِ صوافي الإسلام في كلّ بلد، فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكلّ قد استرعيت حقّه، فلا يشغلنك عنهم بطرٌ، فإنك لا تُعذرُ بتضييعك التّافه لإحكامك الكثير المُهم، فلا تُشخص همّك عنهم، ولا تُصعّر خدك لهم، وتفقد أمورَ من لا يصلُ إليك منهم ممّن تقتحمه العيون، وتحقره الرجال، ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم، ثمّ أعمل فيهم بالإعذار إلى الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعيّة أحوجُ إلى الإنصاف من غيرهم، وكلّ فأعذر إلى الله في تادية حقّه إليه، وتعهد أهل اليتيم وذوي الرّقة في السنّ ممّن لا حيلة له، ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاية ثقيلٌ، والحقُّ كلّهُ ثقيلٌ، وقد يُخففه الله على أقوامٍ طلبوا العاقبة فصبروا أنفسهم، ووثقوا بصدق موعود الله لهم.

واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تُفرّغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتواضع فيه لله الذي خلقك، وتُقعّد عنهم جُندك وأعوانك من أحراسك وشُرطك، حتّى يُكلّمك مُتكلّمهم غير متتبعٍ، فإنّي سمعت رسول

الله ﷻ يقولُ في غير موطنٍ: «لن تُقدَّسَ أُمَّةٌ لا يُؤخذُ للضعيفِ فيها حقُّه من القويِّ غير متتبع»، ثمَّ احتمل الخُرقَ منهم والعِيَّ، ونحَّ عنهم الضيقَ والأنفَ يبسطُ الله عليك بذلك أكنافَ رحمته، ويوجبُ لك ثوابَ طاعته، وأعطى ما أعطيتَ هنيئاً، وامنع في إجمالٍ وإعذارٍ!

ثمَّ أمورٌ من أمورِكَ لا بدَّ لك من مباشرتها: منها إجابةُ عمالكَ بما يعيا عنه كتَّابك، ومنها إصدارُ حاجاتِ الناسِ يومَ ورودها عليك بما تَحرجُ به صدورُ أعوانك، وأمضِ لكلِّ يومٍ عمله، فإنَّ لكلِّ يومٍ ما فيه، واجعل لنفسك فيما بينك وبين الله أفضلَ تلكِ المواقيتِ، وأجزلَ تلكِ الأقسامِ، وإن كانت كُلُّها لله إذا صلحت فيها النيَّةُ، وسلمت منها الرعيَّةُ.

وليكن في خاصَّةٍ ما تُخلصُ به لله دينك: إقامةُ فرائضه التي هي له خاصَّةً، فأعطِ الله من بدنك في ليلك ونهارك، ووفِّ ما تقرَّبَ به إلى الله من ذلك كاملاً غير مثلوم ولا منقوصٍ، بالغاً من بدنك ما بلغ، وإذا قُمتَ في صلاتك للناسِ، فلا تكوننَّ مُنفراً ولا مُضيِّعاً، فإنَّ في الناسِ من به العلةُ وله الحاجةُ، وقد سألتُ رسولَ الله ﷻ حينَ وجهني إلى اليمنِ كيف أصلي بهم؟ فقال: «صلِّ بهم كصلاةِ أضعفهم، وكُنْ بالمؤمنينَ رحيماً».

وأما بعد، فلا تُطوِّلنَّ احتجابك عن رعيَّتكَ، فإنَّ احتجابَ الولايةِ عن الرعيَّةِ شعبةٌ من الضيقِ، وقلةٌ علمٍ بالأُمورِ، والاحتجابُ منهم يقطعُ عنهم علمَ ما احتجبوا دونه فيصغرُ عندهم الكبيرُ، ويعظمُ الصغيرُ، ويقبُحُ الحسنُ، ويحسنُ القبيحُ، ويُشابُّ الحقُّ بالباطلِ، وإنَّما الوالي بشرٌ لا يعرفُ ما توارى عنه الناسُ به من الأُمورِ، وليست على الحقِّ سماتٌ تُعرفُ بها ضروبُ الصدقِ من الكذبِ، وإنَّما

أنت أحدُ رجلين: إمّا امرؤٌ سخت نفسك بالبذل في الحقّ، ففيم احتجابك من واجب حقّ تُعطيه، أو فعلٍ كريمٍ تُسديه! أو مُبتلىّ بالمنع، فما أسرعَ كفّ الناس عن مسألتك إذا أيسوا من بذلك! مع أنّ أكثر حاجات الناس إليك ممّا لا مؤونة فيه عليك من شكاةٍ مظلمةٍ، أو طلب إنصافٍ في مُعاملةٍ.

ثمّ إنّ للوالي خاصّةً وبطانةً، فيهم استثناءٌ وتطاؤلٌ، وقلّةٌ إنصافٍ في مُعاملةٍ، فاحسم مادّةً أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تُقطنن لأحدٍ من حاشيتك وحامتك قطيعةً، ولا يطمعنّ منك في اعتقاد عُقدةٍ تضرُّ بمن يليها من الناس في شرب أو عملٍ مشتركٍ، يحملون مؤونتهُ على غيرهم، فيكون مهناً ذلك لهم دونك، وعبيةٌ عليك في الدنيا والآخرة.

والزِم الحقّ من لزمه من القريب والبعيد، وكن في ذلك صابراً مُحْتسباً، واقعاً ذلك من قرابتك وخاصّتك حيث وقع، وابتغ عاقبتهُ بما يثقلُ عليك منه، فإنّ مغبّةً ذلك محمودةٌ.

وإن ظنّت الرعيّةُ بك حيفاً فأصحر لهم بعُذرك وأعدل عنك ظنونهم بإصهارك، فإنّ في ذلك رياضةً منك لنفسك، ورفقاً برعيّتك، وإعذاراً تبلغُ به حاجتك من تقويمهم على الحقّ.

ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى، فإنّ في الصلحِ دعةً لجُودك، وراحةً من هُمومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوك بعد صلحه، فإنّ العدوَّ ربّما قارب ليتغلّل فخذ بالحزم، واتّهم في ذلك حُسن الظنّ، وإن عقدت بينك وبين عدوك عُقدةً، أو البستهُ منك ذمّةً، فحط عهدك بالوفاء، وارعَ ذمّك بالأمانة، واجعل نفسك جُنّةً دون ما أعطيت، فإنّه ليس من فرائض الله شيء

الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً، مع تفرُّق أهوائهم، وتشتُّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرنَّ بدمتكَ، ولا تخيسنَّ بعهدك، ولا تختلنَّ عدوكَ، فإنَّه لا يجتريء على الله إلا جاهل شقيٌّ، وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاهُ بين العباد برحمته، وحرماً يسكنون إلى منعه، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مُدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقداً تجوزُ فيه العلل، ولا تعولنَّ على لحن قولٍ بعد التأكيد والتوثيق، ولا يدعونك ضيقُ أمرٍ، لزمك فيه عهدُ الله إلى طلب انفساخه بغير الحقِّ، فإنَّ صبرك على ضيق أمرٍ ترجو انفراجهُ وفضل عاقبته، خيرٌ من غدرٍ تخافُ تبعته، وأن تُحيط بك من الله فيه طلبه، لا تستقبلُ فيها دُنياك ولا آخرتك.

إيَّاكَ والدماء وسفكها بغير حلِّها، فإنَّه ليس شيءٌ أدنى لنقمةٍ ولا أعظم لتبعةٍ ولا أخرى بزوال نعمةٍ، وانقطاع مُدَّةٍ، من سفك الدماء بغير حقِّها، والله سبحانه مُبتدئٌ بالحكم بين العباد، فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة، فلا تقوينَّ سلطانك بسفك دمٍ حرامٍ، فإنَّ ذلك ممَّا يُضعفه ويوهنه، بل يُزيله وينقله، ولا عُذر لك عند الله ولا عندي في قتل العمد، لأنَّ فيه قودَ البدن، وإنَّ ابتليتَ بخطأٍ وأفرطَ عليك سوطك أو سيفك أو يدك بالعقوبة، فإنَّ في الوكزة فما فوقها مقتلةً، فلا تطمحنَّ بك نخوةُ سلطانك عن أن تُؤدِّي إلى أولياءِ المقتول حقِّهم.

وإيَّاكَ والإعجاب بنفسك، والثقة بما يُعجبك منها، وحبُّ الإطراء، فإنَّ ذلك من أوثق فُرصِ الشيطان في نفسه ليمحق ما يكون من إحسان المحسنين. وإيَّاكَ والمنَّ على رعيتك بإحسانك، أو التزيُّد فيما كان من فعلك، أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك، فإنَّ المنَّ يُبطلُ الإحسان، والتزيُّد يذهبُ بنور الحقِّ،



والخُلفُ يُوجبُ المقتَ عندَ الله والناس، قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾.

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

وإيّاك والاستئثار بما الناس فيه أسوءُ، والتغابي عمّا تُعنى به ممّا قد وضح للعيون، فإنّه مأخوذٌ منك لغيرك، وعمّا قليلٍ تنكشفُ عنك أغطية الأُمور، وينتصفُ منك للمظلوم. أملك حميّة أنفك وسورة حدّك وسطوة يدك وغرب لسانك، واحترس من كلّ ذلك بكفّ البادرة، وتأخير السطوة، حتّى يسكن غضبُك فتملك الاختيار، ولن تحكم ذلك من نفسك حتّى تُكثر هُمومك بذكر المعاد إلى ربّك.

والواجبُ عليك أن تتذكّر ما مضى لمن تقدّمك من حكومة عادلة، أو سُنّة فاضلة، أو أثرٍ عن نبيّنا ﷺ أو فريضة في كتاب الله، فتقتدي بما شاهدت ممّا عملنا به فيها، وتجتهد لنفسك في اتباع ما عهدتُ إليك في عهدي هذا، واستوثقتُ به من الحجّة لنفسي عليك، لكيلا تكون لك علةٌ عند تسرّع نفسك إلى هواها.

وأنا أسألُ الله بسعة رحمته، وعظيم قدرته على إعطاء كلِّ رغبة، أن يُوفّقني وإيّاك لما فيه رضاؤه من الإقامة على العذر الواضح إليه وإلى خلقه، مع حُسن الثناء في العباد، وجميل الأثر في البلاد، وتمام النعمة، وتضعيف الكرامة، وأن يختم لي ولك بالسعادة والشهادة، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. والسلامُ على رسول الله صلّى الله عليه وآله الطيّبين الطاهرين، وسلّم تسليمًا كثيرًا، والسلام.

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

وقد خلف أباه في الإمامة بعد شهادته، وقد تميّز عصره بكثير من الإضطراب، حيث أدّت جملة من العوامل إلى تفكك 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 الإحتجاج كما المجلسي في البحار؛ ويقول في صفات الخليفة: «... أمّا الخليفة فمن سار بسيرة رسول الله ﷺ، وعمل بطاعة الله عزّ وجلّ، وليس الخليفة من سار بالجور وعطل السنن واتخذ الدنيا أمّاً وأباً وعباد الله خولاً وماله دولاً...» (٢).

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

- يتحدّث عن فلسفة وجود الإمام ودوره فيقول:

---

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

(٢) الطبرسي، الإحتجاج، تح البهادري إبراهيم وهادي به محمد، مج ٢، ط ١، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٣ هـ، ص ٥٢.

«فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب والقائم بالقسط والدائن بدين الحق،  
الحابس نفسه في ذات الله»<sup>(١)</sup>.

- ويشير إلى مواصفات السلطة السياسيّة فيقول:

«مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه»<sup>(٢)</sup>.

ث ( النصّ السياسي لدى الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام (زين العابدين):  
ومن المعروف أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام شهد كربلاء، وأنّه عاش في ظروف  
سياسيّة بالغة الصعوبة، ولذلك فقد أتمد أسلوب الدعاء في إيصال بعض المطالب  
إلى الأمة، 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 رعيّتك بالسلطان أن تعلم أنّهم صاروا رعيّتك لضعفهم  
وقوتك، فيجب أن تعدل فيهم وتكون لهم كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلم  
ولا تعاجلهم بالعقوبة وتشكر الله على ما آتاك من القوّة عليهم»<sup>(٣)</sup>.

ج ( النصّ السياسي لدى الإمام محمد الباقر عليه السلام: يتحدث الإمام  
الباقر عليه السلام في جملة من القضايا السياسيّة، وقد نقل إلينا المحدث الكليني رحمته الله  
(توفي ٥٣٢٩ هـ) بعضاً من تلك النصوص:

---

(١) الحلبيّ، ابن نما مثير الأحران، النجف، ١٣٦٩ هـ، ق، ص ١٦.

(٢) الحراني ابن شعبة، تحف العقول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،  
١٤٠٤ هـ. ق، ص ٢٣٨.

(٣) الحلبيّ يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سيّد الشهداء،  
١٤٠٥ هـ، ق، ص ٦٢٧؛ القبانجي حسن، شرح رسالة الحقوق، مج ١، ط ٢، قم  
مؤسسة اسماعيليان، ١٤٠٦ هـ، ق، ص ٤٦١.

- يقول في موضوع حقّ الطاعة للإمام بعد معرفته والتأكد من أحراره مواصفات الإمامة: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء، ورضا الرحمن - تبارك وتعالى - الطاعة للإمام بعد معرفته، ثمّ قال: إنّ الله - تبارك وتعالى - يقول: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ (١)» (٢).

- وفي الحقوق المتبادلة بين الإمام والرعيّة يسأل رجل الإمام الباقر عليه السلام:  
ما حقّ 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...» (٣).

- وفي مواصفات الإمام، يقول الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تصلح الإمامة إلا لرجلٍ فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم» (٤).  
- ويقول في النصيحة للإمام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما نظر الله إلى وليّ له يجهد نفسه بالطاعة لإمامه والنصيحة له إلا كان معنا في الرفيق الأعلى» (٥).

---

(١) النساء: ٨٠.

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

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

(٤) الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي،

١٤١٦ هـ. ش، ص ٣٩٩.

(٥) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، مج ٤، ط ٤ دار الكتب الإسلامية،

ح) النصّ السياسي لدى الإمام الصادق عليه السلام: إنّ الموسوعات والمجاميع الحديثية تحوي في معظمها أحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام، ولعلّ هذا يعود إلى الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي رافقت عصره، والتي وفّرت له إمكانيّة بيان كلّ تلك النصوص التي وصلت إلينا.

- يقول الإمام الصادق عليه السلام في موضوع النصيحة لأئمة المسلمين ولزوم جماعتهم: «ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله والنصيحة لأئمة المسلمين واللزوم لجماعتهم، فإنّ دعوتهم محيطّة من ورائهم، المسلمون اخوة تتكافأ دماءهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يدّ على من سواهم»<sup>(١)</sup>.

- ويتحدّث عن الموارد الاقتصاديّة للدولة فيقول:

«ما من شيء أحب إلى الله من إخراج الدراهم إلى الإمام، وإن الله ليجعل له الدرهم في الجنّة مثل جبل أُحد، ثمّ قال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾<sup>(٢)</sup>، قال هو والله في صلة الإمام خاصّة»<sup>(٣)</sup>.

---

١٣٦٥ هـ. ش، ص ٩٧.

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

(٢) البقرة: ٢٤٥.

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

- ويقول في بعض واجبات الوالي:

«صعد النبي ﷺ المنبر فنعى إليهم نفسه ثم قال: (أذكر الله الوالي من بعدي على أمتي إلا ترحم على جماعة المسلمين، فأجل كبيرهم ورحم ضعيفهم ووقر عالمهم ولم يضربهم فيذلهم ولم يفرهم فيكفرهم ولم يغلّق بابهم دونهم فيأكل قوئهم ضعيفهم ولم يجمرهم في تغورهم فيقطع نسل أمتي...)»<sup>(١)</sup>.

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

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

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

---

(١) الحميري القمي، قرب الإسناد، ط ١، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٣هـ ق،

ص ١٠٠.

(٢) الشهيد الثاني زين الدين العاملي، منية المرید، ط ١، مكتب الإعلام

الإسلامي، ١٤٠٩هـ ق، ص ١١٣.

فقلت: [أي الإمام الكاظم عليه السلام]: إن النبي صلى الله عليه وآله لم يورث من لم يهاجر ولا أثبت له ولاية حتى يهاجر.

فقال: [أي الرشيد]: ما حجتك فيه؟

قلت: قول الله تبارك وتعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾<sup>(١)</sup>، وإن عمي العباس لم يهاجر.  
فقال: إنني سألك يا موسى هل أفيتت بذلك أحداً من أعدائنا أم أخبرت أحداً من الفقهاء في هذه المسألة بشيء؟

فقلت: اللهم لا، وما سألتني عنها إلا أمير المؤمنين<sup>(٢)</sup>.

د ( النص السياسي لدى الإمام الرضا عليه السلام: لقد كان في الحياة السياسيّة للإمام الرضا عليه السلام ميزة خاصّة ألا وهي قبوله - ولو مضطراً - بولاية العهد من قبل المأمون العباسي، وهذا ما يشكّل حقلاً خصباً للبحث والتحليل السياسيين، إذ إنّ الدخول في تركيبة السلطة من قبل أحد الأئمة - وبمعزل عن الظروف التي حكمته - يمثل منعطفاً سياسياً يستحقّ الوقوف عنده ملياً، آخذين بعين الاعتبار الشروط التي شرطها الإمام على المأمون، وما حدث من أحداث بعد تسنّمه لولاية العهد؛ وهذه بعض نصوصه:

- يتحدّث الإمام الرضا عليه السلام عن الإمامة ويبرز لها أوصافاً عالية وسامية، وهو وإن كان يستفاد من ذلك النصّ أنّه يتحدّث عن الإمامة الخاصّة - أي إمامة الأئمة الإثني عشر - لكن لا شكّ أنّ جوانباً عديدة من ذلك النصّ يرتبط بالإمامة

(١) الأنفال: ٧٢.

(٢) الطباطبائي، الميزان، مج ١٠، ص ١٤٧.

بشكل عام، يقول: «إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ﷺ ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إنّ الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إنّ الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف»<sup>(١)</sup>.

ذ ( النص السياسي لدى الإمام محمد الجواد عليه السلام: الإمام الجواد عليه السلام هو الولد الذكر الوحيد الذي خلفه الإمام الرضا عليه السلام، وقد عاصر عهد المعتصم العباسي؛ وقد نقلت عنه جملة من النصوص الدينية التي يرتبط بعضها بقضية الثورة في الفكر السياسي الإسلامي والمهدوية السياسية حيث يروي لنا عبد العظيم الحسيني فيقول: «قلت لمحمد بن عليّ: يا مولاي اني ارجو أن تكون القائم من آل بيت محمد الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

فقال عليه السلام: ما منّا إلا قائم بأمر الله وهادٍ إلى دين الله، ولكن القائم الذي يطهر 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

---

(١) مسند الإمام الرضا، تح عزيز الله النجوشاني، المؤتمر العالمي للإمام

الرضا عليه السلام، ١٤٠٦ هـ ق، ص ٩٨.



الأرض، وذلك قول الله: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللهُ جَمِيعاً إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١)».

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

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

ر ( النص السياسي لدى الإمام علي الهادي عليه السلام: يشير الإمام الهادي عليه السلام إلى مشروعية المدرسة السياسية لآل البيت عليهم السلام من خلال نص الزيارة التي زار بها الإمام علي عليه السلام فيقول: «السلام عليك يا ولي الله، أنت أول مظلوم وأول من غصب حقه، وأشهد أنك لقيت الله وأنت شهيد، عذب الله قاتلك بأنواع العذاب، جئتك عارفاً بحقك مستبصراً بشأنك، فاشفع لي إلى ربك فإن لك عند الله مقاماً محموداً معلوماً وجاهاً وشفاعة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (٤)».

---

(١) البقرة، ١٤٨.

(٢) الكليني، الكافي، مج ٤، ص ٤٤٤.

(٣) م ن، ص ٤٤٥.

(٤) الأنبياء: ٢٨.

ز) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن العسكري عليه السلام:

يتحدّث الإمام العسكري عليه السلام عن مواصفات الفقيه المقلّد، معتمداً ومكرّساً فكرة التقليد بما يتجاوز العلاقة العلميّة إلى ما هو أوسع من ذلك على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ يقول: «أما مَنْ كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يُقلّدوه...»<sup>(١)</sup>

س) النصّ السياسي لدى الإمام المهديّ: وقد كانت ولادته بسامراء في سنة ٢٥٥ هـ وقد دخل بعد ولادته فيما يعرف في التاريخ الكلامي بالغيبة الصغرى (٢٦٠ هـ، ٣٢٩ هـ)، والتي هي بمثابة المقدّمة: لغيبته الكبرى التي بدأت منذ انتهاء الغيبة الصغرى وتستمر إلى ما قبل ظهوره؛ لكن مع ذلك نجد أن 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 (ت ٣٠٤)، وقد جاء الجواب على مسائله، والتي تتضمّن من جملتها مسألة ترتبط بولاية الفقيه وقضية السلطة في زمن الغيبة يقول عليه السلام: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»<sup>(٢)</sup>.

٢ - النصّ السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى: ما نريد بيانه هنا نماذج من النصوص السياسيّة لأبرز فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى وإلى

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مج ٢٧، ص ١٣١.

(٢) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ص ٤٨٤.

عصرنا الحالي، وسوف نقوم بذكرها بحسب ترتيبهم الزمني، متعرضين لبيان  
الدلالة السياسيّة للنصّ الفقهي:

(أ) النصّ السياسي لدى الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ): كانت ولادة الشيخ  
المفيد في بدايات الغيبة الكبرى<sup>(١)</sup>، وقد عاصر الفترة التي أخذت فيها سلطة  
العباسيين بالضعف ممّا أدّى إلى توفير جملة من الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة  
المساعدة على تنشيط حركته العمليّة وإفصاحه عن آرائه الفقهيّة والسياسيّة دون  
تحسّب لردّات فعل السلطة<sup>(٢)</sup>؛ أمّا أهم النصوص لديه:

- 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 إلّا لمن أذن له إمام الزمان وعلى من  
يشترط عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم، وأمّا المتابعة  
لهم فلا بأس فيما لا يكون ظاهر تضرّر أهل الإيمان واستعماله على الأغلب في  
العصيان، وأمّا الإكتساب منهم فجائز على ما وضعناه، والإنتفاع بأموالهم وإن

---

(١) ولد الشيخ المفيد سنة ٣٣٨ هـ ق.

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

كانت مشوبة حلال لمن سمّيناه من المؤمنين خاصّة دون مَنْ عداهم من سائر الإنام»<sup>(١)</sup>.

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

- أمّا بالنسبة إلى الصلاحيات الدوليّة التي يمتلكها الفقيه في حال الغيبة فيقول: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام، ومن نصّبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان...»<sup>(٢)</sup>.

وهنا يبرز رأي الشيخ المفيد في موضوع الولاية للفقيه، حيث أنّ 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 أخرى مفادها أنّ إقامة الحدود من وظائف الحاكم، فلربّما يكون التعبير هنا بالوظيفة إشارة إلى المنصب، أي بما إنّ للفقهاء منصب الولاية العامّة بإقامة الحدود تعدّ من وظيفتهم.

---

(١) المفيد، أوائل المقالات، تح الأنصاري إبراهيم، ط ٢، بيروت، دار المفيد،

١٤١٤ هـ، ص ١٢٠.

(٢) الشيخ المفيد، المقنعة، تح جامعة المدرسين، قم، ١٤١٠ هـ، ص ٨١٠.

ب) النصّ السياسي لدى الشريف المرتضى (ت ٤٣٥ هـ): تولّى الشريف المرتضى (عليّ بن الحسين) نقابة الطالبين وأمارة الحج ومنصب قاضي القضاة والنظر في المظالم لمدة ثلاثين عاماً، وكانت تربطه علاقة بالخلافة العباسيّة وهي ظاهرة من خلال تولّيه للمناصب الآنفه الذكر<sup>(١)</sup>، 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:

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

فأمّا الواجب فهو أن يعلم المتولّي أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنّه يتمكن بالولاية من إقامة 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...»<sup>(٢)</sup>.

ت) النصّ السياسي لدى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ): كان للشيخ الطوسي علاقات جيّدة مع الدولة البويهية وبعض رجال الدولة العباسيّة، حتّى أنّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله قد جعل له كرسي الكلام في بغداد، وقد بلغ شأناً

---

(١) العلامة الحلّي، الرجال، قم، دار الذخائر، ص ٩٥.

(٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد رجائي مهدي، قم، دار

القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ ق، ص ٢٩٤.

كبيراً في الفقه والعلم والزعامة الدينية حتى لُقّب بشيخ الطائفة<sup>(١)</sup>، 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 خلو 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 وقلة الفساد ونزارته، والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء»<sup>(٢)</sup>.

- ويشير إلى بعض صلاحيات الفقيه فيما يرتبط بوظيفة القضاء:

«أمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسultan الزمان المنصوب من قبل الله تعالى أو من نصّبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحدٍ سواهما إقامتها على حالٍ، وقد رخص في حال قصور أئمة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين...»<sup>(٣)</sup>.

ث) النصّ السياسي لدى ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ): يعدّ ابن إدريس من أكابر علماء القرن السادس الهجري، وهو الذي قام بكسر عمليّة

---

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

(٢) الطوسي، الغيبة، تح الطهراني عبد الله وناصر عليّ أحمد، ط ١، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١١ هـ ق، ص ٤

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

الإتباع 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<sup>(١)</sup>.

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

- يتحدّث عن بعض وظائف الدولة القضائيّة والدينيّة فيقول: «وأما 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 رخص في حال قصور أيدي أئمة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يُقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم»<sup>(٢)</sup>.

ج) النصّ السياسي لدى المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ): وهو من كبار فقهاء القرن السابع الهجري وقد كان له نتاج غزير في الفقه، حيث لاقت كتبه الفقهيّة كثير الإهتمام من قبل الحوزة، حتّى ان كتابه (شرائع الإسلام) ما زال يُدرّس إلى الآن في بعض الحوزات العلميّة؛ هذا وقد افسحت سعة نتاجه الفقهي المجال أمام تحديد آرائه في مختلف قضايا الدولة الاقتصاديّة والقضائيّة والدفاعيّة، وما يرتبط بالسياسة الخارجيّة للدولة الإسلاميّة وسوى ذلك<sup>(٣)</sup>، وهنا

---

(١) آذري قمّي أحمد، ولايت فقيه از ديدگاه فقهای اسلام، قم، دار العلم،

١٣٧٢ هـ. ش، ص ٢٢٧.

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

(٣) للإطلاع تفصيلاً على الآراء السياسيّة للمحقّق الحلّي يمكن الرجوع: شريعتي

نذكر بعض نصوصه السياسيّة:

- يتحدّث المحقّق الحلّي عن مهمّة القضاء وكيفيّة تعيين القاضي فيقول:

«تثبت ولاية القاضي بالاستفاضة... ولو لم يستفّض أمّا لبعد موضع ولايته عن موضع عقد 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 وان شهدت له الأمارات مالم يحصل اليقين»<sup>(١)</sup>.

- يشير المحقّق الحلّي إلى بعض الموارد التي يجوز فيها التعاون مع السلطان

الظالم: «ولا يجوز [الجهاد] مع الجائر إلّا أن يدهم المسلمين من يخشى منه على بيضة الإسلام، أو يكون بين قوم ويغشاهم عدوّ فيقصد الدفع عن نفسه في الحاليتين...»<sup>(٢)</sup>.

- 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

ماليس بسائغ في شرعهم، فالحكم فيه كما في المسلم، وإن شاء الحاكم دفعه إلى

---

روح الله، انديشه سياسي محقّق حلّي، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠ هـ ش.

(١) شرائع الإسلام، مج ٤، ط ٢، قم، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩ هـ ق، ص ٨٦٢-٨٦٣.

(٢) المحقّق الحلّي لمختصر النافع، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤١٠ هـ ق، ص ١٠٩.



أهل نحلته ليقموا الحدّ فيه بمقتضى شرعهم»<sup>(١)</sup>.

ح) النصّ السياسي لدى العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ): وهو ابن أخت المحقّق الحلّي وقد كان له نبوغ علمي مبكّر، وأعطى بحركته العلميّة دفعاً للإتجاه الأصولي، وكانت تربطه علاقة جيّدة بالدولة المغوليّة، وقد ترك أكثر من مائة مصنّف في مختلف الميادين العلميّة من أصوليّة وفقهيّة وكلاميّة وغير ذلك، حوت آراءه في الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:

«وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود في حال الغيبة؟ جزم به الشيخان<sup>(٢)</sup> عملاً بهذه الرواية، كما يأتي أنّ للفقهاء الحكم بين الناس، فكان إليهم إقامة الحدود لما في تعطيل الحدود من الفساد، وقد روي أنّ من استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيّمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعدّ الحقّ في ذلك...»<sup>(٣)</sup>.

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 عديدة أكثرها في الفقه، والتي منها كتابه المعروف (اللمعة الدمشقيّة) الذي كتبه في سجن قلعة دمشق استجابة لعليّ بن المؤيّد (ت ٧٩٥) زعيم الدولة السربدارية، والذي ما زال يُدرّس إلى الآن في الحوزات العلميّة، وقد

---

(١) شرائع الإسلام، ص ٢٥٥.

(٢) أي المفيد والطوسي.

(٣) العلامة الحلّي، تذكّرة الفقهاء، مج ١، المكتبة الرضويّة، ص ٤٥٩.

اشتمل على جملة آراء فقهية ترتبط بوظائف الدولة وشؤونها، وهذه بعضها:  
- يقول في مورد صلاة الجمعة والتي تُعدّ من أهم الوظائف الدينية للدولة الإسلامية: «تجب صلاة الجمعة ركعتين بدلاً من الظهر بشرط الإمام أو نائبه وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن»<sup>(١)</sup>.

د ( النصّ السياسي لدى المحقّق الكرّكي (ت ٩٤٠ هـ): وهو نور الدين عليّ بن حسين عبد العالي الكرّكي، وقد اشتهر بالمحقّق الثاني، وكانت له مرتبة علمية عالية استدعت الشاه طهماسب الصفوي - وقبله الشاه اسماعيل الصفوي - الطلب منه القدوم إلى إيران لتسلّم قيادة الدولة الصفوية باعتبار كونه نائباً عن الإمام المهديّ عليه السلام، حيث إنّ المحقّق الكرّكي كان يرى ذلك المنصب للفقهاء، وسوف نعرض لنصوص الفقيه التي تدلّ على ذلك.

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

الأوّل: القول بجواز فعلها إذا اجتمعت باقي الشرائط، وهو المشهور بين الأصحاب... وهو الأقوى [أي بحسب رأي المحقّق الكرّكي]»<sup>(٢)</sup>.

ويظهر بوضوح من خلال معاينة نصوص الفقه السياسي لدى فقهاء الشيعة أنّ القسم الأكبر منها يرتبط بالشأن القضائي ومطلوبية تولّيه من قبل الفقيه وكلّ

---

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

(٢) رسائل الكرّكي، مج ١، ط ١، قم، مكتبة السيّد المرعشي، ١٤٠٩ هـ،

ص ١٤٥ - ١٤٦.

ما يتعلّق بإجراء العمليّة القضائيّة، وهو ما يشير سؤالاً مفيداً وهو: لماذا كان التركيز على الشأن القضائي، فمع إنّ نصوص الفقه السياسي تعرّضت لكثير من القضايا الدوليّة لكن الجهاز القضائي قد نال القسط الأوفر منها؟

### ٣ - عناية النصّ الفقهي بالقضاء، لماذا؟

يمكن أن نذكر هنا أكثر من جواب نجعلهم في معرض المناقشة والتحليل لنرى إنّ 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:

الجواب الأوّل: إنّ الموقف الفقهي تابع بكلّ تجلّياته للنصّ الديني الإسلامي، وهو يتماهى معه حدّة وشدّة وأمراً ونهياً...ومن هنا عندما نعود إلى النصّ الوارد عن الأئمة 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» نسبتاً إلى راويها، أمّا نصّ الرواية:

«قال (أي عمر بن حنظلة): سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دينٍ 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 أخذ 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، فإنِّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما بحكم الله قد استُخفَّ وعلينا ردٌّ، والرادُّ علينا كالرادِّ على الله وهو على حدِّ الشرك بالله»<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنَّ الفقهاء - ونتيجة للخطورة الدينيَّة لهذا الموضوع - قد تعاطوا مع الشأن القضائي بكثير من الإهتمام سواءً على المستوى البحثي أو على المستوى العملي هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية فإنَّ تصدِّيهم العملي للشأن القضائي قد أدَّى إلى اتِّساع المادَّة الفقهيَّة القضائيَّة نتيجة للتساؤلات والإشكاليَّات والاستفسارات التي يفرضها احتكاك التنظير الفقهي مع متطلَّبات الواقع وحاجاته.

الجواب الثاني: إنَّ فلسفة وجود النبوءات وإنزال الشرائع ترتبط بشكلٍ أساس بإقامة القسط ووسط العدل وحفظ الحقوق ورفع الظلم، يقول القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(٢)</sup>. ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ الجهاز الدولي المعني والمكلف برفع النزاع والفصل بين المتخاصمين والنظر في الدعاوى هو الجهاز القضائي، وهذا يعني وجود ارتباط جوهري بين الفعل القضائي وهدف العمليَّة القضائيَّة وبين الدين وفلسفة وجوده وأهدافه.

وعليه فيما أنَّ الشأن القضائي يدخل في صميم العمليَّة الدينيَّة ويرتبط

---

(١) الحلبي أبو الصلاح، الكافي في الفقه، تح استادي رضا، اصفهان، مكتبة أمير

المؤمنين، ١٤٠٣ هـ ق، ص ٤٢٥.

(٢) الحديد: ٢٥.

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

تقييم للجوابين: نستطيع القول أن الجوابين المذكورين غير منفصلين عن بعضهما البعض، لأن النصوص الدينية التي يتخذها الفقيه مصدراً لفعله لإجتهادي ليست بعيدة عن الفلسفة الوجودية<sup>(١)</sup> للدين، بل إن تلك النصوص تُعدّ من تجليات تلك الفلسفة وحاكية عنها، أي إن النصوص الدينية - في الجانب الفقهي - قد شدّت على الشأن القضائي لأنه يرتبط ارتباطاً جوهرياً بفلسفة وجود الدين وأهدافه، كما أن تلك النصوص الدينية تظهر من جهةٍ أخرى أهداف الدين والجوانب الأساسية في حقيقته، أي نستطيع القول إن الفعل القضائي قد حاز على كُلاً تلك الأهمية بما له من مردود هام على الإنسان يرتبط بحقوقه وأمنه وأمانه واستقراره في واقعه الحياتي والاجتماعي، تلك الأمور التي تسهم في توفير البيئة المناسبة لقيام الإنسان بدوره في عالمه - أي عالم الدنيا - هذا الدور الذي أوكله إليه الله تعالى، والذي هو المبرر الوجودي له، أي إن فلسفة وجود الإنسان أن يتمثل قيم العدل والحق والخير لتتجلّى فيه وله ومن خلاله.

الجواب الثالث: إن هاهنا جواباً آخر يكمل الجوابين السابقين ولا يتعارض معهما مفاده أن النتاج الفقهي يتأثر قلة وكثرة بأحتكاكه بالواقع، أي بمقدار ما تكون المنظومة الفقهية أكثر احتكاكاً بالواقع بمقدار ما يكون النتاج الفقهي أكثر غزارة، وهذا ما يتحقّق على المستوى السياسي والدولتي بفتح الواقع السياسي

---

(١) أي فلسفة وجود الدين.

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

أمّا إذا كان ذلك الواقع مقفلاً أمام تلك المنظومة الفقهيّة فهو كما يحرم تلك التجربة الحكوميّة من مفردات تلك المنظومة ونتائجها، فهو أيضاً يحرم تلك المنظومة من المردود العلمي المنتظر نتيجة تفاعلها مع الواقع، وهو ما سوف يؤدي إلى شحّ النتائج العلمي في إطار الفقه الدولتي.

وأمام هذا المعطى الجدلي يمكن القول إن الفقه القضائي كان له هامش اوسع من غيره على مستوى الممارسة والتطبيق مقارنة مع بقية 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 إلى الفعل القضائي لفقه المعارضة بمنظار أقلّ حساسيّة، باعتبار أنّه لا يرتبط بجوهر استمرار السلطة وديمومتها أو لإسباب أخرى<sup>(١)</sup>، وهذا ما وفر له البيئة المناسبة التي ساهمت في غزارة نتاج الفقه القضائي.

وما ينبغي الإشارة إليه هو إنّ وجود مادّة غزيره للنصّ الفقهي القضائي

---

(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 اجراء القضاء - أي مصلحة اجرائه - مع وجودها أهم من وقوع بعض تلك المحاذير وما تسببه من أضرار ومفاسد، وهو ما يسهم أيضاً في إيجاد البيئة المناسبة لتفاعل الفقه مع الواقع.

لا يعني جفاف بقيّة المواد الفقهيّة ذات العلاقة ببقية حقول فقه الدولة، بل إنّ تلك المادّة الفقهيّة ذات العلاقة موجودة بمستوى وقرّ تربة خصبة لنشوء مجملّة من النظريات في إطار الفكر السياسي الشيعي، وهو ما يدفعنا للبحث في تلك النظرات.

٤) نظريات الدولة في الفكر السياسي الشيعي: لقد تضافرت عوامل عديدة أدّت إلى إنتاج مادّة خصبة للتّنظير السياسي - وغير السياسي - في شؤون الدولة وقضاياها، منها تلك النصوص الفقهيّة التي دوّنها الفقهاء في تراثهم الفقهي والتي تبرز آراءهم في مسائل دوليّة عديدة، ومنها إقدام بعض الفقهاء على التصديّ للعمل السياسي والمشاركة في بعض حركات الإصلاح السياسيّة والاجتماعيّة - كما حصل في قضية المشروطة والمستبدّة، أي القول بضرورة وجود الدستور أو عدمها - وما أدّى إليه ذلك من تفجّر سجالات فقهيّة سياسيّة أثرت التراث الفقهي السياسي، والأهمّ من ذلك هو إقدام بعض الفقهاء والعلماء على التصديّ لإدارة الدولة والحكم كما حصل للعلامة محمد باقر المجلسي (ت ١١١٠ هـ) أيام الحكم الصفوي في إيران.

إنّ تلك المادّة - الفقهيّة في أغلبها - قد أوجدت حقلاً خصباً للتّنظير في مجال الفكر السياسي الإمامي، وهي توفرّ الإمكانية لمعرفة موقع الدولة في مساحة ذلك الفكر، وما هي نظرتة إلى وظائفها ومهامها وإلى كيفية أدائها السياسي والاقتصادي والقضائي، وفي كافّة المجالات التي ترتبط بعمل الدولة<sup>(١)</sup>.

---

(١) أنظر: مصطفىوي محمد، نظريات الحكم والدولة، ط ١، بيروت، معهد

الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلاميّة، ١٤٢٣ هـ ق، ص ٢٠.

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

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

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



إنَّ محصول التجربة العمليّة للفقهاء في الحقل السياسي والحكومي هو أنّه يهب الفقيه حسّاً سياسياً وفهماً لطبيعة الإجماع السياسي ودراية بمتطلبات الحكم ومعرفة بحاجات الدولة وظروف الزمان والمكان المعاصرة، وهو ما سوف يساعد الفقيه أكثر على تناول النصّ الديني (القرآن والسنة) 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 فقدته لتلك المنظومة من المفاهيم المستقاة من واقع التجربة السياسيّة قد يغفل عنها ولا يكون له نصيب منها.

ولعلنا هنا نُشير إلى قضية هامّة ترتبط بالمنهج الإجتهادي ألا وهي موقع ذهنيّة الفقيه وتأثيرها في عمليّة الإجتهاد<sup>(١)</sup>، وهو ممّا لا شكّ فيه أنّ منظومة المفاهيم التي يحملها الفقيه ومكتسباته المعرفيّة تؤثر في منحى الإجتهاد الذي يسلكه، وهذا لا يعني أمراً سلبياً في فلسفة الإجتهاد، إذ ربّما يخيل للبعض أنّ تأثير ذهنيّة الفقيه في العمليّة الإجتهاديّة سوف يؤدي إلى تنوع النتائج الإجتهادي، وهو ما يمكن أن يكون له أكثر من أثر سلبي سواءً على المستوى النظري - باعتبار أنّ حكم الله واحد - أو على المستوى العملي فيما يتركه من إرباكات في عمل المكلفين وخصوصاً في القضايا التي تقترب أكثر من حقلها الإجماعي.

لكن الحقيقة خلاف ذلك لأنّ كون الفقيه ابن بيئته المعرفيّة وأنّ تتشكّل ذهنيّته

---

(١) لقد تحدّثنا سابقاً عن الإجتهاد، لكن ومن منطلق التأكيد على الآثار المهمّة التي

تركها المشاركة السياسيّة للفقهاء بمختلف أبعادها على فهمه الإجتهادي كان من المناسب هنا أن نبحث حقيقة ذلك التأثير وانسجامه مع فلسفة الإجتهاد.

من خلال مؤثرات تلك البيئة يعني فيما يعنيه أن يحمل الفقيه الإهتمامات المعرفية من سياسية وإجتماعية واقتصادية.. التي تولدت من خلال تلك البيئة، بما تحمله تلك الإهتمامات من اشكاليات وحاجات وأسئلة جادة سوف تبقى تلحّ على الفعل الاجتهادي للفقيه حتى تجد ضالّتها في النتاج الفقهي لذاك الفقيه.

أي كون الفقيه ابن بيئته المعرفية يعني توجيه الفعل الاجتهادي للفقيه نحو الحاجات المعرفية والفقهية لذاك العصر وان يكون النتاج الاجتهادي مستجيباً للواقع الاجتماعي والسياسي لذلك العصر وألا يقف عند حدود الإهتمامات الفردية، وبتعبيرٍ آخر، إنّ كون ذهنية الفقيه تحاكي بيئته المعرفية، يعني أن يكون نشاطه الاجتهادي نشاطاً هادفاً ومستجيباً للحاجات المعرفية الفقهية لتلك البيئة. وبالتالي فإنّ فلسفة تلك الحقيقة الاجتهادية تبرز كونها إحدى الآليات المرنة التي تعطي المنهج الاجتهادي قدرته على الاستجابة للواقع الذي يعيشه الفقيه وان 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 ملحة، إن أُجيب عليها فإنّها لا تُشبع بحثاً وتحقيقاً وعلاجاً.

ولذلك فإنّ الفقيه في تأثر ذهنيته ببيئته المعرفية لا يتنكب عن منهجه الاجتهادي ولا يعتزل الآليات الاجتهادية التي يستخدمها، كلّ ما في الأمر أن مؤثرات البيئة المعرفية تزيد من حجم وسعة الإهتمام الاجتهادي لدى الفقيه<sup>(١)</sup>.

---

(١) إنّ ما ذكرناه عن دور البيئة المعرفية وعلاقتها بالفعل الاجتهادي إنّما هو من حيث مساهمتها في تلقيح ذهنية الفقيه بمجموعة من الأسئلة والمعطيات التي يندرج

ومن هنا لن يكون هناك من تعارض بين مقولة (إن دين الله واحد) وبين كون الإجتهد ابن بيته، لأنّ 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 الإجتهدية ليست إلاّ تطبيقاً فعلياً لمقولة شموليّة الدين وشرطاً لتحقيق قدرته على مواكبة المسائل والقضايا المستجدّة وتحقيقاً عملياً لديمومة النصّ الديني الإسلامي فيما يرتبط باستجابته لمتطلّبات الحياة الاجتماعيّة.

أمّا عن الإشكاليّة الأخرى المثارة فيما يرتبط بتسبب الإرباك في عمل المكلفين على مستوى الواقع الاجتماعي، باعتبار أنّ كلّ مجموعة سوف تتبّع رأي مقلّدها، فالجواب أنّه يمكن تجاوز ذلك من خلال الصيغة التي تقول أنّ جميع المكلفين وفي مجال الأحكام التي ترتبط بالواقع الاجتماعي والسياسي إنّما يتبعون حكم ولي الأمر ولا يرجعون في ذلك إلى آراء من يُقلّدون من المجتهدين،

---

كذلك مفعولها في إطار المنهج الإجتهدية وآلياته، وهو يختلف عن الدور الذي تقوم به البيئّة المعرفيّة كما تذهب إليه بعض اتجاهات نظريّة التفسير (هرمنيوطيقا) حيث يصل دور تلك البيئّة 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 مالا ينسجم مع دور الفعل الإجتهدية الذي يقف عند حدود استنطاق النصّ.

- راجع: تسخيرى محمد على ثورى قرائتها يا اجتهاد اسلامى كيهان، سال

شصت ويكم، شماره ١٧٤٦٤، يك شنبه ١٠ شهر يور ١٣٨١ هـ ش، ص ٦.

لأنّ ذلك المجال وان شملته فتاوى المجتهدين، لكنّه فيما لو تعارض حكم وليّ الأمر مع فتوى المجتهد، فإنّ المقدّم والملزم لجميع المكلفين هو حكم وليّ الأمر لا فتوى المجتهد، باعتبار أنّ تلك المساحة التي ترتبط بالأُمور الاجتماعيّة والسياسيّة هي من مختصّات وليّ الأمر وهي تتّصل إتّصلاً وثيقاً بعمله وبالصلاحيات المولجة له، ولا يمكن لأحد أن ينافسه في تلك المساحة، ولا أن يكون الإِتّباع لغيره فيها، وإلّا يلزم من ذلك الهرج والمرج وفقدان النظام وكثير من المفساد الاجتماعيّة التي لا يلتزم فيها أحد<sup>(١)</sup>.

وعلى كلّ يمكن القول، إنّ تلك المادّة الفقهيّة المرتبطة بالحقل السلطوي تبرز اتجاهين لدى الفقهاء في موضوع الولاية العامّة، إتّجاه يرى أنّ للفقهاء ولايته العامّة - وهو ما سوف نبحثه تحت عنوان ولاية الفقيه - وإتّجاه آخر لا يرى تلك الولاية للفقهاء، حيث يتبنّى قسم منه نظريّة ولاية الأُمّة على نفسها<sup>(٢)</sup>، هذه النظريّة التي تنتمي إلى حقل المشروعيّة الشعبيّة.

---

(١) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

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

فمن الفقهاء من يذهب إلى الولاية العامّة للفقهاء (أو الولاية المطلقة، أي الولاية في إطار الاجتماع السياسي) بمعزل عن دليلهم ومبناهم، ومنهم من لا يذهب إلى تلك الولاية للفقهاء، وإن كان هؤلاء يفترون إلى آراء ونظريّات عديدة، إذ يتبنّى البعض منهم الولاية المقيدة أو المحدودة للفقهاء 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) الأسس 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- إنّ الولاية اصالة هي لله 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- 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 وكفوّاً...

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

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

## ٥ - نظرية ولاية الفقيه: (١)

١ - إنَّ تلك المادّة الفقهيّة التي أشرنا إليها سالفاً كانت منبعاً لنظريات عديدة في الحكم، منها ما كان يرتكز على ولاية الأئمة على نفسها، ومنها ما كان يرتكز على ولاية الفقيه، حيث إنَّ آراء فقهيّة عديدة كانت تستفيد من الأدلّة - عقلية كانت أو نقلية - دلالة كافية على جعل الولاية للفقيه.

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

### - الخطوط العامّة لنظريات ولاية الفقيه:

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

١ - إنَّ الولاية هي بالأصالة لله تعالى وقد منحها لرسول الله ﷺ ثمّ للأئمة الاثني عشر عليهم السلام وآخريهم الإمام المهديّ عليه السلام، وفي عصر غيبته تمّ تعيين الفقيه في مقام النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام، لكن هذا التعيين للفقيه ليس بشخصه - كما هو الحال في النبيّ والإمام - وإنما هو بمواصفاته.

---

(١) أنظر: عطائي على، ولايت فقيه از دیدگاه فقها و مراجع، چ دوم، قم، ١٣٦٤ هـ ش، ص ١٥؛ تهرانی مهدی هادوی، ولايت فقيه، چ دوم، تهران، كانون انديشه جوان، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٧٠.

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

---

(١) في موضوع ولاية الأمة راجع: شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢ م، ص ٤١٩ - ٣٢٠ و ٤٨٢ - ٤٨٣؛ كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني محمد صادق، ط ١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠ م، صص ٥٨ - ٦٠ و صص ١٨٧ - ١٨٩؛ كديور محسن، نظريه های دولت در فقه شيعه، چاپ چهارم، تهران، نشر في، ١٣٨٧ هـ. ش ص ٤٩ - ٥٠ و صص ١٧١ - ١٧٣. لقد قمنا بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية رغم كونه مترجماً - كما بيناه آنفاً - 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 والأمة، ط ١، بيروت، الدار الإسلامية، ٢٠٠٠ م، صص: ١٧٧ - ٢٣٨.

٢- إنَّ جملة من المواصفات يجب أن تتوفر في شخص الفقيه حتّى يتعيّن في مقام الولاية والتي هي - فضلاً عن فقاوته - العدالة والشجاعة والكفأة وان يكون عارفاً بظروف عصره ومديراً، بالإضافة إلى جملة من المواصفات الخلقية التي تُبحث في محلّها.

٣- إذا توفّر الفقيه الذي يحمل تلك المواصفات التي أشرنا إليها، فيكون ذلك الفقيه هو المتعيّن لمقام الولاية، وبالتالي يكون هو مصدر الشرعية السياسيّة، أي إن المشروعية السياسيّة في نظريات ولاية الفقيه تنبثق من الفقيه نفسه<sup>(١)</sup>.

٤- إنَّ معنى انبثاق المشروعية من الفقيه هو قيام الحياة الاجتماعيّة في مختلف مجالاتها على أساس الإسلام، وأن يبادر الفقيه إلى تطبيق الإسلام في مختلف الميادين، وهذا الواجب يعني الأُمَّة كما يعني الفقيه.

٥- إنَّ جملة من الحقوق والواجبات قائمة بين الفقيه والأُمَّة، فعلى الفقيه أن يسير في الأُمَّة بالعدل وان يسعى فيها بالإصلاح في شتّى المجالات، وان تستوحي سياسته القيم الدينيّة.

إنَّ جملة من الحقوق والواجبات بين الولي والأُمَّة تفرض على الولي الفقيه جملة من المسؤوليات والواجبات التي يجب عليه أن يؤدّيها للأُمَّة في مختلف المجالات.

---

(١) المقصود بهذا الكلام المشروعية في قبال المشروعية التي تتأتى من الشعب والأُمَّة، وإلا في الواقع فإنّ المصدر الأساسي للمشروعية هو الله تعالى، سوى أنّ الجعل الإلهي للمشروعية إنّما تعلق بصفة الفقاهاة.



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

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

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

لكن هاتين النظريتين تختلفان أيضاً في أمور أساسية وجوهرية تبدأ من قضية المشروعية السياسية، ان مصدرها الأمة أو الفقيه، وفي حجم الصلاحيات الممنوحة للحاكم الإسلامي، أنها يجب أن تكون محدودة بحدود الوكالة الممنوحة له من قبل الأمة - حتى لو قلنا أن حداً أدنى يجب أن يكون متوفراً لديه يسمح له بإدارة الدولة وقيادتها - أو أن تلك الصلاحيات واسعة ومستمدة من صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام، وفي حدود المشاركة السياسية للأمة حيث تذهب نظرية ولاية الأمة إلى أن تلك المشاركة غير محدودة بحد، إلا بمقدار ما تقيد الأمة مشاركتها تلك، أما في نظرية ولاية الفقيه فإن تلك المشاركة - رغم ضرورتها

يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي.. [أما ابن السكيت فيقول] الولاية بالكسر السلطان والولاية والولاية النصره...»<sup>(١)</sup>.

وجاء في القاموس المحيط: «الوَلِيُّ: القرب والدَّنوُّ، والمطرُ بعد المطرِ وُلِّيَتْ الأرض بالضم، والوَلِيُّ الإِسْم منه والمحِب والصدِيق والنصير، ووَلِيَ الشَّيْءَ وعليه وِلاية ووَلَاية أو هي المصدر وبالكسر الخَطَّة والإِمارة والسلطان، وأوَلِيته الأمر وُلِّيَتْهُ إيَّاه...»<sup>(٢)</sup>.

(ب) الولاية في الإصطلاح: والمقصود هنا الإصطلاح الفقهي، باعتبار أن المحيط المعرفي الذي تسبح فيه تلك النظريات هو محيط فقهي<sup>(٣)</sup>.

إنَّ الإصطلاح الفقهي للولاية ليس بعيداً عن الجذر اللغوي لتلك الكلمة، ولا عن الاستعمالات القرآنيَّة والحديثيَّة، وذلك فيما لو أردنا أن نبقي نحن وأصل تلك الكلمة والمعنى المتضمَّن فيها، وعملنا على تشذيب ذلك المعنى من المتعلَّقات التي ترتبط به والتي تضيف إلى ذلك المعنى بعض الحثيَّات التي لا تفهم منه فيما لو خلت الكلمة عن ارتباطها بتلك المتعلَّقات.

إنَّ الإصطلاح الفقهي للولاية هو بمعنى السلطة - أو بتعبيرٍ أدقّ، حقّ السلطة - التي لازمها القيام بأمر المولّي عليه وتدييره وان له حقّ الطاعة عليه، لكن هنا

---

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

(٢) الفيروزآبادي، مج ٤، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث الغربي، ١٩٩١م، ص ٥٨٣.

(٣) في المعنى الإصطلاحي للولي راجع: مجموعه سخنرانيهاي پيرامون ولايت فقيه قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٣ هـ ش، ص ٣١٦.

ومطلوبيّتها - فإنّها محدودة ولو على المستوى النظري أو الدستوري - فيما لو انبنت الدولة على أساس تلك النظريّة وصاغت دستورها بوحى منها - بصلاحيات الوليّ الفقيه.

وبعد تبين الخطوط العامّة لنظريّة ولاية الفقيه وما يفصلها عن نظريّة ولاية الأئمة أو يجمعها معها نحتاج إلى تعميق البحث في تلك النظريّة، وهذا ما يتطلّب تحديد معنى الولاية في اللغة وفي الإصطلاح الشرعي، فإنّ ذلك المعنى وإن كان واضحاً في اللغة الفقهيّة واللغة السياسيّة المعاصرة، لكن معرفة الأصل اللغوي لذلك المعنى ومعرفة مضمونه الإصطلاحي 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 ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام فضلاً عن الكتابات الفقهيّة التي زخرت بهذه الكلمة وتعرّضت لها في كثير من المباحث الفقهيّة، وهذا ما يتطلّب أن يكون لدينا فهماً عميقاً ودقيقاً لذلك المعنى يسمح لنا بالإطّالة على كلّ من الاستعمالات القرآنيّة والحديثيّة والفقهيّة بطريقة تسهم في تعميق فهم المراد في الاستعمالات المذكورة، ولذا لا بدّ من الرجوع أولاً إلى تحديدها اللغوي.

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

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 المدبّر ومَنْ هو المدبّر، فهو ما يحتاج إلى القرائن التي تحدّد تلك الأمور، أي إنّ تحديد مَنْ بيده ذلك التدبير والميدان الذي له حقّ التدبير فيه يحتاج - فضلاً عن استخدام مصطلح الولاية - إلى توظيف العبارات اللازمة التي تدلّ على ذلك المراد، إلاّ إذا أُستفيد 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 القيمة، وهي تختلف مفهوماً وماهيّة عن الحكومة والحاكيّة السياسيّة، لأنّ الولاية هي حقّ تصرّف ولي الأمر في الأموال والحقوق الخاصّة للشخص المولّى عليه الذي حرّم من التصرّف في حقوقه وأمواله لجهة من الجهات، من قبيل عدم البلوغ والرشد العقلاني والجنون وغيره، في حين أنّ الحكومة والحاكيّة السياسيّة هي بمعنى إدارة الدولة وتدير أمور البلاد<sup>(١)</sup>.

فهنا لم يفرّق بين المعنى الأصلي للولاية (السلطة، حقّ التصرّف والتدبير..) وبين سبب الولاية<sup>(٢)</sup>، فعندما تتعلّق الولاية بالموارد التي ذكرها (الصغير،

---

(١) معرفت محمد هادي، ولايت فقيه، كتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم،

ص ١٨٠.

(٢) هنا لا تُريد السبب بمعناه الإثباتي، أي بمعنى الدليل، بل بمعنى كونه موضوعاً

للولاية.

السفيه...)، يمكن القول إنّ هؤلاء قد حُرِّموا 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 المولّي عليه من التصرّف في أمواله وحقوقه؟ هذا تحمّل للفظ أكثر ممّا يتحمّل، ولعلّ هذا الاشتباه نشأ من سحب الولاية بالمعنى المطروح في تلك المباحث التي ترتبط بالمنع من التصرّف في الأموال والحقوق - أي ما يعرف بحسب الإصطلاح الفقهي بالخجر - 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 إنّ هذه المنهجية المعتمدة في توليد الأفكار والوصول إلى النتائج هي منهجية خاطئة، بأن يعتمد 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 الإصطلاح 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 إصطلاحها الفقهي يبقى علينا أن نُحدّد مفهوم ولاية الفقيه، وقبل ذلك من المفيد أن نبيّن المراد من الفقيه هنا، وهو الشخص الذي يمتلك القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة وعلى الفهم العلمي من النصّ الديني، لكن كونه فقيهاً هو أحد الشروط المعتمدة فيه، إذ لا بدّ من توفر شروط أخرى حتّى يمكن القول

الدقيق للكاتب، أو حتى لا يقع الآخرون في سوء الفهم، لكنّه في موارد كثيرة لا تضاف تلك المتعلّقات المبيّنة للمراد إعتماً على المرتكزات الذهنيّة الفقهيّة الموجودة لدى أهل ذلك الإختصاص - أي الفقه - لكن ذلك أدّى ويؤدّي إلى عدم الفهم الدقيق والصحيح للنصّ الفقهيّ أو إلى الوقوع في أخطاء عديدة على مستوى تحديد النظرية الفقهيّة (١).

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

لقد فهم البعض من هذا الإطلاق أنّ حدوده تتسع لتشمل الأمور الشخصية لعامة الناس وان للفقهاء ولاية على أموالهم وأنفسهم، بل هو أولى منهم فيها. وقد استفاد هذه النتيجة من بعض عبارات الإمام الخميني قده وغيره من الفقهاء، لكن مراد كثير من الفقهاء من إطلاق الولاية للفقهاء هو كونه يمتلك صلاحيات واسعة فيما يرتبط بالحكومة والسياسة وجميع شؤون الإجماع السياسي، وإن تلك الصلاحيات التي نرى أنّها موزّعة بين مختلف السلطات فهي بحسب نظرية الولاية المطلقة متمركزة في شخص الفقيه، بمعنى أنّ حقّ السلطة يعود إليه فيها،

---

(١) راجع في هذا الموضوع: إمام خميني و حكومت اسلامي، شرايط و وظائف و اختيارات ولايت فقيه، ج ٥، چاپ اول، كنگره امام خميني و انديشه حكومت اسلامي، ص ٥٧-٥٨، ص ١١٢-١١٣، ص ٢٧٤-٢٧٥، صص ٤٩٦-٤٩٨، صص ٥٥١-٥٥٥، صص ٥٦٥-٥٦٧.

(٢) راجع في هذا الموضوع: لقمانى أحمد، ولايت فقيه، چاپ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ١٣٨٠ هـ ش، ص ٥٦.

بصلاحيته للولاية كالعدالة والكفاءة وسوى ذلك من الشروط الأخرى<sup>(١)</sup>، فلا يفهم عندما نتحدث عن ولاية الفقيه أنه يكفي أن يكون المرء فقيهاً - أي قادراً على الاستنباط الشرعي - حتى نقول بأهلية الولاية، وبأنه يستحق أن يتولّى الأمر. وبناءً عليه يكون المراد من ولاية الفقيه أن الفقيه - أي القادر على الاستنباط الشرعي والذي يتّصف بمواصفات عديدة تؤهله للقيادة - له حقّ السلطة وحقّ التدبير وحقّ تولّي الأمر، وهنا نبحت في أصل المفهوم ونريد أن نقوم بعملية تحديد مفهومي مجردة عن كافة الحثّيات، وعلى هذا الأساس أن يقال ماهي الشروط الدقيقة والمتسالم عليها فقهيّاً التي يجب أن تتوفر فيمن يجب أن يتولّى الأمر، فهو يحتاج إلى بحث مستأنف، أو ماهي الأدلّة التي تثبت جعل السلطة للفقيه، أو ماهي لوازم ذلك التحديد المفهومي على مستوى قضية المشروعية والمشاركة السياسيّة وطبيعة الإجماع السياسيّ؛ فهي بحوث لا علاقة لها بأصل التحديد المفهومي.

نعم إنّ تلك الولاية - السلطة - تتحدّد وتتخصّص أكثر من خلال متعلّقاتها التي توضح من هم المولّى عليهم، وفي أي مجال تكون تلك الولاية، وماهي حدودها... ولذلك نجد في أحيانٍ عديدة إضافة لتلك المتعلّقات إمّا لتبيين المراد

---

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

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

١ - «للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام ممّا يرجع إلى الحكومة  
والسياسة»<sup>(١)</sup>.

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

٣ - «إنّ للفقيه جميع ما للإمام عليه السلام، إلا إذا قام الدليل على أنّ الثابت له عليه السلام  
ليس من جهة ولايته وسلطنته، بل لجهات شخصيّة»<sup>(٣)</sup>.

٤ - «إنّ ما ثبت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم 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 للأدلة المتقدمة على ثبوتها  
له حتى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص»<sup>(٤)</sup>.

ويفهم من هذه النصوص وغيرها<sup>(٥)</sup> ان مراد الإمام الخميني رحمته عندما

---

(١) الإمام الخميني رحمته، كتاب البيع، مج ٢، ط ٤، قم. مؤسسة اسماعيليان،

١٤١٠ هـ، ص ٤٦٧.

(٢) م ن، ص ٤٨٨.

(٣) م ن، ص ٤٩٦.

(٤) م ن، ص ٤٨٩.

(٥) راجع: إمام خميني و حكومت اسلامي، ج ٥، صص ٥٩ - ٦١.



يتحدّث عن ولاية الفقيه أو الولاية المطلقة للفقيه إنّما هو الإطلاق في قضايا السلطنة والحكومة وكافة متطلبات الإجماع السياسي، ولذا فالمقصود بالإطلاق هنا هو الإطلاق النسبي، أيّ الإطلاق في دائرة الحكم والإدارة السياسيّة في قبال من يقول بالتقييد في تلك الدائرة، ولا يتعداها إلى دائرة الأمور الشخصية إلّا بمقدار ما ترتبط بالقضايا العامّة للمجتمع ومصالح الأُمّة<sup>(١)</sup>.

واستكمالاً لما تقدّم يتعرّض بعض الباحثين إلى حقيقة الإطلاق في مفهوم الولاية المطلقة للفقيه فيقول - فضلاً عمّا تقدّم من كون صلاحيات الفقيه هي فقط في المجال الحكومي - إنّ الإطلاق المأخوذ في ولاية الفقيه ليس بمعنى أنّ صلاحيات الفقيه غير مقيدة بأي قيد وأنّه - أي الفقيه - 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 قضية العصمة ليقدم تبريراً ذا منشأ كلامي لمحدودية صلاحيات الولي الفقيه في الدائرة الحكوميّة وعدم تعديها إلى الدائرة الشخصية، فيقول: إنّ المعصومين عليهم السلام لهم الولاية في دائرة الأمور الشخصية باعتبار أنّهم يمتلكون صفة العصمة ولهم أيضاً ولاية التصرف في الدائرة الحكوميّة، باعتبار أنّ لهم منصب الحكومة والسلطنة، أمّا الفقيه فيما أنّه لا يملك صفة العصمة فلا يملك ولاية التصرف في دائرة الأمور الشخصية، فيبقى إمتلاكه ولاية التصرف في الدائرة الحكوميّة لأنّ له منصب الحكومة<sup>(٢)</sup>؛ لكن هذا الكلام يمكن أن يناقش من جهتين:

---

(١) راجع: م. ن، ص ٧٧-٧٨، صص ٨٥-٨٨.

(٢) ارسطا محمد جواد، مفهوم اطلاق در ولايت مطلقه فقيه، علوم سياسي، قم،

الأولى: إنَّ القول أنَّ العصمة هي المنشأ للولاية في دائرة الأمور الشخصية هو قول يحتاج إلى الدليل، إلا أن يدعي المخصَّص اللبِّي.

الثانية: إنَّ تحديد مساحة الولاية التي يمتلكها الفقيه خاضع لما يفهم من متن الأدلَّة الشرعيَّة التي تقوم عليها ولاية الفقيه، وهو يتأرجح سعة وضيقاً بحسب الدليل الذي نرى أنَّه هو الذي يمنح الولاية للفقيه<sup>(١)</sup>، أمَّا العصمة فيمكن أن يكون لها مدخلية في ذلك التحديد فقط إذا استطعنا ان نثبت أنَّها شرط لمساحة خاصَّة في حقل الولاية.

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

في مقام الجواب: يفرِّق بين نظريَّة الحسبة التي تقول بأنَّ الفقيه مجاز في التصرّف في الأمور الحسينيَّة<sup>(٢)</sup> أو أنَّ له الولاية عليها وبين النظريَّة التي تقول إنَّ للفقيه مطلق الصلاحيات فيما يرتبط بالأمور الحكوميَّة، ثمَّ يقول إنَّ إضافة صفة المطلقة إنَّما هو للإشارة إلى أنَّ ولاية الفقيه ليست مقيدة بالأمور الحسينيَّة، بل للفقيه مطلق الصلاحيات فيما يعود إلى إدارة الدولة وقضايا الاجتماع السياسي، وقد يطلق عليها الولاية العامَّة أيضاً، ويتَّضح بهذا أنَّ ذلك الإطلاق هو إطلاق

---

شماره ٢، ١٣٧٧ هـ. ش، صص ٧٣ - ٧٥.

(١) وهو ما سوف نفصّل الحديث فيه لاحقاً.

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

نسبي<sup>(١)</sup>.

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

١- إن إطار الصلاحيات التي يمتلكها الولي الفقيه الجامع للشرائط لإدارة المجتمع الإسلامي في زمان الغيبة هو ما يُسمّى بالولاية المطلقة، وقد يعبر عنها بالولاية العامة.

٢- بما أن أصل تشريع هذه الصلاحيات هو من أجل إدارة المجتمع وقيادته، فإن مجال تلك الصلاحيات هو فقط الأمور الحكوميّة ولا يتضمّن الأمور الشخصية للأفراد.

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

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

٥- إذا ما تعارضت المصالح الشخصية للأفراد مع المصالح العامة للمجتمع تقدّم مصالح المجتمع، و فقط في هذه الحالة يستطيع الولي الفقيه أن يتصرّف في الأمور الخاصّة للأفراد<sup>(٢)</sup>.

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

---

(١) م ن، ص ٧٧-٧٨.

(٢) إمام خميني و حكومت اسلامي، ج ٥، ص ٧٧-٧٨.

رؤية الإمام الخميني في أمرين وهما:

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

٢- إنّ ولاية الفقيه ليست محصورة بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة، بمعنى أنّ الأدوات الشرعيّة - إذا صحّ التعبير - التي يمتلكها الحاكم الإسلامي في ممارسته للحكم ليست فقط الأحكام الشرعيّة التي يتمّ الحصول عليها بواسطة الفعل الإجتهادي، وإنّما يمتلك الحاكم - فضلاً عن ذلك - نوعاً آخر من الأحكام، وهي الأحكام الولائيّة - وقد يُعبّر عنها بالأحكام الولويّة أو المولويّة أو الحكوميّة .. - التي يصدرها الولي بناءً على تشخيصه لمصالح المجتمع والأُمَّة، 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 قده هو أنّ صلاحياته الحكوميّة هي الصلاحيات نفسها التي كانت للمعصومين عليهم السلام، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ فعله السياسي ليس محصوراً بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة، بل يتعدّى هذه الأحكام إلى الأحكام الولائيّة القائمة على أساس المصلحة<sup>(١)</sup>.

هنا توجد لدينا مناقشتان:

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

---

(١) م ن، صص ٤٩٦ - ٤٩٨.

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 مذكّره صحيحاً من كون الإطلاق يؤدّي إلى عدم حصر ولاية الفقيه بالأحكام الفرعيّة الإلهيّة لكن يكفي القول أن الفقيه يمتلك من الصلاحيات الحكوميّة ما كان يمتلكه رسول الله ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام حتّى نصل إلى تلك النتيجة من كون صلاحياته غير مقيدة بتلك الأحكام.

وإجمالي القول أنّه حتّى لو قبلنا بمعظم - أو كلّ - 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 إنّ له من الصلاحيات في الدائرة السياسيّة والحكوميّة ما كان للمعصوم عليه السلام، أمّا كون الإطلاق في مقابل حصر الصلاحيات في الأمور الحسينيّة أو الأحكام الفرعيّة الإلهيّة وكون جملة من القيود مازالت ملازمة لصلاحيات الفقيه - كأحكام الشريعة والمصالح العامّة - لأنّ الإطلاق ليس ناظراً إليها؛ فهي كلّها استنتاجات تستفاد من مقام تحليلنا لصلاحيات الولي المعصوم عليه السلام في الدائرة الحكوميّة وقضايا الإجماع السياسي.

وما نريد بيانه أنّه وجرياً على منوال لغة الفقه السياسي المعتمدة، فإنّ مانقصده من مصطلح ولاية الفقيه هو الولاية العامّة للفقيه أو ولاية الفقيه المطلقة، لكن بتحديد المفهومي الأوّلي، أي أنّ 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: الأسس النظرية لولاية الفقيه:** تقوم نظرية الولاية المطلقة للفقيه على مجموعة من الأسس الكلاميّة والنظرية التي تستمدّ منها تلك النظرية مبرّرها المعرفي في إطار المعرفة الدينيّة، فعدا عن الأدلّة الفقهيّة التي هي بمثابة العلة الوجوديّة لتكوّنها المعرفي يوجد بحث ما قبل فقهي حول تلك الأسس، بحيث إذا لم نستطع أن نثبت تلك الأسس لا يبقى لدينا من مبرّر لخوض بحوثها الفقهيّة.

إنّ عنوان تلك النظرية - أي ولاية الفقيه - رغم أنّه يتضمّن إحدى أهم مباحث الفقه السياسي في الإسلام ويعتبر الركيزة لإقامة الدولة الإسلاميّة، لأنّه - أي الفقيه - مصدر مشروعيتها؛ 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 يقتصر 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 الإجتهاديّة، ولذلك ربّما يصل فقيه إلى نتيجة إجتهاديّة تختلف عن النتيجة التي يصل إليها فقيه آخر، ومن هنا فقد اختلف نتاج الفقه السياسي لدى العديد من الفقهاء، لكن كلّ ذلك الإختلاف قد بقي ضمن الدائرة الفقهيّة ومحكوماً للفعل

الإجتهادي.

لكن مع كون مسألة ولاية الفقيه مسألة فقهية فقد ينظر إليها من ناحية كلامية وذلك إذا تمت معالجتها من حيثية كونها فعلاً لله تعالى، بمعنى انّ الله تعالى هل أراد إعطاء الولاية للفقيه في عصر غيبة المعصوم عليه السلام، وهل تعلقت إرادته باستمرار مشروع الإمامة مع عدم وجود الإمام المعصوم، أم أنه تعالى لم يعط الولاية للفقيه؟ فنلاحظ هنا أنّ طبيعة البحث يرتبط بفعل الله تعالى، ومن المعلوم أنّ ضابطة المسألة الكلامية هو كونها فعلاً لله تعالى، في حين إنّ ضابطة المسألة الفقهية هي كونها فعلاً للمكلف، فعلى سبيل المثال إذا عالجت مسألة ولاية الفقيه على أساس أنّ قاعدة اللطف هل تقتضي جعل الله تعالى الولاية للفقيه أم لا؟ عندها يأخذ البحث طابعاً كلامياً، لأنّ الضابطة الكلامية تصدق على هكذا بحث، أمّا إذا كان البحث من ناحية ما تقتضيه الأدلة الفقاهتية، وأنه هل يجب على الفقيه التصدي لإقامة الحكومة الإسلامية؟ وهل يجب على عموم المكلفين مساعدته على ذلك؟ فالبحث يكون بحثاً فقهياً.

والإنصاف يقتضي منّا أن نقول: إنّ مسألة ولاية الفقيه وإن كان بالإمكان أن ينظر إليها من ناحية كونها فعلاً لله تعالى - كما كلّ مسألة فقهية - وان تبحث على ضوء بعض القواعد الكلامية وأنها ترتبط بأسسها الكلامية؛ لكن كلّ ذلك لا يلغي حقيقة كونها مسألة فقهية وأن معظم مباحثها مباحث فقهية، حتّى وان استفادت من كثير من العلوم الأخرى، وهو ليس بعزيز في المباحث العلمية<sup>(١)</sup>.

---

(١) للإطلاع أكثر راجع: أملي جوادى، ولاية فقيه، چاپ اول، قم، مركز نشر

وفي هذا الموضوع يقول آية الله السيّد الخامنّي في جواب عليّ سؤالٍ موجّه

إليه ونصّه:

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

بها؟

جواب: ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة التي هي من أصول المذهب،

إلا أنّ الأحكام الراجعة إليها تستنبط من الأدلّة الشرعيّة كغيرها من الأحكام

الفقيهيّة، ومَنْ إنتهى به الإستدلال إلى عدم قبولها فهو معذور»<sup>(١)</sup>.

أي أنّ ولاية الفقيه خاضعة للإجتهد، ولربّما يصل الفقيه في استدلاله إلى

عدم القبول بها، فهي مسألة فقيهيّة حتّى لو كانت تشكّل نوعاً من الإمتداد لمشروع

الإمامة المعصومة.

نعود لنقول: إنّ كلّ ما تقدّم يدعو إلى البحث في الأسس النظرية لولاية الفقيه

لنعرف جذور تلك المسألة الفقيهيّة ومقدّماتها في منظومة المعرفة الدينيّة، وهذا

ما يساعد على إبراز موقعيّتها وأهميّتها في إطار تلك المنظومة، هذا من جهة،

ومن جهةٍ أُخرى نقف عند النتائج النظرية المستخلصة من تلك المقدمات، لنبحث

---

لك اسراء، ١٣٧٨ هـ ش، صص ١٤١ - ١٤٤؛ وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأمة،

صص ٤٥٢ - ٤٦٥؛ أملي جواد، جولة في مباني ولاية الفقيه، قضايا إسلاميّة

معاصرة، قم، العدد الأوّل، ١٤١٨ هـ. ق، صص ٢٢ - ٢٤.

(١) أجوبة الإستفتاءات، الدار الإسلاميّة، مج ١، ط ٣، بيروت، الدار الإسلاميّة،

ص ٢١.



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

إن ولاية الفقيه التي تعني حق السلطة للفقيه فيما يرتبط بسياسة العباد وإدارة البلاد، إنما تعني في واقع الأمر حاكمية العقل الديني الإسلامي من خلال شخص الفقيه، إذ إن تعيين الفقيه في منصب الولاية ومنحه حق السلطة لم يكن لشخصه، وإنما هو تابع في عمق المطلب للمواصفات التي حددها النص الديني الإسلامي، سوى إن الفقيه يتعين في ذلك المنصب إذا ما امتلك كافة المواصفات والشروط المطلوب توفرها في شخص الحاكم الإسلامي، ومن جهة أخرى، فإن الفقيه الذي يمتلك تلك السلطة إنما له أن يمارسها على أساس ضوابط النص الديني الإسلامي، مما يعني أيضاً حاكمية ذلك النص.

وإن كل ذلك الكلام إنما هو من أجل التفكيك بين ما هو سلطة لشخص الفقيه (حق التصرف والتدبير...)، وبين النص الديني مقدّمة لتناول كل منهما على حدة، ولذا فإن الدخول في تلك العملية التحليلية لمفهوم ولاية الفقيه المطلقة يكشف عن أن ذلك المفهوم يرجع في واقع الأمر إلى عنصرين اثنين، أحدهما بشري (شخص الفقيه) والآخر معرفي (النص الإسلامي)، وعندما نريد أن نبحث في الأسس النظرية لولاية الفقيه لا بدّ أن نبحث في أسس كل منها، أي في الأسس النظرية لسلطة الفقيه وفي الأسس النظرية لحاكمية النص الديني.

## ١ - الأسس الكلامية العقائدية<sup>(١)</sup> لسلطة الفقيه: إن الإعتقاد بسلطة

الفقيه وحاكميته يتوقف على جملة من المقدمات الكلامية التي لا بدّ من التسليم بها حتى نصل إلى تلك الولاية - السلطة - للفقيه وإلا فإنّ عدم القبول بأيّ من تلك المقدمات سوف يؤدي تلقائياً إلى عدم القبول بولاية الفقيه، فضلاً عن أنّ الفهم المستفاد من تلك المقدمات سوف يؤثر على فهم ولاية الفقيه، حتى وإن كانت بعيدة في ترتيبها التسلسلي عن تلك النظرية.

أمّا تلك المقدمات، فهي التالي:

(أ) إنّ الولاية بالأصالة هي لله تعالى: بمعنى أنّ الله عزّ وجلّ ربوبيّة التشريع،

فله حقّ التدبير وحقّ الأمر والنهي، وإنّ الله تعالى لم يهمل هذا الحقّ ولم يدعه دون حكم وتوجيه بما ينسجم مع إرادته ومع حكمته في خلقه وغايته من خلقهم.

(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 الدينية ولتثبيت قواعد الرسالة، وقد أمره تعالى بإعطائها للإمام عليّ عليه السلام من بعده.

---

(١) قد يطرح هذا السؤال: إنّ علم الكلام والعقائد مترادفان، فلماذا عبّرنا بالأسس

الكلامية العقائدية؟

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

(ج) إنَّ الله تعالى أعطى ولايته لأوصياء رسوله ﷺ: قد جعل الله تعالى تلك الولاية لأوصياء النبي ﷺ من بعده، وهم الأئمة الإثنا عشر أولهم عليّ وآخريهم المهديّ ﷺ الذي يمكن تفسير غيبته بكونها إحدى العوامل لإعداد الظروف المؤاتية لإقامة العدل في الأرض، أي إنَّ غيبة الإمام المهديّ ﷺ ليست تنكّباً عن حمل مسؤوليات الإمامة بمقدار ماهي ترتيب لجملة الظروف التي تسمح بانطلاق مشروع الإمامة بكافة مفرداته.

وهذا لا يعني ان ذلك المشروع من المطلوب تجميده في عصر الغيبة الكبرى، بل من المطلوب له الإستمرار، لأنَّ استمراره يشكّل إحدى العوامل المعدّة للظروف المناسبة لإحياء مشروع الإمامة في أعلى مراتبه، والمتمثّل بظهور الإمام المعصوم ﷺ.

فضلاً عن أنّ مبررات وجود ذلك المشروع لا تنتفي بغياب الإمام المعصوم ﷺ، لأنَّ أصل وجوده لا يرتبط بصفة العصمة بمقدار إرتباطه بحاجة المجتمع البشري إلى ذلك المشروع الذي يعني تمثّل الخلافة الإلهية 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، فإنَّ ذلك المشروع يبقى مستمراً وإن طرأت جملة من التعديلات على العديد من تفاصيله نتيجة غياب صفة العصمة.

وهذا ما يستدعي البحث في فلسفة العصمة، فنقول إنَّ ماهية العصمة هي العلم بمعنى انّ علم المعصوم مطابق للواقع سواء كان المعلوم ممّا يرتبط بالعالم الماديّ أو ممّا يرتبط بالعوالم غير الماديّة، ولذلك فهو لا يفعل الذنب لأنّه يُدرك إدراكاً

تماماً وكاملاً الآثار التي تترتب على الذنوب وكذلك هو لا يخطئ في الوقائع الخارجية، لأن إدراكه التام والكامل لتلك الوقائع ولكافة حثياتها ولوازمها وما يتعلّق بها ويترتب عليها يجعل خياراته مصيبة للواقع<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنّ الإمام المعصوم عندما يتصدّى للرئاسة الدينية والدينيّة في كافة مجالاتها السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة... فلن يكون في قيادته من معنى للتجربة والخطأ ولن يكون في حاكميّته مجال لإختبار النظريات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة في الواقع البشري، ممّا يمكن أن يعرض هذا المجتمع البشري أو ذاك إلى هزّات عنيفة أو تقلّبات غير محمودة العواقب أو مشاكل وسلبات عديدة يكون ضحيّتها الإنسان نفسه، بل إنّ حاكميّته سوف تكون منسجمة تماماً مع المصلحة الواقعيّة والسعادة الحقيقيّة للفرد والمجتمع.

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

فهنا إمّا أن نقول بتعطيل مشروع الإمامة وهو خلال اللطف والحكمة والأهداف التي ينشدها الدين، أو نقول أنّه إذا لم يتوفّر الشخص الذي يقود

---

(١) الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مج ٥، ط ١، بيروت،

مؤسسة الأعلمي، ١٤١٧ هـ ق، صص ٧٩-٨٢.

مشروع الإمامة بأعلى مراتبه فيمكن لنا أن نجد ذلك الشخص الذي يستطيع أن يقود ذلك المشروع بأفضل مرتبة حتى لو كانت دون تلك المرتبة التي يستطيع الإمام المعصوم فعلها، أي أنه إذا لم 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 - الأسس الكلاميّة التشريعيّة لسلطة الفقيه: والمقصود بها تلك القضايا العامّة التي ترتبط بالمنظومة التشريعيّة في الإسلام، وعندما نجعل هذه القضايا بمثابة الأسس التي تقوم عليها ولاية الفقيه فلأنّ القول بهذه الولاية للفقيه - والتي تعني في مضمونها حاكميّة الإسلام والتشريع الإسلامي - يستلزم جملة من الأمور 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 وألا تكون مرتبطة بزمان محدّد - أو مكان معيّن - بل ان تكون صالحة لكلّ زمان ومكان، ولا بدّ أن نبحت في كلّ واحدة من تلك الأسس.

أ) شموليّة التشريع: ويمكن البحث في هذا الموضوع من عدّة طرق:  
الأول: من خلال القيام بعملية 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 ان الصناعة التشريعية (منهجية الاجتهاد) تمتلك القدرة على تلبية تلك القضايا أم لا؟

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

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

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

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

---

(١) الكليني، الكافي، مج ١، ص ٩٥.

هذا أنزل في القرآن؟ إلا وقد أنزله الله فيه» (١).

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

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

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

ج) دائمية التشريع: والمراد بذلك ان التشريع الإسلامي يتّصف بصفة الدوام، فلا يرتبط بفترة زمنية محدّدة، بل هو مستمر استمرار البشرية على البسيطة، والذي يدلّ على هذه القضية خاتمية الدين الإسلامي، بمعنى أن هذا الدين هو آخر الأديان وان شريعته هي آخر الشرائع، فلا شريعة تأتي بعدها

---

(١) م. ن.

لتكاملها ممّا يعني نقصانها، أو لتسخنها والذي يعني بطلانها، بل هي الشريعة  
المجعولة لتنظيم حياة البشر ما بقي الأيضان.

(د) عالميّة التشريع: أي أنّ هذا التشريع ليس مقتصرًا على مساحة جغرافيّة  
محدّدة، أو على صنف خاص من البشر، بل الشريعة مجعولة للإنسان من حيث  
كونه مكلفًا بالأمر الإلهي؛ والذي يدلّ على هذا المطلب تلك النصوص الدينيّة التي  
تدلّ على عالميّة الدين الإسلامي وكونه للناس كافة.

وبعد بيان تلك الأسس 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 أمور تحكم العلاقة بينهما وهي:

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

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

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

٤ - قد ذكرنا سابقاً ان الفقيه وحتى 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- إنّ منشأ المشروعيّة الولائيّة لشخص الفقيه إنّما هي فقاوته، أي معرفته الإجتهدية 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 ان ندخل في فلسفة تلك العلاقة الجدليّة بين الولاية - أي ولاية الفقيه - وبين المنظومة التشريعيّة.

والمراد بذلك إدراك ماهيّة العلاقة الجدليّة بين هذين الطرفين (الولاية والتشريع)، إذ ان الولاية تمثّل الصياغة الحكوميّة لفعليّة التشريع، بينما يمثّل التشريع الصياغة القانونيّة لفعليّة الولاية، ومع كونهما يشكّلان ماهيتين مختلفتين، فإنّ كلّاً منهما ليس له من معنى عملي من دون الآخر، - والكلام هنا عن المنظومة التشريعيّة في جانبها الدولي - كما انّ منشأهما الكلامي واحد (اللفظ الإلهي بالعباد) ومصدرهما النصّي واحد (النصّ الديني) وكذلك فإنّ تجلّيهما السياسي والاجتماعي واحد، ألا وهو إجتماعهما 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 أعطى تلك الولاية ليكون المجري والمنفّذ لذلك القانون،

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

الفصل الثالث  
أدلة ولاية الفقيه



يمكن القول بعبارة موجزة ان هذا البحث يُعدّ بمثابة العمود الفقري لأطروحة ولاية الفقيه، لأنّه إذا استطاعت هذه الأدلّة ان تتكفّل اثبات تلك الأطروحة، فمعنى ذلك صيرورتها كائناً معرفياً يمتلك مشروعيته على مستوى المعرفة الدينيّة، وإلاّ سوف تبقى تنظيراً فقهياً أو فكريّاً لا ينتج حكماً ولا يُثبت نظريّة.

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

وهنا يمكن القول ان معظم المباحث المدرسيّة الفقهية 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 الفقهية الأخرى. ولا بدّ من الإشارة إلى ان التعرّض إلى كلّ واحد من تلك الأدلّة واشباعه بحثاً يحتاج إلى جهد كبير وبحث طويل يخرج بنا عن حدود هذه الأطروحة، فضلاً عن أنّ المنهجية المعتمدة هي منهجية فقهية تخصصيّة - خصوصاً في الأدلّة النقلية - وهي تحتاج إلى دراية بأصول الفقه وعلم الرجال والمقدّمات العلميّة المستخدمة في المباحث الاستدلالية الفقهية؛ ومن هذا الباب سوف نقتصر على جوهر تلك الأدلّة ولُبّها مكتفين في بعضها بنتائجها، وبالتحديد الأدلّة النقلية، في حين ان الأدلّة العقلية<sup>(١)</sup> - أي التي يكون العقل دخيلاً فيها بمعزل عن مستوى

---

(١) في الدليل العقلي راجع: أملي جوادى، ولاية فقيه رهبرى در اسلام، چاپ

دخالته - والكلامية - أي التي توظف فيها المعطيات والقواعد الكلامية - تتطلب بحثاً بشيء من التفصيل.

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

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

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

---

سوم، تهران، مركز نشر فرهنگي، ١٣٧٢ هـ ش، ص ١٢٧؛ التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، ط ٢، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م، ص ٨٦؛ نادري قمّي محمد مهدي، نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ١٣٧٩ هـ ش، ص ٨٤.

(١) للإطلاع: بهروزلك غلامرضا، در آمدى بر كلام سياسى شيعه، قاعدة لطف علوم سياسى، فصلنامه علمى پژوهشى، سال اول، شماره دوم.

مدى دلالتها على موضوع البحث - كدليل النظام الاجتماعي ودليل اللطف -  
مبتدئين بالحديث عن دليل اللطف:

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

أ) مفهوم اللطف: اللطف هو كلّ ما يكون المكلف أقرب معه إلى فعل  
الطاعات وأكثر بعداً عن إرتكاب المعاصي، بحيث إنّ الإنسان لا يستطيع ان يصل  
إلى الطاعة ويتعد عن المعصية 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 الإختيار الكامل للإنسان<sup>(١)</sup>.  
ويمكن القول بعبارةٍ أعمق إنّ اللطف يعني توفير جميع الإمكانيات  
والوسائل التي تساعد الإنسان على السير قدماً في طريق الكمال، وعلى بلوغ  
المراتب العليا في رقيه الإنساني وتحقيق هدف الخلق الإلهي، ولعلّ تأكيدهم في  
النصوص الكلامية لدى تعريفهم للطف على قضية الطاعة والمعصية من باب أنّ

---

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تح الأملي حسن زاده،

قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ، ص ٣٢٥.

فعل الطاعة والإبتعاد عن المعصية هو الطريق الأوحد لبلوغ الكمال الإنساني، وإلا فإنه من الواضح ان محبوبية الطاعة ومبغوضية المعصية لما هو أبعد منهما. ومن هنا كان إرسال الرسل وتعيين الأوصياء لهم وإنزال الشرائع وسوى ذلك الطافاً إلهية لحاجة الإنسان إليها وعدم استغنائه عنها في بلوغ كماله الإنساني ورقية المعنوي.

ويشرح الشيخ شمس الدين ذلك بقوله:

«... اللطف هو ما نعبر عنه الآن بإيجاد المحيط الصالح وتوفير الفرص المناسبة والإمكانات الواجبة لكل إنسان، وذلك لكي يتسنى له القيام بواجباته وتبعاته حيال ربه ومجتمعه؛ وليكون الإنسان مسؤولاً عن التبعة التي القيت عليه يجب أن توفر له الفرص التي تمكنه من القيام بهذه التبعة، أمّا القاء التبعة على عاتقه ثم محاسبته على الإهمال والتقصير دون توفير الفرص وتأمين الإمكانات، فهذا مخالف للمنطق والعقل»<sup>(١)</sup>.

هذا وقد قسموا اللطف إلى ثلاثة أقسام:

**الأول:** أن يكون اللطف من فعل الله تعالى فلا بد من صدور هذا اللطف، لأنه يتوقف عليه تحصيل الغرض من خلق الله تعالى للإنسان (كإرسال الرسل)، وإلا فإن عدم صدور هذا اللطف يستلزم نقض ذلك الغرض وهو خلاف الحكمة الإلهية.

**الثاني:** أن يكون اللطف من فعل المكلف، وهذا ما يقتضي من الله تعالى أن يُعرفه به ويوجهه عليه حتى تتوفر فرص حصوله للإنسان ويقدم عليه حراً مختاراً، وهو (أي ذلك اللطف) التكاليف الشرعية الموجهة للمكلف.

---

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



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

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

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

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

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

---

(١) م ن.

إنّ تعيين الإمام واجب صدوره من الله تعالى.

ب) اللطف في الولاية: والمقصود هنا تطبيق قاعدة اللطف في مورد ولاية

الفقيه، لنرى النتائج التي تترتب على ذلك، وهل ان ولاية الفقيه هي مصداق من مصاديق اللطف أم أنّ تلك القاعدة لا تشمل هذا المورد؟

الظاهر من نصوص المتكلمين أنّ تلك القاعدة تدلّ على ولاية الفقيه، لأنّ

الولي الفقيه الذي يمتلك المواصفات المعنويّة والأخلاقيّة السامية، ويمتلك من جهة أخرى القدرة على إدارة المجتمع والدولة، فإنّ بسط يده هكذا فقيه وتطبيقه

للشرع الإسلامي سوف يؤدي إلى تأمين الإمكانات والعوامل المساعدة على

هداية الناس نحو كمالهم الإنساني وخصوصاً من ناحية توظيفه لإمكانات

السلطة للعمل على ذلك الهدف والقيام بالوظائف التعليميّة والتربويّة للإمامة.

ومن المفيد هنا ان نعرض لبعض النصوص الكلاميّة في موضوع اللطف لنرى

فهم المتكلمين لتلك القاعدة وكيفية تطبيقهم لها.

يقول المحقّق اللاهيجي في هذا المجال: إن نصب الإمام واجب عقلاً على الله

تعالى، وتقرير الدليل أنّ الأُمَّة مكلفة بمجموعة من التكاليف التي توجب إجتماع

الناس وكثرتهم وازدحامهم، كإقامة صلاة الجمعة وحفظ بلاد الإسلام وتجهيز

الجيوش والعساكر للجهاد وأمثال ذلك من الأمور التي يتفق على وجوبها جميع

أهل الإسلام، وإلا [أي إذا لم تكن واجبة] تكون مظنة وقوع الفتن والمنازعات

والمخاصمات؛ وعليه فإنّ وجود الإمام بالمعنى المذكور [كونه رئيساً في أمور

الدين والدنيا] سيكون لطفاً للمكلفين...

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

قاهر، وعليه نقول على أساس الشكل الأوّل إن نصب الإمام لطف معدوم المفسد، وكلّ لطف معدوم المفسد واجب على الله تعالى، فالنتيجة: إنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى<sup>(١)</sup>.

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 الإضطراب في معيشتهم، وإن كان الرئيس إماماً انتظم أمر الدين والدنيا<sup>(٢)</sup>.

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

---

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

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

المصداقيّة، هذا وتشهد بعض عباراتهم على هذه الحقيقة.

والذي يستفاد منهم أنّ الإمامة لطف وان العصمة لطف آخر فإن اجتمعتا كان اللطف آكد، وإن تفرّقتا بانعدام أحدهما - أي العصمة - يكون الباقي - أي الإمامة - لطفاً برأسه، ولا يضرّ في لطفه إنعدام اللطف الآخر المتّحد معه في المصداق.

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

وما نريد أن نبحّثه هو المورد الأوّل، أي اللطف في الإمامة، لكونه المرتبط منهجياً في موضوع البحث، وهو ما يحتاج إلى شيء من التحليل.

فنقول: هل إنّ مورد اللطف هو الإمامة المطلقة أم الإمامة المقيدة؟ وبتعبيرٍ آخر، ما يصدق عليه أنّه لطف هو مجرد 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 الاجتماعيّة والمعيشيّة المناسبة - وهو ما يذكره المتكلّمون عادة من حيث أنّ مؤدّي ذلك تنظيم المجتمع ورفع التنازع والتقاتل - يسهم في تنقيح موضوع اللطف، فلا شكّ إنّ 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 أنه إذا كان الجانب التديري - تدبير المجتمع - يحتاج إلى جملة من المواصفات في شخص الإمام لحصول الغرض، فإن الجانب التشريعي أيضاً والمعنوي يحتاج إلى جملة أخرى من المواصفات هي محل حاجة أكثر لحصول ذلك الغرض نفسه.

وهذا ما قد يفهم من تعريف المتكلمين للإمامة، لأن الإمامة إذا كانت رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، فإن ما يقع مورداً للطف هو هذه الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا، بمعنى أن اللطف بالعباد يتحقق عندما يقام الدين وينتظم أمر الدنيا، وهو يعني أن الإمام - اللطف يجب أن يتمتع بمجموعة من المواصفات، تجعله قادراً على تنظيم أمر الدنيا وإقامة أمر الدين.

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

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

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

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

ثالثاً: المقدمات الأكمل - التي هي متعلّق اللطف - هي المقدمات التي تكون مضمونة عدم المفاسد - كما في العصمة - أو مأمونة عدم المفاسد - كما في صفتي الفقاهة والعدالة حيث نأمن معهما على تطبيق التشريع الإسلامي، حيث ان أمان عدم المفسدة في كلّ صفة إنّما هو من حيثيتها - .

رابعاً: إنّ الفقاهة إنّما تعني في فلسفتها حاكمة التشريع بل حاكمة النصّ الإسلامي، وعندما تتوجد هذه الصفة بأعلى درجاتها وبالتحديد فيما يعود إلى قضية الحكم والدولة وتنضمّ إليها بقيّة المواصفات ذات العلاقة، فإننا نصل إلى التطبيق الأفضل لحاكمة 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 مصداقية ولاية الفقيه للطف إنّما تصدق في حال عدم وجود الإمام المعصوم عليه السلام، وأمّا مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام فلا يصلّ 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 عُدّ المصداق الأكمل للطف لا يلزم منه إنعدام مصداقية المصداق الأقلّ كمالاً، بل نقول أنّه لو فرضنا أنّ الحكمة اقتضت إنعدام المصداق الأكمل للطف، فإنّ اللطف يقتضي تعلّق اللطف بالمصداق الأقلّ كمالاً من المصداق

الأكمل، إلا إذا ثبت لدينا ان 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 فلا بدّ أن يكون ذلك المصداق مشمولاً لقاعدة اللطف.

وبالتالي يمكن القول أن الفقيه الحائز على أعلى درجة من المواصفات المطلوبة في وليّ الأمر ونتيجة لقدرته - بحكم تلك المواصفات - 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 - دليل النظام الاجتماعي: يتمحور هذا الدليل بشكل أساس حول طبيعة الاجتماع البشري وما يؤدي إليه هذا الاجتماع من خصومات واختلافات بل منازعات في ذلك الاجتماع نفسه، وما يتطلّب ذلك من وضع قانوني، بل ومن مواصفات في ذلك القانون وفي مجريه تفي بحاجات ذلك الاجتماع في اقامة العدل بين أفرادهِ وتوفير أمنهِ الاجتماعي، بل يمكن القول أنّه وبمعزل عن قضيّة الإختلاف والتنازع فإنّ الاجتماع الإنساني - بل أفراد الإنسان - يحتاج إلى ذلك القانون (التشريع، المعرفة..) الذي يلبي حاجاته الماديّة والمعنويّة؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل ضمن هذه المقدمات:

أ - إنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، أو لكون حاجاته الماديّة والمعنويّة تدفعه إلى ذلك الاجتماع الذي سوف يجرّ إلى حصول الخلافات ووقوع المنازعات بين أفرادهِ وفئاتهِ، 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 والتعدي على حرمتهم وممتلكاتهم.

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

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

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

---

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



يوصل الاجتماع الإنساني إلى ما يصبو إليه من وجود ذلك القانون وتطبيقه.  
ي - تأسيساً على ما تقدّم نصل إلى ضرورة وجود المعصوم الذي يمتلك ذلك  
الفهم الواقعي للقانون، والدافع لتطبيقه تطبيقاً عادلاً وسليماً بسبب ما يمتلكه من  
ملكة العصمة؛ لكن إذا غاب ذلك المعصوم لحكمة ما اقتضت غيابه - كما هو  
حاصل بالنسبة إلى غيبة الإمام المهديّ عليه السلام وما هو مطروح في فلسفة الغيبة - 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 ان اختيار المعصوم غير مطلوب، ولا يقول إن غير  
المعصوم يستطيع أن يفي بحاجات المجتمع البشري كما يستطيعه المعصوم، بل ما  
يقوله هو أنّي أريد أن أفي بحاجات المجتمع البشري بأفضل مستوى ممكن، وهذه  
الأفضليّة ترتقي إلى حدّ العصمة، فهذا الأفضل الذي أريد هو المعصوم؛ فإنّ قيل إنّ  
هذا المعصوم الذي تريد هو غائب الآن (لحكمة أو علة..)، فعندها سوف يقول لنا  
هذا الدليل إنّي أريد أن اختار من هو الأفضل بعد المعصوم والأقرب إليه (١).

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

---

(١) راجع: كديور محسن، حكومت ولايى، چاپ سوم، تهران، نشر نى،

١٣٧٨ هـ ش، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

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

٢ - الدليل الفقهي: والمقصود بالدليل الفقهي ذلك الدليل الذي يعتمد على المنهجية الفقهية في الاستدلال، سواء كان مركباً من العقل والنقل، أو كان نقلياً محضاً، أو كان لا يعتمد إلا على المقدمات العقلية، فيما يعرف أصولياً بالمستقلات العقلية، وهو دليل عقلي محض لكنه متبنى من قبل المنهجية الفقهية. وهنا يمكن القول إن ولاية الفقيه فضلاً عن كونها مسألة فقهية وكون مؤدائها نتيجة فقهية، فإن المنهجية الأساسية التي تقوم بالدور الأكبر في عملية الاستدلال عليها هي المنهجية الفقهية، وخصوصاً مع توفر معطيات نقلية وعقلية عديدة في هذا المجال.

هذا وسوف نعود إلى تقسيم الدليل الفقهي إلى مباشر وغير مباشر والمباشر هو ما يدل على المطلوب مباشرة وهو دليل نقلي،<sup>(١)</sup> وغير المباشر هو ما يدل على

---

(١) أنظر: أكبرى محمدرضا، تحليلى نو و عملى از ولايت فقيه، انتشارات پیام

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 قضية 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:

- 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 العمري، حيث كان التواصل مع الإمام يتمّ من خلال نوّابه، أمّا جواب الإمام المتعلّق بمورد الاستدلال فهو قوله عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال<sup>(٢)</sup> بهذا التوقيع يتوقف على دراسته دراسة سنديّة

---

عزت، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٥٤؛ آبادي صالحى نجف، ولايت فقيه، ج اول، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، ١٣٦٣ هـ ش، ص ١٨١.

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، تح الغفارى علي أكبر، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٥ هـ ق، ص ٤٨٤.

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

وأخرى دلالية<sup>(١)</sup>.

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

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

---

(١) لقد قمنا بدراسة شاملة لهذا التوقيع من ناحية سندية ودلالية - تصل إلى حدود ٥٠ صفحة - سوف نقوم بنشرها بشكل مستقل تحت عنوان (دراسة في التوقيع الشريف)؛ كما يمكن الرجوع في الموضوع نفسه إلى: آذرى قمى، شيخ اعظم انصارى و مسأله ولايت فقيه، چاپ اول، قم، كنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد ميلاد شيخ اعظم انصارى، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٢٢؛ ممدوحى حسن، حكمت حكومت فقيه، چاپ اول، قم. انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٨ هـ ش، ص ١٦٥، كواكبيان مصطفى، مباني مشروعيت در نظام ولايت فقيه، چ دوم، تهران، نشر عروج، ١٣٧٨ هـ ش، ص ١٣١.

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

٢ - دلالة التوقيع: ومفادها أنّ الإمام عليه السلام يطلب من الناس الرجوع في تلك

الحوادث الاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها - أي في أحكامها وفي الموقف العملي فيها - إلى رواة الأحاديث الذين هم الفقهاء الذين يمتلكون القدرة على أخذ الموقف الشرعي منها وتحديد كفيّة التعاطي العملائي معها.

لكن مورد الاستدلال الأساسي هو قوله عليه السلام: «فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة الله»، حيث كان الظرف ظرف غيبة الإمام عليه السلام التي تعني غيبته عن مسؤوليات الإمامة بما يعني حصول فراغ الموقع في 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 - أي الفقهاء - لأنّهم هم الذين جعلهم الإمام عليه السلام حُجّة له على الناس في كافّة تلك المسؤوليات، فمعنى جعلهم حُجّة من قبل الإمام هو أنّهم الجهة

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

(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 - عقلية أو نقلية - أو كانت مركّبة من العقل والنقل، وسوف نبدأ بالدليل  
العقلي، وهو المسمّى في اللغة الفقهية بدليل الحسبة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أنظر: الحائري كاظم، بين الشورى وولاية الفقيه، الأضواء، العدد الأوّل. السنة  
الخامسة، ذي الحجة ١٤٠٣ هـ، ق، ص ٢٤ - ٢٥؛ قراملكي محمد حسن، حكومت  
ديني از منظر استاد شهيد مطهرى، ج اول، مؤسسه فرهنگى دانش، ١٣٧٩ هـ ش، ص  
٨٤.

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

١ - دليل الحسبة: وهو دليل عقلي بمعنى أن كلّ المقدمات المدرجة في الدليل هي ممّا يستقلّ العقل بإدراكه ويحكم به<sup>(١)</sup>، ويوجد اتفاق على أساس دليّة هذا الدليل، إنّما الكلام في سعة دلالاته، وهل يدلّ على الولاية العامّة للفقهاء أم لا يدلّ عليها، ومقدّمة لا بدّ من تحديد معنى الحسبة:

(أ) مفهوم الحسبة: والمقصود به المفهوم الفقهي للحسبة<sup>(٢)</sup> والذي يعني تلك الأمور التي نعلم عدم رضا الشارع (أي المشرّع = الله تعالى) بتركها وإهمالها، ولم يعيّن شخصاً بعينه لتولي أمرها، يقول السيّد محمد بحر العلوم في هذا المورد: «الحسبة هي بمعنى القربة المقصود منها التقرب إلى الله، وموردها كلّ معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معيّن»<sup>(٣)</sup>.

---

وَبِالإجمال فإنّ كون هذا الدليل عقلياً محضاً أو مركّباً من العقل والنقل إنّما يتبع مصاديقه الحسيّة فإنّ ثبتت بالعقل يكون عقلياً محظاً، وإلّا يكون مركّباً من العقل والنقل، ووصفنا له بالعقلية هنا إنّما هو للإشارة إلى وجود وفرة في المصاديق الحسيّة الثابتة بحكم العقل والتي تؤسّس لتطبيق عقلي لهذا الدليل تستفاد منه الولاية للفقهاء في تلك المصاديق ومستلزماتها، وإن كان بعض المقدمات 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 المقدمات ممّا يدخل فيه النقل بشكل أو آخر، وقد أشرنا آنفاً إلى هذه الدقيقة العلميّة.

(٢) صرامى سيف الله، حاسبه، ج اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٢٨-١٩.

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

ويقول المحقق النائيني مبيّناً مفهوم الحسبة: «وبالجملة الأمور التي يعلم من الشرع مطلوبيّتها في جميع الأزمان، ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص، فمع وجود الفقيه فهو المتعيّن للقيام بها...»<sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ومورد الحسبة كلّ 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 - غالباً - الأمور التي يتوقّف عليها إنتظام حياة الجماعة والمجتمع، بحيث يعمّ أثرها إذا وجدت ويعمّ ضرر فقدانها ولم يتوجّه التكليف بها إلى شخص معيّن أو جماعة معيّنة...»<sup>(٢)</sup>.

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 يحفظ مصالحهم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأمنيّة ونحوها، ويقوم به نظام حياتهم كمجتمع»<sup>(٣)</sup>.

وعليه فإنّ ما يتضمّنه مفهوم الحسبة هو تلك الأمور 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

---

(١) النائيني، منية الطالب، مج ٢، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ ق،

ص ٢٤١.

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

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



يكون صدورها على نحو الواجب الكفائي<sup>(١)</sup>.

(ب) الحسبة وولاية الفقيه: لقد طبق مفهوم الحسبة على جملة أمور كأموال القصر والغيب والوقوف والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وتمّ تحديد هذه الأمور على أنّها مصاديق لمفهوم الحسبة، أي أنّنا نعلم عدم رضا الشارع بتركها وتفويتها لما يترتب على تضييعها من مفسد؛ 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 وتدير شؤونه من مصاديق الحسبة أم لا؟ وهل أنّ تلك الوظائف الدوليّة يمكن اعتبارها ممّا لا يرضى الشارع بتضييعه؟ وبالتالي ما هي مستلزمات التصدي 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 المقدمات:

الأولى: إنّ أموراً نعلم من الشارع ضرورة حصولها في الخارج، بحيث إذا أهملت وتركّت يأتّم جميع القادرين على القيام بها في الواقع، إذ أنّ وجوب القيام بأمرها على نحو الوجوب الكفائي.

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

الثالثة: من يمكن له أن يقوم بتلك الأمور ويتصدّى لإنجازها إمّا أن يكون الفقيه أو غير الفقيه، ولا يوجد احتمال ثالث بحكم العقل.

---

(١) أي الواجب الذي إذا قام به البعض فإنّه يسقط عن الآخرين، وإذا لم يقم به أحد

يأتّم جميع القادرين.

الرابعة: إنَّ مَنْ يملك المزيّة التي تُرَجِّحه على غيره هو الفقيه، باعتبار أنَّ ميزة الفقاهاة هي عامل رجحان للفقيه على غير الفقيه، وهذا أيضاً ممّا يحكم به العقل (اي تقديم الراجح على المرجوح).

وعليه تكون النتيجة أنَّ تلك الأمور التي علم عدم رضئ الشارع بتركها وإهمالها - سواء كان منشأ العلم عقلياً أو نقلياً أو منهما معاً - يجب أن يتولّاها الفقيه ولا يحقّ لغير الفقيه أن يتصدّى لها مع وجود الفقيه واستعداده للقيام بأمرها<sup>(١)</sup>.

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 أمور أهمّها المساحة التي يستطيع دليل الحسبة أن يسعها والمصاديق التي يمكن له أن يستوعبها، وسوف نبدأ بهذه النقطة:

أولاً: إنّ الخلاف في دليل الحسبة ليس مفهوماً وإنّما هو مصداقي، بمعنى أنّه يوجد من يضيق 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 أخرى من المصاديق ليست أقلّ شأناً من المصاديق المدرسيّة ولا أقلّ وضوحاً على مستوى مطلوبيّة وجودها شرعاً في الخارج.

---

(١) أنظر في الحسبة: الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، مج ٣، ط ١، نشر مكتب

آية الله العظمى التبريزي، ١٤١٨ هـ، ق، ص ٣٥٨.

إنّ قضايا من قبيل حفظ النظام العام ومتطلباته، وتوفير الحاجات الضروريّة للمجتمع على كافّة المستويات والحفاظ على أمن المجتمع الإسلامي وحمايته من جميع المفسد والأضرار والدفاع عن الوطن الإسلامي وثغوره وإقامة القضاء وتدير شؤون البلاد والعباد؛ هي من أهم المصاديق الحسينيّة التي لا يرضى الشارع بتضييعها.

إنّ جملة من الأمور الماليّة والتربويّة والتديريّة لفئة خاصّة من المجتمع كالأيتام والقاصرين لن تكون - رغم أهميّتها - بأهم من القضايا العامّة للمجتمع الإسلامي سواءً منها السياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والثقافيّة والعسكريّة.. التي ترتبط بحاجات ذلك المجتمع ومستقبله وكافّة متطلباته الماديّة والمعنويّة التي يحتاج إليها<sup>(١)</sup>.

وكلّ تلك الأمور التي نجزم بضرورة التصدي لها والقيام بأمرها خارجاً فإنّما أن يتصدّى لها الفقيه أو غير الفقيه، ولا يمكن أن يكون لغير الفقيه التقدّم على الفقيه في ذلك لعدم وجود ما يوجب أرجحيّته وتقدّمه عليه، وبالتالي فإنّ من يملك حقّ التصدي لتلك الأمور وتوليّها إنّما هو الفقيه.

وهنا نصل إلى النتيجة التي مفادها أنّ معنى أن يكون للفقيه حقّ التصدي لتلك

---

(١) راجع: الكلبيكاني، علي الصافي الدلالة إلى من له الولاية، ط ١، قم، مكتبة المعارف، ١٤١٧ هـ ق، ص ٧١ (الهامش)؛ إمام خميني وحكومت اسلامي، مج ٤، صص ١٩ - ٢١؛ النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تر آل نجف عبد الحسن، ط ١، قم، مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ ق، ص ١٣٦؛ كلبيكاني علي رباني، دين و دولت، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگي و انديشه اسلامي، ١٣٧٧ هـ ش، صص ١٢٤ - ١٢٥ و صص ١٣٨ - ١٤٠.

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

ثانياً: عندما نقول بشمول مفهوم الحسبة لتلك الفئة من المصاديق التي ترتبط بشؤون النظام والدفاع والإدارة وبضرورة قيام الفقيه بوظائفها وتحمله لمسؤولياتها، فمعنى ذلك القبول بكافة اللوازم التي تترتب على القول بمطلوبية تصدي الفقيه لها والإذعان بجميع متطلباتها، ولا شك أنّ القيام بتلك الوظائف والمسؤوليات إنّما يحتاج إلى بناء المؤسسات وتشكيل الأجهزة والإدارات التي تستطيع القيام بتلك المهمة.

إنّه لم يعد بالإمكان اجترار ما تتطلبه تلك المسؤوليات والوظائف في العصور السابقة إلى واقعنا المعاصر، إنّ جملة من المتغيرات الأساسية في ظروف العصر ومتطلباته قد طرأت على حياتنا المعاصرة، وما كان ممكناً سابقاً لم يعد ممكناً حالياً، كما إنّ ما هو ضروري اليوم لم يكن كذلك بالأمس، ولذلك ليس من الصحيح قياس عصرنا الحالي على العصور السابقة أو العكس، لأنّه سوف يؤثر سلباً على الصناعة الفقهية ممّا يؤدي إلى جعل بعض الإجابات الفقهية غير وافية بأهداف الدين ووظائفه، وما ذلك إلّا لعدم درايتها بمتغيرات العصر فضلاً عن أنّ ما تتكفله الصناعة الفقهية 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 الفقهية؛ لأنّ تلك اللوازم والمتطلبات ترتبط بعجلة

التطور الاجتماعي، ولا علاقة لها بالواقع التشريعي.

وبمعنى آخر: إنّ الفعل الاجتهادي عندما يتّجه إلى النصّ الديني وعندما يستخدم آلياته الاجتهادية فإنّه يحدّد نتاجه الاستنباطي داخل حدود ميدانه الاجتهادي، وبمعزل عمّا يسلّطه ذلك النتاج في واقعنا السياسي والاجتماعي.. فالمجتهد قد يفضي رأيه الاجتهادي إلى القول بضرورة تولّي الفقيه لهذه المجموعة من الوظائف والمهام، أمّا ماذا 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 لابدئية وجود مجموعة كاملة من المؤسسات والأجهزة المختصة القادرة على حمل تلك الأعباء وإنجازها لصالح المجتمع، بما يعني ضرورة إقامة الدولة بسببتها الحديثة ومؤسساتها النافذة، لأنّ تلك المؤسسات والأجهزة التي تريد أن تتصدّى لجميع تلك المسؤوليات بشموليتها ووسعها 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 - شاءت أم أبت - أن تتفاعل مع محيطها وان يكون لها علاقاتها مع ذلك المحيط، لتقوم بدورها في النطاق العالمي ولتؤمن مصالحها ولتستطيع بالتالي القيام بوظائفها بشكل جدير وفاعل، بل يمكن القول إنّ جملة من تلك الوظائف والمهام على المستوى الخارجي والعالمي قد تعدّ من جملة المصاديق الحسيّة وذلك إذا تمّ تنقيحها ودراستها ومعرفة أهميتها وتأثيراتها؛ ولا شكّ أنّ دراسة هكذا مواضيع تحتاج إلى

ذهنية منفتحة على مختلف الشؤون العالمية وقضايا العولمة.

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

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

---

(١) راجع المقال الذي كتبه عميد زنجاني، بعنوان الرؤية الحكومية في نظرية

الحسبة: حكومت اسلامي، سال دوم، شماره اول، بهار ١٣٧٦، ص ١٤ هـ ش .

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

ج: دليل الحسبة في تطبيقات معاصرة: لقد استفاد جملة من كبار العلماء والفقهاء من دليل الحسبة وآلياته لإثبات الولاية المطلقة للفقهاء ومطلوبته تصدياً لتنظيم الاجتماع السياسي وإدارة الدولة؛ ومن جملة هؤلاء المحقق النراقي وآية الله البروجردي والإمام الخميني عليه السلام، فقد ذكروا هذا الدليل في بحوثهم الفقهية الاستدلالية، وسوف نعرض لبيان كلٍّ منهم له:

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

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

---

(١) أنظر: الخميني مصطفى، ولاية الفقيه، ط ١، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني،

١٤١٨ هـ ق، صص ١٠-١٢.

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

الثانية: إن تلك الأمور لم يصل إلينا من الشرع تعيين من يتولّى وظيفتها والقيام بها لشخص محدد أو جماعة معيّنة ولا لشخص غير معيّن.

الثالثة: إن وظيفة الإتيان بهذه الأمور هي للفقير وإن لم ينصّب 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 الأمور والوظائف.

وبالتالي نصل من مجموع هذه المقدمات إلى أن الفقيه هو من يملك وظيفة التصدي لتدبير أمور 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 أمور معاشه ومعاده<sup>(١)</sup>.

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

الأولى: يوجد في المجتمع مجموعة من الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام كالقضاء والولاية على الأيتام والغيب والقصر وحفظ الثغور والدفاع وحفظ النظام الداخلي، وهي ليست ممّا يمكن لأيّ شخص أن يتصدّى لها ويرعى أمرها،

---

(١) النراقي أحمد، عوائد الأيام، طبعة حجرية، قم، ١٤٠٨ هـ،

صص ٥٣٦-٥٣٨.



بل هي من وظيفة القيم على المجتمع.

الثانية: لقد تصدّى الإسلام لتلك الأمور السياسيّة والاجتماعيّة العامّة وتنظيم شؤون الدولة والمجتمع، ولذلك فقد شرّع الكثير من الأحكام التي تتكفل القيام بتلك المهمّة كأحكام المعاملات والضرائب والجهاد وجميع تلك الأحكام التي ترتبط بفقهاء الدولة في كافة مجالاته السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

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

الرابعة: إنّ شخص الرسول ﷺ لم يهمل هذا الأمر بعد وفاته حيث عيّن له من يرعى شؤونه وشجونته، فكان الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام هم المراجع في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة كما في الأمور الدينيّة.

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

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

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

وبالتالي لا بدّ أن الأئمة عليهم السلام قد عيّنوا لنا مرجعاً في تلك الأمور، وإذا ثبت لنا تعيينهم لذلك المرجع فلا بدّ أن يكون الفقيه، لأنّه لم يقل أحد من العلماء بنصب غير الفقيه، بل من ذهبوا إلى نصبه أو احتمال نصبه هو الفقيه؛ والنتيجة التي نصل إليها هي أن الأئمة عليهم السلام قد عيّنوا لنا الفقيه ليكون المرجع في جميع تلك الأمور السياسيّة والاجتماعيّة<sup>(١)</sup>

٣- بيان الإمام الخميني (ت ١٤٠٩ هـ): قد ذكر الإمام الخميني جملة من الأدلّة على ولاية الفقيه، لكن أبرز الأدلّة التي اعتمد عليها دليل الحسبة وآياته، فمع كونه يؤكّد على بديهيّة ولاية الفقيه ووضوحها وعدم حاجتها للدليل، لكنّه يعود فيذكر جملة من الأدلّة النقلية والعقلية 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 من يدرك عقائد الإسلام وأحكامه ولو بشكل إجمالي إذا ما تصوّر ولاية

---

(١) راجع في استدلال السيّد البروجردي على الولاية العامّة للفقيه أو مناقشته:

- آية الله البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله

منتظري، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، صص ٥٢ - ٥٧.

- إمام خميني وحكومت اسلامي (پيشينه ودلائل ولايت فقيه)، چاپ اول، قم،

مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني، ١٣٧٨ هـ. ش، صص ٤٥٩ - ٤٦١.

الفقيه فلا بدّ أن يصدّق بها وسوف يدرك أنّها أمر ضروري<sup>(١)</sup>.  
وما يدعو الإمام الخميني إلى القول ببداهتها أنّه يرى في ولاية الفقيه امتداداً  
لولاية المعصوم عليه السلام، بمعنى أنّ تلك الوظائف الدينيّة والاجتماعيّة 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 لتحمل تلك الوظائف.

أمّا دليل الحسبة - بناءً على ما ذكره الإمام الخميني رحمته الله - فيمكن بيانه من  
خلال ترتيب هذه المقدمات:

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

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

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

د - في عصر رسول الله صلّى الله عليه وآله كان بشخصه المتصدّي لإقامة الدولة وإدارتها،  
حيث أرسل الولاية إلى الأطراف وهياً الجيوش وجلس للقضاء، كما أنّه عيّن - بأمر

---

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

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

ي - في عصر الغيبة لابد من تطبيق تلك التشريعات، إذ ليست خاصة بزمان المعصوم عليه السلام؛ والقدر المتيقن - بمعزل عن أدلة الولاية للفقهاء - الذي له التصدي لتطبيق تلك التشريعات وإقامة الدولة هو الفقيه، الذي يستطيع من خلال صفتي الفقاها والعدالة المتوفرتين لديه أن يقيم الحكومة الإسلامية العادلة<sup>(١)</sup>.

ويقول الإمام الخميني عليه السلام في هذا الموضوع: «ولا يخفى أن حفظ النظام وسد ثغور المسلمين وحفظ شبابهم من الانحراف عن الإسلام ومنع الإعلام المضاد للإسلام ونحوها من أوضح الحسيات، ولا يمكن الوصول إليها إلا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية، ومع الغض عن أدلة الولاية لا شك في أن الفقهاء العدول هم القدر المتيقن، فلا بد دخالة نظرهم ولزوم الحكومة بإذنهم، ومع فقدهم أو عجزهم عن القيام بها يجب [ذلك] على المسلمين العدول، ولا بد من استئذانهم الفقيه لو كان»<sup>(٢)</sup>.

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

---

(١) راجع: إمام خميني و حكومت اسلامي (پيشينه و دلايل ولايت فقيه)، مج ٤، ص ٣٢ - ٣٣؛ الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ط ٢، بيروت، مركز بقیة الله الأعظم عليه السلام، ١٩٩٩م، صص ٦١ - ٩٠؛ الإمام الخميني، البيع، مج ٢، ط ٤، قم، مؤسسه إسماعيليان ١٤١٠ هـ ق، ص ٤٥٩.

(٢) البيع، مج ٢، ط ٤، قم. مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٩ هـ ق، صص ٤٩٧ - ٤٩٨.

أما المراد بالأولوية هنا فهو أننا نستكشف من عناية الشريعة ببعض الموارد الأقل أهمية ووجود حكم لها فيها؛ عنايتها بموارد أخرى أكثر أهمية وأن يكون لها حكم ما فيها، وبالتالي فإنّ نتاج الأولوية هنا مفاده ضرورة الحكم الشرعي في الموارد الأكثر أهمية.

وأما بالنسبة إلى تطبيق هذا المفهوم على قضية الحاكمية وولاية الفقيه فيمكن تبيينه من خلال ترتيب هذه المقدمات.

١- إنّ الشريعة الإسلامية قد تصدّت لجملة من الأحكام والأُمور ذات المصالح التي تختلف مراتبها، فبعض الأحكام ذات مصالح شديدة ومهمة وبعض الأحكام الأخرى هي ذات مصالح أقلّ أهمية وهكذا بقيّة الأحكام؛ هذا ويمكن أن نستكشف ذلك من عناية الشريعة ببعض الأُمور والأحكام أكثر من عنايتها بالأحكام الأخرى ممّا يعني وجود مصالح أشدّ في ملاكات تلك الأحكام<sup>(١)</sup>.

٢- إنّ قضية السلطة والحكم وصفات الحاكم ليست أقلّ أهمية من كثير من الأحكام التي تصدّت لها الشريعة لما يترتب على تلك القضية - إن استقامت - من كثير من المصالح سواءً منها الدنيوية أو الأخروية أو كثير من المفسدات الدنيوية والأخروية إن انحرفت<sup>(٢)</sup>، ومن هنا أكّدت بعض النصوص الإسلامية على تلك

---

(١) كما ان بعض الأحكام تتضمّن ملاك المصلحة فإنّ أحكاماً أخرى تتضمّن 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، ص ٢١.

العلاقة المتينة بين صلاح الحاكم وصلاح الأمة<sup>(١)</sup>، كما بين الدين والسلطة<sup>(٢)</sup>.

٣- إذا قلنا إنه لا بدّ أن يكون للشرعية رأي وحكم في قضية السلطة والحكم لما يترتب عليها من مصالح أو مفسد خطيرة ترتبط بكلّ مجالات الحياة فما نبخته في هذه المقدّمة هو الهوية العامّة لذلك الرأي الشرعي وماهيته الكلية؛ فما نقوله هنا هو أن رأي الشرعية يجب أن يكون منسجماً مع أهدافها ومع فلسفة وجودها وتفعيل مفرداتها في هداية الإنسان وتنظيم حياته التشريعيّة والقانونيّة على أساس العبوديّة لله تعالى، ممّا يعني ربط كلّ شؤون الإنسان بفعل التشريع الإسلامي، وهذا يتطلّب تصدّي السلطة وموقع الحاكميّة لتطبيق ذلك التشريع في كافة مجالات الحياة، والاستفادة من دور السلطة وإمكانياتها في تحقيق أهداف الشرعية في هداية الإنسان وتنظيم اجتماعه، ومن دون ذلك سيبقى الفعل الشرعي عاجزاً وقاصراً عن تحقيق ما يأمله للإنسان وسعادته.

٤- إنّ تصدّي السلطة وموقع الحاكميّة لتحقيق أهداف الشرعية وتفعيل مفردات التشريع يجب أن يكون بأقصى مستوى ممكن وبأدقّ ما يمكن من تطبيق

---

(١) يقول الإمام عليّ: «لا تصلح الرعيّة إلا بصلاح الولاية» (نهج البلاغة، خ ٢١٦، ص ٣٣٣) وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «صنّفان من أمّتي إذا صلحا صلحت أمّتي وإذا فسدا فسدت أمّتي، قيل: يارسول الله ومن هما؟ قال: «الفقهاء والأمرء» (المجلسي، البحار، مج ٧٢، ص ٣٣٦؛ عن الخصال، مج ١، ص ٢٠).

(٢) عن أحد المعصومين عليه السلام: «الدين والسلطان أخوان توأمان، لا بدّ لكلّ واحد منهما من صاحبه والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له منهدم، وما لا حارس له ضائع» (م. ن، ص ٣٥٤).

وتفعيل حتى يكون بناء الواقع الحياتي والاجتماعي على أساس الشريعة بناءً شاملاً ومتوازناً، وهذا ما يتطلب أن يكون للسلطة وموقع الحاكمية فهم عميق وشمولي للشريعة وحركتها في الحياة والتزام فعلي بجميع مفرداتها يمهد الطريق لتطبيق واع وجاد لأطروحة الشريعة ودورها القانوني والتربوي، وإلا إذا لم يكن للحاكم هذا الفهم لأطروحة الشريعة وذلك الإلتزام بها، فمن الممكن أن تنحرف التجربة عن أهدافها وان ينتكس مشروعها، مما قد يؤدي إلى مضاعفات عملية ومعرفية قد تحمّل للأطروحة نفسها وصدقيتها المعرفية.

٥- إن معنى أن يكون الحاكم عالماً بالشريعة وممتلكاً لفهم عميق وشامل لها - فضلاً عن التزامه الفكري والعملي بجميع مفرداتها ومبنياتها - هو أن يكون فقيهاً عادلاً، لأنه ليس معنى الفقاهاة إلا ذلك الفهم العميق والشامل للشريعة، أي الفهم الإجتهادي لها، وليس معنى العدالة إلا الإلتزام الفعلي والعملي بجميع مفرداتها وأحكامها، وهو يعني مطلوبة أن يكون الحاكم فقيهاً وعادلاً.

وعليه فإن دليل الأولوية يبني على ضرورة أن يكون للشريعة رأي في قضية الحكم والسلطة، وعلى تحديد هوية ذلك الرأي بحسب الفهم العام للشريعة ولأهدافها وفلسفة وجودها، والذي يقود إلى ضرورة الاستفادة من السلطة وإمكانياتها لإنجاز مهمات الشريعة ووظائفها وتحقيق غاياتها، بل إلى عدم إمكان ذلك من دون توظيف السلطة ومؤسساتها، وحتى تتحقق تلك الاستفادة ويحصل ذلك التوظيف لابد أن يمسك العقل الشريعتي بتلك السلطة حتى يُتاح له تسجيل تجربته بكل مفاصلها وكافة تفاصيلها، أي أن الفقيه - الذي يتّصف بجملته من المواصفات تؤهله لقيادة تلك التجربة - يجب أن يتصدى للحكم والسلطة باعتبار ان صفة الفقاهاة تمثل أساساً في فعل الحاكمية.

٣ - دليل الملازمة: وهو أيضاً دليل غير مباشر لحاجته إلى ترتيب عدّة مقدمات يمكن على أساسها الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

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

**البيان الأوّل:** وهو ينطلق من المدلول الإلزامي 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 المقدمات:

١ - إذا عدنا إلى العديد من النصوص الدينيّة التي هي بمثابة العوامل المشكّلة للمفاهيم الدينيّة، فإننا نجد عناية فائقة بقضية الحكم ودوره والآثار التي تترتب على طبيعة ذلك الدور من قبيل النصوص التي تربط صلاح الأمة بصلاح الحاكم<sup>(١)</sup> أو النصوص التي تتحدّث عن مواصفات الحاكم ووظائفه<sup>(٢)</sup> أو النصوص التي تؤكّد على قضية العدل في الحكم<sup>(٣)</sup> وغيرها من النصوص الكثيرة.

---

(١) ذكرنا العديد منها آنفاً.

(٢) أشرنا سابقاً إلى العديد منها.

(٣) يقول الإمام عليّ عليه السلام: «العدل يصلح البريّة»، «مأعمرت البلدان بمثل العدل»،



٢- إنَّ ذلك الاهتمام بالحكم ودوره يستلزم أن يكون للتشريع الإسلامي رأي إيجابي في موضوع التعامل مع قضية الحكم، لأنَّه إذا كان له كُـلُّ ذلك الدور في تحقيق الأهداف الدينيَّة فمعناه ضرورة التعاطي الإيجابي معه توصلًا إلى تحقيق غايات الدين والتشريع؛ ولا يمكن القول هنا إنَّ موضوع الحكم ومتعلقاته هي من القضايا التي ترتبط بمساحة التطوُّر الاجتماعي ولذا لا يمكن أن يكون للتشريع الإسلامي حكم ثابت فيه، لأنَّه وإن كانت بعض الجوانب في موضوع الحكم ممَّا يصدق عليه الكلام السابق، إلاَّ أنَّ جوانب أساسيَّة منه تُعدُّ من القضايا والأُمور الثابتة التي تستدعي أحكاماً ثابتة من الشريعة الإسلاميَّة.

٣- إنَّ ما يقتضيه التعاطي الإيجابي مع موضوع الحكم لتحقيق الأهداف الدينيَّة هو تماهي الحكم بكُـلِّ مفاصله ووظائفه مع المفردات الدينيَّة والقوانين التشريعيَّة، ممَّا يفضي إلى القول بضرورة تسنُّم العقل الديني والتشريعي لزام السلطة والحكم، وهذا التسنُّم يستلزم أن يتصدَّى لفعل السلطة مَنْ يمتلك القدرة على تحصيل الفهم الديني والتشريعي ذي العلاقة بالشأن السياسي والاجتماعي وتفصيله وتسييله، بحيث يصبح قادراً على رُفد تجربة الحكم الإسلامي بحاجاتها المعرفيَّة والتشريعيَّة، ومَنْ يمتلك في المقابل القدرة على إدارة تلك التجربة في الواقع السياسي والاجتماعي، لإنَّ الإنتاج المعرفي والتشريعي وإن كان ضرورياً لكنَّه ليس كافياً لوحده في تحصيل وتحقيق الأهداف المنظورة من تجربة الحكم في الإسلام.

---

«ثبات الدول بإقامة سنن العدل»، «عدل السلطان حياة الرعيَّة وصلاح البريَّة»، «العدل قوام الرعيَّة وجمال الولاية» (الأمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم (كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وحكمه)، ص ٣٣٩ - ٣٤٠).

ونخلص ممّا تقدّم إلى ضرورة توفّر عنصر الفقهة والفهم الإجهادي للتشريع لكونه شرطاً أساسياً لخصوص تلك التجربة، يضاف إلى ذلك تلك المواصفات التي تُعدّ شروطاً أساسية لضمان نجاح تلك التجربة من قبيل الإلتزام الفعلي والجداد بكافة المفردات والأحكام التشريعية، فضلاً عن القدرة الكافية على الإدارة والحكم وقيادة التجربة في الواقع السياسي والاجتماعي في ظلّ الظروف المتغيرة.

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

١- إنّ من يُطالع المنظومة التشريعية يجد فيها أحكاماً ترتبط بالشأن العبادي والفردي ويجد فيها أحكاماً أخرى ترتبط بالشأن الاجتماعي في كافة 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 التشريعية لم تأت لتنظم علاقة الإنسان بخالقه فقط، أو لتنحصر ضمن إطار العلاقات الفردية فقط، بل هي تتعدّى ذلك لتشمل تنظيم كافة العلاقات الاجتماعية وحركة الدولة وجميع حاجات المجتمع البشري، وهذا من مسلمات التشريع الإسلامي.

٢- إنّ ذلك الجانب من التشريع المجتمعي والدولتي يستلزم وجود مجرٍ

ومنقذ، وإلا 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 الأهلية بالمبادرة إلى نقلها من إطارها النظري والمعرفي إلى واقعها الفعلي والعملية.

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

٤- إنّ معنى إمتلاك المجري لتلك المقدرة على فهم رؤى الشريعة وأحكامها هو أن يتّصف ذلك المجري بصفة الفقاهاة التي تمنحه تلك المقدرة، وإلاّ فإنّه إذا لم يمتلك صفة الإجتهد وقدرة الاستنباط فلن يستطيع أن يبلور رؤى الشريعة لإدارة الإجتامع الإنساني وتنظيمه.

ونخلص ممّا تقدّم إلى أنّ طبيعة المنظومة التشريعية في الإسلام تفضي إلى القول بضرورة توفّر عنصر الفقاهاة في مَنْ يتصدّى لتطبيق تلك المنظومة ومَنْ يبادر إلى إدارة المجتمع الإنساني في كافة مجالاته ومَنْ يتولّى قيادة الإجتامع السياسي بغية صناعة النموذج الإجتاعي - من حيث الإدارة والتنظيم - وفق النموذج الشريعتي ورؤيته لإدارة الحياة وأهدافها.

٤- دليل الحاكمية: ويرتكز هذا الدليل بشكل أساس على مفهوم الحاكمية ودوره في الإجتامع السياسي، وخصوصاً فيما يرتبط بوظائف الدولة في المجتمع وما تتطلّبه من تقييد لحرّيات الإنسان والتدخّل في شؤون الناس، وهذا ما يحتاج إلى مبرّره الشرعي (الإذن - المجوّز)، وهو ما لا يمكن أن يكون نابعاً من البشر

أنفسهم، بل لا بدّ أن يكون مصدره الله تعالى؛ هذا ويمكن ترتيب هذا الدليل على أساس المقدمات التالية:

١ - تستلزم إدارة المجتمع التدخل في أمور الناس وتقييد حريّاتهم، فلا يمكن لأية دولة أن تقوم بوظائفها في تنظيم المجتمع وتنمية اقتصاده والدفاع عن أرضه وشعبه إذا ما أطلقت عنان الحرّية لجميع الأفراد، وكمثال على ذلك القرارات التي تصدرها الدولة فيما يرتبط بتنظيم الاستيراد والتصدير وقوانين الضرائب والتجنيد الإجباري..

كما تستطيع الدولة أن تؤثر على شؤون الأفراد بشكل غير مباشر، فتستطيع أيضاً أن تمارس تأثيرها بشكل غير مباشر، فيمكن لها على سبيل المثال - ومن دون أن تحدّد الأسعار - أن تستورد البضائع لتفرق بها السوق ممّا يؤدي إلى انخفاض قيمتها، وعلى كلّ فإنّ تحديد حريّات المواطنين وإلزامهم بجملة من الأمور ممّا لا بدّ لأية دولة أن تقوم به حتّى تستطيع أن تقوم بوظائفها وتفي بمهامها.

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

وهنا نصل إلى الاحتمال الثالث وهو أنّ الله تعالى هو الذي يعطي حقّ الحاكميّة لأنّ له المالكية وله الربوبية التشريعيّة - في شقيها - وبالتالي فإنّ الإذن الإلهيّ في الحاكميّة هو الذي يصحّ تقييد حريّات البعض وممارسة الدولة

لوظائفها بما يؤدي إلى فرض بعض الإلزامات على المواطنين.  
والنتيجة أن الله تعالى ومن منطلق ربوبيته التشريعية ومالكيته، لا بد أن يكون  
مصدر الإذن على مستوى ممارسة الحاكمية، هذا الإذن المشروط في شخص  
الحاكم بعصمته أو عدالته وفقاهته وفي آلية الحكم بإقامة العدل وفعل الشورى.  
٣- إذا ما أردنا أن نحرز هذا الإذن لشخص ما فنقول: بما أنه لا بد للحاكم أن  
يكون أفضل الناس علماً وتقوى وقدرة على الإدارة والحكم.. فإذا ما عثرنا على  
ذلك الشخص الذي يتصف بهذه المواصفات فلا بد أن يكون هو المأذون للحاكمية  
وتنظيم أمور المجتمع وتديره.

ونخلص بالتالي إلى أن حكم العقل بلابدية الحاكمية وحاجتها للإذن الإلهي  
الذي لا بد أن يكون متعلقه أفضل الأشخاص فقاها وعدالة وقدرة على الحكم؛  
سوف يوصلنا إلى القول بنصب الولي الفقيه، وذلك من باب الملازمة بين حكم  
العقل وحكم الشرع<sup>(١)</sup>.

بقي أن نُشير إلى بعض الملاحظات التي ترتبط بالدليل العقلي - المستقل  
وغير المستقل - والتي لا بد من ذكرها إيضاحاً لبعض الأمور:

١- إن الدليل العقلي كان محلاً لعناية العديد من العلماء والباحثين في  
موضوع الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، بل إن العديد من كبار الفقهاء اعتبروه  
الدليل الأقوى على ذلك الموضوع - الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه - باعتبار أن  
المقدمات التي يعتمد عليها هي مقدمات مسلم بها، بل قطعية في الفكر الإسلامي،  
بل حتى النتائج التي يصل إليها هي في غاية قوتها وامتانتها العلمية.  
ومن الفقهاء الذين استندوا إلى الدليل العقلي يمكن أن نُشير - على سبيل

---

(١) سروش محمد، دين و دولت در اندیشه اسلامي، صص ٤٤٣ - ٤٤٥.

المثال - إلى آية الله البروجردي والإمام الخميني والمحقق النراقي<sup>(١)</sup>.

٢- إنَّ هذه الأدلَّة تحتاج في العديد من تفاصيلها إلى الاستعانة بالدليل النقلى وهو لا يضرُّ في دليَّتها العقليَّة، لأنَّ ما نعيه بهذا الكلام هو أنَّ هذه الأدلَّة عندما تصل إلى نتائجها الأخير فإنَّها تحتاج إلى الدليل النقلى لا لإعمال دليَّتها، بل لاستكمال بعض النتائج التي تصل إليها، وتفصيل بعض النتائج الأخرى التي قد لا يملك الدليل العقلى أدوات التفصيل فيها وإمكانيته، ومن هنا فإنَّ الوصول إلى النتائج بشكلها المكتمل والشمولى يحتاج إلى تكاتف كلِّ من الدليلين العقلى والنقلى، بل - بتعبيرٍ أدقَّ - إنَّ من يكمل مسير البناء الفكرى في العديد من المجالات هو الدليل النقلى، بعد أن قام الدليل العقلى بمهمَّته خير قيام في عمليَّة التأسيس والبناء.

---

(١) للإطلاع على آرائهم يمكن الرجوع إلى: آية الله البروجردى، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة والمسافر؛ الإمام الخمينى، الحكومة الإسلاميه؛ المحقق النراقي، هوائد الأيام.

الفصل الرابع  
كيفية تعيين الولي الفقيه





إنّ تحديد المواصفات الأساسيّة بل والتفصيليّة لمن يجب أن يتصدّى لإدارة الدولة الإسلاميّة وقيادتها يقدّم قسطاً مهماً 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 المواصفاً شيء والتعيين الفعلي والخارجي شيء آخر، وإنجاز الأمر الأوّل وإن كان ضروريّاً للأمر الثاني، لكنّه لا يوصلنا إلى نهاية المطاف في عمليّة اختيار الحاكم الإسلامي وتعيين فقيه بعينه لمنصب الولاية.

إنّ مبحث كفيّة تعيين الولي الفقيه والآليّة التي يجب أن تعتمد في ذلك التعيين هو واحد من أهمّ الأبحاث التي ترتبط بأطروحة الدولة في الإسلام، لما يترتب على ذلك من نتائج عديدة على مستوى الواقع السياسي والاجتماعي... ومن هنا بادرت أكثر من نظريّة في باب المشروعيّة السياسيّة ومنشئها إلى عرض رؤيتها في كفيّة تعيين الولي الفقيه، وتحديد آليات ذلك التعيين ومرجعيتّه بحسب مبانيها وأسسها في قضية المشروعيّة.

وعندما نلحق هذا البحث ببحث المشروعيّة إنّما ذلك للعلاقة المنهجية بينهما، إذ إنّ القول بأنّ المشروعيّة السياسيّة هي مشروعيّة إلهية يترتب عليه من النتائج ما يختلف عن القول بأنّ المشروعيّة السياسيّة هي مشروعيّة شعبيّة، ولذا كان من الضروريّ البحث فيما تؤدّي إليه نظريات المشروعيّة الإلهية ألا وهو القول بالنصب الإلهي، وعندها لا بدّ من البحث عن الآليات التي يجب أن تعتمد من أجل اختيار فقيه بعينه لمنصب الولاية؛ ومن جهة أخرى لا بدّ 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 لا بدّ من التطرّق إلى موضوع البيعة لمعرفة الدور الذي تؤدّيه في هكذا مباحث، لأن للبيعة وفلسفتها إرتباط جوهري بالعديد من تلك المباحث، بل يمكن التعامل معها باعتبار كونها دليلاً على صدقيّة نظريّة دون أخرى.

وعلى هذا الأساس سوف نبحث بداية في نظريّة النصب لنرى ماهيّتها وآلياتها في التعيين والإختيار، ومن ثمّ نبحث في نظريّة الإلتخاب للغرض نفسه، وندخل بعد ذلك في بحث البيعة وفلسفتها.

- المبحث الأوّل: نظريّة النصب<sup>(١)</sup>: 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 الصفّي للحاكم ومشخصاته، بمعزل عن طبيعة ذلك الدليل، إذ إنّ أيّ دليل - سواءً كان نقلياً أم عقلياً - يدلّ على

---

(١) أنظر: پیروزمند علیرضا، نظام معقول، ج اول، تهران، سازمان انتشارات کیهان،

۱۳۷۸ هـ ش، ص ۱۷۰.

ضرورة الجعل الإلهي في موضوع الحاكمية وإدارة الإجتماع السياسي إنما يدلّ ضمناً على كون وليّ الأمر معيّناً من الله تعالى<sup>(١)</sup>.

وتقوم نظريّة النصب كلامياً على مبدأ الربويّة الإلهيّة وشمول التدبير الإلهي لعالم التشريع وعالم التصرف في المجتمع البشري وإدارته، بمعنى ان الله تعالى الحقّ أولاً وبالذات فيما يرتبط بكافة شؤون الإجتماع البشري، وبالتالي فإنّ جميع الولايات الموجودة في ذلك الإجتماع يجب أن تكون مستمدة منه تعالى وماذونة من قبله في التصرف والتدبير.

أمّا إذا أردنا أن ندخل إلى ميدان تلك النظرية من أجل استكناه حقيقتها وبيان مضمونها فيمكن ذلك من خلال استعراض هذه النقاط:

١ - بناءً على الربويّة التشريعيّة وتجليها في الإجتماع السياسي، فإنّ المشروعية السياسيّة إنّما تنبثق من اختيار الله تعالى وجعله، لأنّ تلك الربويّة

---

(١) قد يناقش هذا الكلام بأنّ الدليل أعم من المدعى لأنه قد يقوم الدليل على ضرورة الجعل الإلهي لكن تكون الأداة المنفّذة لذلك الجعل اختيار الأمة. والجواب أنه أيّاً تكن الآلية العمليّة لتحقيق ذلك الاختيار والتعيين في الاجتماع السياسي لكن يبقى أن ذلك التعيين إنّما هو في الواقع تعيين منبثق من الجعل الإلهي لا من الاختيار الشعبي (أو الخبروي أي أهل الخبرة) بمعنى أنّ المشروعية ليست شعبيّة وإنّما هي الهيّة هذا أولاً، وثانياً إنّ ذلك الاختيار الشعبي ليس إلّا على نحو طريقي بمعنى أنه ليس مطلوباً بذاته وإنّما هو مطلوب كأداة موصلة إلى متعلّق الجعل الإلهي (أي الفقيه الحائز على المواصفات).

وبتعبير آخر: إنّ ذلك الاختيار - فيما لو كان مطلوباً - إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً عن متعلّق الجعل الإلهي، أي ليس له إلا دور الكاشفيّة لا دور منح المشروعية.

تثبت الجعل الإلهي فيما يرتبط بموضوع الحاكمية والولاية، بمعنى إنَّ الله تعالى حكماً في قضية السلطة والحاكمية، وذلك الحكم يحمل في طياته مبدأ المشروعية، كُـلُّ ما في الأمر انَّ المعرفة الإسلامية معنيّة ببيان متعلّق ذلك الحكم، لأنّه أينما حطَّ رحاله حطَّت المشروعيّة رحالها، وقد بيّن في محله أنَّ متعلّق الحكم الإلهي إنّما كان جملة من المواصفات العلميّة والتربويّة والأخلاقيّة وما يتعلّق منها بالقدرة على الإدارة والقيادة.

وعليه فإنَّ الجعل الإلهي - وضمناً المشروعيّة السياسيّة - إنّما يتعلّق أولاً وبالذات بذلك المركّب الصفتي وثانياً وبالعرض بذلك الشخص الذي يكون المصداق الأفضل من حيث إنطباق ذلك المركّب الصفتي عليه، ومن هنا فإنَّ المشروعيّة السياسيّة المنبثقة من الربويّة التشريعيّة قد تعلّقت بواسطة ذلك الجعل من الله تعالى بتلك المواصفات لتسري مجدّداً من خلالها إلى المصداق الأبرز لها، ليكون ذلك الشخص - المنطبقة عليه المواصفات - هو المتعلّق الخارجي لفعل المشروعيّة.

وهنا يمكن القول ان المشروعيّة السياسيّة التي يمتلكها الفقيه إنّما نشأت من كونه منصوباً من الله تعالى، سوى إنّ هذا النصب قد كان نصباً صفتياً ولم يكن نصباً شخصياً.

٢- استكمالاً لما طرح في النقطة الأولى، فإنَّ الفعل البشري ليس له أيّ دور في منح المشروعيّة، لأنّه بناءً على الربويّة التشريعيّة وتجليها في المجتمع السياسي، فإنَّ مصدر المشروعيّة هو الله تعالى، وليس الجعل الإلهي - أمر الله

تعالى وحكمه بكون الحاكم هو مَنْ يشتمل على هذه المواصفات - 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 - باعتبار كونه التطبيق الفعلي لذلك التنظير في إطار الكلام السياسي - لكنّه في موقع الكاشف عن تلك المشروعيّة والعامل الفعلي لإبانتها في المجتمع السياسي.

٣ - عندما نتحدّث عن أنّ الجعل الإلهي قد تعلق بالمركب الصفتي أو بذلك المجموع من المواصفات، فالمراد بذلك هو الولي الفقيه، ويكون محور الحديث هو الولاية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يشمل هذا الكلام الولي المعصوم عليه السلام وعصر حضوره، لأنّه وإن كانت بعض التعابير قد توحى بشمولها للمعصوم عليه السلام، لكنّه من الواضح أنّ فارقاً أساسياً وجوهريّاً بين الولي الفقيه والولي المعصوم وهو أنّ الفقيه يفتقد لملكه العصمة التي للمعصوم عليه السلام، وهذه النقطة بالتحديد يجب أن تُلاحظ في مختلف مفاصل هذه البحوث، وإلاّ فإنّ عدم الالتفات إليها ربّما يؤدّي إلى أكثر من خلط واشتباه.

وعليه وإن كان مقتضى الربويّة التشريعيّة هو الجعل الإلهي وصدور الحكم الإلهي بالنصب، لكنّ كميّة تعيين الولي المعصوم تختلف عن كميّة تعيين الولي الفقيه، حيث أنّ تعيين المعصوم عليه السلام هو تعيين شخصي - أي تعيين لشخصه - في حين أنّ تعيين الفقيه هو تعيين صفتي - أي تعيين المواصفات - وليس تعييناً

لشخصه، اي ان الأمر الإلهي لم يجعل زيداً من الفقهاء حاكماً وولياً، بل إن متعلقه هو العنوان، أما المعنون فشيء آخر، وحتى وإن قيل بأن تعلق الحكم بالعنوان إنما كان من أجل سرايته إلى المعنون، لكنه واقعاً لم يتعلق الحكم بالمعنون، كل ما في الأمر أن تعلق الحكم بالعنوان إنما يؤشر إلى معنونه ويحدده عموماً في عالم الواقع والخارج.

٤- إن ما تقدم من كون المشروعية إنما تنبثق من جعل الإلهي المبني على الربوبية التشريعية لا يعني إقصاء الدور البشري والغائه، لأنه - كما ذكرنا - ما تقوله نظرية النصب هو أن الجعل الإلهي قد تعلق فقط بالعنوان، أي بذلك المجموع من الصفات، أما المعنون ومن تنطبق عليه تلك المواصفات ومن يحملها بشكل متميز عن غيره، فهو إنما يتبع الدور البشري في هذا الإطار ويخضع لنتائجه، وبمعنى آخر فإن الجعل الإلهي يقول إن الولاية والسلطة هي لمن حاز على هذه المواصفات من الفقاهاة والمعرفة السياسية والتقوى والعدالة والقدرة على الإدارة والقيادة... ويقف عند هذا الحد، ومن ثم يأتي الدور البشري ليقول: إن من حاز على تلك المواصفات أو من حاز على أعلى مستوى من تلك المواصفات هو زيد من الناس أو بكر... وبالتعبير المنطقي فإن الجعل الإلهي يحدد كبرى النصب أمّا صغرى النصب فيحددها الفعل البشري<sup>(١)</sup>، ولا ريب أن تحديد صغرى النصب يحوز على أهمية كبرى لأن نتيجته هي التي توصل هذا الفقيه أو

---

(١) وهو بخلاف نصب المعصوم عليه السلام من قبل الله تعالى، لأنه يتجه مباشرة إلى

صغرى النصب.

ذاك الفقيه<sup>(١)</sup> إلى منصب الولاية الفعلية، وهي التي تحدّد في منتهى المطاف شخص الحاكم، وبالتالي فإنّه في عالم الإختيار الفعلي والتعيين الخارجي، أي فيما يرتبط بعملية تشخيص الحاكم في الإجتمع السياسيّ فإنّ الذي يتولّى تلك العملية هو الفعل البشري بمعزل عن الطرق والأساليب التي تتبع في هذا المجال وعن الكيفية التي قد تعتمد لتحقيق صغرى النصب وتحديد المعنوّن.

٥- إنّ الدور البشري لا يقف عند حدّ تحقيق صغرى النصب وتحديد المعنوّن، بل هو يتعدّاه إلى أكثر من ذلك؛ إذ ان 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 المشروعية إذا كانت أولاً وبالذات لتلك المواصفات وثانياً وبالعرض للمصداق المواصفتي، فإنّ وجود تلك المواصفات في شخص الحاكم - أي وجودها بأعلى مستوى في المصداق - بدواً لا يعني وجودها فيه استمراراً، إذ ربّما يفقد لاحقاً إحدى هذه الصفات أو بعضها 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 للتثبيت من داومها وبقائها، لأنّ حصول أيّ خلل في تلك المواصفات يستلزم بالضرورة فقدان ذلك الحاكم لولايته.

---

(١) ليس تعبيرنا هنا بالفقيه إلاّ من باب أنّ صفة الفقاهاة هي الصفة الأبرز من بين تلك المواصفات، وإلاّ فهي أحداها، وكما أنّها مطلوبة في شخص الحاكم فإنّ غيرها من المواصفات مطلوب أيضاً فيه.

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 أنّه ليس من الصحيح الاستنتاج بأن الدور البشري بناءً على نظريّة النصب هو دور معدوم أو محدود جداً، 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 تترتب عليه الكثير من النتائج والمضاعفات في مختلف ميادين الإجماع البشري.

نعم يبقى ان نشير إلى أنّ كلّ هذا الكلام يفتقد مبرّره الكلامي فيما لو كان الوليّ هو المعصوم عليه السلام، لأنّ التشخيص الخارجي - تعيين الولي المعصوم عليه السلام - إنّما يتّبع مباشرة للجعل الإلهيّ، لجهة أنّ ملكة العصمة ممّا لا يمكن نيّله بالتشخيص الظاهري وإن تجلّت مظاهرها.

٦ - لا بدّ 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 أخرى، كما لو كان أحدهم حائزاً على كافّة المواصفات المطلوبة سوى أنّه يتميّز عن الآخرين بأنّ درجته الفقاهيّة 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 السياسي.. ولربّما يكون البعض متميّزاً بأكثر من صفة، بينما يكون آخر متميّزاً بصفات أخرى غير الصفات التي تميّز بها الأوّل، بينما نجد ثالثاً متميّزاً بصفات تختلف عن الصفات موضع التمايز لدى كلّ من الأوّل والثاني، فما العمل والحال هذه فيما لو أردنا أن نقوم بعملية التشخيص الصغروي وتحديد مَنْ يمتلك أهليّة أكثر من غيره؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لا بدّ من إيضاح عدّة أمور:

أولاً: إنّ المواصفات الأساسيّة المشروطة في وليّ الأمر هي ذات مفهوم تشكيكي، بمعنى أنّ لديها مراتب عدّة تختلف في الشدّة والضعف، وإن كانت كلّ تلك المراتب تشترك في صدق مفهوم الصفة عليها، فعلى سبيل المثال لو أخذنا صفة الفقاهاة أو العدالة فإنّ كلّاً منهما يمتلك مراتب عديدة، بحيث يصحّ القول ان هذا فقيه وذاك أفقه وآخر أشدّ فقاهاة من الأوّلين، أو انّ هذا عادل وذاك أعدل وآخر أشدّ عدالة من الأوّلين وهكذا، وهذا ما يقتضي ضرورة الترجيح بين هذه المراتب، ولا شكّ أنّ الترجيح بينها يستدعي معرفة كلّ مرتبة من هذه المراتب، حيث تقدّم المرتبة الأشدّ على المرتبة الأضعف.

هذا فيما يقبل التشكيك، أمّا ما لا يقبل التشكيك -كالذكورة مثلاً- فلا مراتب فيه كي يصل الدور إلى الترجيح بين مراتبه، بل إمّا أن يصدق المفهوم أو

لا يصدق، وهو ما يُسمّى في الإصطلاح المنطقي بالمفهوم المتواطئ.  
ثانياً: لا بدّ من اختيار الأفضل فيما يكون فيه للأفضليّة من مدخل، بمعنى أنّه إذا كان للأفضليّة أثر عملي ومفيد في المجال ذي الإهتمام، فلا شكّ أنّ الأفضليّة تكون مطلوبة؛ وبالتالي لا بدّ من البحث عن الأفضل من خلال عمليّة الترجيح بين المواصفات ومعرفة المراتب الصفتيّة التي يتميّز بها كلّ عن الآخر.  
أمّا أهميّة اختيار الأفضل - خصوصاً إذا كانت مرتبة الأفضليّة أعلى من غيرها من بقيّة المراتب بدرجات - أنّه يكون مورداً لإطمئنان المجتمع البشري أكثر، كما أنّه - وبسبب أفضليّته - يمتلك المقدرة أكثر من غيره على بلوغ الأهداف المنظورة للحكم في الإسلام بشكل أفضل وعلى قيادة الدولة، بحيث يتمّ تجنّب أكبر قدر من المفاصد وتحقيق أكبر قدر من المصالح للمجتمع والأمة.  
والنتيجة: إنّ اختيار الأفضل ومراعاة الأفضليّة في مجال قيادة المجتمع السياسي خيار عقلائي لما يترتّب على ذلك من فوائد مهمّة هي محلّ إهتمام العقلاء.

كما أنّ الدليل النقلّي يمتلك نصوصاً عديدة في هذا المجال تؤكّد جميعها على ضرورة أن يكون المتصدّي لمنصب الولاية من هو أعلم وأقدر وأكفأ من غيره.  
نذكر من باب المثال ما ورد عن رسول الله ﷺ: «إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

---

(١) المفيد، الإختصاص، تح الغفاري علي أكبر، قم، جماعة المدرّسين، ص ٢٥١.

ومن هذا القبيل ما جاء عن الإمام عليّ عليه السلام حيث يقول: «أُمُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ» (١).

والمفهوم من هذه النصوص التأكيد الشديد على ضرورة تولّي منصب الحاكميّة في الإسلام من قبل مَنْ يملك الأهليّة والصلاحية والكفاءة أكثر من غيره.

ثالثاً: التفاضل مرّة يكون بين وصفين اثنين لصفة واحدة، كما لو كان لدينا فقيهان يتّصف كلّ منهما بصفة الفقاهاة، ويكون أحدهما أفقه من الآخر، فيجري الترجيح بينهما في إطار تلك الصفة الواحدة؛ وأخرى يكون التفاضل بين وصفين أو أكثر لمجموعة من الصفات، كما لو كان لدينا فقيهان أو أكثر، ونريد أن نقارن بينهم في إطار صفات متعدّدة.

فهنا عندما نقارن بين الصفات ونريد أن نقوم بعملية ترجيح بينها، فلا بدّ 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 نريد 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 لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الترجيح المجموعي يستدعي مقدّمة له ترجيحاً تفصيليّاً بين الصفات، أي أنّ هذا الترجيح التفصيلي يعطي نتائج تفصيليّة،

---

(١) نهج البلاغة، خطبة ١٧٣.

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:

الأوّل: هو الترجيح الكميّ، كأن يتفوّق أحدهم في أربع من الصفات ويتميّز بها، بينما يتميّز الآخر في اثنتين منها وهكذا.

الثاني: هو الترجيح النوعي، ومثاله أن يتميّز كلّ منهما باثنتين من الصفات، لكن الصفات التي تميّز بها الأوّل تفوق من حيث الأهميّة الصفات التي تميز بها الثاني.

وإذا كان الترجيح الكميّ واضحاً من حيث أنّه ينظر إلى عدد الصفات التي يتميّز بها كلّ عن الآخر، فإنّ الترجيح النوعي يعتمد على مقدّمة مفادها أنّ بعض الصفات أهم من بعضها الآخر، وإلاّ إذا كانت الصفات كلّها بمستوى الأهميّة نفسه، فلا يمكن لنا أن نقوم بعملية ترجيح نوعي بينها، ولذا لا بدّ 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 طريقتين:

الأوّل: أن نرجع إلى متن النصوص الدينيّة التي تتحدّث عن الصفات، فنجد فيها تأكيداً وتشديداً على صفة أكثر من غيرها، وبالتالي استفاد من لسان الروايات ولحنها أهميّة لإحدى الصفات أكثر من الأهميّة التي تستفاد لصفة أخرى.

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 أشرطنا الكفاءة القيادية في ولي الأمر، وقلنا إن الكفاءة القيادية تتطلب أمرين: الأول: هو الشخصية القيادية.

والثاني: هو الكفاءة الإدارية. ولم نجد في الروايات ما يستفاد منه أهمية أحد الأمرين أكثر من الآخر.

فهنا نأتي إلى ميدان التجربة والواقع لنقول إنه بحسب التجربة تبين لنا - فرضاً - أن الشخصية القيادية هي أهم من الكفاءة الإدارية، وبالتالي لو توفر لدينا فقيهان أحدهما يتمتع بشخصية قيادية أكثر من الآخر، والآخر بكفاءة إدارية أكثر من الأول، فهنا نقدم ذا الشخصية القيادية على ذي الكفاءة الإدارية.

رابعاً: يبقى لدينا سؤال مهم وهو: مَنْ الذي يتولّى اختيار الأفضل من بين الفقهاء؟ وَمَنْ هي مرجعية الاختيار التي يجب أن تتولّى تشخيص الأفضل، والكشف عن نضبه للولاية؟

فهل هي جميع الناس أم فئة خاصة من الناس أم فرد خاص منهم؟ هنا يمكن القول أن المتعين ايكال اختيار الأفضل إلى الأقدر على تشخيص الأفضل، بمعنى أن مجموعة - أو مجلساً - من أهل الخبرة والإختصاص يجب أن تمتلك مستوى من المعرفة الفقهية ما يجعلها قادرة على معرفة الأفقه من بين الفقهاء، ومستوى من الوعي السياسي ما يجعلها قادرة على معرفة مَنْ يمتلك نصيباً أكثر من الوعي السياسي، وان تمتلك أيضاً رصيماً أخلاقياً وحساً تقوائياً

ما يجعلها قادرة على تلمس مَنْ يمتلك ملكة أشدّ في العدالة والتقوى، وهكذا الأمر بالنسبة إلى بقيّة المواصفات.

وعليه عندما تتوفر هذه المجموعة بعددها الكافي، وبصفتها التي تجعلها أقدر على معرفة مَنْ هو الأفضل من بين الفقهاء، من حيث امتلاكها للمعرفة الفقهية والوعي السياسي والتجربة العملية، بل وجميع الخبرات والصفات التي تدخل في عملية التشخيص؛ عندها نستطيع أن نصل إلى مَنْ يتمتع بأهليّة أكثر وقدرة أفضل فيما يرتبط بمنصب ولاية الأمر وقيادة التجربة الإسلامية.

أمّا بالنسبة إلى فلسفة هذا الأسلوب - أن يتمّ اختيار الأفضل بواسطة فئة خاصّة من الناس - فهي أن الذي يمتلك مقدرة أفضل على تشخيص مَنْ هو الأفضل من بين الفقهاء يجب أن يكون ممّن يسبح في الفضاء المعرفي والعلمي والعملية نفسه للمواصفات المعتمدة في وليّ الأمر، لأنّ المجانسة الصفية تسمح أكثر في أن يدرك المجانس الصفة التجانسيّة لدى المجانس له، بل وإن 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 - حتّى لو كان أساسياً - للعامل البشري، فلا يكشف ذلك عن المشروعيّة الشعبيّة، وهنا لا بدّ أن نشير إلى فلسفة نفي المشروعيّة البشريّة<sup>(١)</sup>، لأنّ الحديث عن الأدلّة

---

(١) تحدّثنا سابقاً عن التأسيس الكلامي للمشروعيّة الإلهيّة، وهذا التأسيس هو

الإثباتية لنفي المشروعية البشرية شيء، والحديث عن علة ذلك النفي فيما يرتبط بأهداف المشروع الإلهي على البسيطة شيء آخر.

سادساً: إن فلسفة نفي المشروعية الشعبية هو أن السلطة السياسية باعتبار كونها الأداة الأقوى والأفعل على مستوى تطبيق هذه المنظومة النظرية أو تلك، فتصبح والحال هذه أداة رئيسية لقيادة المجتمع البشري إما نحو مشروع الإلهي أو نحو المشروع المادي، فإيكال أمر السلطة السياسية إلى ذلك المجتمع يمكن أن يعرضه لسوء الاختيار<sup>(١)</sup>، إما نتيجة لعدم امتلاكه الأدوات المعرفية اللازمة لعملية الاختيار أو نتيجة لانسياقه مع ميوله وأهوائه مما سوف يحرمه من كثير من المصالح ويوقعه في كثير من المفاسد، سواءً في دار الدنيا أو الآخرة.

٧- إن تحديد الأسلوب الأفضل لمعرفة من يتمتع بالموصفات والشروط أفضل من غيره ومن هو الأبرز لذلك المركب الصفتي يجب أن يكون خاضعاً لمنهجية الفعل الاجتهادي ونتائجه، فإن كان لدينا في النص الإسلامي تحديد لأسلوب معين فيجب اتباع ذلك الأسلوب، وإن لم يكن لدينا تحديد مباشر وجلي لأسلوب معين، أو لم يساعد ذلك النص على ترجيح أسلوب ما فهنا يمكن القول إن النص الإسلامي بعد أن حدّد المركب الصفتي، فقد ترك تحديد مصداقه إلى الدور البشري من خلال ما تحكم به السيرة العقلانية في ذلك الإطار من جهة أن

---

بحد ذاته تأسيساً لنفي المشروعية البشرية، كما أن كلّ الأدلة التي تثبت الجعل الإلهي لمنصب الولاية تدلّ بالالتزام على نفي المشروعية البشرية.

(١) أنظر: أربلاستر أنتوني، دمكراسي، تر مرتضوى حسن، ج اول، تهران،

انتشارات آسيان. ١٣٧٩ هـ ش، ص ٩٩.

الأمر لا يتعدى عملية تشخيص موضوعي، وبما أن النص الإسلامي لم يتكفل تحديد الأسلوب المعتمد للوصول إلى ذلك الموضوع، فمعناه أنه ترك ذلك لما يراه العقلاء، على أن تكون النظرة العقلانية في هذا الإطار منسجمة مع أحكام المنظومة التشريعية، لأنه حتى لو قلنا بإيكال الأمر إلى النظرة العقلانية، فقد لا تتفق النظرة العقلانية على أسلوب واحد، عندها يجب أن نرى أنه أي أسلوب لا يتعارض مع أحكام تلك المنظومة ومفرداتها.

وعليه يكون الأسلوب المتعين لمعرفة من ينطبق عليه المركب الصفتي هو الأسلوب العقلاني الذي تقره المنهجية الإجتهدية، وتحكم بعدم تعارضه مع أحكام المنظومة التشريعية، كما لو قلنا بأن إيكال تشخيص ولي الأمر إلى عموم الناس هو نوع من إغراء الناس بالجهل، إذ من الواضح أن من يريد أن يسهم في اختيار من يشغل منصباً بتلك الأهمية والخطورة يجب أن يمتلك المقدرة اللازمة على ذلك التشخيص؛ وإذا كنا نعلم أن العديد من الشرائح الاجتماعية لا يملك المقدرة على ذلك التشخيص لأنه يفتقد لإدنى مقدماته - فمن لا يملك الخبرة الفقهية كيف يستطيع تشخيص الأفقه - وكنا مع ذلك نكل الأمر إليها، فلن يكون الأمر إلا نوعاً من اغرائها بما لا تعرفه ولا تملك مقدرة تشخيصه، أي ليس إلا اغراءً لها بالجهل الذي يترتب عليه الكثير من المفسد.

وعندما نرجع الأمر إلى المنهجية الإجتهدية فمن أجل أن تحاكم السيرة العقلانية لرى أن هذه السيرة أو تلك هل سار عليها العقلاء من محض عقلانيتها أم لا؟

أي أنه لدى تحليلها وتقييمها، فإن العقل العقلاني يحكم بها ويرى مطلوبيتها



بمعزل عن إنتمائه الثقافي والفكري، أم أن الأمر يرتبط بعوامل أخرى، ولذا يكون من المطلوب القيام بفعل تحليلي للوقوف على منشأ تلك السيرة ومبادئها.

٨- إنَّ الفعل العقلاني في إطار الكشف عن مصداق المركب الصفتي وتحديد الوليِّ الفقيه هو فعل طريقي لا موضوعي، بمعنى أن تحديد هذا الأسلوب أو ذاك إنما هو بغية الكشف عن الولي متعلِّق الجعل الإلهيِّ وطريق إليه، أي أن ذلك الأسلوب ليس مطلوباً بحدِّ ذاته، بمعنى أنه شرط إضافي لكون هذا الفقيه أو ذاك ولياً ومتعلِّقاً للجعل الولايتي، بل إن مطلوبيته باعتبار ما يوصل إليه.

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أن ولياً ما قد انكشف لنا أنه المصداق الأفضل، ولكن هذا الكشف لم يحصل من ذلك الأسلوب وإنما عبر طريق آخر، سوى أن هذا الطريق الآخر قد كشف لنا بما لا يدع مجالاً للشكِّ أفضليَّة هذا الفقيه أو ذاك من حيث تمتعه بالموصفات المطلوبة لولاية الأمر، فهنا لا نستطيع أن نرفض ما أفضى إليه ذلك الطريق الآخر متدرِّعين بأن ذلك الكشف لم يحصل من خلال ذلك الأسلوب المعتر عقلاً، إذ سوف يتوجّه عندئذ النقد بأن فعل ذلك الأسلوب هو فعل طريقي وليس فعلاً موضوعياً، وقد حصل لنا القطع والاطمئنان بأفضليَّة هذا الفقيه من طريق آخر، أو أن ذلك القطع والاطمئنان قد حصلنا من الأسلوب نفسه لكن من دون وجود الضوابط والشروط التي يعمل بها في ذلك الطريق المعتر.

وعليه لو أن جملة تحولات اجتماعية وسياسية كشفت لنا عن أفضليَّة أحد الفقهاء لقيادة المشروع السياسي الإسلامي، إذ إن حضور ذلك الفقيه في خضم تلك التحولات والمتغيّرات وقيادته لها وإقبال الأمة 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 تصديّه في وقت يندر فيه أن يتصدّى أحدٌ ما لخطورة الظروف وحساسيتها، وهذا ما قد يكشف عن شخصيّة قياديّة لدى ذلك الفقيه وشجاعة يمتلكها بل ووعيّاً سياسياً وإجتماعياً يستبين من خلال فعله القيادي وهذا ما يكون له أبلغ الأثر في عمليّة الكشف الولائي.

وإنّ ما تقدّم وان كان يقدّم لنا تبريراً نظريّاً لتشخيص الولي الفقيه في بعض الحالات الخاصّة - كما في بعض الحركات الثوريّة - لكن هذا لا يعفينا بشكل عام من ضرورة الأخذ بالأسلوب المعترف 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 الذي يستطيع تحديد من هو الحائز أكثر على المواصفات المطلوبة والأقدر على قيادة الدولة والمجتمع على ضوء المشروع الإلهي.

**المبحث الثاني: نظريّة الانتخاب:** إنّ نظريّة الانتخاب هي النظرية التي تذهب إليها كافّة نظريات المشروع الشعبيّة بالنسبة إلى تعيين الولي الفقيه، حيث ترى أنّ اختيار ذلك الولي لا يحصل من خلال الجعل الإلهي، بل هو منوط بالفعل البشري، والأدلة التي تذكر لإثبات الجعل الإلهي في موضوع الولاية غير كافية، ممّا يعني أنّ الولاية هي في يد الأمة<sup>(١)</sup>، باعتبار أنّ الأصل هو عدم ولاية أحد

---

(١) إلا أن يقال أنّه وعلى فرض أنّ الأدلة اللفظيّة لم تثبت لنا الجعل الإلهي لكن

على أحد إلا ما ثبت بالدليل، وبما أن الدليل لم يثبت لنا الجعل الولائي للفقهاء أو لأحد على الأمة، فنستفيد من ذلك أن الله تعالى قد جعل تلك الولاية للأمة.

أما إذا أردنا أن نتجاوز الأدلة التي يمكن أن تذكر لتثبيت تلك النظرية وأن ندخل في بيانها<sup>(١)</sup>، فيمكن أن نوجزها في أهم النقاط التالية:

١- إن النقطة الأولى والأساسية، هي أن المشروعية أمر بشري، سواء قلنا بأن الأدلة الإجتهدية تُثبت مباشرة أن الله تعالى قد منح هذا الحق للأمة، أم قلنا بأن عدم كفاية الأدلة على الجعل الإلهي المباشر للفقهاء يستكشف منه بقاء تلك الولاية على الأمة بيد الأمة نفسها، ففي كلا الحالتين نستفيد أن قضية المشروعية هي بيد الأمة.

٢- إن كون المشروعية بيد الأمة لا يعني أنها تملك تلك المشروعية بالأصالة، بل هي أولاً وبالذات لله تعالى، سوى أن الجعل الإلهي في موضوع الولاية لم يتعلّق بشخصٍ ما ممّا يعني إمّا تعلّق الجعل الإلهي بالأمة من ناحية كونها مبدأً للمشروعية، أو تتمسك بأصل عدم ولاية أحد على أحد، فتكون الولاية على الأمة للأمة - لعدم ثبوتها للفقهاء أو لشخص آخر -، وبالتالي فإن هذه المشروعية التي بيد الأمة مصدرها الله تعالى.

---

كذلك دليل الحسبة يثبت لنا أرجحية الفقيه من غير الفقيه على مستوى التصدي للدولة والشأن السياسي.

(١) تحدّثنا سابقاً في أهم الأسس التي تركز عليها نظرية ولاية الأمة والتي تشمل على قضية الانتخاب، لكن هنا سوف نذكر وبإيجاز أهم النقاط في تلك النظرية فيما يرتبط بالفعل الانتخابي خصوصاً.

٣- إنَّ كونَ المشروعيَّةِ بيدِ الأُمَّةِ لا يعني أنَّ الأُمَّةَ مطلقةُ اليدينِ في ممارسة تلكِ المشروعيَّةِ، بل يجبُ أن تكونَ ممارسةُ تلكِ المشروعيَّةِ ضمنَ ضوابطِ الأحكامِ الإلهيَّةِ، وبالتالي فإنَّ تعيينَ الحاكمِ من خلالِ الفعلِ الانتخابي وإن كان بيدِ الأُمَّةِ، لكن ذلك لا يقودنا إلى كونِ عمليَّةِ إنتخابِ الحاكمِ بكليَّتها وبجميعِ تفاصيلها متحرِّرةً من المنظومةِ التشريعيَّةِ في الإسلام، بل هي خاضعةٌ لها ولنتاجِ الفعلِ الإجتهادي ومنهجيتِه المتبنَّاة.

٤- إنَّ من أهمِّ النتائجِ التي تستفادُ من النقطةِ السابقة هي أنَّ الأُمَّةَ إذا أرادت أن تستفيدَ ممَّا في يدها من مبدأِ المشروعيَّةِ وان تقدمَ على الفعلِ الانتخابي فعليها أن تراعي في اختيارها جملةً من المواصفاتِ التي حدَّدها النصُّ الإسلامي في وليِّ الأمرِ واعتبرها شروطاً ضروريَّةً لصيرورته حاكماً شرعيّاً والتي من أهمِّها الفقاهاة والعدالة وغيرها، وهذا يعني أنَّ مشروعيَّةَ الإنتخابِ الشعبي مقيِّدةٌ في ممارستها بالأحكامِ الإلهيَّةِ الشرعيَّةِ في موضوعِ الحاكمِ واختياره.

٥- إنَّ اختيارَ الأُمَّةِ للفقهاءِ الحائزِ على المواصفاتِ المطلوبة إنما هو طبقُ عقدِ إجارةٍ أو عقدِ وكالةٍ أو معاهدةٍ، إذ أنَّ توليةَ الأُمَّةِ للفقهاءِ يجبُ أن تكونَ قائمةً على أساسِ القوانينِ الشرعيَّةِ المعمولِ بها فيما يرتبطُ بمنحِ طرفٍ لآخر حقّاً ما أو سلطةً ما في التصرّفِ والتدبيرِ؛ وبالتالي فإنَّ الفعلِ السياسي للفقهاءِ سوف يكونُ محكوماً لأحكامِ العقدِ المعمولِ به بينه وبين الأُمَّةِ ولطبيعةِ الشروطِ التي يتفقُ عليها بينهما في متنِ العقدِ<sup>(١)</sup>.

---

(١) راجع: كديور محسن، نظريه‌های دولت در فقه شیعه، ص ٤٩.

وعلى كلٍّ، ما نريد قوله هو إنَّ 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 تعلق الجعل الإلهيّ الولايتي بأحدٍ من الناس ليمارس ولايته على الأُمّة، وإلى كونها بالتالي مبدأ المشروعيّة السياسيّة؛ بينما نظريّة الانتخاب تستفيد من هذا المبدأ - الذي يُعدّ الركيزة لها - من أجل أن توظفه في عمليّة اختيار الولي الفقيه ولتحدّد فعلها الانتخابي على أساس أمرين:

الأمر الأوّل: ويرتبط برضا الشعب واختياره من جهة أن كلّ شعب له رؤيته وقناعاته بالنسبة إلى شخص الحاكم، وهو لذلك قد يقبل على حاكم ويعرض عن آخر؛ بل بمعزل عن المقاييس الفعلية التي يعتمد عليها الشعب في اختياره لهذا الحاكم أو ذاك، فإنّ رضاه 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.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ نظريّة الانتخاب كانت عرضة لنقاشات عديدة، وخصوصاً فيما يرتبط بما تبنتي 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 نبحت في أهم الإشكالات التي ذكرت

على ولاية الأمة وما يترابط بها من نظرية الانتخاب:

١ - إنَّ كُـلَّ الأدلّة سواءً منها العقليّة أو النقلية التي تثبت الولاية للفقير فإنّها تنفي أن يكون للأمة ولاية، لأنّ ثبوت الولاية للفقير من خلال جعل الإلهي ينفي ثبوت الولاية للأمة، فضلاً عن أنّ تلك النظرية تفتقر إلى الأدلّة الإثباتية، أي أنّه لا توجد أدلّة تثبت تلك النظرية.

٢ - قد يعتمد القائلون بولاية الأمة على الأصل الذي يقول بعدم ولاية أحد على أحد إلا ما ثبت بالدليل، وبما أنّ الأدلّة لم تثبت ولاية أحد على الأمة فتبقى للأمة ولايتها على نفسها، وهو ما يثبت نظرية ولاية الأمة.

لكن يمكن النقاش في المدلول التصديقي لذلك الأصل وفي المساحة التي يشملها، إذ أنّ ذلك الأصل قاصر عن أن يشمل السلطة في الإجماع السياسي، لأنّ قضيه السلطة هي الإمتداد الطولي لمبدأ الربويّة التشريعيّة في جانبه الولائي، إذ بناءً على المقدمات الكلامية التي أشرنا إليها سابقاً لا يمكن الذهاب إلى أنّ المجتمع البشري خارج عن الحقّ الإلهي في الأمر والنهي فيما يرتبط بالإجماع السياسي، وهو ما يؤسّس كلامياً للجعل الإلهي في دائرة الإجماع السياسي ليقبّل ذلك الأصل - عدم ولاية أحد على أحد - خارجاً عن الإطار المجموعي والجمعي.

٣ - ثمّ ألا يكون العمل بنظرية الانتخاب سبباً لتضييع الكثير من الطاقات والخبرات البشرية واغفالاً لمبدأ الإختصاص المعمول به لدى جميع العقلاء، لأنّه من الواضح أنّ قضية صناعة السلطة السياسيّة هي قضية على جانب كبير من

الأهميّة والخطورة وخصوصاً ما يرتبط منها باختيار وليّ الأمر والحاكم الإسلامي، والذي يحتاج إلى توفر العديد من المقدمات والخبرات فيمن يتولّى تلك المهمّة، ومع وجود فئة - ولو قليلة - 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 الإسلامي<sup>(١)</sup>.

٤ - إنّ النظرة الإسلاميّة إلى السلطة والولاية هي نظرة هادفة فيما يرتبط بالغايات الكمالية التي تقتضي أهداف الخلقة الإنسانيّة بأن يسير الإنسان نحوها في سيره التكاملي إلى الله تعالى.

وبمعنى آخر فإنّ السلطة - والحاكميّة - 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 تكاملية أعلى وأرقى، أمّا إذا كانت المرتبة الكمالية للسلطة تعبيراً عن مستوى التكامل الإنساني

---

(١) راجع: شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط ١، بيروت، دار

الهادي، ٢٠٠١م، ص ١٦٣.

لدى عموم المجتمع، فمعنى ذلك ان تلك السلطة لن تكون في مستوى متقدّم يسمح لها بممارسة ذلك الدور تجاه المجتمع<sup>(١)</sup>.

٥- إنّ المجتمع البشري في ممارسته السياسيّة وفي مساهمته في صناعة السلطة أمّا 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 السّنن الاجتماعيّة وتجارب الأمم من جهة، ولما تفضي إليه الوقائع الاجتماعيّة والسياسيّة المشهودة بالعيان؛ نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة أن الكثير من أبناء المجتمع البشري إنّما يمارسون خياراتهم السياسيّة والاجتماعيّة 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 يؤثر سلباً على كمال المجتمع البشري وأهدافه السامية وسعادته الحقيقيّة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) راجع: م ن، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) أنظر فيما تقدّم: مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، تر آذرشب محمدعلي، ط ٢، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١ هـ ق، ص ٢٤؛ يزدي مصباح، سلسلة مباحث اسلام سياست و حكومت (٢)، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٩١؛ خاتمي محمد، مطالعات في الدين والاسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨ م، صص ١٢٢ - ١٢٤؛ تاجديني علي، انقلاب اسلامي از ديدگاه



هذه بعض الإشكالات التي يمكن أن ترد على نظرية ولاية الأمة ونظرية الانتخاب، ومع ذلك يمكن أن يستند البعض إلى بعض المفاهيم - كمفهوم البيعة - لإثبات تلك النظرية، وهذا ما يستدعي منا أن نبحث ذلك المفهوم وندخل في مناقشته:

**المبحث الثالث البيعة وفلسفتها:** قد يعتقد البعض أن فعل البيعة هو فعل إعطاء المشروعية السياسية للشخص المبايع، فمن أقبلت عليه الأمة ومنحته يد البيعة يكون هو الخليفة الشرعي ومن لم تمنحه يد بيعتها فلا نصيب له من الشرعية، ولذا قد يدرج فعل البيعة على أساس أنه من الأدلة الواردة لتثبيت نظرية الانتخاب ولتأكيد مبدأ المشروعية الشعبية ولنفي القول الذي يذهب إلى مبدأ المشروعية الإلهية القاضي بضرورة تعلق الجعل الإلهي في موضوع الولاية والحاكمية وعدم كونه مفوضاً إلى الفعل البشري<sup>(١)</sup>.

ولابد من الإشارة إلى أن من يستدل بفعل البيعة على المشروعية السياسية

---

شاهد شهيد مطهری، ج دوم، تهران، شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ هـ ش، ص ۱۲۸؛ برلین ایزایا، حدود الحرية، تر طالب جمانا، ط ۱، بیروت، دار الساقی، ۱۹۹۲ م، ص ۲۳؛ المرینسی فاطمة، الإسلام والديموقراطية، تر دبیات محمد، ط ۱، دمشق، دار الجندي، ۱۹۹۴ م، ص ۱۲۱؛ فضل الله محمد حسین، الإسلام ومنطق القوة، ط ۳، بیروت، الدار الإسلامية، ۱۴۰۶ هـ ق، ص ۱۷۰.

(١) أنظر: الحائري كاظم، المرجعية والقيادة، ط ۱، قم، مكتب آية الله الحائري، ۱۴۱۸ هـ ق، ص ۵۶؛ كواکبیان مصطفى، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، ج دوم، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۸ هـ ش، ص ۱۵۹.

إنما يحصر ذلك ضمن إطار الولي الفقيه ولا يقول بشموله للولي المعصوم.  
ومن هنا ينبغي التأكيد على أن من يذهب إلى البيعة - المشروعية إنما ذلك في  
إطار التنظير السياسي لقضية الولاية في عصر الغيبة الكبرى.  
ولتحديد قدرة البيعة على تثبيت تلك النظرية - نظرية الانتخاب -<sup>(١)</sup> وعدم  
قدرتها ينبغي بداية أن ندخل في تحديد المعنى اللغوي للبيعة مقدّمة لبيان معناها  
الاصطلاحي وبيان فلسفتها.

١ - البيعة في اللغة: وهي بمعنى المعاهدة على الطاعة والالتزام بموضوع  
البيعة، إذ إنَّ العهد على الطاعة والالتزام تابع لموضوعه، وبالتالي تتحدّد نتيجة  
البيعة بحسب المورد الذي بايع عليه وتعهد الالتزام به.

يقول ابن منظور في لسان العرب: «البيعة الصفقة على إيجاب البيع وعلى  
المبايعة والطاعة، والبيعة والمبايعة الطاعة نفسها، وقد تبايعوا على الأمر كقولك  
أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة عاهده»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن الأثير «المبايعة المعاقدة والمعاهدة، كأنه كلاًّ منهما باع ما عنده من  
صاحبه واعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيله أمره»<sup>(٣)</sup>.

وعلى كلٍّ، البيعة مصدر الفعل يَبِعُ، ومع قلب الياء ألفاً نحصل على كلمة (باع)،

---

(١) قصير مصطفى، الشورى والبيعة، ط ١، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات،

١٤١٧ هـ ق، ١٣٠ - ١٣٧.

(٢) مج ٨، ط ١، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨ م، ص ٢٦.

(٣) النهاية، تح الزاوي طاهر أحمد والطناحي محمود محمد، مج ١، ط ٤، قم،

مؤسسة اسماعيليان، ١٣٦٤ هـ ش، ص ١٧١.

التي تدلّ على تلك المعاملة التي يتمّ فيها تبادل كلّ من الثمن والمثمن، حيث كان من عادة العرب أنّه إذا تباع اثنان صفق أحدهما بيده على يد الآخر تأكيداً على المعاملة وفعل تعهد من كلّ منهما على مضمونها.

وعلى هذا الأساس أصبح صفق اليد في البيعة فعل تعهد من المبيع لشخص المبيع بالالتزام بمضمون البيعة تشبيهاً لها بالبيع وشفقته المعمول بها قديماً لدى العرب.

يقول ابن خلدون: «اعلم انّ البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبيع يعاهد أميره على أنّه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه من الأمر على المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسُمّي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع»<sup>(١)</sup>.

وعليه نخلص إلى هذه النتيجة وهي: إنّ البيعة في اللغة تدلّ على المعاهدة في الموضوع الذي عقدت المعاهدة عليه، فلو بايع على النصره فمعناه أنّه تعهد ببذل النصره للشخص المبيع، وكذلك الأمر فيما لو بايع على أمر آخر.

٢ - فلسفة البيعة: ما نريده في هذا البحث هو أنّ نبيّن حقيقة البيعة ومدلولها السياسي، لأنّه إذا كان معناها اللغوي المعاهدة على الالتزام بمضمون العهد فإنّ البحث في مدلولها السياسي تبقى له أهميّة خاصّة لما يتركه من أثر في قضية

---

(١) تاريخ ابن خلدون، مج ١، ط ٤، بيروت، دار احياء التراث العربي، ص ٢٠٩.

المشروعية وهل أنها فعل شعبي أو شأن إلهي؟

ما يمكن قوله بداية هو أنّ المدلول السياسي للبيعة ليس بعيداً عن مدلولها اللغوي، بل هو مستمد منه وينتمي إليه، سوى أن البيعة إذا وقعت في إطارها السياسي فإنها تعطي مدلولها السياسي، فتكون بمعنى التعهد بالالتزام بالطاعة والنصرة للولي المبايع والإعتراف بشرعية مَنْ وقع له فعل البيعة وتأكيد الالتزام بكلّ ما يلزم عن عملية الإعتراف تلك.

يقول العلامة الطباطبائي: «البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة، والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنّهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكانهم كانوا يمثلون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات 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»<sup>(١)</sup>.

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 عقدي وكلّ ما يكون واجباً ومطلوباً، سوى أنّ فعل البيعة يأتي من باب التعبير عن الالتزام بذلك الواجب وطاعته، وفعل تعهد من المبايع بالقيام بما يمليه عليه ذلك الواجب، ومن هنا كان لها موارد عديدة في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، وهذه بعض الموارد في هذا الخصوص.

(١) تفسير الميزان، مج ١٨، ص ٢٧٤.

عندما فتح رسول الله ﷺ مكة وبعد الإنتهاء من بيعة الرجال فقد جاءت النساء للبيعة، فدعا رسول الله ﷺ بإناء فيه ماء وأدخل يده فيه ثم أخرجها، وطلب من النساء أن يدخلن أيديهن في ذلك الماء<sup>(١)</sup>.

وأما مورد تلك البيعة فقد ذكرها القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقراءة أولية للنص القرآني المذكور تفيد بأن مضمون البيعة كان مجموعة من القضايا الأساسية في المفاهيمية الإسلامية، تلك القضايا التي لم تكتسب شرعيتها الدينية من خلال فعل البيعة، سوى أن ذلك الفعل قد أتى من أجل تأكيد أولئك النساء اللواتي دخلن حديثاً في دين الإسلام على التزامهن بذلك الدين وبمفاهيمه الأساسية.

وقبل ذلك بسنوات عديدة، أي في السنة الثالثة عشرة من بعثة النبي ﷺ فقد حضر كثير من أهل يثرب الموسم (موسم الحج) ولما بلغتهم دعوة النبي 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

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج ١٨، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥ هـ ق، ص ٧١؛ ابن الأثير، أسد الغابة، مج ٥، طهران، اسماعيليان، ص ٥٦٢.

(٢) الممتحنة: ٢١.

وثلاثة من الأوس وبايعوه على حمايته كما يحمون أبناءهم ونساءهم<sup>(١)</sup>.

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 بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»<sup>(٢)</sup>.

ونستفيد من هذا النص أن مورد البيعة كان أموراً عديدة ولم يكن أمراً واحداً، وهي وإن كانت تشترك مع التعهد بالحماية لكن عدة أمور إضافية وتفصيلية أشار إليها هذا النص، تتعدى نطاق الحماية إلى نصره رسول الله ﷺ والقبول بإمامته. هذا وقد وقعت البيعة للنبي ﷺ أيضاً في المكان نفسه، حيث سُميت ببيعة العقبة الأولى، لأنها كانت أسبق زمنياً بسنة واحدة من العقبة الثانية، والتي كان مضمونها الإلتزام بالتعاليم الإسلامية<sup>(٣)</sup>؛ كما ان المسلمين الذين خرجوا حاجين إلى مكة مع رسول الله ﷺ في السنة الثامنة من الهجرة، قد بادروا إلى بيعته عندما طلب منهم البيعة، والتي سُميت ببيعة الشجرة لأنها وقعت تحت الشجرة

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، تح محيي الدين محمد، مج ٢، نشر مكتبة محمد

صبيح، صص ٣٠١-٣٠٣.

(٢) النسائي، سنن النسائي، مج ١٧، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ ق،

صص ١٣٨ - ١٤٠.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، مج ٢، ص ٢٩٥؛ مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة:

مج ٣، ص ١٩٩.

وبيعة الرضوان لنزول الوحي فيها: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾<sup>(١)</sup>، حيث كانت البيعة على الموت<sup>(٢)</sup>، وقد قيل أيضاً أن بيعة المسلمين عندها قد كانت على الحرب والقتال، كما قيل أيضاً أن تلك البيعة قد كانت على عدم الفرار.

إن مراجعة تاريخية دقيقة لكل تلك الموارد التي حصلت فيها البيعة تبرز لنا بوضوح أنّ موضوع البيعة ومؤداها قد كان مشروعاً ومطلوباً قبل فعل البيعة، فسواء كان مضمونها نصره الرسول ﷺ أو حمايته أو طاعته والقبول بإمامته وعدم منازعة الأمر أهله أو عدم الفرار من المشركين؛ فإنّ كل تلك الموارد مطلوبة من أساس، لا أنّها لم تكن واجبة ومطلوبة ثمّ كانت البيعة بمثابة المشرّع لها والقاضي بوجوبها على المسلمين، بل إنّ كل تلك الأمور - وغيرها - هي واجبة من أساسٍ بتشريع من الله تعالى وإيجاب منه؛ وبالتالي فإنّ مشروعية كلّ مضامين البيعة لم تستمدّ من خلال فعل البيعة وإنّما من خلال عامل التشريع الإلهي السابق على البيعة.

وهذا ما يقود إلى طرح سؤال عريض مفاده أنّه إذا لم يكن فعل البيعة فعل إعطاء المشروعية، فلماذا أخذت البيعة كل تلك الأهمية في النصوص الإسلامية وكانت مورداً للإهتمام من قبل رسول الله ﷺ، بل أصبحت سنةً سياسية تلقى

---

(١) الفتح: ١٨.

(٢) القمني محمود، حروب دولة الرسول ﷺ، مج ٢، ط ١، مكتبة مدبولي،

١٩٩٦ م، ص ١١٢.

الكثير من العناية في الحقل السياسي الإسلامي؟

في مقام الجواب على هذا السؤال نقول: ان للبيعة أكثر من فائدة مهمّة، بحيث اننا لو أخذنا بعين الاعتبار مجمل تلك الفوائد والمصالح لوصلنا إلى هذه النتيجة أن البيعة كانت فعلاً عقلياً تترتب عليها نتائج جديرة بالاهتمام تكفي لوحدها أن تجعل منها سُنّة سياسيّة مطلوبة وقضيّة ذات أهميّة في الأدبيات الإسلاميّة، أمّا تلك الفوائد المنظورة من البيعة فهي:

١- زيادة الداعي على المستوى النفسي لدى المبايعين فيما يرتبط بموضوع البيعة، باعتبار انّ المبايع يتعهد بالالتزام بما بايع عليه، وهذا ما يضيف إلى الداعي النفسي الأوّلي داعياً آخر منطلقه العهد الذي بذله المبايع وأكد الالتزام به، وبالتالي فإنّ المبايع كما يتّقي مخالفة ذلك الواجب المشرّع 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 سهلاً 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 باتجاه القيام بواجباتها ومسؤولياتها وكلّ 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 للبائع 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 بعهدا ويجعلها في صفّ الخائنين للعهد والناكثين له فيما لو لم تعمل على الإلتزام به والوفاء بذمته، وذلك لما للعهد من قدسيّة خاصّة في الوعي العام أكّدت عليها النصوص الدينيّة سواءً في القرآن الكريم أو السنّة الشريفة.

٢- الفائدة الثانية التي ترتجى من فعل البيعة هي ترسيخ أحد المفاهيم التي تقتضي الضرورة أو المصلحة العمل على ترسيخه في الأذهان وتقديمه بطريقة تقرن ببعض الأعمال والأعراف التي تجعل ذلك المفهوم ألصق بالنفس وأوكد في الذهن.

ومن هنا عندما تطلب البيعة فيصطفّ المبايعون ليصفق كلّ منهم بيده على يد المبايع ويتكلّم بكلمات يُعلن فيها التزامه بالبيعة وتعهد الوفاء بها، فإنّ هذا العرف السياسي ومن خلال تجلّيه ذلك يحفر في ذاكرة المبايعين ونفوسهم كلّ 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- إنّ البيعة تتيح للقائد معرفة الإمكانيات الفعلية التي يمتلكها واقعاً، فمن خلال فعل البيعة يعرف القائد مدى الاستعداد الموجود لدى جيشه أو مناصريه، ومن هم الذين يملكون العزم على نصرته وطاعته أو الذين لا يملكون ذلك العزم

ولا الدافع والرغبة في الإندماج في مشروعه وحركته، وهذا ما يتيح لذلك القائد إجراء الحسابات التي تكون ألصق بالواقع وأن يرسم خطه بطريقة تعتمد على تلك الإمكانيات تجنباً للمفاجآت والنكسات، وإلا فكلنا يعلم أن التراجع ولو في جزء من العنصر البشري في اللحظات الحساسة والظروف الحرجة سوف يترك آثاره على مجمل العنصر البشري من ناحية إضعاف العزائم وتثبيط الهمم وتراجع معنويات المناصرين والمقاتلين، وهذا ما قد يعرض مجمل المشروع إلى خطر الإهتزاز بل والسقوط، ممّا يعني في الواقع فشل ذلك المشروع.

٤- الفائدة الرابعة التي تستخلص من البيعة هي أنها أداة لتأكيد الإلتزام على المستوى العملي فيما يرتبط بالمبايعين، فحتى لو أقتضى الواجب أن يعتمد 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 والحساس يحتاج إلى عزم قويّ وهمّة عالية ربّما يعمل على استنفارها واستحداثها من خلال تلك الأدوات والأساليب والتي أهمّها البيعة.

وإنّ تأكيد الإلتزام على الأمة سوف يؤدّي إلى التأكيد على أهميّة دورها وإلى إشعارها أكثر بمسؤولياتها ودفعها لتحملها؛ يقول الشهيد الصدر رحمته الله : «إنّ التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصيّة الأمة وإشعار لها بخلافتها العامّة وبأنّها بالبيعة تحدّد مصيرها وأن الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا شكّ في أنّ البيعة

للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصرّ عليها واتّخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأمة لكي يركّز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأمة»<sup>(١)</sup>.

٥- إنّ المبايع عندما يقدم على فعل البيعة فمعنى ذلك أنّه قد ربط قراره واختياره بقرار المبايع واختياره، أيّ أنّه قد جعل قياده في يدّ ذلك القائد وفوض أمره إليه فيما يرتبط بموضوع البيعة، وبالتالي فإنّ قراره لم يعد بيده وهو مضطرّ للالتزام بكلّ 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 محلاً 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 أو في 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 بايعتاني كارهين فقد جعلتما عليكما سبيل»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: ص ١٤٦.

(٢) دشتي محمدى، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ط ٣، قم، مؤسسة

النشر، ص ٣١٨.

وعلى كلِّ فإننا عندما نقوم بعملية تحليل للآثار والنتائج التي تترتب على البيعة فإننا نصل إلى العديد من الفوائد والمصالح التي تنبثق منها والتي تبرز لنا بوضوح أن الفصل ما بين البيعة والمشروعية لا يعني صيرورة البيعة عملاً لغويًا أو أمرًا لا أهميته له، لأنه لا شك بأنّ العقلانيّة السياسيّة إذا ما أخذت تلك الفوائد والمصالح التي تترتب على البيعة بعين الاعتبار فإنها ترى فيها سبباً كافياً ومبرراً تاماً لجعل الفعل البيعوي سنةً سياسيّة ذات أهميّة كبيرة.

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحاً حول العلاقة بين البيعة والمشروعية وطبيعة تلك العلاقة؛ وفي مقام الجواب على هذا السؤال نقول أنه توجد علاقة ما جدليّة بين البيعة والمشروعية، وهذا ما سوف نبخّثه تالياً.

٣ - البيعة والمشروعية: جدليّة العلاقة: إنّ القول بعدم كون البيعة فعل إعطاء المشروعية 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 كلِّ 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 الأوّل يختلف عن سنخ العلاقة الثانية، وهذا ما يستدعي أن نبخّث في كلتا العلاقتين، أي علاقة البيعة بالمشروعية وعلاقة المشروعية بالبيعة. أمّا في العلاقة الأوّل، أي علاقة البيعة بالمشروعية، فإنّ البيعة وإن لم تكن فعلاً ينبثق عنه المشروعية لكنّه لا شك أنّها فعل يكشف عن تصديق المبايع بمشروعية المبايع وقبوله بها، وذلك إذا لم يكن إقدامه على البيعة نتيجة فعل إكراه أو إغراء.

فلو أقدمت الأمة على مبايعة حاكم ما، وكان إقدامها بملء إرادتها ومبنيًا على رؤيتها وقناعاتها واختيارها الحرّ، فإنّ هذا يكشف عن أنّها ترى المشروعية لذلك الحاكم، وإلاّ لما كانت تقدم على إعطاء زمام السمع والطاعة وعلى إعلان التأييد والنصرة، لكن يبقى أن نُشير إلى أن ذلك لا يعني المشروعية الواقعية ولا يكشف واقعاً عن حقيقة المشروعية، ولا نعني بالكشف فيما تقدّم أنه توجد مشروعية في الواقع، ثمّ يأتي بعدها فعل البيعة ليكون بمثابة الكاشف عن تلك المشروعية الواقعية؛ بل ما نعنيه بالكشف - هنا - هو أن المبايع يرى مقبولية المبايع بمعزل عن مبنى تلك المقبولية، والذي قد يكون معايير علمية يطلّ من خلالها على المشروعية الواقعية، أو قد يكون مرتبطاً بمعايير أخرى من قبيل شعور طائفي أو مناطقي وما سوى ذلك.

وأما في العلاقة الثانية، أي علاقة المشروعية بالبيعة، فما نقوله هو أنّ المشروعية تقتضي البيعة، بمعنى أنّه إذا كانت ولاية الحاكم متّصفة بالمشروعية فهذا يتطلّب وجوب البيعة على الأمة.

ولا نعني بوجوب البيعة تمظهرات البيعة بالشكل المعروف تاريخياً 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 التاريخية للبيعة، فيمكن والحال هذه اعتماد التمظهرات التي تكون متعارفة ومتّبعة في عصرنا الحالي.

ويمكن بيان المطلب بشكل مختلف فنقول إن البيعة ليست مطلوبة على نحو الموضوعية، أي ليست مطلوبة لذاتها؛ وإنما هي مطلوبة على نحو الطريقة، أي باعتبار كونها طريقاً إلى فوائد عديدة، وبالتالي فإن المطلوب واقعاً هو تلك الفوائد والمصالح التي تترتب على البيعة، ولم تكن البيعة إلا طريقاً إلى تلك الفوائد والمصالح وهذا الطريق يختلف باختلاف الأعراف والتقاليد السياسية المتبعة 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 الأسلوب هو التعبير المتعارف عن مضمون البيعة وقد يكون هناك أسلوب آخر، ومن هنا يمكن الوصول إلى عدة نتائج بناءً على ما ذكرنا:

أولاً: إن تلك الفوائد المقصودة من خلال البيعة إذا لم تكن مطلوبة، فبالملزمة لن تكون البيعة مطلوبة، وعدم كون تلك الفوائد مطلوبة قد يكون مردّه إلى حصولها واقعاً فلا تحتاج إلى تثبيت لها ولا إلى تأكيد عليها.

ثانياً: إذا كانت الفوائد والمصالح التي تترتب على فعل البيعة مورد حاجة، فمن الطبيعي أن تتم المبادرة إلى تحصيلها وتحقيقها والتي قد تكون البيعة إحدى تلك الطرق التي يسعى من خلالها إلى ذلك.

ثالثاً: إن البيعة قد تجب فيما لو طلبها من يتصف بالمشروعية، لأن معنى اتصافه بالمشروعية هو أن له حقّ الطاعة، وعندها فيما لو طلب البيعة أو طلب تعبيراً معيناً عنها فلا بدّ من إجابة ذلك الطلب.

رابعاً: إن تعيين هذا التمظهر أو ذاك للمضمون البيعوي إنما يتحدّد على ضوء جملة الأعراف والتقاليد المرتبطة بالاجتماع السياسي، وهذا ما يعود إلى الحاكم

المُتَّصِف بالمشروعِيَّة، باعتبار كونه مرجعيَّة ذلك التحديد، أي أنه لو طلب تمظهِراً أو تعبيراً معيَّناً وحدد مطلوبِيَّته فلا بدّ من إجابته، لكن قد يحصل - كما هو العادة - أن يترك ذلك الحاكم المُتَّصِف بالمشروعِيَّة للأُمَّة اختيار التعبير الملائم عن مضمون البيعة، باعتبار أن الأُمَّة عادة ما تصدر في تعبيراتها وتمظهراتها السياسيَّة من خلال الأعراف والتقاليد المعروفة في إجتماعها السياسيِّ، والتي هي أفضل تعبير عن تلك الأعراف والتقاليد.

وعليه نصل إلى أن جدليَّة ما قائمة بين البيعة والمشروعِيَّة، فإنَّ عدم كون الثانية نتيجة للأولى لا يعني إنعدام أيَّة صلة بينهما.

والنتيجة فيما يرتبط بموضوع البيعة هي أن البيعة ليست أكثر من تعبير سياسي عن الاستعداد لنصرة شخص المبايع وتأييده وطاعته ودعمه وفعل كُلاً ما يقتضيه مضمون البيعة، بل إنَّ هذا المضمون هو الذي يُحدِّد محتوى ذلك التعبير السياسيِّ، وإن بذل النصره وإعطاء زمام الطاعة قد يكون مستنده رؤية المشروعِيَّة مسبقاً في شخص المبايع، ومن هنا فإنَّ قضية المشروعِيَّة لا بدّ أن تكون متقدِّمة على فعل البيعة.

وعليه إذا كان للبيعة ذلك المعنى ولم تكن منتجة للمشروعِيَّة، فلا يمكن أن تعدّ دليلاً على نظريَّة الانتخاب وكافة نظريات المشروعِيَّة الشعبيَّة، لأنَّ ما يمكن أن يؤدِّي دور الدليليَّة بالنسبة إلى تلك النظريَّة هو كون المفاهيم الإسلاميَّة - كالبيعة مثلاً - تثبت أن الفعل البشري منطلق للمشروعِيَّة، وهذا ما لا ينتج فعل البيعة.





الفصل الخامس  
مناصب الولي الفقيه



عندما نأتي إلى إطار الفكر السياسي الشيعي فإنّ سؤالاً يطرح حول المناصب أو الوظائف<sup>(١)</sup> التي يتولّاها الوليّ الفقيه، ماهي تلك المناصب، وماهي فلسفة تولّيه لها، أي لماذا استجمع الوليّ الفقيه تلك المناصب وماهي دلالات الاستجماع..؟

ويختلف هذا البحث منهجياً 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 أنّه وإن كانت العلاقة قائمة بينهما من بعض الجهات، لكن التكفيك بينهما وارد من جهات عديدة، وهذا ما استدعى الفصل بينهما لبحث في كلّ فصل بناءً على جهات الاختلاف بينهما.

إنّ المناصب التي تدعى للولّي الفقيه ثلاثة مناصب هي منصب الإفتاء ومنصب القضاء ومنصب الولاية العامّة، وسوف نبحت في كلّ منها على حدة.

١ - منصب الإفتاء: من الشروط المعتمدة في الولّي 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 الدولي، بمعنى أنّ الولّي الفقيه يجب أن يكون أعلم من غيره من الفقهاء في الإطار الفقهي الذي يرتبط بالدولة ووظائفها، أمّا الأعلميّة في جميع الميادين الفقهيّة فهي متعسّرة واقعاً بمعنى صعوبة تحقّقها - فضلاً عن عدم اشتراطها -.

وإذا تعدّى الفعل الإفتائي للولّي الفقيه إطار الفقه الدولي ليشمل مجمل

---

(١) يعبر الشيخ جوادى أملي عن هذه المناصب بالوظائف، راجع: ولايت فقيه ولايت فقاهات عدالت، ص ٢٤٢.

أبواب الفقه، فمعنى ذلك أن مرجعيته قد تعدت نطاق مرجعية الدولة لتصل -بالإضافة إليها- مرجعية الأمة، والكلام في الاطار الفتاوي (١).

وإيضاحاً للبحث لا بدّ في البداية من أن نتدبّر المعنى الإصطلاحي للإفتاء والفتوى حتى يمكن لنا تكوين فكرة دقيقة عن كلّ المطالب التي سوف يتناولها البحث، ونتجنّب أي إيهام قد يطرأ على ذهن.

أ) مفهوم الإفتاء: الإفتاء هو اعطاء الأحكام الشرعية الكلية من خلال الرجوع إلى مصادرها واستنباطها منها بناءً على المنهج الاستنباطي المعتمد، أمّا تلك المصادر فهي: القرآن والسنة والإجماع والعقل.

ولا خلاف بين الفقهاء في مطلوبة هذه الوظيفة من الفقيه، لأنّ معنى وفلسفة كونه فقيهاً هو أن يوصل فقهه إلى عموم الناس من خلال فعل الإفتاء فضلاً عن عمله هو بما وصل إليه رأيه الفقهي، وقد أشار القرآن الكريم إلى تلك الحقيقة، فقال الله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (٢).

إنّ إنذار القوم من خلال تعليمهم الدين وإيصال أحكامه إليهم هو هدف أساسي لخروج تلك الطائفة للتفقه 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 - غيبة الإمام المعصوم عليه السلام - بل تشمل أيضاً عصر الحضور، وهو ما يمكن ملاحظته من

---

(١) وهذا ما سوف نبحث فيه لاحقاً.

(٢) التوبة، ١٢٢.

خلال جملة من التوجيهات التي كانت تصدر من الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى تلامذتهم من أجل ممارسة فعل الافتاء، فهذا الإمام الباقر عليه السلام يطلب من أبان بن تغلب أن يفتي للناس فيقول له: «أجلس في مسجد المدينة وأفت للناس...»<sup>(١)</sup>.  
ولربما يقال إن مفهوم الإفتاء قديماً يختلف عن مفهومه حديثاً، من جهة أنه كان يُعتمد سابقاً إلى إيصال الرواية أو الآية إلى من يريد أن يتعلم أحكام الدين، أما الآن فلا بد من الوقوف على منهج الاستنباط لمعرفة قواعده التي يتمّ توظيفها في عملية الرجوع إلى المصادر لممارسة الإفتاء، حيث خرجت تلك الممارسة عن بساطتها المعهودة قديماً.

لكن الجواب أنه مع الإيمان بالتطور المعرفي والذي يشمل من ضمن ما يشمله المعرفة الدينية واستنباط الأحكام واعطائها للناس، إلا أنه لا ينبغي التصور أن عملية الإفتاء قديماً قد كانت غايةً في البساطة وأنها تقتصر على مجرد إيصال الفتوى للناس، بل هي تتجاوز ذلك إلى ممارسة عملية الاستنباط من ذلك النصّ بناءً على قواعد مقرّرة، وإنّ اختلفت درجة تعقيدها عمّا هو معهود حالياً بسبب ما أشرنا إليه من التطور المعرفي ودوام حيوية المعرفة الدينية؛ كما ينبغي الإشارة إلى أنه لم يكن مقدوراً لجميع الناس أن تتصل بالإمام المعصوم عليه السلام، بل كانوا يأخذون أحكام دينهم عن تلامذتهم وصحابتهم الذين انتشروا في البلدان والذين كانوا مآذونين بممارسة عملية الاستنباط من أجل إفتاء الناس.

وعليه كانت الفتوى ضالة المتعلم والمجتهد لأنها تمثل حكم الله تعالى، ولو بحسب ما وصل إليه نظر المستنبط، ومن هنا نجد أنّ مساحة كبيرة من النتاج

---

(١) السيد الخوئي، الإجتهد والتقليد، ط ٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠ هـ، ص ٨٨.

المعرفي الإسلامي تشغلها كتب الفتوى، التي تشرع لمختلف جوانب الحياة سواءً على المستوى الفردي أو الجمعي، والتي تعدّ السبيل المعرفي لجميع المكلفين لتحديد الموقف الشرعي من جميع المسائل التي تضحّ بها حياتهم، ولذا لا بدّ من تبيين الفارق الإصطلاحي بين مفهومي الفتوى والحكم في إطار فعل الفقيه.

(ب) الفرق بين الفتوى والحكم: يمكن القول إن الإفتاء هو عملية بيان للحكم الشرعي يقوم بها المفتي من خلال توظيفه لمنهجه الاستنباطي في المصادر المقررة.

أمّا الحكم فهو عملية إنشاء لحكم - وليس بياناً له - في مورد جزئي، حيث تنطوي هذه العملية على مرحلتين، فيكون من وظيفة الحاكم تشخيص الموضوع أولاً وهي المرحلة الأولى، ومن ثمّ يعتمد إلى إنشاء الحكم عليه، وهي المرحلة الثانية<sup>(١)</sup>؛ وعليه إذا اردنا أن نرصد الفروقات بين الفتوى والحكم فيمكن تلمس هذه الأمور:

أولاً: الإفتاء هو إخبار عن حكم تمّ انشاؤه 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 التشريعية لله عزّ وجلّ، فيكون الإفتاء بمثابة الكاشف عن ذلك الحكم، أمّا في الحكم فلا يوجد قبل حكم الحاكم حكم لله عزّ وجلّ.

ثالثاً: يرتبط الإفتاء بالموارد الكلية، حيث يتوجّه إلى عموم المكلفين

---

(١) سند محمد، مليكة الدولة، ط ١، قم، دار الأنصار، ص ١٥٠.

ولا ينظر إلى زمان بعينه أو مكان بعينه، فيكون على نحو القضايا الحقيقية<sup>(١)</sup>، أمّا الحكم فيرتبط بالموارد الجزئية، فيتوجّه إلى أشخاص معيّنين ضمن حدود وقيود معيّنة من ناحية الزمان أو من ناحية المكان، ولذا يكون على نحو القضايا الخارجية<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: تشخيص الموضوع في الافتاء ليس من وظيفة المفتي بل من وظيفة المكلف، فالمفتي يقول إن شرب الخمر حرام وليس من وظيفته أن يقول للمكلف إن ذلك السائل الموجود في ذلك الإناء هو خمر أم لا، فعليه أن يبيّن القضايا على نحو كلي، أمّا تطبيقها فعلى المكلف نفسه؛ أمّا في الحكم فإنّ تشخيص الموضوع من وظيفة الحاكم، فبعد أن يترافع إليه خصمان يدّعي كلّ منهما ملكية شيءٍ ما - مثلاً - فعلى الحاكم أن ينظر في ذلك الشيء (الموضوع) المختلف فيه، فيستمع إلى كلامهما وإلى البيّنات، ومن ثمّ يصدر حكمه على ضوء ما يصل إليه من خلال القواعد القضائية 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 لله تعالى في مرتبة سابقة على الفتوى فإنّ فرض الخطأ يكون بالنسبة إلى ذلك الحكم، أمّا في الحكم - أي حكم الحاكم - 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

---

(١) أي القضايا التي يكون موضوعها مقدّر الوجود.

(٢) وهي القضايا التي يكون موضوعها موجوداً في الخارج.

قام على أساسه الحكم.

وبعد أن ذكرنا سابقاً دور الحكم وتوسعنا في بحث الحكم الولاوي وفلسفة العملية الولاويّة وتقعيد تلك العملية على ضوء الضوابط التشريعيّة فلا بدّ أن نبحت هنا في فلسفة الإفتاء.

ج - فلسفة الإفتاء: وما نغنيه بفلسفة الإفتاء السؤال التالي: لماذا الإفتاء؟ وماهي الحاجة إليه على ضوء مبادئ 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 قيم على المعرفة الدينيّة؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي ترتبط بالبحث؛ وهو يتطلّب أن ندخل بداية في الأسس الكلاميّة للإفتاء لنجيب بعدها على تلك الأسئلة.

الأسس الكلاميّة للإفتاء: حيث أنّ للإفتاء مجموعة من الأسس القبليّة التي يركز عليها والتي هي بمثابة المبرّر له، أمّا تلك الأسس فهي التالي:

١ - حاجة المجتمع البشري إلى التشريع: إنّ المجتمع البشري يحتاج إلى التشريع في كافّة الميادين، ولا بدّ من تلبية تلك الحاجة بما يكفل تنظيمه ورقّيه ومصالحته.

٢ - النبوة مظهر الربوبيّة التشريعيّة: لا شكّ أنّ الله تعالى ربوبيته التشريعيّة بالنسبة إلى المجتمع البشري، وكانت تلك الربوبيّة تتمظهر من خلال فعل الوحي، حيث أفضت النبوة إلى جملة من التشريعات المتضمّنة في القرآن الكريم أو في السّنة النبويّة الشريفة.

٣ - خلود التشريع: والذي يعني أنّ التشريعات الإسلاميّة غير محدودة



على المستوى الزمني، فلا تختص بزمن رسول الله ﷺ، بل هي باقية إلى يوم القيامة، مما يتطلب مواكبة تلك التشريعات لحركة المجتمع البشري وتطوره.

٤ - النص التشريعي وشروط الاستمرار: إن صدور النص التشريعي يتطلب في المرحلة اللاحقة العمل على استيداعه بحيث يضمن نقاؤه وإيصاله إلى جميع المجتمعات البشرية بشكل صحيح، وبما يؤدي الغرض من فلسفة العملية التشريعية من أساسها على مستوى إيصال الناس إلى المصالح المتضمنة في التشريعات، ومن هنا كانت الحاجة إلى العصمة كضمان ضروري لاستمرار وظيفة النص التشريعي<sup>(١)</sup>.

٥ - الإفتاء وشرط العصمة: بناءً على ما ذكرنا هل تشترط العصمة في المفتي؟ بمعنى أنه إذا لم يكن معصوماً يسقط إفتاؤه عن الحجية؟  
الجواب هو بالنفي، لأن ما ذكرناه يقتضي وجود (الحجة) في المجتمع البشري، وهي المصدر الأساسي للمعرفة الدينية المحصنة من إمكانية الخطأ أو الزلل، والتي يمثلها الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يعني ذلك شرطية العصمة في كل من يقدم على التعليم في إطار المعرفة الدينية ولو بناءً على فعل الاجتهاد وعملية الإفتاء.

وبما أن صفة العصمة يحملها وجود بشري محدود على مستوى الزمان والمكان، كان لابد من وجود جملة من المعلمين والمبلغين والمفتين ضمن مواصفات محددة يستقون معارفهم وقواعد استنباطهم من ذلك المصدر

---

(١) راجع: الصدوق، معاني الأخبار، ط ٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،

١٤١٨ هـ، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الأساسي، بما يؤدي - إذا ما تمت مراعاة الشروط المقررة في كل مجال - إلى إيصال تلك المعارف والأحكام إلى المجتمعات البشرية، من خلال توظيف أكبر قدر ممكن من الطاقة البشرية يهدف إلى المحافظة على أعلى مستوى من السلامة التشريعية والتعليمية، سواء على مستوى الإيصال أو على مستوى الممارسة والفعل الخارجي.

هذا في عصر حضور المعصوم عليه السلام، أمّا في عصر الغيبة، فإنّ وظيفة المفتي قد أصبحت أكثر صعوبة بسبب غيبة صفة العصمة بغياب الإمام المعصوم عليه السلام، والذي قد يؤدي عملياً إلى فقدان العديد من مصالح التشريع بسبب عدم الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي، وإن كان ضياع تلك المصالح وغيرها يرتبط برؤية أشمل تنضوي في فلسفة الغيبة وأهدافها على مستوى المجتمع الإنساني.

إنّ تلك المقدمات الكلامية للإفتاء تقدّم تأسيساً نظرياً لمشروعية الإفتاء في الاجتماع البشري من جهة كونه الآلية العملية لاستمرار النتاج التشريعي.

وتسهم هذه الأسس في التمهيد للجواب على سؤال لماذا الإفتاء وما سواه من أسئلة مطروحة في بداية البحث؛ فالإفتاء استمرار للفعل التشريعي على أساس النصّ الإسلامي وشموليّته لجميع جوانب الحياة البشرية، من أجل أن يلبي جميع الحاجات التشريعية للإنسان على ضوء القواعد المنهجية المقررة في عملية الاستنباط؛ لذلك فإنّ الإنسان الذي يعتقد بالله تعالى وربوبيّته وديمومة النصّ الإسلامي في الفعل التشريعي... يأتي الإفتاء ليكون المعبر عن تلك الربوبية التشريعية وفعالية النصّ التشريعي من جهة كونه - أي الإفتاء - كاشفاً ومبيّناً لأحكام الله تعالى.

هذا وتحتاج ممارسة الإفتاء إلى دراية كافية بالمنهج الاستنباطي وأدواته المقررة، ومعرفة وافية بجميع المواد المعرفية الدخيلة في عمل الاستنباط كالنحو والصرف والبلاغة وعلم الحديث والأصول وما سوى ذلك من علوم هي مورد الحاجة، ولذا فإنّ مزاولة الاستنباط والإفتاء تحتاج إلى اختصاص معتمّق 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 جزئية أو مورد خاص، وبين العودة إلى ذلك النصّ من أجل استنطاقه مجدّداً في محاولة للإجابة على المسائل المستحدثة، وما يتطلّب ذلك من خبرة خاصّة ومؤنة كافية قد لا يحتاجها من يتلقّى النصّ سائلاً عمّا أشكل لديه من فقه وتشريع.

ز - بين الإفتاء والولاية (المرجعية والقيادة)<sup>(١)</sup>: ينطوي هذا البحث على أهمية خاصّة أوّلاً باعتبار كونه مورداً للإبتلاء على المستوى العملي، وثانياً لكونه مثار جدل ونقاش على المستوى النظري؛ ومن هنا كان من المطلوب أن نبدأ بتوضيح تلك المفاهيم والعلاقة بينها، ومن ثمّ نبحت في اشتراط كلّ منهما في الآخر، لنختم ببيان الفرق بين الولاية والمرجعية.

---

(١) أنظر في هذا الموضوع: أنصاري حميد، مرجعيّات و رهبري تفكيك يا وحدت، چاپ دوم، نشر عروج، ١٣٧٤ هـ ش، ص ٤٠؛ أملي نبي الله، حاكميت ديني، چاپ اول، پژوهشکده تحقيقات سپاه، ١٣٧٧ هـ ش، صص ١٧١ - ١٨١؛ نوروزي محمدجواد، نظام سياسي اسلام، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ١٣٨٠ هـ ش، ص ١٩٣.

أولاً: معاني المفاهيم: تستخدم في أبحاث الفقه السياسي والمرجعية جملة من المصطلحات التي قد يؤدي تنوعها وكثرتها إلى إيجاد نوع من التشوش أو الخلط، ولذا كان من الضروري بيان معاني تلك المصطلحات بما يزيل أي غموض في البحث أو خطأ في الفهم.

قد سبق وبحثنا في مفهومي الولاية والإفتاء وأوضحنا المراد منهما، لكن قد يستخدم مكانهما مصطلحا القيادة والمرجعية، وهو ما يفهم منه وجود الترادف بين مصطلحي الإفتاء والمرجعية وكذلك أيضاً بين مصطلحي الولاية والقيادة، ومن هنا أردنا أن نبين ما يستوحى من فارق بينهما يظهر اختلاف استعمالهما ولو في بعض الموارد.

إنّ ما يعنيه الإفتاء هو إعطاء الفتاوى التي هي حصيلة الفعل الإجتهادي، أمّا المرجعية فهي تعني ذلك المنصب - أي منصب الإفتاء - لكن باعتبار موضعه في الوسط الاجتماعي وصورته مرجعاً لأسئلة الناس عن أحكام الشريعة.

وما تعنيه الولاية هو أنّ لذلك المنصب حقّ التصرف والتدبير، أمّا القيادة فهي تعني ذلك المنصب - منصب الولاية - بلحاظ فاعليته في الاجتماع السياسي على مستوى التدبير والتنظيم والقيادة.

ثانياً: شرط المرجعية وشرط الولاية: ويمكن صياغة هذا البحث ضمن سؤالين إثنين:

الأول: هل يشترط في المرجع أن يكون ولياً؟  
والثاني: هل يشترط في الولي أن يكون مرجعاً؟ ولا بدّ من الإجابة على هذين السؤالين.

فيما يرتبط بالسؤال الأوّل يمكن القول أنّه 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 وليّاً للأمر (القائد) ولا يكون مرجعاً بالمعنى الإصطلاحي، وإن كان اجتماعهما ممكن أيضاً إذ يمكن أن تجتمع صفتا القيادة والمرجعيّة في شخص واحد.

لكن يجب علينا القول - وبحسب ما يفهم من الأدلّة - أنّ 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 - الشرط هنا هي بمعنى كونه مرجعاً للدولة في كلّ ما تحتاج إليه الدولة من أحكام في إطار الفقه الدولي، وهو قائم على ما أشرنا إليه من اشتراط 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 فقهية، بل إن مقتضيات الدولة - وخصوصاً الحديثة منها - تتطلب أن تكون بنيتها ومؤسساتها بطريقة تستجيب لجميع حاجات العصر، ممّا يفضي إلى ضرورة (مأسسة) الفعل التشريعي بما يكفل القدرة على تلبية الحاجات التشريعيّة والفقهية للدولة والمجتمع وبطريقة تنسجم مع مبدأ الاختصاص.

ثانياً: الفرق بين الولاية والمرجعية: إنَّ أهم الفروقات التي يمكن أن ترصد بين الولاية والمرجعية الفرق على مستوى المضمون والفرق من حيثية قبول التعدّد وعدمه، أمّا المستوى الأوّل فإنّ ما تقدّم من أبحاث يسهم في توضيحه، إذ إن الولاية - القيادة تعني السلطة في إطار الدولة والاجتماع السياسي، أمّا المرجعية فتعني المشروعية على مستوى بيان الأحكام الشرعية من خلال فعل الاستنباط وتوظيف المنهج الاجتهادي.

أمّا الفارق الثاني فيمكن القول أنّ المرجعية تقبل التعدّد، فقد لا تترتب تلك المشكلة فيما لو تعدّدت الجهات والمراكز المبيّنة للحكم الشرعي، لكن في موضوع الولاية - القيادة فإنّ الأمر يختلف، لأنّ تعدّد الجهات والمراكز صاحبة السلطة والنفوذ في الاجتماع السياسي سوف يترتب عليه الهرج والمرج، ويؤدي إلى اختلال النظام بل قد يقود إلى التنازع والتقاتل، وهو ما يقود إلى خلاف الغرض.

ي - دور الإفتاء في موضوع الدولة: إنّ ما ذكرناه من فارق بين الإفتاء - المرجعية والولاية - القيادة لا يعني عدم وجود أية علاقة أو ارتباط بين الإفتاء والدولة، بل يمكن القول إن للإفتاء دوراً أساسياً وجوهرياً في موضوع الدولة، وهو ما سوف نبينه من خلال هذين الأمرين :

الأمر الأوّل: وهو أنّ مشروعية الدولة في عصر الغيبة خاضعة لرأي فتوائي، فعندما ينتهي رأي المجتهد إلى أن للفقهاء ولاية عامّة في إطار الاجتماع السياسي، فمعناه أنّه إذا أقدم ذلك الفقيه على بناء الدولة - وفي الحدّ الأدنى مباشرة العمل السياسي - فإنّ تلك الدولة تحمل صفة المشروعية بالعنوان الأولي، أي من ناحية

أنّ بناء الدولة هو بحد ذاته أمر مشروع، وليس بالعنوان الثانوي، أي من ناحية انطباق عنوان الإضطرار إلى حفظ النظام ومنع الهرج والمرج واضطراب المجتمع، بل الوقوع في الحرج إذا لم يُعتمد إلى القيام بتلك المهمّة.

ولربّما ينتهي الرأي الاجتهادي إلى أنّه ليس للفقهاء - أو لغير الفقهاء - ولاية عامّة في عصر الغيبة، ممّا يفضي إلى القول بعدم مشروعية الدولة - أي دولة غير المعصوم <sup>عليه السلام</sup> -، لكن عدم المشروعية من حيثية عدم الحكم بإقامتها على أساس ما للفقهاء من ولاية عامّة لا يعني عدم المشروعية مطلقاً، لأنّه إذا لم يبادر الفقهاء 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 المشروعية مشروعية الولاية فلتكن مشروعية الضرورة.

**الأمر الثاني:** وهو أنّ تسيير شؤون الدولة يحتاج إلى الرأي الفتوائي، باعتبار أن جملة من القضايا التي ترتبط بفقهاء الدولة لا بدّ من ممارسة الفعل الاجتهادي فيها حتّى تحدّد وظيفة الدولة فيها، من قبيل قضايا الجهاد والهدنة وجملة من القضايا التي تتعلّق بالفقه الإقتصادي.

وكذلك الأمر فيما يرتبط بالأحكام الولاية (التديرية) لأنّها تخضع لجملة من الضوابط التي يتبع الموقف منها للرأي الاجتهادي، وبالتالي فإنّ الإفتاء كما يحدّد جملة من القضايا ذات الارتباط بالفقه الدولي (الثابت) فإنّه يؤثّر بشكل أو بآخر في الأحكام الولاية والأوامر التديرية.

٢ - منصب القضاء<sup>(١)</sup>: وهو من المناصب المهمّة في بنية الدولة للدور الخطير الذي يقوم به فيما يرتبط بقضية 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 - مفهوم القضاء: وهو الحكم في القضايا الشخصيّة التي يقع الإختلاف فيها بين المتخاصمين، فيأتي الحكم القضائي من أجل فصل الخصومة وفضّ النزاع فيها، وقد عرفه السيّد الخوئي رحمته الله في كتاب القضاء فقال: «القضاء هو فصل الخصومة بين المتخاصمين والحكم بثبوت دعوى المدّعي أو بعدم حقّ له على المدّعي عليه»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) في أن منصب القضاء للفقهاء أنظر: الأصفى محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٦ هـ ق، ص ١١٣؛ النراقي أحمد، ولاية الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠ هـ ق، ص ١٠٣؛ السنجري علي رضا، رسائل في الاجتهاد والتقليد وقاعدة لا ضرر وولاية الفقيه، تقرير درس السيّد محمد صادق الروحاني، ط ١، ص ٢٤٥؛ كميته فرهنگي انجمن اسلامي دانشجويان مشهد، نگرشي بر ولايت فقيه يا شكل سياسي اداره جامعه، قم ص ٣٣.

(٢) منهاج الصالحين، المعاملات، ط ٢٩، قم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي،



ثمّ يقول: «... أمّا القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأنّ المال الفلاني لزيد أو أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل ذلك»<sup>(١)</sup>.

فإذا تنازع شخصان أو أكثر في أية قضية شخصية قد وقعت بينهم، فهذا يدّعي أنّ هذا المال له، وذاك يدّعي نقيضه، أو يرفض دعوى خصمه، فإذا رفعوا تلك الخصومة إلى القضاء فلا بدّ أن ينظر القاضي في البيّنات والأدلة التي يسوقها كلّ فريق لصالح دعواه، ليتمّ إصدار الحكم على أساسها أو على أساس الإقرار (الاعتراف) أو اليمين (الحلف) أو علم القاضي نفسه.

ولا يفهم من التعبير بالقضايا الشخصية أنّ القضاء هو فقط في مورد الأفراد، بل يتعدّى الأفراد إلى الجماعات والهيئات الجمعيّة والدول وغير ذلك، وإنّما كان التعبير بالقضايا الشخصية في مقابل القضايا الكليّة التي ترتبط بالفتوى.

٢ - القضاء والإفتاء، طبيعة العلاقة: والمراد بذلك العلاقة القائمة بين الإفتاء والقضاء، حيث يمكن القول إنّ القضاء يعتمد بشكل كامل على الفعل الاجتهادي، بمعنى أنّ كلّ حكم قضائي إنّما يعتمد سواءً في أساس مشروعيته أو في آليات صدوره على 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.

---

١٥٥ ٢٠٠١م، ص ٥.

(١) م ن.

ومن هنا يمكن القول إنَّ القضاء خاضع بشكل كامل من هذه الحيثية للنصّ الديني ولنتاج العمل الاجتهادي، خاصّة أنّ ذلك النصّ قد أولى اهتماماً خاصّاً لموضوع القضاء وأحاطه بجملة من التدابير التي تؤكد خطورة العمل القضائي على المستوى الأخرى بل والديوي، وقد ورد في القرآن الكريم عدّة آيات على التوالي في ذاك المعنى:

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وإنّ ما أنزله الله تعالى قد يكون واضحاً بمستوى لا يحتاج إلى ممارسة الفعل الاجتهادي، وأخرى قد يكون بحيث يحتاج إلى ممارسة ذلك الفعل، وهنا لا يكون الفعل الاجتهادي إلا محاولة مشروعة لفهم ما أنزله الله تعالى، باعتبار أنّ المنزل ليس بذاك المستوى من الوضوح الذي يعفينا عن بذل جهد إختصاصي ومنهجي لفهم ذلك النصّ، وهذا الجهد - الاجتهاد هو الذي يبيّن لنا حقيقة ما أنزله الله تعالى.

وعليه فإنّ ممارسة الفقيه لقناعاته الاجتهادية من خلال عمل القضاء وكأنّه نوع بيان لما وصل إليه رأيه الاجتهادي في جميع ما يتّصل بالقضاء، سوى أنّ هذا

---

(١) و (٢) و (٣) المائدة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

البيان بيان فعلي، يضاف إليه البيان القولي (الإفتاء) الذي قد يقوم به الفقيه في المجال القضائي، لتكون فتاواه المرجع الشرعي - في حال تصديده للمرجعية - 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 التي وقعت بين المتنازعين، وإن كان تعدّي هذا الإطار يحتاج إلى توفّر شرط الاجتهاد في القاضي.

ولابدّ من القول من جهة ثانية أنّ القاضي المجتهد إذا حكم بحكم فإنّ حكمه نافذ حتّى على غيره من المجتهدين، ولن يؤثر 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<sup>(١)</sup>.

هذا ويختزن هذا الحكم الشرعي أهمية بالغة لآلته يقفل الباب بشكل مباشر أمام تعدّد المراجع القضائية في الواقعة الواحدة، بما يحصّن العمل القضائي من أيّة

---

(١) راجع: الكلبيكاني محمدرضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم، مج ٢،

إمكانية للفوضوية التي لها انعكاساتها السلبية على المستوى الاجتماعي وغيره. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ اجتماع هذين المنصبين - كوظيفة - في وليّ الأمر كما يبتني على مشروعية العمل القضائي - ولا بدّ أنّ وليّ الأمر يرى تلك المشروعية - فهو يتطلّب من ذاك الوليّ أن يبادر إلى ما من شأنه إمداد المؤسسة القضائية بما تحتاجه من فتاوى قضائية ولو من خلال توكيله أو توليته لمن يراه أهلاً لتوليّ دفة القضاء.

٣ - القضاء والولاية العامة، طبيعة العلاقة: وما نغنيه هنا هو أيضاً بيان أوجه العلاقة بين القضاء والولاية العامة، فمن جهة يعدّ القضاء من شؤون وليّ الأمر ووظائفه وليس لغيره أن يبادر إلى التصديّ 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 تسببه للهرج والمرج؛ فإنّ ما يسهم أكثر في تحصين العمل القضائي كونه من وظائف وليّ الأمر، وهو ما يفسح المجال أيضاً أمام تنظيم المؤسسة القضائية 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 شخصية - في مقابل الفتوى التي هي حكم كليّ - على نحو القضية الخارجية - أمّا الفتوى فهي على نحو القضية الكلية - لكن يوجد اختلاف أساسي بينهما، وهو أنّ الحكم القضائي إنّما يرتبط برفع الخصومات، بينما

يرتبط الحكم الولائي بالمجال التدييري وأطر الاجتماع السياسي، وإن كانا - أي الحكم القضائي والحكم الولائي - في حقيقتهما أمراً واحداً وإنما يقع الاختلاف في متعلّقيهما.

ومن جهة أخرى فإنّ القضاء من أهمّ تعبيرات الولاية وتجلياتها، ويعدّ الأداة الأهمّ في تحقيقها لأهدافها على مستوى بسط العدل وحماية الحقّ، والذي هو من أهمّ المقاصد الدينيّة التي أوليت عناية خاصّة في النصوص الدينيّة.

٤ - استقلاليّة المؤسسة القضائيّة: إنّ سؤالاً أساسياً يطرح في هذا المجال مفاده: إنّ صلاحيات وليّ الأمر مع كونها شاملة لكافة الشؤون الدوليّة والاجتماع السياسي بما في ذلك القضاء، فهل يوجد في النصّ الديني ومنظومته التشريعيّة ما يؤسّس لفكرة استقلاليّة القضاء؟

في مقام الجواب نقول أنّه يمكن تلمّس مجموعة من النقاط التي تؤسّس لفكرة استقلاليّة القضاء، من حيث أنّه يعني بفصل الخصومات والحكم بين المتنازعين:

أولاً: إنّ القضاء مؤسّسة تختلف على مستوى المضمون وطبيعة المهام الموكلة إليها، ولا بدّ 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 المؤسسة القضائيّة في قبال المؤسسات الأخرى.

ثالثاً: إنّ المؤسسة القضائيّة لا تستمدّ النتائج التشريعي من خارج حدودها، بل إنّ ذلك النتائج تستمدّه من داخلها لإشتراط الفقاهاة (الإجتهااد) فيمن يتصدّي للجسم القضائي، أو تستمدّه من ولي الأمر - أي من فتاواه لكونه متّصفاً بالإجتهااد - باعتبار أنّه من له الولاية على العمل القضائي والمعني بالقيام بالوظيفة القضائيّة. ولا شكّ أنّ الإستقلاليّة التشريعيّة للجسم القضائي في قبال بقيّة المؤسسات تقود باتجاه استقلاليّة القضاء.

رابعاً: إنّ الأحكام القضائيّة هي من القوّة بحيث أنّه لا يجوز لأحدٍ مخالفتها - إلاّ إذا تبين خطؤها أو خطأ المقدمّات التي اعتمدت عليها - وإن عنصر القوّة هذا يقود نحو استغنائها، وبالتالي استقلالها على مستوى الفعل والممارسة.

خامساً: قد يكون منشأ الترافع إختلاف الفتوى، كما لو كان كلّ من المتنازعين يقلّد مجتهداً يفتي بعكس ما يفتي به الآخر؛ فحتّى في هذه الحالة ينفذ الحكم القضائي على من يكون الرأي الفتوائي المعمول به لديه مخالفاً للمبنى الفتوائي للحكم القضائي.

٥ - القضاء والمشروعيّة: هل أنّ التصدي للشأن القضائي أمر مشروع في

الفهم الديني؟

إنّ ممارسة العمل القضائي تتجاوز حدود المشروعيّة لتصل إلى حدّ الوجوب بمستوى يفني بجميع الحاجات القضائيّة للمجتمع والدولة، لكن يبقى أن نشير إلى

مسألة هامة وهي أنه فرق بين مشروعية القضاء في نفسه وبين الإذن بممارسته في حال بسط ولي الأمر ليد، ولو على المستوى القضائي في الحد الأدنى، لأنه لا نقاش في الأمر الأول - أي مشروعية القضاء في نفسه - وإنما الكلام في مشروعية ممارسته - إذا صح التعبير - وهنا أيضاً توجد حالتان:

الأولى: عندما يكون ولي الأمر مبسوط اليد فيقدم على التصدي للشأن القضائي، مما يعني أن أيّ تصدٍ آخر من قبل الفقهاء الآخرين للشأن القضائي سوف يؤدي إلى مزاحمة ولي الأمر في تصديده للقضاء، وهو ما يترتب عليه الهرج والمرج، وقد يتسبب في نوع من الفوضى على المستوى القضائي، ففي هذه الحالة لا بد من إذن ولي الأمر إذا أراد أحد من الفقهاء أن يتصدى للقضاء، لكونه - أي القضاء - من وظائف ولي الأمر وشؤونه.

والثانية: عندما لا يكون لدينا ولي للأمر، أو يكون هذا الولي ولكن لم يتصد للشأن القضائي، أو قد تصدى للشأن القضائي، ولكن تصدى فقيه آخر للشأن القضائي في منطقة ما بما لا يعدّ مزاحمة لتصدي ولي الأمر - ولو على نحو الفرض - فهنا تكون الممارسة القضائية أمراً مشروعاً ولا يحتاج ذلك الفقيه إلى إذن من ولي الأمر.

٦ - القضاء والأقليات الدينية (أهل الكتاب): لقد كان الحديث سابقاً

عن الموقف القضائي من المسلمين في الدولة الإسلامية باعتبار أنهم يدينون بالإسلام الذي هو الأساس الديني الذي تركز عليه الدولة الإسلامية، فتجري عليهم كل الأحكام القضائية المعمول بها في تلك الدولة، لكن ما هو الموقف

القضائي من الأقليات الدينية التي لا تدين بالأساس الديني الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية ولا بنتاجه القضائي، فهل تجري عليهم أحكام القضاء الإسلامي مع كونهم لا يدينون بالإسلام - أي ليسوا مسلمين - أم لا تجري عليهم تلك الأحكام، وهو ما قد يعتبر أنه مسّ بمشروعية القضاء أو مسّ بمبدأ سيادة القضاء؛ فكيف يعالج الفقه القضائي هذه الواقعة؟

في مقام الجواب نقول أنه ليس لوليّ الأمر أن يلزم أفراد الأقليات الدينية بالترافع لدى القضاء الإسلامي في مجمل القضايا الشخصية والداخلية فيما بينهم، إلا إذا كانت تلك القضايا ممّا يرتبط بالمساحة الولاية لوليّ الأمر، فتكون داخلة في قضايا الاجتماع السياسي وشؤون الدولة، وهنا لا بدّ أن تكون هذه القضايا خاضعة لأحكام القضاء الإسلامي.

أمّا في الصنف الأوّل من القضايا فلا بدّ من التفريق بين حالتين:

الأولى: إذا ما ترفع أفراد الأقليات الدينية لدى القضاء الإسلامي فهنا يخير 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 قيل الترافع عنده فعليه أن يحكم بينهم بأحكام الدين الحالي، بمعنى أنه إذا كانت أحكام التوراة أو الإنجيل غير منسوخة فيحكم بأحكامها، وإلا لا بدّ أن يحكم بأحكام الدين الحالي.

الثانية: إذا لم يترافع أفراد تلك الأقليات لدى القضاء الإسلامي، فكما ذكرنا أنه ليس لوليّ الأمر أن يلزمهم بالترافع لدى القضاء الإسلامي، بل المعمول به



عندها هو تلك الأحكام القضائية الصادرة عن قضائهم الخاص<sup>(١)</sup>.

أمّا في موضوع مشروعية القضاء فليس فيما ذكرنا مسّ بمشروعية القضاء، باعتبار أنّ القضاء خاضع في مشروعيته وجميع تفاصيله للنصّ الديني، وهذا النصّ هو الذي أعطى المشروعية للقضاء الديني الخاصّ.

أمّا سيادة القضاء فنقول إنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومنهجياً بموضوع المشروعية، بمعنى أنّ السيادة يجب أن تتحقّق داخل حدود المشروعية، 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 بقضية المشروعية.

٧ - دور القضاء في التنمية السياسيّة: إنّ للقضاء دوراً أساسياً في منع التعدي 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، وتحوّل دون دفع الممارسة السياسيّة نحو الإضرار بمصالح المجتمع والدولة بما يعوق عملية التنمية السياسيّة التي تعتبر وظيفة يشترك فيها كلّ الأطراف المؤثّرة في الحياة السياسيّة.

وإذا قلنا أنّ الوعي السياسي شرط أساسي في عملية التنمية السياسيّة فإنّ دور القضاء أساسي أيضاً في تلك التنمية، حتّى لا تتحوّل الحرية السياسيّة إلى

---

(١) أنظر: النجفي محمد حسن، جواهر الكلام، مج ٢١، صص ٣١٧ - ٣١٩؛

شريعتي روح الله، انديشه سياسي محقق كركي، صص ٢٤٧ - ٢٥٠.

فوضوية سياسية تؤدي إلى تضييع المقاصد والأهداف المتوخاة من مناخ الحريات.

والسبب في ذلك أنه في مجتمع مليء باتجاهات سياسية متعددة وتيارات مختلفة لا يمكن أن يضمن عدم وقوع ممارسة سياسية خاطئة ربّما تهدد بالخطر عملية التنمية السياسية برمتها، ومن هنا يلعب القضاء دوراً مهماً وكبيراً في حماية الحياة السياسية وحراسة التنمية السياسية من أن تتعرض لممارسات تؤدي إلى انتكاستها وضياع جميع إنجازاتها.

#### ٨- دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع: يولي الإسلام اهتماماً خاصاً

لعدة عوامل تسهم في بناء الدولة والمجتمع وهو إذا كان يغذي في الإنسان روح التضحية والعطاء والإيثار والصبر والمثابرة وحبّ المعرفة والعمل... فإنه يقوي فيه حسّ الرقابة الداخليّة بل وحسّ المحاكمة الداخليّة أي محاكمة الضمير والفترة السليمة التي تلجم الكثيرين عن الاضرار بالصالح العام ومصالح الإنسان والإساءة إلى هدفه في بناء الدولة والمجتمع.

لكن كلّ ذلك - رغم أهميته - ليس كافياً للحفاظ على ذلك الهدف الكبير، إذ لا بدّ من جهة ثانية من توفير أدوات الرقابة الخارجيّة - في قبال الرقابة النفسيّة - ومحاسبة المسيئين إلى الإنسان ومستقبله ومصالحه؛ وهنا يلعب القضاء دوراً أساسياً ومهماً، سواءً في الحياة السياسيّة - كما أسلفنا الحديث - أو جميع الميادين الأخرى للحياة من اجتماعيّة واقتصاديّة وأمنيّة وعسكريّة... إذ لكلّ منها تأثيره على ذلك الهدف، كما هو يؤثر على بقيّة المجالات والميادين الأخرى بشكل أو

بآخر، فنتاج التنمية في أيّ مجال من المجالات سوف يترك أثراً إيجابياً على بقية المجالات كما أنّ الضعف أو الفشل سيترك آثاره السلبية عليها؛ وعليه إذا كانت جميع تلك الميادين والمجالات كلاً متكاملًا يؤثر في مستقبل الإنسان وأهدافه فلا بدّ أن يمتدّ عاملاً الرقابة والمحاكمة بامتداد تلك المجالات، وهنا يأتي دور القضاء العادل والفاعل والنزيه الذي يتّصف بالاستقلالية والشفافية 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 أساسية لمشروع بناء الدولة والمجتمع، في حين أنّ قضاءً ضعيفاً أو فاسداً يبقى عاجزاً عن حماية ذلك المشروع من المطامع والمفاسد وهو ما سوف يؤدي لاحقاً إلى القضاء على ذلك المشروع وعلى أمل الإنسان في مستقبله.

٣- منصب الولاية العامة: لقد تحدّثنا سابقاً بالتفصيل عن مجمل القضايا التي ترتبط بالولاية العامة، سوى أنّ النظر إليها في هذا الفصل باعتبار كونها منصباً مهماً يضاف إلى مناصبي الإفتاء والقضاء، فتشكّل مجتمعة عمدة الوظائف الملقة على عاتق وليّ الأمر، لأنّ كلاً من القضاء والإفتاء بما يختزنان من أحكام ويتضمّنان من معاني ومفاهيم إنّما يعنيان في حقيقتهما وفلسفتها الرؤى التشريعية الساعية إلى تحقيق مقاصد الدين وأهداف الشريعة في نظرهم للإنسان والكون والحياة؛ ومن هنا تتبع أهمية منصب الولاية العامة، أي لكونه الأداة العملية والضرورية لتحقيق تلك الأهداف والمقاصد في أوسع مدى ممكن، ولذا كان من المطلوب تحديد بعض الوظائف والمهام الأساسية التي ينبغي القيام بها من

قبل وليّ الأمر في إطار تلك المقاصد والأهداف، وبتعبير أدق: تحديد إجمالي لوظائفية الدولة، أمّا تلك الوظائفية فهي ما يلي:

١- إنّ الولاية العامة بما هي سلطة فعلية في المجتمع تعدّ السند الحقيقي لتنفيذ الأحكام القضائية، وإلاّ فإنّ مجرد إصدار الأحكام القضائية من دون أن يكون هناك ضمانات عملية لتنفيذها لا يحقّق الأهداف المتوخاة من العمل القضائي، ولا يمكن أن تترك عهدة تنفيذ الحكم القضائي للرغبات الشخصية للمتنازعين أو لمن صدر ضده 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 العامة.

أمّا القول بممارسة السلطة دون حدّ الولاية العامة وبمستوى يستجيب للحاجات القضائية على المستوى العملي، فمع كونه ممكناً على المستوى النظري ويمكن أن يفي بعض الحاجات القضائية لكنّه يعني وجود أكثر من سلطة في الإطار السياسي الواحد، وهو ما يمكن أن يترتب عليه العديد من المفسد والأضرار التي قد تذهب حتىّ بالمصالح المترتبة على القضاء، وهو ما يعني على المستوى العملي نقض الغرض والإخلال بالمقاصد.

٢- إنّ حاجة الإفتاء إلى الولاية العامة لا تقلّ عن حاجة القضاء إليها، لأنّ كثيراً من الأحكام الشرعية (الفتاوى) تخرج عن إطار الإلتزام الفردي - كالعبادات الفردية - إلى إطار الإجماع السياسي وما يتعلّق منها بوظائف الدولة

ومهمّاتها، والتي هي وظائف وتكاليف جمعية قد توجهت إلى المجتمع من ناحية  
فعاليته الاجتماعيّة والسياسيّة كأحكام الجهاد والدفاع والأحكام الاقتصاديّة  
وحفظ النظام.

إنّ هذه التكاليف والوظائف لا يمكن للأفراد القيام بها بما هم أفراد، وإنّما  
تحتاج إلى أجهزة ومؤسسات تتكفل القيام بها، ولا شكّ أنّ هذه المؤسسات تشكّل  
مجتمعة ما يطلق عليه بالمصطلح السياسي بالدولة، أي أنّ تلك الوظائف تتطلّب  
في الواقع وجود دولة بجميع سلطاتها وإداراتها حتّى تستطيع تحمّل تلك  
الوظائف، لأنّ تلك التكاليف - الوظائف هي واقعاً وظائف الدولة ومهمّاتها،  
والذي يعني بالتالي ممارسة الولاية العامّة.

إنّ العناية بجميع الأحكام الشرعيّة (الفتاوى) لا بدّ أن تقود إلى ممارسة  
السلطة في إطار الاجتماع السياسي (الولاية العامّة)، وهو ما يعني تعطيل جزء  
كبير من تلك الأحكام إذا لم يتمّ أعمال الولاية العامّة.

ومن جهة أخرى لا يمكن القول أنّ تلك المصالح والمقاصد المنظورة من  
خلال تلك الأحكام السياسيّة والاجتماعيّة تترتب عليها بمجرد بيانها والإفتاء  
بها، بل ليس الإفتاء بها إلاّ مقدّمة علميّة للعمل بها، وإذا كانت الغاية منها العمل بها  
وإعمالها فمعناه ضرورة توفير جميع المقدمات 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  
الأسس الكلاميّة تطلّ في العديد من مواضعها - كالربويّة التشريعيّة بشقيها، أي

التقنين والتدبير - وخصوصاً تلك الأبحاث التي تدخل في نطاق الكلام الجديد واهتماماته؛ على موضوع الدولة ووظائفها ومهامها، وهو ما يمكن أن يقال أيضاً فيما يرتبط بذلك الرصيد الأخلاقي الذي يختزنه النصّ الأخلاقي في الإسلام الذي يمكن الإطالة من خلاله على الفعل السياسي والممارسة السياسيّة، سواء ما كان يعنى بأخلاق الولاية في أنفسهم أو مع رعيّتهم أو بأخلاق الرعيّة مع ولايتها 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 الاقتصاديّة والاجتماعيّة 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 تؤكّد 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 - أو الضرورة - لتجميد العمل ببعض الأحكام الشرعيّة فيجب أن يصل علمنا بتلك المصلحة - أو الضرورة - إلى مستوى القطع بوجودها وبكونها أهمّ من المصلحة المكتنفة في هذا الحكم الشرعي أو ذاك.

كما ينبغي التأكيد على 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<sup>(١)</sup>.

وهنا ينبغي على وليّ الأمر أن يلاحظ 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 - بمعزل عن إقتضاء المصلحة العامّة - 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 - وغيرها - إذا كانت أهميّة المصلحة العامّة تفوق أهميّة تلك المصالح الخاصّة أو الحقوق الخاصّة أو الأحكام الشرعيّة فلا بدّ من تقديم تلك المصلحة بما يخدم مصالح الدين والدولة والمجتمع.

٣- إنّ الميزة الأساسيّة للفكر الإسلامي في جميع ميادينّه أنّه ذو بعد غيبي، بمعنى أنّه يرتكز على الغيب إرتكازاً يترك أثره في جميع مفرداته وقضاياه<sup>(٢)</sup>،

---

(١) للإطلاع على فقه المصلحة أو فقه الضرورة يمكن الرجوع إلى: إمام خميني وحكومت اسلامي، (أحكام حكومتي ومصلحت)، ج ٧، جاينگاه مصلحت در حكومت ولايي، نقش مصلحت نظام در فقه اسلامي، طرح مصلحت در انديشه امام خميني و...

(٢) أنظر: شقير محمد، دراسات في الفكر الديني، ط ١، بيروت، دار التيار الجديد، ١٤١٩ هـ ق، ص ١٢٢.

ومن الأمور الأساسية التي يعنى بها في ذلك الإطار فلسفة الحياة البشرية وغايتها، أي فلسفة وجودها والهدف منها، وما هو جوهر الوجود الإنساني؟ إن المعرفة الدينية والإسلامية تنظر إلى قضية خلق الإنسان باعتبار كونه أمراً حكيماً يكتنز أهدافاً غاية في الرفع، وأن حقيقة إنسانية الإنسان تتمثل 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 البشرية أنّها حياة وجدت من أجل أن تتعرّف على حقيقتها وحقيقة الوجود من حولها لتكون تلك المعرفة سلماً إلى بارئها ومعراجاً ترى فيه عظمة الله تعالى.

إنّ السير والسلوك إلى الله تعالى هو هدف أساس للإنسان ووجوده، والذي يستلزم جملة من الأمور ترتبط بتزكّيته لنفسه وعنايته ببدنه ليعينه على قيامه بوظائفه وتكاليفه وما يتعلّق بغاياته.

ومن هنا يمكن القول إنّ من الوظائف الأساسية للدولة التي تنطلق من وحي ذلك الفكر الإسلامي الغيبي ألاّ تنفصل عن تلك الأسس الكلامية والمعرفية التي تبنتي عليها، وأنّ تلحظ دائماً أنّها وإن كانت معنيّة بالجانب التدييري والتنظيمي وببناء الدولة الحديثة التي تستطيع أن تواكب جميع المتغيّرات العصرية والمتطلّبات البشرية 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 إنه كما يجب على منصب الولاية والدولة الإسلامية توفير جميع مستلزمات الحياة المادية والدينية، فإنّ عليها بدرجة أشدّ أن توفر جميع إمكانيات الرقيّ المعنويّ الذي يأخذ بيد الإنسان إلى جوهر وجوده الحقيقي.

٤- إنّ الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان الإلهية، وهو الدين الذي يحمل صفة العالمية، أي هو دين لجميع الأمم والشعوب بما يحمل من معاني الخير والهداية لبني الإنسان، وبما هو ناظر إلى خير الإنسان في دنياه وإلى سعادته في 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 الإسلامية الدعوة إلى قيم الحقّ والعدل والإيمان بالإسلام وجميع الديانات السماوية<sup>(١)</sup>، بما هي - أي تلك الديانات - تعبير عن تجلّي الخير والرحمة والمحبة والعدل من الله تعالى لجميع خلقه، فالله تعالى قد تجلّت رحمته ومحبّته في رسالاته ورساله الداعين إلى الرحمة والمحبة، ولذا فإنّ جوهر الأديان السماوية هو تلك المعاني والقيم، وإذا أردنا أن نشير إلى الأساس الفلسفي - الكلامي لهذه الرؤية أستطيع القول إنه لا يمكن أن ننظر إلى الرسالة أو إلى الرسول بمعزل عن طبيعة المرسل،

---

(١) أنظر: تصدير الثورة كما يراه الإمام الخميني، ط ١، طهران، إعداد ونشر:

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٧ هـ ق، ص ٦١ و٧٣ و٩٢.

أي إننا لا نستطيع أن ننظر إلى رسالة الإسلام في مجمل قضاياها بمعزل عن معرفتنا بالله تعالى وصفاته. ولذا عندما ننظر إلى آية مفردة دينية يجب أن تكون تلك النظرة محفوفة بقيم الخير والجمال والكمال، أي يجب أن نفهم تلك الدعوة إلى الإسلام وقيمه ومفاهيمه على أساس أنها تعبير عن إرادة الخير والمحبة لجميع الخلق، وأنها تجلُّ 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 الأمور التي تشكّل مبانٍ أساسية في سعيه إلى تشكيل المجتمع والدولة، فإنّ عليه أن يسعى إلى تقديم النموذج الحيّ لدولة الدين والقيم والأخلاق، والصيغة النظرية 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 التديري والتنظيمي والسلطوي، فهو أيضاً معنيّ بتقديم بيان واقعي وحيوي شامل لحقيقة الإسلام وطبيعة الدين، بطريقة تبرزه بأوضح ما يكون وبأسهل أسلوب يمكن فهمه وإدراك حقائقه ومفاهيمه؛ ذلك الأسلوب الذي يعتمد على إبراز المعارف والقيم والمفاهيم من خلال الفعل والعمل والسلوك، والذي يعنى بإظهار جوهره من خلال تمظهره وبيان حقيقته من خلال تجلّياته الاجتماعيّة والسياسيّة، وهو ما قد يشكّل أبلغ أسلوب في الدعوة إلى قيم الدين ومفاهيمه ورسالاته؛ وإنّ الجهة المعنيّة بالقيام بتلك الوظيفة هي منصب الولاية بما تملكه من فهم شامل وحيوي للإسلام من جهة، ومن شرعيّة الممارسة السياسيّة والدولتيّة من جهة أخرى.

٥- إن قضية المستضعفين في العالم من القضايا التي لا بد أن يعتني بها منصب الولاية وتعد من اهتماماته، حيث إن الاستجابة لقيم الحق والعدل ينبغي ألا تبقى في إطارها القولي والدعوتي، بل يجب أن تتعدى ذلك الإطار إلى حيز الفعل والممارسة وبذل العون على جميع الصعد والمستويات، آخذين بعين الاعتبار التحرك من وحي تلك القيم وليس النظر إلى أغراض مادية ضيقة، ومن هنا فإن على الدولة الإسلامية أن تتصدى لذلك الجانب مولية له اهتماماً خاصاً، فعليها أن تبحث عن تلك الأساليب والطرق الملائمة التي تمكنها من مساعدة تلك الفئات التي حرمت من حقوقها وعُمل على سحق تطلعاتها إلى مستقبلها وعلى بعث اليأس في نفوسها من إمكانية بناء نفسها وصنع واقعها<sup>(١)</sup>.

إن 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 ألقيت عليها.

---

(١) في أصول السياسة الخارجية للدولة الإسلامية أنظر: ايزدي بيژن، درآمدى بر سياست خارجى جمهورى اسلامى ايران، چ دوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٣١.



الفصل السادس

صلاحيات الولي الفقيه



من الأبحاث التي أخذت حيزاً مهماً سواءً في الفقه السياسي أو في الفكر السياسي الحديث مبحث صلاحيات الولي الفقيه<sup>(١)</sup>، خصوصاً أنه بحث يدخل في صميم العملية السياسية وله علاقة في بنية الدولة وتركيبها وآليات عملها ومدى مواءمتها مع هيكلية الدولة الحديثة والمتطورة، كما أنه يرتبط بالمباني التي تقوم عليها المنظومة السياسية في الإسلام.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الذي يعطي بُعداً أعمق وأكثر دقة لهذا البحث هو أنه 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 - أو من خلال حكم العقل - بينما تجد مجموعة أخرى من الفقهاء ترى في صلاحيات ولي الأمر حداً أقلّ من مستوى صلاحيات الولي المعصوم، وإن اختلفت آراؤهم في ذلك الحد 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

---

(١) في موضوع الصلاحيات انظر: يزدي مصباح، پرسشها و پاسخها، ج ١ و ٢، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٥٧؛ عطایی علی، حکومت اسلامی، ج اول، قم، نشر خرم، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٦٩.

صلاحيات ولي الأمر، الأولى تلك الرؤية التي تذهب إلى حصر الصلاحيات، والثانية هي الرؤية التي تذهب إلى تفكيك الصلاحيات وتوزيعها، والثالثة الرؤية التي ترى مركزة الصلاحيات دون ضوابط، والرابعة الرؤية التي تذهب إلى مركزة الصلاحيات مع اعتماد عدة ضوابط وآليات سوف نفصل الحديث عنها لاحقاً. ولدى بياننا لهذه الرؤى سوف نعرض بشكل أساسي لما يترتب 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- رؤية حصر الصلاحيات: تذهب هذه الرؤية إلى كون الصلاحيات ذات العلاقة بالشأن الاجتماعي والسياسي محصورة في شخص واحد لو حده أو في فئة قليلة جداً من النافذين، بحيث يكون أي نوع من السلطة والصلاحية مسلوباً عن غيرهم، أي هم وحدهم من يمتلك الحق في ممارسة جميع أنواع الصلاحيات المشار إليها، أي ما يرتبط منها بأطر الاجتماع السياسي.

ويمكن أن نجد هكذا صيغة سلطوية في المجتمعات القبلية والبدائية التي تحصر الصلاحيات في زعيم القبيلة أو كبير العشيرة الذي يملك جميع ألوان الحل والربط في مختلف قضايا قبيلته أو شؤون عشيرته، حيث يمكن له من خلال تلك الصيغة من الصلاحيات أن يدير أمور القبيلة ويحل مشاكلها وينظم علاقاتها فيما بينها ومع الآخرين.

ويمكن القول بضرر قاطع أن أيّاً من نظريات الحكم في الإسلام لا يذهب



إلى هكذا رؤية في الصلاحيات ولا يتماشى معها، أولاً: لأنها تنسجم مع المجتمعات البدائية والبسيطة ذات الأطر القبلية، وثانياً: لأنها تقوم على سلطة الفرد المستمدة من الإرث القبلي ومكوناته الثقافية والاجتماعية، وثالثاً: لأنّ هكذا رؤية لا تستطيع أن تلبي متطلبات 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 الدين ومعالمه التي تنوء بالفرد الواحد، بل حتى الجماعة القليلة من الأمة.

٢- رؤية توزيع الصلاحيات: ليس الكلام في هذا الموضوع مرتبطاً بمبدأ الفصل بين السلطات أو عدم الفصل بينها، بل الكلام هنا عن مركزية 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 أيّ من أقسام السلطات الثلاث.

وتقع هذه الرؤية في مقابل الرؤية التي ترى مركزية 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 بنوياً، وإنما هو فصل وظيفي ينسجم مع هيكلية الدولة الحديثة القادرة على مواكبة كافة متطلبات التطور الاجتماعي وطبيعة المجتمع الحديث، وهو ما يتماشى أيضاً مع الرؤية الإسلامية لوظائف الدولة ومهمّات الحكم.

أمّا الرؤية التي تذهب إلى توزيع الصلاحيات فهي تقتضي أن يكون لدينا فصلاً بنوياً بين الصلاحيات يتعدّى الفصل الوظيفي، أي إنّ بنية السلطات هي بحيث لا يكون لدينا مركز سلطوي واحد يستوعب كافة السلطات والصلاحيات، بل إنّ تلك الصلاحيات تكون مفرّقة بين أكثر من مركز سلطوي.

وبعد بيان مفهوم توزيع الصلاحيات لا بدّ من مناقشة هذه الرؤية بهدف معرفة نقاط القوّة التي تميّز بها ونقاط الضعف التي تعاني منها، من أجل تقييمها ومعرفة ما إذا كانت تتسجم مع بعض نظريات الحكم في الإسلام أم لا؟

أ) نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات: في مقام تحليل رؤية توزيع الصلاحيات يمكن أن نلاحظ عدّة نقاط إيجابية هي بمثابة نقاط قوّة في تلك الرؤية، أمّا أهمّ هذه النقاط فهي ما يلي:

أولاً: قد يدعى في هذا المجال أنّ توزيع الصلاحيات يقفل الباب أمام إمكانية الاستبداد أو أنّه يشكّل ضماناً أساسية لمنع من حصوله، إذ إنّ بيئة الاستبداد تنهياً إذا ما تمّ حصر الصلاحيات وجمعها في شخص واحد 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 تمرکز الصلاحيات في يد شخص واحد أو مجموعة قليلة من الأشخاص توفّر لهؤلاء أداة الإستبداد وسوء الاستفادة من السلطة، إذ لا يوجد في قبال هذه السلطة الموجودة في يد هؤلاء الأشخاص سلطة رقابية وحسبية يمكن لها أن تواجه من يحاول أن يسيء الاستفادة من السلطة أو يميل إلى الإستبداد في حكمه.

لكن يمكن أن يقال في مقام الجواب إنّ توزيع الصلاحيات لا يمكن أن يشكّل ضماناً حاسماً من الإستبداد، وذلك لأنّ الإستبداد إذا كان يرتبط بكيفية ممارسة الصلاحيات فإنّ هذه الكيفية يمكن لها أن تتّصف بصفة الإستبداد بمعزل عن كم الصلاحيات المفعولة في يد من جعلت السلطة في يده، إلّا إذا كان مؤدى توزيع الصلاحيات جعل سلطة رقابية وحسبية، فهذا اللحاظ يمكن القول إنّ توزيع الصلاحيات يسهم في المنع من الإستبداد، لكنه هنا يؤوّل المطلب في عمقه إلى جعل تلك السلطة الرقابية، ولا يكون لقضية توزيع الصلاحيات من دور إلّا بما تسهم في جعل تلك السلطة.

وعلى ما تقدّم يكون معنى الإستبداد تهيمش أو إبعاد كلّ العناصر التي يمكن أن تسهم في جعل كفيّة ممارسة الصلاحية أكثر نضجاً، والتي تسهم أيضاً في ترشيد أداء السلطة، بحيث تكون أبعد عن الأخطاء وأقرب إلى تسجيل أداء في الحكم وتوظيف الصلاحيات يخدم أهداف الحكم وفلسفة وجود السلطة والمهّمات الملقاة على عاتقها، أي إنّ معنى الإستبداد الإكتفاء بالمعطيات الموجودة لدى شخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة والعناصر الموجودة لديهما،

والذي يعني شخصنة العمل السياسي والفعل السلطوي.

كما أنه من جهة أخرى، حتى لو تمّ توزيع الصلاحيات وتعدّدت مراكز السلطة يمكن أن يحصل أن تتواطأ مراكز السلطة تلك التي جعلت الصلاحيات لديها على أن تمارس صلاحياتها بطريقة تستبعد كلّ العناصر الدخيلة في العملية السياسية ووظائف السلطة، بما يجعلها تنهج نهجاً إستبدادياً 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 وتحمل 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 كافة متطلبات المجتمع ويحصن أداء الدولة من أن يصاب بأكثر من انتكاسة تفضي إلى اضطراب الأمور.

لكن يمكن أن يُقال: إنّ هذه النقطة وإن كانت من نقاط القوّة لهذه الرؤية لكنها ليست حكراً عليها في مقابل جميع الرؤى الأخرى، إذ إنّ رؤية مركزية الصلاحيات كما ترى مطلوبة تلك المركز في أعلى الهرم السياسي للسلطة، فإنّها ترى في المقابل ضرورة توزيع تلك الصلاحيات فيما دون أعلائية ذلك الهرم، بما ينسجم مع متطلبات التطوّر الاجتماعي وضروراته.

ثالثاً: إنّ هذه الرؤية تنسجم مع فكرة التخصص والخبروية والتي هي فكرة عقلائية، حيث أنّه من المعلوم أنّ وظائف الدولة ومهمّات السلطة عديدة ترتبط بمختلف الميادين وشتّى المجالات، كما أنّه من المعلوم أنّ النجاح في التصدي لأية مسؤولية وإيفاء تلك الوظائف - 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 الأمور فيه وكيفية التعامل معه وحلّ معضلاته وإجابة مشكلاته وقيادة التجربة بطريقة توصل إلى الأهداف المتوخّاة منه.

أمّا إذا عمل على إيكال الأمور إلى غير أهلها وإعطائها لغير مستحقّها، أي لمن لا يمتلك الخبرة الكافية والكفاءة المطلوبة، فهو ما سيترتب عليه تضييع

المصالح وإيجاب المفسد وانتكاس العمل، بل ونقض الغرض المتوخى من التصدي للأمر، أي نقض فلسفة وجود السلطة ومبرر تصديها لأمر المجتمع وشؤونه.

ووجه إنسجام هذه الرؤية مع فكرة التخصص والخبروية هو أن توزيع الصلاحيات يتطلب توزيع المهام والوظائف، والذي يتضمن ضرورة أن يكون ذلك العمل قائماً على أساس جملة من الشروط العقلانية، والتي منها أن يكون إيكال الأمور خاضعاً لفكرة التخصص والخبروية، أي أن يكون ملحوظاً فيمن يتصدى لأمر ما أو ميدان معين أن يكون من أهل الاختصاص والخبرة في ذلك الأمر والميدان.

وفي مقام التقييم لهذه الفكرة يمكن القول إنها تعدّ من نقاط القوة في رؤية توزيع الصلاحيات - وإن لم تكن حصرية لها - لكنها ليست أمراً لازماً لتلك الرؤية بمعنى أن العمل بمبدأ الاختصاص والخبروية يترتب بشكل ضروري على تلك الرؤية، بل ما هو ثابت هنا هو أن رؤية توزيع الصلاحيات تفتح الباب أمام العمل بذلك المبدأ، أي مبدأ الاختصاص والخبروية.

(ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصلاحيات: كما أن هذه الرؤية تتضمن مجموعة من نقاط القوة فهي تحتوي في المقابل مجموعة أخرى من نقاط الضعف التي يمكن الإشارة إلى أهمها:

أولاً: إن سرية توزيع الصلاحيات إلى أعلى البنية الهرمية قد يصيب بالشلل أو الضرر بعض القضايا والأمور التي قد لا تتفق مراكز القوة - أي مراكز الثقل في

الصلاحيات - على قرار واحد فيها أو على أسلوب معيّن في إدارتها وتحديد أولوياتها وكيفية علاجها، وهو ما يعود بالضرر على مجمل أمور الدولة ومصالح المجتمع.

إنّ توزيع الصلاحيات بطريقة لا يكون فيها لأحد مراكز الثقل في تلك الصلاحيات وفي حال التصدّي لجملة من الأمور أولوية حسم الموقف منها واتخاذ القرار فيها، سوف يؤدي في حال اختلاف الرّؤى 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 والأمور ذات العلاقة بوظائف الدولة ومسؤولياتها، إذ في ذا الحال لن يترتب ذلك المحذور؛ وبمعنى آخر، لن يكون لدينا من ضمانة تحول دون وقوع تلك المحاذير، إذ إنّ اختلاف الذهنيات والرّؤى ومنظومة المفاهيم ذات العلاقة بالحكم والإدارة السياسية سوف يؤدي إلى وقوع تلك الاختلافات وآثارها، كما لا كلام لنا إذا ما كانت بنية الدولة بطريقة تتيح لأحد مراكز الصلاحيات ترجيح إحدى الرّؤى في علاج تلك القضايا واتخاذ الموقف المناسب منها، إنّما الكلام في حال وقوع الاختلاف بين مراكز الثقل تلك، ولم تكن بنية الدولة بشكل هرمي على مستوى الصلاحيات، فهنا سوف يترتب ذلك المحذور، ولربما تصل الأمور إلى مستوى تكون فيه الدولة عبئاً على المجتمع بدل أن تكون عنصراً فاعلاً على مستوى توفير رفاهه المادي ورقية المعنوي.

ولذا يمكن القول إنّ رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل المطروح هنا ربّما

تؤدي في بعض الحالات إلى نقض الغرض المتوخى من وجود الدولة ومبرر  
تكوّنها والوظيفة الملقاة على عاتقها.

ثانياً: من الأمور التي يمكن أن تترتب على رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل  
المطروح في هذه الرؤية هو أنها قد تقود إلى نوع من التشتت بل والضياع على  
مستوى أهداف العملية السياسيّة وطبيعة وظائف الدولة والأولويات التي يمكن  
على أساسها أن ترتب تلك الوظائف والمهمّات، باعتبار أن الدولة بمؤسساتها  
وإداراتها وأجهزتها لا بدّ أن تؤدي وظائفها بشكل منسجم وبناءً على جملة من  
الأهداف والأولويات التي لا بدّ أن تكون محدّدة مسبقاً، أي أن يكون للدولة  
مشروع واضح المعالم وسياسات محسومة في مختلف الميادين والمجالات من  
أجل أن توظف كلّ الصلاحيات والجهود في ذلك المشروع، الذي يعني أن 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 السياسيّة وأن تتعقّبها الدولة في أدائها ومشروعها، وأيضاً  
للأولويات التي ينبغي أن تترتب على أساسها تلك الأهداف، بل وللوظائف التي  
يجب أن تتصدّى لها وحدود تلك الوظائف وقواعدها؛ وعليه ما الذي يدفع أيّاً من  
مراكز الصلاحيات تلك إلى أن يندمج مع رؤية المركز الآخر أو المراكز الأخرى  
على مستوى رؤيتها لطبيعة الأهداف والأولويات والوظائف، وإذا ارتأى كلّ



مركز من تلك المراكز أن يعمل برؤيته الخاصّة به، حتّى ولو كان هذا العمل عملاً جزئياً - أي لا يشمل كلّ مساحة الاختلاف بل بعضاً منها - فما الذي سوف يحصل عندها؟ وما الذي سوف يصيب تلك البنية التي وجدت من أجل أن تنظّم شؤون المجتمع؟ لا شكّ أنّ حالة من الفوضى ولو جزئية سوف تحصل فيما يرتبط بوظائف الدولة وأهدافها وأولوياتها.

(ج) رؤية التوزيع ونظرية الانتخاب: بعد أن أصبح واضحاً لدينا مفهوم رؤية التوزيع ومفهوم نظرية الانتخاب يكون من المفيد جداً أن نبيّن طبيعة العلاقة بين هذه الرؤية وتلك النظرية، فهل تنسجم الأسس الفكرية لنظرية الانتخاب مع رؤية توزيع الصلاحيات بالشكل الذي يؤدي إلى الانفصام التام بين مراكز القوى، أم أنّ تلك الأسس لا تنسجم معها؟ وأساساً ما هي الآليات التي تتضمنها نظرية الانتخاب والتي يجري من خلالها ترسيم موضوع الصلاحيات وتحديد الموقف من بعض الإشكاليات المعاصرة فيما يرتبط بصلاحيات ولي الأمر<sup>(١)</sup>؟

لقد سبق وذكرنا أنّ رؤية توزيع الصلاحيات تذهب إلى توزيع الصلاحيات في ميدان الإجماع السياسي وشؤون الدولة إلى مستوى يخيم فيه الانفصام بين مراكز الصلاحيات على كلّ بنية الدولة، ولا يكون لأحد تلك المراكز من سلطة على بقية المراكز ولا تقع صلاحيته في مرتبة أعلى من بقيتها.

أمّا نظرية الانتخاب فتذهب إلى أنّ الولاية هي بيد الأمة، أي أنّ الصلاحيات تنبثق من خلال اختيار الأمة للشخص الذي تمنحه الولاية، ولا يخفى أنّ ما نعيه

---

(١) وهو ما سوف نبخّثه في البحث اللاحق.

بنظرية الانتخاب هو تلك النظرية القائمة على أساس المشروعية الشعبية؛ وبالتالي لا بدّ من القول إنّ ترسيم الصلاحيات لا بدّ أن يكون خاضعاً بشكل مبدئي للاختيار الشعبي.

وعليه إذا كانت قضية الحاكمية والصلاحيّة بيد الأُمّة، فتستطيع هذه الأُمّة أن تعطي الصلاحيات ذات العلاقة بوظائف الدولة إلى عدّة مراكز (سلطات) بما ينسجم مع رؤية توزيع الصلاحيات، أي أنّ 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 لنؤكد على أنّ ما يتيح إمكانية المواءمة بين نظرية الانتخاب ورؤية التوزيع هو قضية المشروعية والفهم المتبني 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، وأنّ الناس مفوضون من قبل الله بممارسة حقّ تقرير مصيرهم على الصعيد الاجتماعي، ولا حقّ لأحد بتجريدهم عن هذا الحقّ الإلهي، حيث أنّ الناس ينتخبون الإمام والنخبة الحاكمة من بين الأفراد الحائزين للشروط، بغية أن يتمكنوا من إدارة شؤونهم على أساس دستور موافق للدّين، وفي إطار معاهدة أو عقد وكالة أو عقد شراكة أو عقد إيجار أو ما شابه بينهم وبين الحاكم المنتخب.

ورأي الناس هنا عامل مهمّ ومؤثر في الشرعية، وعلى الحاكم أن يؤمن رضا

الأمة ما دام رأيها موافقاً للشريعة الإسلامية، ويمكن التوفيق بين رأي الشعب وأحكام الدين عبر مجلس للفقهاء يشرف على المجلس التشريعي إنطلاقاً من أن القرار النهائي للشرعية يعود إلى الله، ومن أن الأمة تستطيع فقط أن تستفيد من حقها الموهوب إليها من قبل الله في حدود الشريعة الإسلامية، وأن عليها ممارسة حاكميتها بواسطة الشرع.

وعليه فإن الشرعية في هذه الحال إلهية ولكن شعبية أيضاً، وبما أنها تستند إلى وساطة الأمة بين الله والدولة حق لنا أن نصفها بالشرعية الإلهية الشعبية، أو الشرعية الشعبية الملزمة بالضوابط الإلهية.

وكما هو واضح فإن حاكمية الشعب هي عملياً إمتداد لولاية الله وحاكميته وليست في حال من الأحوال على تعارض مع هذه الولاية وتلك الحاكمية، ومن هذا المنظور فإن الناس ليسوا مصدرًا مستقلاً للشرعية بعيداً عن الإذن الإلهي باعتبارهم يفتقرون لأي نوع من الشرعية لو لا الحق المعطى لهم من الله»<sup>(١)</sup>.

وتأكيداً على دور العنصر الشعبي في المشروعية وأنه العامل الوحيد فيها نذكر هذا النص أيضاً: «ومع أن الله سبحانه هو القاعدة النهائية التي تقوم عليها نظريات الفريق الثاني [المشروعية الشعبية] وأنه لا يسع الأمة أن تمارس ولايتها في الحق الذي وهبها الله إياه إلا على أساس الشرع وبالإستناد إليه، إلا أننا أسميناها بالنظريات التي تبنتني على المشروعية الشعبية برعاية الضوابط الإلهية

---

(١) كديفر محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، ص ٥٨ - ٥٩.

لجهة أنّ للعنصر الشعبي دخلاً تاماً في صوغ هذا الضرب من المشروعية»<sup>(١)</sup>.

وقد لا تكون جميع النظريات التي تبنتي على المشروعية الشعبيّة تذهب إلى إطلاق يد الأمة في الفعل السياسي فيما يرتبط بموضوع الحاكميّة، بل من تلك النظريات من يذهب إلى أنّ الأمة - وإن كانت المصدر البشري للمشروعية - مكلفة باختيار الفقيه العادل الذي يمتلك مواصفات القيادة، بما يعني صيرورة هذا الفقيه ولياً للأمر لتناط به كافة تلك الصلاحيات التي نستفيد من النصوص الدينيّة إناطتها بولي الأمر، وهذا ما يقود إلى إعطاء مساحة واسعة من الصلاحيات لذلك الولي باعتبار أنّ الأمة معنية باختياره، لكن حجم الصلاحيات الممنوحة له إنّما يحدّد على أساس ما يفهم من النصوص الدينيّة، وهذا ما لا يخدم تلك الرؤية التي كُنّا بصدد علاجها، أي رؤية توزيع الصلاحيات.

ولذا فقد تمّ تقسيم نظريات المشروعية الشعبيّة إلى قسمين:

«المجموعة الأولى: النظريات التي تعتقد أنّ الأمة مكلفة أن تكِل الحاكمية إلى الفقهاء، فالفقيه العادل هو ممثّل الأمة ووكيلها يحكم على أساس الإسلام، ويدخل في نظريات هذا الباب نظرية «ولاية الفقيه الانتخابية».

المجموعة الثانية: وهي النظريات التي تؤمن بأنّ الأمة الإسلاميّة حرّة في انتخاب الحاكم وممارسة الولاية السياسيّة، وأنّ حيز الفقهاء يقتصر على

---

(١) كديفر محسن، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، تصدر عن مؤسّسة الرسول

الأعظم، العدد ٦، قم، ١٤١٩ هـ ق، ص ٦٦-٦٧.

دائرة تطبيق قوانين الشرع، لا أنّها شرط لازم في الحاكم ودخيلة في إدارة المجتمع»<sup>(١)</sup>.

وعليه إذا كان القسم الأوّل من نظريات المشروعية الشعبية وبما يذهب إليه من تقييد الفعل السياسي للأمة يجعل من قضية الصلاحيات أمراً داخلياً في صلاحيات ولي الأمر؛ فإنّ القسم الثاني من تلك النظريات يعطي حرية أوسع للأمة في موضوع الصلاحيات بما يفتح الباب أمام أن تعتمد الأمة نسقاً ما في موضوع الصلاحيات بما ينسجم مع رؤية التوزيع<sup>(٢)</sup>.

د: نظرية الانتخاب<sup>(٣)</sup>: إنّ ما نعيه بنظرية الانتخاب هو كلّ تلك الآراء التي تمّ انتاجها في أطر الفقه السياسي الشيعي وآلياته الاجتهادية، والتي تعطي هامشاً واسعاً للفعل السياسي للأمة بعيداً عن بعض التقييدات التي تذهب إليها النظريات الأخرى، عدا تقييد واحد وهو مراعاة الأمة لضوابط التشريع الإسلامي وأحكامه، وهو ما يتحقّق من خلال الإستعانة بالفقهاء بما هم أهل خبرة وإختصاص.

---

(١) م ن، ص ٦٧.

(٢) تنسجم رؤية توزيع الصلاحيات روحاً ومضموناً مع نظرية الفصل المطلق بين السلطات التي تعني وجود ثلاث سلطات مستقلة تماماً عن بعضها، ولا يكون لإحداها من سلطة على الأخرى؛ راجع في هذا الموضوع: زنجاني عباسعلي، فقه سياسي، جلد أوّل، ص ١٣٤ - ١٣٦.

(٣) للإطلاع على أدلة نظرية الانتخاب ونقدها راجع: ارسطا محمد جواد، حاكم اسلامي نصب يا انتخاب، علوم سياسي، سال دوم، شماره پنجم، تابستان ١٣٧٨، ص ٤٤٩ - ٤٦١.

وعلى ما تقدّم فإنّ الأُمَّة ومن خلال فعلها الانتخابي تمنح الصلاحية للحاكم -سواءً كان فقيهاً أو غير فقيه- أي أنّ مقولة الصلاحية تخضع لنتيجة العمل الانتخابي وطبيعته، فعندما تقوم الأُمَّة بتوكيل الحاكم ممارسة الصلاحية فيكون الحاكم عندها وكيلاً عن الأُمَّة في ممارسة الصلاحيات الدولتيّة، أو تخضع الصلاحيات لطبيعة عقد الوكالة المبرم بين الأُمَّة 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 الأُمَّة لذلك الحاكم ولطبيعة العقد المبرم بينهما وشروطه؛ وهذا ما يجعل موضوع الصلاحيات مطلباً مرناً غير محدّد بصيغة معيّنة، بل سوف يكون متحرّكاً تبعاً لما تمليه إرادة الأُمَّة ورغباتها في الإطار السياسي.

وبناءً على هذا التأسيس لا بدّ أن نبحت 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 الإسلاميّة، 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 الأُمَّة، فهل يجب تقييد صلاحيات ولي الأمر بالدستور أم أنّ صلاحياته مطلقة عن ذلك التقييد، وسوف نبدأ ببحث هذه العناوين تباعاً.

أ) صلاحيات ولي الأمر خارج حدود الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>: ويحمل هذا الموضوع أهمية خاصة لأنه فضلاً عن مبانيه الفكرية ونتائجها في إطار الفكر السياسي فهو يرتبط بشكل وثيق بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وإن كان بحثنا سوف ينصبّ على رؤية نظريّة الانتخاب لصلاحيات ولي الأمر خارج حدود الدولة الإسلاميّة.

وهنا نقول: إنه إذا كانت المشروعيّة تنبثق من إختيار الأمة فمعناه أن كلّ القضايا ذات العلاقة بموضوع الصلاحيات سوف يكون محكوماً لمصدر المشروعية ذلك، وذلك للارتباط الوثيق بين المشروعيّة والصلاحيّة، بل إن 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 قضية الصلاحيّة تتحدّد على أساس فعل التوكيل - أو التفويض - وجميع الحثيات المرتبطة به، ومن ضمنها المجتمع الذي أعطى للحاكم الإسلامي وكالة ممارسة الصلاحيات، باعتبار أنّ تلك الصلاحيات هي حقّ معطى لذلك المجتمع من الله تعالى.

ومن هنا نستطيع القول إنّ ذلك المجتمع الذي يعطي الحاكم الإسلامي وكالة

---

(١) لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع راجع: مصباح اليزدي محمد تقي، سلطة الولي الفقيه خارج حدود بلده، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد الثاني، ص ٤٣.

ممارسة صلاحياته السياسيّة فمعناه أنّ ذلك 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 - صلاحيات الحاكم الإسلامي - 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 الإسلاميّة، لكن بما أنّ المجتمعات الإسلاميّة خارج حدود الدولة الإسلاميّة لم تعط تلك الوكالة للحاكم ولم تفوضه ممارسة صلاحياتها السياسيّة، فمعناه أنّ ذلك الحاكم يفتقد لتلك الصلاحيات خارج حدود الدولة الإسلاميّة.

وهذا بخلاف ما إذا كانت المشروعية مشروعية إلهية تنبثق من النصب الإلهي فمعنى ذلك أنّ حيثيات الصلاحية سوف ترتبط بمفهوم النصب ولوازمه<sup>(١)</sup>.

(ب) ولي الأمر والقانون؛ طبيعة العلاقة: لا بدّ هنا من طرح السؤال عن طبيعة العلاقة القائمة ما بين صلاحيات ولي الأمر وما بين القانون المعمول به في إطار الدولة الإسلاميّة ومؤسساتها القانونية والتشريعية؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لا بدّ من التفريق لدى الحديث عن ولي الأمر ما بين شخصيتين إثنين في ولي الأمر، الأولى وهي شخصيته الحقيقيّة، إذ

---

(١) وهو ما سوف نتحدّث عنه لاحقاً.



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 لا بدّ من التساوي القانوني التامّ مع جميع مواطني الدولة الإسلامية.

أمّا الثانية فهي شخصيته الحقوقية، أي النظر إليه لا بلحاظه الشخصي، بل بلحاظ كونه ولياً للأمر وحاكماً إسلامياً، وهنا يكون السؤال عن علاقته بتلك القوانين المعمول بها في إطار الدولة الإسلامية 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 لا بدّ أن تتحرّك في إطار تلك القوانين وضمن حدودها.

هنا أيضاً لا بدّ أن نفرّق بين تلك القوانين التي تعتبر من ثوابت الشريعة، وبين تلك القوانين التي تعتبر من متحرّكات الشريعة - أي الأحكام الولائية التي يصدرها ولي الأمر لملء منطقة الفراغ التشريعي - فأما تلك القوانين التي تدخل في إطار متغيّرات الشريعة ومتحرّكاتهما فهي موكلة بالأساس إلى ولي الأمر من أجل أن يصدر تشريعاته - أي أحكامه الولائية - فيها، وذلك على ضوء ما يفهمه من مؤشّرات التشريع في منطقة الفراغ التشريعي وما يشخصه من رؤى في مساحة الإجماع 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 الإجماع السياسي، فلا بدّ 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.

لكن قد يُعترض على هذا البيان الذي قدّمناه بالقول إنّّه إذا كانت الأمة هي مصدر الصلاحيات بالنسبة إلى ولي الأمر فهذا يعني أنّ الأمة تستطيع تقييد تلك الصلاحيات الممنوحة لولي الأمر ببعض القوانين<sup>(١)</sup> بحيث يفتقد صلاحية تغيير تلك القوانين أو المساس بها، أي أنّ نظرية الانتخاب قد تقود إلى تقييد صلاحيات ولي الأمر بجملة من القوانين، ممّا يفرض على ولي الأمر الإلتزام بها وعدم تجاوزها تبعاً لما ألزمته الأمة به؛ وهو إعتراض صحيح بناءً على الأسس السياسيّة التي تقوم عليها نظرية الانتخاب، أي أنّ ولي الأمر وإن كان هو المخوّل ملّ منطقة الفراغ التشريعي لكنّه - وبناءً على نظرية الانتخاب - فإنّ فعله التشريعي ذاك يبقى خاضعاً للإلزامات القانونيّة التي تلزمه بها الأمة.

**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 القانونيّة التي تتفق

---

(١) لا يخفى أنّ المقصود بهذه القوانين - محلّ البحث - تلك القوانين المطلوب وضعها لمّل منطقة الفراغ التشريعي، أمّا تلك القوانين التي هي تشريعات إلهية ثابتة فلا يملك أحد صلاحية تغييرها أو المساس بها لا الأمة ولا ولي الأمر.

الأمة على مطلوية العمل بها<sup>(١)</sup>.

وبالتالي نقول: إنّ ذلك الدستور قد يكون مشتملاً على تشريعات إلهية ثابتة، فهذا يعني ضرورة كون صلاحيات ولي الأمر مقيّدة بها سواء أخذت صفتها الدستورية أم لم تأخذها، وقد يكون مشتملاً على تشريعات ترتبط بمنطقة الفراغ التشريعي، فهنا قد تشترط الأمة على ولي الأمر ضرورة الإلتزام بتلك القوانين الدستورية ممّا يعني كون صلاحيات ولي الأمر مقيّدة بالدستور، وهو يرجع إلى طبيعة الإلزامات التي تلزمها الأمة لولي الأمر لدى منحه صلاحياتها وطبيعة الشروط المقرّرة في العقد المبرم بينهما.

(ي) رأي نظرية الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقدية؛ إذا قلنا بأنّ الأسس السياسيّة لنظرية الانتخاب تعطي الأمة حقّ تقييد صلاحيات ولي الأمر على مستوى التقنين في منطقة الفراغ التشريعي فهذا يقود إلى إشكال جوهرى يخالف بشكل حادّ العقلانيّة السياسيّة.

أمّا المقصود بالعقلانيّة السياسيّة<sup>(٢)</sup> فهي ما عليه سلوك العقلاء في إطار الإجماع السياسي من قبيل إيكال الأمور إلى أهل الخبرة والاختصاص وذوي

---

(١) أنظر: فلسفه سياست، ج دوم، قم، موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) في موضوع العقلانيّة أنظر: المرينسي فاطمة؛ الإسلام والديمقراطيّة، تر د بيات محمد، ط ١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤ م، ص ٥٨.

أنظر في العقلانيّة السياسيّة، لاريجانى محمدجواد، ج ١، تهران، نشر سروش، ١٣٧٣ هـ ش، ص ١٢٣.

الكفاءة والمعرفة، حيث نرى أنهم يعتبرون إيكال أمر من الأمور إلى من له الكفاءة والخبرة فيه تصرفاً صحيحاً وسليماً، في حين أنهم يعتبرون إيكال أي أمر إلى من ليس له خبرة فيه تصرفاً غير صحيح.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أن التقنين في منطقة الفراغ التشريعي يحتاج إلى ثلاثة أمور، الأول: هو امتلاك صفة الاجتهاد، والثاني المعرفة بجميع المعطيات الاجتماعية والسياسية الدخيلة في عملية التقنين، والثالث إمتلاك صفة العدالة، بمعنى أن يكون مؤتمناً على عملية التقنين ولا يكون تابعاً في ممارسته لتلك المهمة لرغباته الشخصية ومصالحه الفئوية، وهذا ما يمكن ولي الأمر من التقنين في تلك المنطقة أو تغيير بعض القوانين فيها أو تعديلها نتيجة توفر المعرفة الخبروية الخاصة بعملية التقنين تلك.

وعلى ما تقدّم بما أن الأسس السياسية لنظرية الانتخاب تعطي الأمة تلك السلطة في منطقة الفراغ التشريعي سواءً في المساحة الدستورية أو في غيرها من القضايا القانونية، فهذا يعني تسليط غير المختصين ممن لا يملكون المعرفة الكافية والخبرة المطلوبة والمواصفات اللازمة على وظيفة هامة لا يمكن القيام بها إلا من قبل أهل الاختصاص والمعرفة العميقة، وهذا ما سوف يفتح الباب على مجموعة من المفسد والأضرار التي سوف تعود على المجتمع وأفراده، كما سوف تحرمه من كثير من المصالح والفوائد التي كان بالإمكان نيلها فيما لو أوكلت تلك المهمة إلى القادرين عليها والمختصين بها، وهذا ما يخالف العقلانية 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 المفسدات الدنيوية والأخروية.

٣- رؤية مركزية الصلاحيات: إنّ ما نقصده برؤية مركزية 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 والتوزع فيما دون ذلك المركز؛ وحتى إن صاغت تلك الرؤية بنيتها بطريقة واكبت جميع متطلبات المجتمع الحديث على مستوى توزيع المهام و(مأسسة) الصلاحيات، لكن يبقى أنه 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 المتغيرات الاجتماعيّة ومتطلّباتها.

كما أنّ هذه الرؤية تختلف عن رؤية توزيع الصلاحيات، لأنّه وإن بلغ توزيع الصلاحيات في رؤية مركزية الصلاحيات مداه الأبعد استجابة لمتطلبات الحياة الاجتماعيّة، لكن يبقى أنّ هذا التوزيع - 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 مجردة عن تلك الضوابط، وهذا ما يدفعنا إلى الحديث في هذين النحويين 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 إثنين، الأول هو مركزة الصلاحيات بحيث تكون بنية تلك الصلاحيات بنية هرمية، أي أن تلك الصلاحيات تتمركز في أعلى هرم السلطة، والأمر الثاني هو أنه لا يوجد ضوابط تضبط حركة تلك الصلاحيات وكيفية توظيفها، أي أنه لا يوجد ما يحول دون سوء الاستفادة من تلك الصلاحيات بما يحرفها عن أهدافها وعن فلسفة وجودها.

وعليه إذا كنا أمام سلطة سياسية (حاكم سياسي) قد تمركزت في يدها جميع تلك الصلاحيات التي ترتبط بالاجتماع السياسي وتدير أمور المجتمع وإدارة وظائف الدولة ومؤسساتها، ولم يكن هناك أية حصانة - بمعزل عن طبيعة تلك الحصانة ومدى تأثيرها - تمنع من سوء الاستفادة من مركزة الصلاحيات تلك؛ فهذا ما سيفتح الباب على انحراف السلطة السياسية عن مسارها الطبيعي فتتنكب عن وظائفها وتقع في مجموعة من الآفات من قبيل الإستبداد والظلم والجور. وحتى لو قلنا إن مركزة الصلاحيات تمتلك العديد من الإيجابيات والفوائد

فيما يرتبط بالبنية السياسية وهيكلية الدولة وطبيعة الصلاحيات، لكن كل ذلك مشروط بشرط أساسي وجوهري وهو أن يتمّ العمل على تحصين تلك المركزة للصلاحيات من وقوعها في آفة الاستبداد أو الظلم، بل لا بدّ أن تكون عملية التحصين تلك بطريقة نتناول فيها جذور الانحراف وأسبابه، أي أنّ عملية 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 تبنيتها سواء من قبل المعرفة الدينية أو العقلية السياسية.

**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 العملية السياسية عن أهدافها ووظائفها والتي تمنع من الوقوع في آفات الاستبداد والظلم والجور والتي تسهم أيضاً في ترشيد الاداء السياسي للدولة وجميع سلطاتها.

وعليه فإنّ هذه الرؤية بجميع أقسامها تتفق على هذين الأمرين: الأوّل، وهو

مركزة الصلاحيات، والثاني، وهو ضرورة وضع الضوابط لتلك الصلاحيات من أجل الحيلولة دون الوقوع في الإستبداد والظلم، لكن نقطة الإنشعاب في هذه الرؤية هو طبيعة الضوابط التي يجب استخدامها من أجل ترشيد تلك الصلاحيات وحسن توظيفها وتحسينها دون سوء الإستفادة منها واستغلالها.

وفي هذه النقطة بالذات قد نجد أن بعض المذاهب السياسية تذهب إلى ضرورة أن تكون تلك الضوابط التي تحول دون إساءة الإستفادة من السلطة ضوابط بنيوية تتعلق ببنية السلطة وهيكلية الدولة - والكلام هنا أشمل من أن يكون محصوراً في رؤية مركزة الصلاحيات، إذ ينطبق أيضاً على رؤية توزيع الصلاحيات - بينما نجد أن مذاهب أخرى 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 - الضوابط البنيويّة: وهي التي تذهب إلى ضرورة أن تكون بنية الدولة بطريقة تحول دون الوقوع في الآفات السياسيّة والتي منها آفة الإستبداد.

ويمكن أن تستخدم هذه الضوابط في أكثر من رؤية، فقد تستخدم في رؤية توزيع الصلاحيات فيكون مؤداها - على سبيل المثال - أن تكون بنية الدولة بطريقة يتمّ فيها الفصل بين السلطات بما يؤدي إلى عدم تغليب سلطة على أخرى، حتّى لا يسمح ذلك للسلطة الأقوى أن تسيء استخدام نفوذها وقوّتها، بل يكون توزيع السلطات والصلاحيات بحيث تضطرّ كل سلطة إلى الأخذ بعين الاعتبار



دور السلطة الأخرى ونفوذها وصلاحياتها، والذي يمنع بالتالي من الوقوع في خطر الإستبداد أو في أيّ من الآفات السياسيّة الأخرى؛ أو لربما تأخذ الضوابط البنيويّة أشكالاً أخرى في هيكلية السلطة من قبيل تشكيل بعض الأجهزة وبناء بعض المؤسّسات التي وظيفتها مراقبة الأداء السياسي للطاغم السياسي والطبقة الحاكمة التي تتولّى قيادة الدولة وإدارة العمليّة السياسيّة.

كما يمكن أن تستخدم هذه الضوابط البنيوية في رؤية مركزية الصلاحيات، إذ يكون في بنية ذلك الهرم السياسي محلّ لبعض المؤسّسات التي دورها مراقبة سلامة الأداء السياسي لرجال الدولة، بل حتّى لولي الأمر - وهو ما سوف نوضّحه لاحقاً أنّه وإن أخذت تلك الضوابط محللاً لها في بنية الدولة، لكنّها تعود في جوهرها إلى الضوابط الذاتيّة وضرورة وجودها<sup>(١)</sup> - وعلى كلّ فإنّ هذه الضوابط البنيويّة - وبأي طريقة تشكّلت في بنية الدولة وهيكلتها - 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 - رغم أهمّيتها ومطلوبيّتها - 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

---

(١) سنبحث هذا الموضوع تحت عنوان الضوابط الذاتية والإمكان المعرفي

(لمأسستها).

الضوابط البنيوية، وهي ما يلي:

أولاً: لقد أكدنا على هذه الحقيقة وهي أن الضوابط البنيوية بمجرد أنها هي بمثابة سيطرة على تلك الآفات السياسية وكبح لبعض مظاهرها، أمّا العلاج الجذري والفاعل لتلك الآفات فيتمثل بعلاج أسبابها والوصول إلى مناشئها الكامنة في النفس البشرية التي تحتاج إلى التزكية والتهديب والتأديب وبنائها على حبّ الخير وعدم التعلّق بالدنيا ومضامينها من قبيل المال والجاه، إذ إنّ تربية النفس على التقوى والتعلّق بالله تعالى سوف يسهم بشكل فاعل في تحصين الأداء البشري في قضية السلطة من الإستبداد والظلم والفساد والطغيان والإستعلاء وجميع الآفات السياسيّة الأخرى.

ولذلك فإنّ كلّ معالجة لتلك الآفات لا تعتمد إلى الوصول إلى كوامنها النفسيّة لن تقضي بشكل كامل وجذري على تلك الآفات التي ما إن تجد لها فرصة حتى 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 لا بحجم الصلاحيات، وما الحديث عن حجم الصلاحيات إلّا بما له دخالة في تحديد كفيّة الحكم.

وعليه فإنّ السؤال الأساسي الذي يجب أن يطرح أنّه ماهي العوامل التي تؤدي إلى جعل ذلك الأداء السلطوي أداءً إستبدادياً - على سبيل المثال - في حين أنّ أداءً آخر محصّن عن ممارسة الاستبداد؟ وبالتالي كيف نعالج تلك العوامل والأسباب التي تقود السلطة إلى ممارسة الإستبداد والانحراف عن

وظائفها المطلوبة؟ وبما أن جوهر القضية يرتبط بكيفية ممارسة الصلاحيات وتوظيفها، فسوف يكون جميع الطاقم السياسي المنتشر في هرمية السلطة عرضة للآفات السياسية وممارسة الإستبداد، سوى أن كل فرد من أفراد الطاقم السياسي سوف يمارس الإستبداد بمقدار صلاحياته وسوف يكون عرضة لتلك الآفات في حدود سلطته، أي أن تقليص الصلاحيات لن يمنع من تلك الآفات، بل سوف يحد من آثارها ويُنقص من أضرارها ولن يقضي بشكل كامل عليها.

أي أنه لو منحنا كامل صلاحيات الدولة لمن يمتلك الدافع النفسي للإستبداد فإن مثل هذا الشخص سوف يستبد في حكمه، ولو منحنا تلك الصلاحيات الدولية لشخصين يملكان الدوافع النفسية للإستبداد فإن هذين الشخصين سوف يستبدان في حكمهما، سوى أن الإستبداد يتمظهر لدى كل شخص بمقدار الصلاحيات الممنوحة له، قلت تلك الصلاحيات أو كثرت.

ثالثاً: إن حسم الموقف من موضوع الصلاحيات يجب أن يكون خاضعاً لأمرين إثنين، الأول أن يكون توزيع الصلاحيات مستجيباً لضرورات التطور الإجتماعي ومتطلباته، لأن المجتمع الحديث يتطلب التصدي لمنظومة وظائفية مختلفة، وهذا ما يفرض أن يتم توزيع الصلاحيات وتقسيمها بما يفي القيام بتلك الوظائف وإنجازها، والثاني أن يبقى لدينا عامل وحدة بين تلك الصلاحيات يوفر الإنسجام بينها ويسهم في توحيد أهدافها وفي تنسيق أعمالها.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن عامل الوحدة والإنسجام ذلك يجب أن يكون لديه من الصلاحيات ما يعطيه القدرة على فرض روح الإنسجام والوحدة بين

جميع السلطات ومراكز الصلاحيات مهما كثرت أو تعدّدت، حتّى لا يصاب جسم السلطة بالضياح والتشتت على مستوى الأهداف والألويّات والبرامج والوظائف، وعليه فإنّ تلك المذاهب السياسيّة التي تذهب إلى ضرورة التفكيك الكامل بين السلطات والصلاحيات إنّما تقضي بذلك على عامل الوحدة والإنسجام المطلوب وجوده في أيّ جسم سلطوي، وتزرع بذلك خللاً بنيويّاً في هيكلية الدولة، إلّا إذا عملت على إيجاد بعض المؤسّسات التي توقّر حدّاً من الإنسجام بين أطراف الدولة ومؤسّساتها.

رابعاً: لو تمّ إعمال الضوابط البنيويّة على أساس الفصل البنيويّ في جسم السلطة وهيكليةها - من قبيل الفصل ما بين السلطات - فإنّ هذا الإجراء ربّما يسهم في علاج بعض الآفات على مستوى جسم السلطة ككلّ، لكن هذا الإجراء لن يطال كلّ بنية (سلطة) من بني السلطة بشكل منفرد، لأنّ كلّ بنية سلطويّة من بني تلك السلطة التي تولّدت من تجزئتها سوف تبقى على مجموعة من الصلاحيات التي تبقىها 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 هيكلية الدولة في بناء المؤسّسات الرقّبية التي تتولّى عمليّة مراقبة مؤسّسات السلطة ورجالها ولربّما أيضاً محاسبتها؛ لكن ما الذي يعصم تلك المؤسّسات الرقّبية من تلك الآفات السياسيّة، وما الذي يحول بينها وبين ممارسة الإستبداد، إذ أنّ جعل سلطة الرقابة

والمحاسبة بيد تلك السلطة سوف يمنحها تفوقاً سلطوياً ربّما تسيئ الاستفادة منه مع كونها هي بنفسها مولجة بمواجهة تلك الآفات وعلاجها.

سادساً: ثمّ لو فرضنا أنّ العلاج النبوي 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 توزعت الصلاحيات فيما بينها أو بعضها 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 حدّ ما دون بعض تلك الآفات، لكنه لن يحصّن التجربة السياسيّة من خطر آفات وأمرضها.

٢ - 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 أمور لا بدّ من الإشارة إليها:

الأوّل: أنّها يمكن أن تنسحب على جميع الهرم السياسي ورجال السلطة، ولا تقف في فاعليّتها العلاجيّة عند حدّ معيّن في هيكلية الدولة.

الثاني: أنّها تعالج الآفات السياسيّة من جذورها بحيث أنّ لو فرضنا أنّ العلاج البنيوي كان قاصراً عن ايفاء مهمّته حقّها وكان هناك مخرج لممارسة الإستبداد 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 لا تقف آثارها ونتائجها عند حدود الدنيا بل تتعدّها إلى دار الآخرة وتحديد المصير فيها.

أيّ إنّ النصّ الديني السياسي حرص على إعطاء بعدٍ غيبي (أخروي) للفعل السياسي، بل جعل أخطر النتائج التي تترتب في دار الآخرة نعيماً أو عذاباً إنّما تكون بحسب طبيعة الأهداف السياسيّة والأداء السياسي الذي يقوم به رجال الحكم<sup>(١)</sup>، وهذا ما يضيف عناية خاصّة على مستوى التزوّد من هذه الضوابط

---

(١) هنا نجد في القرآن الكريم تأكيداً على التجربة السياسيّة لفرعون كحاكم مستبد

والاستفادة منها، لأنها ترتبط بالمصير الشخصي والأبدي لكل إنسان في آخرته.  
الرابع: أنها يمكن أن تتحوّل إلى ضوابط بنيويّة، أي يمكن أن يستفاد منها  
صيغ بنيويّة تكون مبنية على أساس الضوابط الذاتية ومستندة إليها، وبالتالي تكون  
العملية السياسيّة خاضعة لنوعين من الضوابط، ضوابط ذاتية وضوابط بنيويّة،  
تعملان بشكل منسجم على إعطاء العملية السياسيّة أعلى مستوى من المناعة من  
تلك الآفات السياسيّة.

بل يمكن لنا أن نقول: إنه ليس فقط لا توجد منافاة بين الضوابط الذاتية  
والضوابط البنيويّة، بل هناك أيضاً ضرورة (لبنوية) الضوابط الذاتية و(مأسستها)،  
وما طرحها وتبنيها على المستوى الفكري إلا من أجل جعلها نقطة الارتكاز في  
سلامة التجربة السياسيّة، وليس من أجل الاستفادة منها بشكلها الخام والبسيط.  
وإذا ما طرح السؤال عن مدى إمكانية بناء الضوابط البنيويّة على الضوابط  
الذاتية، وعن صلة الوصل المعرفيّة بين هذه النوعين المختلفين من الضوابط،  
والتبرير المعرفي لهذا الجمع؛ فلا بدّ 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 أولاً وبالذات للمواصفات المطلوبة والشروط  
اللازمة، وثانياً وبالعرض لذلك الشخص الذي امتلك تلك المواصفات وحاز

---

كما أوصله استبداده إلى عدم القبول بأيّة سلطة أخرى في مقابل سلطته حتّى لو كانت هذه  
السلطة هي سلطة الله تعالى، وهذا ما أدخله في مواجهة مع نبيّ الله موسى عليه السلام أدّت به  
إلى الفرق في الدنيا، وخسارة مصيره في الآخرة.

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 مشروعيته 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 تتوفر في القائمين به شروط دقيقة ليس فقط من أجل الاطمئنان بوجود تلك المواصفات والشروط في شخص وليّ الأمر بدوياً، بل أيضاً من أجل الاطمئنان بوجودها فيه استمراراً، وهو ما يقود 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 ما يبرّر الجمع بين الضوابط الذاتيّة والبنيويّة والعمل بها معاً حرصاً على سلامة العمليّة السياسيّة وتحسينها من أن تصاب بالاستبداد أو الظلم أو أيّ من الآفات السياسيّة الأخرى. أمّا بالنسبة إلى ضرورة (مأسسة) الضوابط الذاتيّة و(بنيوية) مراقبة استمرارها بأعلى مراتبها، فلعلّ السبب في ذلك أن طبيعة التطوّر الاجتماعي وتداعياته على مستوى الاجتماع السياسي يفرض علينا خيارات (المأسسة) وضرورة (البنيوية)، أي بناء الدولة الحديثة القادرة على القيام بوظائفها ومهامّها في ظلّ تعقيدات المجتمع الحديث وإردافات العولمة.



- (مأسسة) صلاحيات وليّ الأمر: إنّ الموضوع الذي كُنّا بصدد بحثه كما ينطبق على الضوابط التي تضبط صلاحيات وليّ الأمر (الوليّ الفقيه)، فهي تنطبق أيضاً على توظيف تلك الصلاحيات في إدارة الدولة وتدير الاجتماع السياسي، إذ إنّ القول أنّ لوليّ الأمر (الوليّ الفقيه) مطلق الصلاحيات في إطار الاجتماع السياسي، لا يعني مباشرته بنفسه توظيف جميع تلك الصلاحيات وحصرها في فعله السياسي المباشر وممارسته لها بشخصه دون الاعتماد على أحدٍ غيره؛ بل إنّ ما تعنيه تلك المقولة ليس إلاّ أنّ لوليّ الأمر الحقّ في تنظيم شؤون المجتمع والدولة وتوظيف الصلاحيات المعطاة له لذلك، أمّا كيفة توظيفه لتلك الصلاحيات وكيف يجب أن يعمل على حسن الاستفادة منها، فهذا بحث مستأنف يحتاج حسم الموقف فيه إلى معايير جديدة<sup>(١)</sup>.

إنّ هندسة الصلاحيات وتوزيعها في بنية الدولة وتقسيمها في إطار البناء المؤسّساتي؛ يجب أن يكون منسجماً مع متطلبات التطوّر الاجتماعي ومستجيباً لطبيعة الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة القائمة ولمستلزمات وظائفية 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 وهيكلتها السياسيّة على أساس الوظائف المناطة بالدولة الإسلاميّة وطبيعة الظروف الموضوعيّة.

---

(١) فضل الله محمد حسين، موقع الفقيه في الدولة الإسلاميّة، المنطلق، العدد الرابع والستون، شعبان ١٤١٠ هـ ق، ص ٨-٩.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول إنّ الهندسة البنيويّة للصلاحيات الدوليّة 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 وألويّاتها، والمعيار الثاني هو ضرورة انسياب تلك الصلاحيات وتوزعها في إطار بنيويّ، و(مأسستها) بطريقة تكون قادرة على إجابة متطلبات الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة وعلى القيام بدورها ووظائفها التي تمثّل فلسفة وجودها ومبرّر وصولها لوليّ الأمر.

## الفصل السابع

فلسفة السياسة الدينيّة وتدين

الفلسفة السياسيّة



يُتَّجَه هذا البحث بشكل أساسي لمعالجة حقيقة السياسة الدينية مقدّمة لمعرفة ما يميّزها عن غيرها، ولمعرفة الحقيقة الوجودية للسلطة الدينية في الإجماع السياسي.

إنّ المباني المعرفية للسياسة الدينية من حيث ارتباطها بالوحي وارتكاز الأطروحة السياسية الدينية على أسسها الاعتقادية والكلامية وعلى رؤيتها للكون والوجود والحياة؛ تصبغ السياسة الدينية بطابع مختلف تظهر تجلياته في الإجماع السياسي وفي الوظائف التي تتصدّى لها تلك السياسة.

ولذلك كان من الضروري البحث في اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة، سواءً في علاقتها بالله تعالى على مستوى الإستمداد القانوني أو التجلي الصفاي أو في علاقتها بالإجماع السياسي على مستوى الوظائف والمهام التي يجب أن تتصدّى لها، أو تلك المسؤوليات السياسية الملقاة على عاتق الأمة فيما يمكن أن يعتبر من حقوق السلطة، كما أنّ جملة من المباحث الأخرى التي ترتبط بتعميق الفهم للسياسة الدينية لا بدّ من الولوج فيها وتحديد الموقف منها من قبيل مفهوم المواطنة والحدود السياسية للدولة الإسلامية، أو الوطن الإسلامي، وكذلك من الضروري أن نقف عند تجميع إجمالي لفلسفة الدولة الإسلامية في بيان مقتضب يهدف إلى إيضاح فلسفة وجود تلك الدولة في المساحة الدنيوية من الحياة الإنسانية ودور الدولة في الهدفية الوجودية للإنسان.

وهذا ما يدفعنا للبحث في العلاقة الجدلية القائمة بين الفلسفة والسياسة

موضحين طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة بالسياسة كما العلاقة التي تربط السياسة بالفلسفة.

وإذا كان الإنسان هو محور العملية السياسيّة ومركز نشاط الدولة على مستوى الغايات الوجوديّة والكماليّة التي تسعى الدولة إلى إيصال الإنسان إليها أو مساعدته على ذلك، فهذا يقتضي منّا الحديث عن الدولة في بعدها الإنساني. ثمّ لنختم بالحديث عن طبيعة العلاقة بين المعرفيّة الدينيّة والفلسفة السياسيّة وتدين الفلسفة السياسيّة.

١ - إتجاهات 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 جاداً ومفيداً أنّه: هل يمكن أن تتعدّد إتجاهات 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 إتجاه آخر يرتبط بعلاقة السلطة بالله تعالى، وهذا ما يستدعي منّا أن نتحدّث عن كلّ من هذه الاتجاهات في علاقات السلطة.

١ - علاقة السلطة بالله تعالى: إذ إنَّ المانع 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 مشروعيتها الإلهيّة، أو أن يكون ذلك الاقتباس غير مأذون به فتفتقد تلك الولاية مشروعيتها الإلهيّة.

وبالإجمال عندما نتحدّث عن علاقة السلطة بالله تعالى نجد عدّة أطر لهذه العلاقة، لكنّ قسماً منها (أي من تلك الأطر) يتّصف بصفة الإستمداد من الله تعالى سواءً كان هذا الإستمداد إستمداداً للمشروعيّة - والتي تقوم على مجموعة من أسس الكلام السياسي، وهو ما بحثناه سابقاً - أو إستمداداً للتشريع والتقنين<sup>(١)</sup> أو إستمداداً على مستوى التجلّي، بمعنى أن تكون السلطة عنصراً وجودياً 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 بمعيرة اجتماعها الإنساني في حركة تكاملية نحو الله تعالى<sup>(٢)</sup>، وسوف نتحدّث عن كلّ من تلك الأطر:

---

(١) رغم أنّا بحثنا هذا الموضوع لكن بحثه هنا سوف يكون من حيثية كلامية.

(٢) وهو ما سوف نبهه في وظائف السلطة.

أ) الاستمداد التشريعي والقانوني: السؤال المطروح هنا أنه لماذا يجب

أن يكون الإستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى؟

فنقول: إنَّ الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثاً وإنما خلقه لحكمة ما، وهذه

الحكمة يجب ألا تخرج عن إرادة الخير والكرم والجود الإلهي، ولا خير أو سعادة

أفضل من تكامل الإنسان إلى الله تعالى، ولعلَّ في قوله تعالى ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ

رَاجِعُونَ﴾<sup>(١)</sup> إشارة إلى ذلك، أي إلى حركة الإنسان إلى الله تعالى.

وأمام عجز الإنسان - بل قصوره - في قدراته العقلية والفكرية عن أن يرسم

لنفسه ذلك القانون والتشريع الذي يأخذ بيده في طريق الكمال ويرشده إلى

سعادته في دنياه وآخرته، فقد اقتضت الحكمة الإلهية والجود الإلهي إنزال الدين

والشرائع لينظّم الإنسان جميع جوانب حياته على أساس المنظومة التشريعية

الإلهية التي ما كانت إلا لسعادة الإنسان نفسه.

فالله تعالى هو الأعمم بالحاجات الواقعية للإنسان التي تنبع من فطرته،

وكيفية حصوله عليها والقوانين التي يجب أن ترعى تأمينه لتلك الحاجات

وحدوده في علاقاته بالآخرين.. ولذلك فإنّ القانون الإلهي هو الكفيل بتأمين

السعادة الحقيقية للإنسان.

أمّا لو ترك الإنسان وشأنه ليصنع تشريعاته الوضعية، فقد لا يلتفت إلى بعض

حاجاته الواقعية، وقد لا يدرك حقيقة طبيعته الوجودية والغايات الوجودية التي

---

(١) البقرة: ١٥٦.



يجب أن يسعى إليها، وقد لا يعلم تلك التشريعات التي تنسجم وفطرته الإنسانيّة ولا تشوّه تلك الفطرة، بل قد لا يضع حتّى تلك التشريعات التي تخدم قضايا الإنسان في معاناته وآلامه على المستوى الدنيوي والمادّي، كما قد تتلاعب به أهواؤه النفسيّة ومصالحه الشخصيّة والقويّة في وضعه لتلك القوانين.

وبالتالي فإنّ إعراض البشريّة سواءً في دائرة السلطة أو فيما هو أوسع منها عن الإستمداد التشريعي والقانوني من الله تعالى سوف يؤدّي إلى حرمان الإنسان من كثير من المصالح والفوائد ووقوعه في كثير من المفسد والأضرار، سواءً في الجانب المادّي والدنيويّ أو في الجانب المعنوي والأخروي، 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 وإمكانية ذلك والامكان المعرفي لمقولة العرفان السياسي، لكن يمكن أن ينظر إلى هذا الموضوع من حيثية أخرى وهي: هل أنّ الصفات الفعلية الإلهيّة تشمل موضوع السلطة، بمعنى أنّه هل لله تعالى فعلٌ ما في قضية السلطة بما يجعل منها شأنًا إلهيًّا 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 وفعالها السياسي، ومن جهة ثانية عن دور الفعل السياسي وأداء السلطة في العملية 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 نبحت في كلّ من هذه المواضيع: العرفان السياسي والكلام السياسي والأخلاق السياسيّة.

١ - العرفان السياسي: يمكن أن تعدّ هذه الكتابة محاولة تأصيل نظري (تأسيس نظري) لمقولة العرفان السياسي، لأنّه يمكن للوهلة الأولى الإشارة إلى أكثر من مفارقة جوهرية بين شطري هذه المقولة: العرفان والسياسة، أهمّها أنّ الأوّل يعنى بالغيب وبالله تعالى، بينما الثاني يعنى بالمحسوس وبالدينا، وبالتالي كيف يمكن الحديث عن عرفان سياسي وسياسة عرفانية.

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 ما يفرض علينا أن نعالج كلّ تلك البحوث، لكن قبل ذلك لا بدّ أن نبدأ الحديث عن مفهوم العرفان وموضوعه وهدفه.

أولاً: يمكن القول أنّ 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<sup>(١)</sup>.

---

(١) انظر: يثربي سيّد يحيى، عرفان نظري، قم، ج چهارم، دفتر تبليغات اسلامي،

١٣٨٠ هـ. ش، صص ٢٥ - ٢٨.

وعليه إذا أردنا أن نحدّد موضوع العرفان فنقول أنّه ذات الحقّ تعالى، أي هو الوجود المطلق<sup>(١)</sup> وصفات ذلك الوجود وأسمائه.

أمّا هدف العرفان فهو لا يخرج عن تعريفه، إذ يهدف إلى التعرف على الذات الأحديّة وصفاتها وأسمائها من حيث الوصول إلى تلك الذات والسير والسلوك إليها.

ثانياً: فيما يرتبط بالجمع بين مقولتي العرفان والسياسة، فإنّه وإن كانت الأولى (العرفان) تعني بالله تعالى وصفاته ومظاهره وأسمائه وكانت الثانية تعني 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.

وما نقصده 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.

---

(١) يرى ابن تركة 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)، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ هـ ش، صص ۱۱ - ۱۷ .

هذا وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام ما يدلّ على هذا المعنى حيث قال عليه السلام:  
«دولة الكريم تظهر مناقبه»<sup>(١)</sup>، إذ أنّ ذاك الإنسان الذي حاز على جملة من  
الأخلاق الإلهية والمناقب النبوية 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  
- فضلاً عن كونه فقيهاً - بل يمكن أن نقول أن شرط العدالة المذكور في ولاية الفقيه  
والمواصفات التقوائية والأخلاقية المشروطة في تلك الولاية تشكّل في مضمونها  
مؤشراً على ولاية العارف، أي أنه عندما يجري الحديث عن ولاية الفقيه العادل،  
فإنّ العدالة بالمعنى المشروط هنا إنّما تعني بمعنى من المعاني العرفان، لأنّ 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 المظهرية، لأنّه عندما يكون الحديث عن الدولة الدينية التي تنطلق في  
وظائفها السياسية والاجتماعية على أساس من القيم المعنوية والمعاني الغيبية  
والصفات الكمالية، فلا بدّ أن تتحوّل تلك الدولة في أدائها السياسي إلى مجلى  
ومظهر لتلك الصفات والقيم التي استمدّتها تلك الدولة من علاقتها بالله تعالى  
وصفاته.

---

(١) الأمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤٢.

خامساً: إنّ ما نتوخّاه من هذا التّأصيل النظري لفكرة العرفان السياسي هو بعث الحياة في ذلك الجانب المعنوي والفعل الأخلاقي في وظيفة الدولة والسياسة.

لقد أضحت الدولة معني مادياً بحثاً يتوخّى المصالح الماديّة بأبخس معانيها، وأصبحت السياسة معنيّ يختزن مجموعة من الدلالات الرخيصة ومعنيّ 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 - الذي هو موضوع الفعل السياسي - لكن الإنسان ليس فقط في غرائزه الحيوانيّة وميوله الماديّة، لأنّ في ذلك اختزال للإنسان في أرخص أبعاده، بل هو توهين للكرامة الإنسانيّة المتأصلة في جانبه المعنوي والروحي.

إنّ الحديث عن عرفان سياسي وسياسة عرفانيّة 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 وقضاياها، بل قد تبحث عن منفعتها

حتى على حساب الإنسان نفسه وقتل إنسانيته.

٢ - الكلام السياسي: إن ما نقصده بالكلام السياسي هو تلك القواعد والمباني الكلامية التي يمكن توظيفها في إطار المعرفة السياسية؛ إن جملة من تلك القواعد الكلامية يمكن تطويرها وتثميرها بما يجعلها تلامس ميدان التنظير السياسي، حيث إن قاعدة اللطف ومبدأ الحاكمية الإلهية وربوبية الله التشريعية بمعناها العام - الذي يشمل التشريع والسلطة - وفلسفة الإمامة ووظائفها - وما سوى ذلك من أفكار كلامية - هي كلها بمثابة أفكار ومبانٍ كلامية ترتبط بشكل مباشر ولصيق بمساحة التنظير السياسي.

إن هذا البحث وإن كان يحتاج إلى كثير من الجهد لتطويره واستثمار أسسه والبناء عليها، لكن ما نعتقده أساساً هو أنه يوجد ارتباط منهجي ما بين الفكر الكلامي وقواعده وما بين الفكر السياسي وموضوع الدولة، لأن محاولة فهم الفعل الإلهي بناءً على معرفة الله تعالى وعرّفان صفاته لا ترتبط بجانب خاص من جوانب الحياة الإنسانية دون آخر، بل هي تشمل الإنسان بجميع جوانبه وأبعاده<sup>(١)</sup> بما يشمل الإنسان في إجتماعه السياسي ومحيطه الاجتماعي.

---

(١) توجد مساحة ما قد غطاها النصّ الديني - ومنهجيته - بتشريعه وبيانه، وهنا يكون التنظير الكلامي مرتبطاً منهجياً بذلك النصّ بما هو - أي ذلك النصّ - يمثل أيضاً فعلاً إلهياً، أو بما إذا كان صادراً عن المعصوم عليه السلام ممّا يكشف عن الحكم الإلهي الواقعي، أمّا تلك المساحة التي تخلو من ذلك النصّ أو كان فيها نصّ لكنه لا يملك فيها حجّيته - بمعناها الأصولي - فهنا سوف يأخذ التنظير الكلامي مداه بناءً على منهجية محكمة وبيان خاضع للدليل.

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 وأسسها وأدواتها المعرفيّة.

وعلى ما تقدّم يطرح هذا السؤال أنّه ماهي النتيجة - ولو الإجماليّة - لتأسيس المعرفة السياسيّة على المباني الكلاميّة؟

إنّ النتيجة التي تترتب 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 يترتب على ذلك إعطاء المعرفة السياسيّة والفعل السياسي معنى دينياً وإنهاءً للفصل المعرفي ما بين الدين والسياسة، إذ أنّ التأسيس لذلك الإرتباط 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 سيشترك أثره على الديني، لكنّه في المقابل سيشترك أثره أيضاً على السياسي، أي أن الدين سوف يعتمد إلى ضخ روحه المعنويّة والأخلاقيّة في المعرفة السياسيّة، وهو ما سوف يسهم في إصلاح وتقويم الفعل السياسي في واقعنا السياسي المعاصر بما يخدم قضية الإنسان ومستقبله وحقوقه وأيضاً جوهر إنسانيّته.

٣ - 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<sup>(١)</sup>. 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 ذلك الرصيد الأخلاقي المعني بصناعة النفس البشريّة سوف ينعكس ويتجلّى في سلوكيّات الإنسان الاجتماعيّة والسياسيّة وفي محيطه الاجتماعي والسياسي.

لكن يبقى أن نشير إلى أنّه مرّةً ننظر إلى ذلك 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 عرفانياً.

وأخرى ننظر إلى ذلك الرصيد من حيث إسهامه في صناعة النفس الإنسانيّة وتقويم سلوكها وهدّي أفعالها الأخلاقيّة فيكون هذا البحث بحثاً أخلاقياً، أي أنّ الفارق الذي يصنّف ذلك البحث إلى بحث عرفاني أو بحث أخلاقي هو النظرة الحيثيّة إلى ذلك الرصيد الأخلاقي.

كما لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ علاقة ما تربط ما بين الأخلاق والعرفان، إذ

---

(١) أنظر: شقير محمد، دروس في الأخلاق السياسيّة، بقية الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١م، ص ٨٠؛ بيرك إدموند، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعيّة، تر سليمان محروس، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص ٤٣٢.



يمكن من جهة أن تكون السلوكيات الأخلاقية أداة من الأدوات العرفانية<sup>(١)</sup> بما هي كاشفة عن صفات الله تعالى، كما يمكن من جهة ثانية أن يسهم النتاج العرفاني - بما هو معرفة لله تعالى وصفاته - في زيادة الدافع الأخلاقي وفي صناعة النفس الإنسانية صناعة أخلاقية ربانية، بل وفي جعل جميع السلوكيات البشرية منطلقها الميزانية المعرفية مما نفهمه من صفات الله تعالى ومما نعرفه من الأخلاق الإلهية، وهو ما سوف يسهم في تقويم السلوك البشري وتنقيته من شوائب الظلم والجور والأنانية التي قد تتجلى بشكل فردي أو جمعي، بل ومن كل ما يؤدي إلى تعاسة الحياة الإنسانية؛ وهو ما يظهر لنا نوع مزاجية بين الأخلاق والعرفان تتبدى في تلك العلاقة الجدلية بينهما بما يقلص المسافة بين ما هو إلهي - غيبي وما هو إنساني - دنيوي، لأنه ما أضر الإنسان شيء كما أضره تباعد تلك المسافة، وفي المقابل لن يصلح الإنسان شيء كما يصلحه تقارب تلك المسافة وإزالة الفواصل المعرفية بين ما هو إلهي - غيبي وما هو بشري - دنيوي.

وعليه عندما ننظر إلى الدولة بناءً على فلسفة المنظومة الأخلاقية نجد أن الدولة بقدراتها وإمكاناتها يمكن أن تلعب دوراً مهماً في إتمام العملية الأخلاقية والوصول إلى الأهداف المتوخاة من المنظومة الأخلاقية<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أو يمكن القول أنها يمكن أن تكون داخلة بذاك اللحاظ في ميدان البحث العرفاني بما هي إحدى المسائل المبحوث فيها لدى مباحث العرفان.

(٢) بالنسبة إلى دور الأخلاق راجع: فلسفه حقوق، ج اول، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧ هـ ش، ص ١٠٥؛ فلسفه اخلاق، ج دوم، مؤسسه

إنّ ما تتبغيه 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 قل إن مفهومها يحمل شحناتٍ سلبيةٍ بسببٍ من أدائها وأداء رجالها، لكن يمكن في المقابل تقديم نموذج دولتي مجرد عن تلك الشحنات السلبية، 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 منبوزاً 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 عملياً بطبيعة الطاقم السياسي الذي يقود الدولة ورؤيته الكونيّة التي يحملها ومفاهيمه عن الحياة الإنسانيّة وادارته لها ومبانيه الفكرية التي يلتزم بها.

وقد يحاول البعض إيجاد فصل معرفي بين المعرفة الدينيّة والمعرفة الأخلاقيّة بناءً على تحليل ميتا - أخلاقي للعلاقة ما بين المعرفة الأخلاقيّة والله

---

محمد آموزشي وپژوهشي امام خميني، ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۱۶۳؛ الطهراني محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، مج ۴، ط ۱، بيروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۱۸ هـ ق، ص ۱۰۵.

تعالى، فيقول: «إنّ المتدين في اعتقادنا ملزم بأن يتبنّى موقفاً كالأخير، لأنّ اعتقاده أنّ الله كلّّي الخير هو كما حاولنا أن نبين في البداية مكوّن ضروري لبنية الاعتقاد الديني، فالدين السماوي عبادة، ولذلك فالممارسة الدينية تتمحور حول الله من حيث هو الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة على نحو غير مشروط، ولا يمكن أن تتوافر في شخص شروط استحقاق العبادة إذا قصرنا صفاته على القدرة الكلية والمعرفة الكلية والأزليّة والوجود على نحو ضروري وما أشبه ذلك من الصفات الخالية من أيّ مدلول خلقي، فبالإضافة إلى صفات كهذه كما حاولنا أن نبين يجب أن يكون هذا الكائن كاملاً خلقياً. من الواضح إذن أنّ علينا أن نعرف الطبيعة الخلقية لشخص ما حتّى نعرف ما إذا كان هذا الشخص هو الله، الكائن الأوحد الجدير بعبادتنا غير المشروطة، ولكن هذا يفترض قدرتنا على الحصول على معرفة خلقية لا تجد أساسها في الله»<sup>(١)</sup>.

وهذا فيما لو صحّ فإنّه يחדش البيان الذي ذكرنا من أهميّة بناء الفعل السياسي على أساس الأخلاق الدينية لا الفصل بينهما، وقبل الجواب على ذلك التحليل الميتا - أخلاقي لا بدّ أن نبين ماذا يقصد من موقفه الأخير في صدر كلامه - أي قوله: موقفاً كالأخير - حيث يقول: «إذن، ما إذا كان علينا أن نتبنّى موقفاً عدمياً أو لا على المستوى الميتا - أخلاقي أمر... ذو علاقة في المقام الأوّل بطبيعة المعايير الخلقية التي تشكّل الأساس لأحكامنا الخلقية مثلما تشكّل هي نفسها الأساس للأحكام الإلهية الخلقية»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ضاهر عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط ٢، بيروت، دار الساقى،

١٩٩٨ م، ص ٢٢١.

(٢) م ن.

أي إن هذه المعايير لا تجد أساسها في الله تعالى، بل هي منفصلة عن أوامره ونواهيه، أي عن المعرفة الدينية، وبالتالي فإن المعرفة الأخلاقية المنبثقة من الدين هي - كغيرها من المعارف الأخلاقية - تحتاج إلى جملة من المعايير الأخلاقية التي لا نجدها في تلك المعرفة، أي إنها غير مستمدة من الله تعالى.

وفي مقام الجواب والنقد لابد من القول إنه خلط بين أمرين، بين أن تكون الأوامر والنواهي الإلهية هي المعيار، وهنا يأتي إشكاله، وبين أن تكون المعايير الأخلاقية مصدرها الله تعالى من حيث أن الله تعالى قد أوجد النفس الإنسانية مالكة لتلك المعايير وحاوية عليها، ولذا فإن العقل البشري يملك بعض المستقلات العقلية التي تملك مدلولها الخلفي، وملكية العقل لها ليست إكتسابية، بل إن ذلك العقل في طبيئته المعرفية - أي في وجوده الأولي - قد أوجده الله تعالى وفي جعبته المعرفية جملة من المعايير والإدراكات.

وعليه يجب عدم الخلط بين أن يكون المنتج الإلهي المعرفي (أوامر، نواهي) هو المعيار الخلفي، وبين أن يكون المنتج الإلهي الوجودي (عقل، نفس) هو المعيار، فما يترتب عليه الإشكال هو الأول، وأما لو ذهبنا إلى كون المنتج الإلهي الوجودي هو المعيار فلا نصل إلى العدمية الخلقية، بل نصل إلى وجودية خلقية ليست مستقلة عن الله تعالى ولا منفصلة عنه، وهو ما يتيح لنا معرفة خيرية الله تعالى، وأن كل ما يصدر عنه من أوامر ونواهي هو خير أيضاً، لتشكّل أوامره ونواهيه مصدر المعرفة الأخلاقية، أي لنصل إلى معرفة أخلاقية دينية، أو قل معرفة أخلاقية تجد أساسها في الله تعالى.

وما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ العقل كنموذج إلهي وجودي يمتلك إدراكاً أخلاقياً يمثل معيارية إجمالية، أمّا القضايا الأخلاقية التفصيلية والأحكام الأخلاقية الجزئية فيمكن استفادتها من النصّ الديني والمعرفة الدينية، وإن كانت تلك المعيارية الإجمالية (الإدراك الأخلاقي الفطري) قد لعبت دوراً مهماً في إيصالنا إلى الله تعالى من حيث كونه خيراً مطلقاً، وبالتالي إلى جميع أوامره ونواهيه من جهة كونها تعبيراً عن الخير وعن الحقيقة الأخلاقية.

## ٢ - علاقة السلطة بالإجتماع السياسي: الاتجاه الثاني في علاقة السلطة

هو علاقة السلطة بالإجتماع السياسي، وهو يمتلك أهمية كبيرة لأنه الساحة التي تظهر فيها طبيعة تلك السلطة وتتجلّى فيها مضامينها، وذلك من خلال طبيعة الوظائف التي تتولّاها والأهداف التي تتعقبها، كما أيضاً من خلال أدائها في مختلف الميادين الإجتماعية والسياسية.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أن هذه العلاقة هي علاقة من جهتين، أي كما أن جانباً من تلك العلاقة يتبدّى من خلال ما يجب على السلطة، أي من خلال واجباتها التي يجب أن تقوم بها والوظائف التي تتولّاها في ذلك الإجتماع السياسي - وهو ما سوف نتحدّث عنه تحت عنوان واجبات السلطة -، فإنّ جانباً آخر من تلك العلاقة يرتبط بالمسؤوليات الملقاة على عاتق المجتمع والمهام المناطة به تجاه تلك السلطة التي تولّت تنظيم شؤونه وإدارة موارده.

وعليه سوف نتحدّث في مبحثين، المبحث الأول في الواجبات السياسية للمجتمع، وهي ما يمكن أن تعدّ بمثابة حقوق للسلطة، والمبحث الثاني في

واجبات السلطة، أي الوظائف التي يجب أن تقوم بها.

أ) الواجبات السياسيّة للمجتمع: إنّ قضية الواجب والحقّ يتقاسمها كلّ من السلطة والمجتمع أو الدولة والأمة، فكما أنّ على السلطة - الدولة واجب، فإنّ لهم في المقابل حقّ، وكذلك كما أنّ للمجتمع - الأمة حقّ فإنّ عليهم في المقابل واجب، وبالتالي فإنّ العمليّة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة تقوم على أساس دورين رئيسين؛ دور للأمة - المجتمع ودور للدولة - السلطة.

وعلى ما تقدّم سوف نتحدّث في البداية عن جملة من المسؤوليات (الواجبات) المطلوب القيام بها من المجتمع والأمة<sup>(١)</sup>.

أولاً: النصيحة لولاة الأمر<sup>(٢)</sup>: 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

---

(١) أنظر: واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، تر حسب الله حيدر، ط ١، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١ هـ ق، ص ١٦٢؛ خالقي علي، اندیشه سياسي فيض كاشاني، ج اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠ هـ ش، ص ٦١.

(٢) راجع في هذا الموضوع: محلاتي محمد سرورش، نصيحت ائمه مسلمين، حكومت اسلامي، قم، دبيرخانه مجلس خبرگان، سال اول، شماره اول، ص ١٣٥؛ حافظيان أبو الفضل، رساله اهوازيه علامه ملا محمد باقر مجلسي رحمته الله، م ن، سال دوم، شماره سوم، ص ٢٦١؛ بحث في مرتكزات المشروعيّة وآليات التنفيذ، قضايا إسلاميّة معاصرة، قم، العدد الأول، ١٤١٨ هـ ق، ص ٥٣؛ الخراساني محمد كاظم، الوصايا العشر (كيف يوصي العماء الملوك)، م ن، العدد الثاني، ص ٣١١.

هذا الموضوع،: «وأما حقّ عليكم.. النصيحة في المشهد والمغيب..»<sup>(١)</sup>.

ثانياً: الدعم المالي والجهاد بالنفس: يمكن القول إن من أهم الواجبات والمسؤوليات التي يجب على الأمة أن تقوم بها هي إمداد الدولة بالعنصر البشري الضروري وبذاك الرصيد المالي الذي يمكنها من القيام بوظائفها ومهامها.

هذا وقد حفلت بحوث الفقه الاقتصادي بالحديث عن الموارد الاقتصادية للدولة الإسلامية والتي منها جملة من الضرائب المالية الموضوعة على مختلف أبناء الوطن الإسلامي كالزكاة والخمس والضرائب الموضوعة على الأرض... كما أنّ من صلاحيات وليّ الأمر أن يضع ضرائب مالية جديدة بناءً على ما يراه من المصلحة، أي مصلحة الدولة والمجتمع.

هذا وقد تحدّث القرآن الكريم ملياً عن الجهاد بالمال والنفس حتّى منه لأبناء المجتمع الإسلامي على بذل ما عندهم من أجل تقوية الدولة الإسلامية ودعم قيامها بوظائفها؛ يقول الله تعالى في سورة التوبة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾<sup>(٢)</sup>.

كما لا تخفى تلك الأهمية الكبيرة لاستجابة الأمة وأبناء المجتمع للحاجات العسكرية والدفاعية للوطن الإسلامي، ولذلك فقد نالت عناية خاصّة في النصّ

---

(١) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص ٧٩.

(٢) التوبة: ١١١.

الديني سواءً في القرآن الكريم<sup>(١)</sup> أو في أحاديث المعصومين عليهم السلام، حيث ذكرها الإمام عليّ عليه السلام لدى تعداده لحقوق الإمام عليّ الأمة فقال: «... والإجابة حين أدعوكم»<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: الالتزام بلوازم المشروعية السياسيّة للدولة: إنّ القول بالمشروعية 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 الأمة إلى تمكين وليّ الأمر ذاك وإلى مساعدته على القيام بإدارة الدولة والمجتمع وإلى التجاوب مع مشاريع الدولة وبرامجها والالتزام بقوانينها وطاعة مقرراتها، أي أنّ المجتمع الإسلامي يجب أن يكون مجتمعاً واعياً يحمل مسؤوليّاته الاجتماعيّة والسياسيّة، وهو ما أشار إليه الإمام عليّ عليه السلام حينما ذكر حقوقه كوليّ للأمر فقال عليه السلام: «وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة... والطاعة حين آمركم»<sup>(٣)</sup>.

ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلاميّة)<sup>(٤)</sup>: إنّ ما نريده في البحث الحالي هو بيان ماهيّة السياسيّة الدينيّة فيما ينبغي أن تكون عليه وظائفها

---

(١) انظر: الحجّ: ٣٩، الأنفال: ٣٩، الصف: ٤.

(٢) نهج البلاغة: خ ٣٤، ص ٧٩.

(٣) م ن .

(٤) أنظر: فراتى عبد الوهاب، اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی، ج اول، قم،

انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ هـ ش، ۱۷۱؛ دهقان عزت الله، نظام رهبری

و آئین رهروی در اسلام، ج اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ هـ ش، ص ۵۲.



في الإجماع السياسي على مستوى قضايا الإنسان واهتماماته وغاياته الوجودية، حيث يجب أن يعمد إلى تحديد وظائف الدولة بناءً على نظرة الإنسان إلى الكون والوجود والحياة، بما يكون مستجيباً للحاجات الحقيقية والواقعية للإنسان، فلا تعود الدولة شأنًا غرائزيًا بحثاً على مستوى الوظيفة والمهام، فهي ليست فقط من أجل تأمين الحاجات المادية للإنسان وتوفير رغباته الغرائزية، بل تأخذ الدولة مرتبة أشرف بشفافة المهام والوظائف التي تتولاها. والدولة بهذا المفهوم ليست أداة من أجل توفير الأرباح لقلّة من المترفين، ولا من أجل أرضاء شهوة السلطة لفئة من المتسلطين، وليست فقط من أجل تأمين الحاجات الدنيوية للمعدمين والمحتاجين، بل هي من أجل الإنسان بجميع أبعاده المادية والمعنوية.

إنّ الدولة التي تعنى بالبعد المادي للإنسان وتنسى بعده المعنوي هي دولة ناقصة في وظائفيتها، بل هي دولة قد تصدّت للوظيفة الأقل شرافة وأهميّة، وتخلّت عن وظيفتها الأشرف ألا وهي عنايتها بالبعد المعنوي للإنسان؛ فهذه الدولة وإن استطاعت أن تحصد رضا الإنسان لكنها مقصرة بحق إنسانيته بل مضرّة لسعادته، لأنّها تعمل على تعلق ذلك 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 تتماهى تلك الدولة في تعبيراتها عن عدم عنايتها بالآخرة وإهمالها لها ولواجباتها من خلال تقنينها وتشريعاتها في مختلف المجالات التربوية والتعليمية، بما يسهم في

تكوين بيئة اجتماعية غير مساعدة فيما يرتبط ببلوغ الإنسان غاياته الوجودية وأهدافه الكمالية.

وبالتالي لابد من التأكيد على هذه الحقيقة وهي أن وظائف الدولة الإسلامية لا ترتبط فقط بالبعد المادي في وجود الإنسان، بل هي تشمل أيضاً بعده المعنوي والروحي، باعتبار أن الدولة هي الأداة الأمثل لتأمين جميع الحاجات الإنسان أو لمساعدته على تأمين تلك الاجتماعات، يقول الشيخ مصباح الزدي في هذا الموضوع: «إذا ما ثبت لدينا أن الهدف من تدوين القانون الاجتماعي علاوة على تأمين الحاجات والمصالح المادية تأمين المصالح المعنوية أيضاً فسوف تحدّد بالتالي وظيفة الدولة؛ فيجب ألاّ تعتبر الدولة وظيفتها محصورة في توفير الأمن لأرواح الناس وممتلكاتهم، بل يجب فضلاً عن ذلك أن توفر البيئة المناسبة لرشد الإنسان المعنوي ومواجهة ما يعيق هذا الهدف»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما يتطلّب منا أن نبحث في وظائف الدولة الإسلامية في مختلف الميادين وفي جميع المجالات، أي أن المطلوب هو أن نتحدّث عن نوعين من الوظائف الموكلة إلى الدولة؛ وظائف ترتبط بالبعد المعنوي والروحي للإنسان ووظائف ترتبط ببعد المادي والغرائزي<sup>(٢)</sup>، وسوف نتحدّث عن كلّ من تلك

---

(١) نظرية سياسية اسلام، جلد دوم، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي

امام خميني، ١٣٧٨ هـ ش، ص ١٧-١٨.

(٢) يمكن أن نستفيد هذا التقسيم الوظيفي من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾

الوظائف؛ وسيُتضح لدى بحثنا في كلٍّ من تلك الوظائف إلى أيِّ قسم من تلك الوظائف تنتمي الوظيفة مورد البحث.

١ - إقامة الصلاة: وتعدّ من أهمّ الوظائف العباديّة للدولة الإسلاميّة، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...﴾<sup>(١)</sup>، حيث جعل الله تعالى من أهمّ 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 كافة المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة، يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(٢)</sup>.

فالصلاة - فيما ينبغي أن تكون عليه - لا بدّ أن يكون من ثمارها جعل أداء الإنسان وسلوكه أداءً سليماً وسلوكاً قوياً 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 - أي إقامة

---

﴿الْأُمُورِ﴾ الحج: ٤١؛ حيث تحدّث الآية الكريمة عن أنّ التمكين (بسط اليد، الامساك بالسلطة) يجب أن يؤدّي على المستوى الوظيفي إلى أمرين:  
الأول: وهو إقامة الصلاة، وإنّما ذكر الصلاة باعتبار كونها النموذج الأهم - بل الشامل بمعنى من المعاني - للوظائف التي ترتبط بالحاجات الدينيّة والمعنويّة للإنسان.  
الثاني: إيتاء الزكاة: وهو أيضاً من أهمّ النماذج التي ترتبط بإشباع الحاجات الماديّة والدينيّة للإنسان.

(١) الحج: ٤١.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

الصلاة - فيقول إن من وظائف ذلك الحاكم أن: «... يقيم لهم جمعهم وجماعتهم...»<sup>(١)</sup>، هذا وقد ورد عن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «صلاة يوم الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الإمام»<sup>(٢)</sup>.

٢ - تعليم الدين وأحكامه: إن تعليم الدين ومفاهيمه وأحكامه يعدّ من أهم واجبات الدولة الإسلاميّة، بل كان هذا العمل من أهم واجبات الأنبياء عليهم السلام وخصوصاً النبيّ الخاتم صلّى الله وسلّم؛ يقول الله تعالى في كتابه الكريم معدداً وظائف الرسول صلّى الله وسلّم: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

ولعلّ أهميّة هذه الوظيفة تنبع من أنّ لها دوراً أساسياً في تحفيز الناس للإيمان بالله تعالى والاعتقاد به والعمل بأحكام الدين وأخلاقه وتعاليمه، وما لذلك من تأثير كبير على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، ولذلك فقد أكّدت الروايات على هذه الوظيفة، حيث جعلتها من أولى وظائف الحاكم الإسلاميّ. يقول الإمام عليّ عليه السلام: «أيّها الناس، إنّ لي عليكم حقّاً ولكم عليّ حقّ؛ فأما حقّكم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا...»<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الصدوق، علل الشرائع، مج ١، ص ١٨٣.

(٢) إعداد: سلطاني ومظاهري ومصلحي وخرازي واستادي، الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ط ١، قم، مؤسّسة في طريق الحقّ، ١٣٦٨ هـ. ش، ص ٥٦.

(٣) الجمعة: ٢.

(٤) نهج البلاغة، خ ٣٤، ص ٧٩.

ويقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا المجال أيضاً: «على الإمام أن يعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان»<sup>(١)</sup>.

وبالتالي لا يخفى مال هذه الوظيفة من أهميّة كبيرة على المستوى التربوي والاجتماعي<sup>(٢)</sup> والسلوكي وجميع قضايا الإنسان، من ناحية أنّها تمثّل عملاً تثقيفياً واعياً يشمل مختلف الجوانب التي ترتبط بحاجات الإنسان وحياته العمليّة.

٣- إحياء الشعائر الدينيّة: يحمل الدين في مفاهيمه وتعبيراته الاجتماعيّة 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 يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾<sup>(٣)</sup>.

أمّا عدّها من وظائف الدولة الإسلاميّة فهو يعود إلى أمرين غير منفصلين: الأوّل: أنّ إحياء الشعائر الدينيّة يتأثر في تعبيراته وأشكاله بالتطور الاجتماعي والتقدّم الفني والتقني والعلمي.. وبالتالي يمكن له أن يأخذ موقعاً متقدماً ومؤثراً على مستوى توظيفه من قبل الدولة في وظائفها الدينيّة.

الثاني: أنّ إحياء تلك الشعائر يحمل صفة تربويّة ويحمل صفة تعليميّة، بل

---

(١) الأمدى، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤١.

(٢) أنظر: المنهج في دراسة الدولة الإسلاميّة، ط ١، قم، مؤسسة التوحيد للنشر

الثقافي، ١٩٩٦، ص ٦٩.

(٣) الحج: ٣٢.

يمكن أن يكون من أجمل الوسائل في دفع الإنسان للإرتباط بالله تعالى والإيمان به ولجعله يأخذ نصيبه من القيم المعنوية والأخلاقية.

٤ - التزكية: وهي أيضاً من أهم الوظائف التي يجب على الدولة الإسلامية أن تعطيها عناية خاصة واهتماماً كبيراً.

وأما ما نعنيه بالتزكية فهو ذلك الفعل التربوي الذي يعنى ببناء المجتمع والإنسان<sup>(١)</sup> على أساس القيم المعنوية والأخلاقية بما يسهم في بناء النفس الإنسانية على عدم التعلق بالدنيا والإقبال على الآخرة<sup>(٢)</sup> وإرادة الخير للوجود من حولها وفعل ما هو رحمة للإنسان في الدارين.

أما كيفية استفادة هذه الوظيفة للدولة الإسلامية، فنقول إن هذه الوظيفة قد كانت أولى وظائف النبي الخاتم محمد ﷺ، حيث قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

---

(١) راجع: طاهري خرم آبادي، ولايت فقيه و حاكميت ملت، ج پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦٢ هـ ش، ص ٦٥؛ شمس الدين محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨ م، ص ٦٢؛ الصياد أحمد، اليونسكو، رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط ١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٩ م، ص ١٧١.

(٢) في أسباب اعراض الناس عن الآخرة أنظر: الطوسي نصير الدين، المبدأ والمعاد، تر شقير محمد، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠ م، ص ٩.

(٣) آل عمران: ١٦٤.

كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ ما يظهر فيه أنّ فلسفة البعثة إنّما ترتبط بتفعيل القيم الأخلاقية والمعنوية في المجتمع، حيث قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>(١)</sup>.

وعليه إذا كانت التزكية من أهمّ وظائف النبيّ بماهي لطف بالإنسان وحاجة لكماله المعنوي والروحي، فإنّ ذلك اللطف ليس محصوراً في زمان وجود النبيّ ﷺ، بل لا بدّ 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 مؤسسات الدولة الإسلامية وأعمالها في جميع الميادين.

٥ - حماية الدين والحفاظ عليه: بمعنى أنّ من مسؤوليات الدولة الإسلامية أن تعمل على بقاء الدين نقياً سالماً من التحريف والتشويه<sup>(٢)</sup>، وذلك بغية الحفاظ على التجربة الإسلامية وسلامتها على المستوى الفكري، وحرصاً على نجاحها على المستوى العمليّ، وبما في ذلك من خدمة للإنسان أن يُعمل على إيصال الدين الواقعي إليه كما أنزل على الرسول الكريم ﷺ.

ولذلك نجد تأكيداً من النصوص السياسية في الإسلام على جعل الحفاظ على الدين وحمايته من أهمّ واجبات الحاكم الإسلامي والدولة الإسلامية، حيث

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج ٦٨، ص ٣٨٢.

(٢) راجع: مطهرى، مرتضى، امامت و رهبرى، ج ١٤، قم، انتشارات صدرا،

١٣٧٢ هـ ش، ص ٢٥

صرّحت بمطلوبيّة إمامة البدع والذود عن الدين؛ يقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا الموضوع: «إنّ أفضل عباد الله عند الله إمامٌ عادلٌ هُدي وهُدَى، فأقام سنّة معلومة وأمات بدعة مجهولة...»<sup>(١)</sup>.

ولا ريب أنّ إقامة السنّة - كما يجب أن تقام عليه - وإمامة البدع إنّما تعني حماية الدين من التحريف؛ كما يقول الإمام عليّ عليه السلام: «ذذ عن شرائع الدين...»<sup>(٢)</sup> في تعيين منه للوظائف المناطة بولاية الأمر والدولة الإسلاميّة<sup>(٣)</sup>.

٦ - 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 الإسلاميّ أن ينصب أميراً للحجّ من أجل تولّي جميع شؤونه.

هذا وقد ذكر الإمام عليّ عليه السلام هذه الوظيفة لدى تعداده لبعض وظائف الحاكم الإسلاميّ فيقول واصفاً إيّاه: «... إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة يجني [يجيء] فيئهم وقيم حجّهم وجمعهم...»<sup>(٤)</sup>.

كما إنّ الحاكم الإسلاميّ هو الذي يحسم الموقف في المناسك وتوقيتها وتوقيت عيد الأضحى، فيقول الإمام عليّ عليه السلام: «ثلاثة إن انتم خالفتم فيها أمتكم

---

(١) نهج البلاغة، خ ١٦٤، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٤١.

(٣) راجع في موضوع مواجهة الإمام للبدع: الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، صص ٤٩-٥٣.

(٤) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص ٥٧.



هلكتم: جمعتم وجهاد عدوكم ومناسككم»<sup>(١)</sup>.

كما يمكن للحاكم الإسلامي أن يجبر الناس على الحج إذا ما رأى تعطيلاً له، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي 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»<sup>(٢)</sup>.

٧- الصوم وثبوت العيد<sup>(٣)</sup>: من صلاحيات الحاكم الإسلامي ومهماته أن يعلن بداية الصوم ونهايته، أي أن 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. وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم»<sup>(٤)</sup>.

٨- تطبيق الدين وأحكامه: إذ ان كلّ تلك التشريعات التي جاء بها الدين والتي ترتبط بشؤون المجتمع وقضايا الاجتماع السياسي إنما تقع عهدة تطبيقها

---

(١) م ن، ص ٦٣.

(٢) م ن، ص ٦٤.

(٣) في الرمزية السياسية للعيد أنظر: شقير محمد، العيد في التصور الإسلامي، ط ١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م، ص ٥٢.

(٤) م ن، ص ٦٣.

على الحاكم الإسلامي، أي أنه المعنى الأساسي بتطبيقها، في حين أن وظيفة الأمة هي في تمكين الحاكم من قيامه بوظيفته.

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «أقم الناس على سنتهم ودينهم وليأمنك برئهم وليخفك مريبهم...»<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً: «في حمل عباد الله على أحكام الله إستيفاء الحقوق وكلّ الرفق»<sup>(٢)</sup>.

كما يقول في نهج البلاغة: «... ووقفتم على حدود الحلال والحرام وأبستكم العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعلي...»<sup>(٣)</sup>.

ولذا فإنّ العمل بكتاب الله تعالى وسيرة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم تكتسب كلّ تلك الأهميّة إلى مستوى يمكن عدّها من حقوق الأمة - فضلاً عن كونها من واجبات الحاكم - لما في تطبيقها من إيجاب للعدل؛ يقول الإمام عليّ: «ولكم علينا العمل بكتاب الله تعالى وسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والقيام بحقه والنهش لسنته»<sup>(٤)</sup>.

٩ - إقامة العدل: إنّ فلسفة ارسال الرسل تختزن إقامة العدل والقسط بين الناس، لما لذلك من آثار جليّة في جميع ميادين الإجتماع البشري؛ يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

---

(١) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٤١.

(٢) م ن.

(٣) نهج البلاغة، خ ٨٧، ص ١٢٠.

(٤) نهج البلاغة، خ ١٦٩، ص ٢٤٤.

بِالْقِسْطِ ﴿١﴾.

ويقول الإمام عليّ عليه السلام: «دولة العادل من الواجبات»<sup>(٢)</sup> و «جمال السياسة العدل في الامرة والعفو مع القدرة»<sup>(٣)</sup>، كما يخاطب الولاة قائلاً: «أحرز دينك وامانتك بإنصافك من نفسك، والعمل بالعدل في رعيتك»<sup>(٤)</sup>.

ويشير إلى نتائج العدل في البلاد عند قيام الأشهاد (يوم القيامة)، فيقول: «عليكم بالإحسان إلى العباد والعدل في البلاد تأمنوا عند قيام الأشهاد»<sup>(٥)</sup>.

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 لإستقرار المجتمع على جميع المستويات.

١٠ - الإستنباط الفقهي (الإجتهاد): وهو أيضاً من أهم وظائف الحاكم الإسلامي لتوفر ملكة الإجتهاد في ذلك الحاكم من جهة، ولإشرافه بشكل عميق ودقيق على واقع التجربة الإجماعية والسياسية من جهة أخرى، ممّا يولّد لديه تحسّساً لطبيعة المشاكل الإجماعية وإدراكاً نافذاً لإشكالات الإجتماع السياسي، وهذا ما يجعل فعله الإجتهادي<sup>(٦)</sup> فعلاً هادفاً ومستجيباً لواقع الحياة

---

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٣٩.

(٣) م ن.

(٤) م ن، ص ٣٤١.

(٥) م ن.

(٦) يمكن للوليّ الفقيه أن يماسر فعله الإجتهادي ولا يبقيه محصوراً في إطاره

الإجتماعية وحاجات التطور الاجتماعي.

وأهمية هذه الوظيفة أنها تلبي الحاجات القانونية والتشريعية للإجتمع الإنساني في ذلك الجانب الذي يرتبط بفعالية النصّ الديني والمنظومة الإجهادية في مساحة الثبات (تحرّزاً عن المساحة الولائية أي منطقة الفراغ التشريعي)<sup>(١)</sup>.

١١ - الدفاع عن المظلومين: وتحصيل حقوقهم ومساعدتهم على رفع الظلم عنهم، والذي هو من أرقى الوظائف وأهمّها التي يجب على الدولة الإسلامية أن تتصدّى لها وأن تعتنى بها<sup>(٢)</sup>، إذ إنّ تلك الدولة معنيّة بقضايا الإنسان، وأكثر تلك القضايا إلحاحاً قضية رفع الظلم عنه وتحصيل حقوقه.

بل نجد أنّ الإمام عليّ عليه السلام يعلّل تصدّيه للخلافة بدفع الظالم وإنصاف المظلوم، حيث يقول في خطبته الشقشقية<sup>(٣)</sup>:

---

الشخصي، وهذا أدعى للفائدة وأجلى للنتيجة، شرط أن يبقى له هامش ممارسته لآلياته الإجهادية فيما يرتبط بتبنيه لحصيلة النشاط الإجهادي.

(١) قد تحدّثنا سابقاً في هذا الموضوع بشكل مفصّل.

(٢) آيين انقلاب اسلامي از ديدگاه امام خميني، ج چهارم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٦ هـ ش، ص ٣٨٩.

(٣) هي الخطبة الثالثة من خطب نهج البلاغة، وقد سميت بذلك لأنّ الإمام وأثناء خطبته قام إليه رجل من عوام الناس وناوله كتاباً، فلما فرغ الإمام من قراءته لذلك الكتاب قال له ابن عباس: يا أمير المؤمنين لو أطردت خطبتك من حيث أفضيت.

فأجابه الإمام عليه السلام: هيهات يا بن عباس تلك شقشقة هدرت ثمّ قرّت.

قال ابن عباس: فوالله ما أسفت على كلام قطّ كأسفي على هذا الكلام، ألا يكون

ح

«أمّا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكاس أوّلها ولألفيتكم دنياكم هذه أزهّد عندي من عفة عنز»<sup>(١)</sup>.

كما يقول عليه السلام: «أيّها الناس أعينوني على أنفسكم، وأيمّ الله لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامة حتىّ أورده منهل الحقّ وإن كان كارهاً»<sup>(٢)</sup>.

١٢ - 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 أخرى، فلا بدّ للدولة الإسلاميّة أن تعمل على صياغة تلك التشريعات حتىّ 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 صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السلام هم أنفسهم قد مارسوا هكذا نوع من التشريع، أي إنّهم أصدروا مجموعة من الأحكام لا بعنوان كونهم مبينين للشريعة الإلهيّة الثابتة، بل

---

كأمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد؛ وللإطلاع على شرح الخطبة راجع: الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط ٤، قم. دار الهجرة، مج ٢، صص ٣٤٥ - ٤٢٠ ومج ٣، صص ١١٥ ٢.

(١) نهج البلاغة، خ ٣، ص ٥٠.

(٢) م ن، خ ١٣٦، ص ١٩٤.

بعنوان كونهم ولاية للأمر يحدّدون مجموعة من الأحكام والقوانين على أساس المصلحة الزمنية للمجتمع الإسلامي، فقد ورد أنّه «وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين...»<sup>(١)</sup>.

حيث إنّ من المعلوم أنّه لا توجد ضريبة ثابتة في الشريعة على الخيل، فيكون وضع الإمام عليّ عليه السلام لتلك الضريبة عليها من باب كونه تشريعاً ولائياً، أي تشريعاً منسجماً مع المنظومة التشريعيّة من جهة وتقتضيه المصلحة من جهة ثانية، لكن يبقى أنّ هذا التشريع مرهون بوقته وليس دائماً.

### ١٣ - الإصلاح واقامة الحدود: إنّ الإصلاح على كافّة المستويات هو من

أهم أهداف الأنبياء، بل وأوصياء الأنبياء، وتمثّل هذه الوظيفة وظيفه دينية ثابتة لها علاقة بحاجة المجتمع الإنساني إليها<sup>(٢)</sup>؛ ومن هنا كان على الدولة الإسلاميّة أن تتعبّ بجدّ 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: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي...»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص ٣٨.

(٢) لا تخفى العلاقة الوثيقة بين الإصلاح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أنظر: زاده محمد علي، اندیشه سياسي محقق كركي، ج اول، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠ هـ ش . ص ٩٥.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، مج ٤٤، ص ٣٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام

ولذا نرى أنّ الإمام عليّ عليه السلام يربط ما بين تصديّه للخلافة وما بين الإصلاح وإقامة الحدود، فيقول عليه السلام: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيءٍ من فضول الحطام، ولكن لئلاّ نردّ المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى ما لإقامة الحدود من أهميّة خاصّة على مستوى الوظائف الدوليّة، وقد أظهرت النصوص الدينيّة بشكل واضح أن إقامة الحدود من وظائف السلطان والإمام<sup>(٢)</sup>؛ كما يقول الإمام عليّ عليه السلام: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام»<sup>(٣)</sup>.

١٤ - إعمار البلاد: والذي يعني القيام بعملية التنمية الاقتصاديّة<sup>(٤)</sup> التي تؤدي إلى تحسين الوضع المعيشي والاجتماعي لعموم الناس، بل وإلى استئصال الفقر والمرض والتخلّف، وقد ورد في النصوص الدينيّة الكثير من الروايات التي

عنه الحسين عليه السلام، اعداد معهد باقر العلوم، ط ٣، قم، دار المعروف، ١٤١٦ هـ ق، ص ٢٩١.

(١) نهج البلاغة، خ ١٣١، ص ١٨٩.

(٢) المؤمن محمد، اذن ولي الأمر في القصاص، فقه أهل البيت عليه السلام، العدد الثالث من السنة الأولى، ١٤١٧ هـ ق، ص ٣٩.

(٣) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، ص ١٧٥.

(٤) في التنمية الاقتصاديّة راجع: صديق غلام رضا، الإسلام والتنمية الاقتصاديّة، التوحيد، العدد ٨٧، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧ هـ ق، صص ٦٣ - ٧٣؛ سعادتمند رسول، ويزكيهاى انتخابات سالم نماينده شايسته مجلس مقتدر از ديدگاه امام خميني، ج اول، قم، انتشارات تسنيم، ١٣٧٨ هـ ش، ص ١٦٣.

تذمّ الفقر وتحدّث عن آثاره، حتّى أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد وصفه قائلاً: «الفقر الموت الأكبر»<sup>(١)</sup> وفي بيان آثاره: «العسر يفسد الأخلاق»<sup>(٢)</sup> و «العسر يشين الأخلاق ويوحش الرفاق»<sup>(٣)</sup>.

وفي تأكيد منه على هذه الوظيفة فقد ذكرها الإمام عليّ عليه السلام في عهده لواليه على مصر مالك الأشر، إذ يقول معدداً الوظائف الواجب العناية بها في ولاية مصر: «... جباية خراجها وجهاد عدوّها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها»<sup>(٤)</sup>. ويرى عمارة البلدان من أولى الوظائف، حيث يقول: «فضيلة السلطان عمارة

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة ١٦٣، ص ٥٠٠.

(٢) الأمدي، تصنيف غرر الحكم، ٣٦٥.

(٣) م ن؛ توجد الكثير من النصوص الدينية التي تحدّثت عن الآثار السلبية للفقر على المستوى الاجتماعي، وقد اشارت ضمناً إلى ضرورة معالجة تلك الآثار بعلاج سببها أي الفقر، وإن هذه الاشارة لا تخلو من فائدة وهي أنّه في الوقت الذي أكّدت الروايات على سلبات 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 الله» م ن، ص ٥٥٥؛ بل إنّ بعض الروايات تحدّثت عن بعض ثمار الفقر وان الغنى بالله أعظم الغنى وأن القناعة كنز لا يفنى؛ وهو ليس دعوة إلى 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 الأخرى.

(٤) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٧.



البلدان»<sup>(١)</sup>، بل إنَّ تلك العمارة أهمّ من الجباية، فيقول مبيّناً ذلك في ذلك العهد: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يدرك إلاّ بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد...»<sup>(٢)</sup>.

١٥ - حماية البيئة: حيث أنّ الطبيعة هي وطن الإنسان الذي يسكن في أكنافه ويأكل من خيراته، وكما أنّ الله تعالى قد خلق تلك الطبيعة من أجل الإنسان وسخرها له، فقد جعله أيضاً مؤتمناً عليها؛ أي كما أنّ له حقّاً فيها فإنّ عليه واجباً نحوها في الحفاظ عليها وعدم إفسادها وإبقائها بحيث يمكن للأجيال القادمة أن تستفيد منها وتتّعم في خيراتها.

ولذلك فإنّ من وظائف الدولة الإسلاميّة أن تقف بوجه أصحاب الطمع والشهه وفي مقابل أهل الجشع، الذين يبغون الربح والكسب غير مكرّنين بالآثار السليبيّة التي تترتب على البيئة والإنسان.

أمّا على المستوى الفقهي فإنّ البيئة وأراضي الدولة الإسلاميّة تقع مسؤوليّة ادارتها واستثمارها على الدولة نفسها؛ وفي ذلك الموضوع يقول الإمام عليّ عليه السلام في أوائل خلافته: «إتقوا الله في عباده وبلادهم فإنكم مسؤولون حتّى عن البقاع والبهائم...»<sup>(٣)</sup>.

---

(١) الأمدى، تصنيف غرر الحكم، ص ٣٤١.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٧.

(٣) نهج البلاغة، خ ١٦٧، ص ٢٤٢.

١٦ - توفير الأمن الإجتماعي: إذ إنّ على الدولة الإسلامية أن تسعى بإهتمام من أجل توفير الأمن الإجتماعي لعموم الناس، لأنّه من دون توفير الأمن لعموم الناس لا يمكن للحياة الإجتماعية أن تأخذ مجراها الطبيعي والإعتيادي، وهذا ما يضرّ بجميع مرافق الحياة، بل يؤدي إلى الإخلال بالنظام المعيشي للمجتمع الإنساني وإلى الإضرار بالإنسان ومنعه من مزاوله حياته الطبيعية. كما لا بدّ من الاستعانة هنا بمقولة حفظ النظام العام للتأكيد على تلك الوظيفة، إذ إنّ حفظ ذلك النظام لا بدّ له في ظلّ الواقع الإجتماعي أن يأخذ لنفسه معنى توفير الأمن الإجتماعي وما سوى ذلك من مهام.

هذا وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام إلى هذه الوظيفة عندما تحدّث عن ضرورة الإمرة فقال: «إنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو وتأمّن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي؛ حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر»<sup>(١)</sup>.

١٧ - التوطئة لخروج الإمام المهديّ عليه السلام: وهذا ما يرتبط بالحديث عن فلسفة الغيبة - غيبة الإمام المهديّ عليه السلام -، إذ وإن تعدّدت النظريات المفسّرة لغيبة الإمام عليه السلام، لكنّه لا شك أنّ القضية ترجع في فلسفتها إلى عدم توفر الظروف المناسبة لقيام الإمام بمهامه ووظائفه، والذي أدّى إلى تغييب الإمام المعصوم عليه السلام حفاظاً عليه من جهة - لا لمجرّد الجانب الشخصي للموضوع - وتمهيداً للظروف المناسبة لخروجه واقامته للعدل والقسط من جهة أخرى.

---

(١) نهج البلاغة، خ ٤٠، ص ٨٢.

وبالتالي فإنّ خروج الإمام عليه السلام يمثل عودة الأطروحة الإلهية بمرتبها المعصومة إلى ساحة الاجتماع الإنساني من أجل قيادة ذلك الاجتماع على أساس قيم الحقّ والعدل والمثل الإنسانية والدينية.

وعلى أساسٍ من هذه الفلسفة<sup>(١)</sup> فإنّ من وظائف الدولة الإسلامية أن تعمل على تهيئة الظروف المناسبة لخروج الإمام المهديّ عليه السلام، والتي أهمّها إعداد الطاقات البشرية والإنسانية التي تحمل الصفات الكمالية والمعنوية العالية التي تمكّنها من حمل أعباء الإمامة بطريقة تبرز النموذج الإلهي في الحكم والولاية، ذلك النموذج الذي يثبت تقدّمه وتفوّقه على كلّ النماذج البشرية، بل وبكلمة جامعة: فشل الأطروحة الوضعية في مقابل الأطروحة الإلهية.

١٨ - الدفاع عن الأرض والإنسان<sup>(٢)</sup>: وهو من أعظم الواجبات المناطة بالدولة الإسلامية، ويستدلّ عليه بالأدلة العقلية والنقلية، إذ إنّ الدفاع عن الوطن

---

(١) لا يقتصر الموضوع هنا على فلسفة نظرية للغيبة تؤدّي في لوازمها المعرفية إلى جعل التوطئة والتمهيد من وظائف الدولة الإسلامية، بل إنّ مجموعة من النصوص المهدوية - أي التي ترتبط بقضية الإمام المهديّ عليه السلام - تتحدّث عن تلك الوظيفة وعن القيام بها.

(٢) حول الجهاد والعنف راجع: مناظره آية الله مصباح يزدي و حجت الإسلام كرماني، تهران، انتشارات سروش، ١٣٧٩ هـ ش؛ قاسم نعيم، العنف والدين وفلسفة العقوبات الإسلامية، الحياة الطيبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٢ م، ص ١٥؛ النابلسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأمة، مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني على ضوء التحديات المعاصرة، ط ١، لجنة احياء ذكرى مثنوية الإمام...، ٢٠٠٠ م، ص ١١٣ .

الإسلامي (دار الإسلام) وعن المسلمين من أهم المصاديق الحسينية، بل إن جميع مواطني الدولة الإسلامية تقع وظيفة الدفاع عنهم على عاتق تلك الدولة بناءً على تعهدا القيام بمهمة الدفاع عنهم وعن جميع من التزمت الدفاع عنه، حتى ولو لم يكن من مواطني الدولة أو لم تكن تلك الأرض من أراضي الدولة.

أما الأدلة النقلية التي تدلّ على تلك الوظيفة وأهميتها فهي كثيرة، ومنها تلك النصوص التي ذكرناها سابقاً والتي تضمنت عبارات من قبيل «جهاد عدوّها»<sup>(١)</sup> و «يقاتل به العدو»<sup>(٢)</sup>.

ومن الأهمية بمكان أن يشعر مواطنو الدولة أن دولتهم تعطي أهمية خاصة للدفاع عنهم وحمايتهم أمام الأخطار الخارجية ومحاولات الاعتداء من الأجانب، بل إن خير معبر عن عزة شعب ما واحترامه لشخصيته الجمعية هو القدرات الدفاعية لدولته، كما أن أكثر ما تتجلّى الكرامة السياسية لأمة ما في استعداداتها الدفاعية لحماية أرضها وإنسانها وقيمها الدينية والإنسانية<sup>(٣)</sup>.

١٩ - إعداد القدرات العسكرية: إذ إن مهمة الدفاع الواجبة التي تحدثنا

عنها لا يمكن القيام بها إلا من خلال إعداد القدرات العسكرية اللازمة والكفاءات

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٢٨.

(٢) م ن، خ ٤٠، ص ٨٢.

(٣) راجع في هذا الموضوع: نجفى موسى، تأملات سياسية در تاريخ تفكر اسلامي، ج چهارم، چ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٧ هـ ش، ص ٢٦٠، ص ٢٦٠؛ وفي فقه الجهاد أنظر: الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط ١، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١ م.

القتالية المطلوبة والتجهز بالتقنيات العسكرية المتطورة.

هذا وقد أخذت هذه الوظيفة أكثر من صيغة في التاريخ السياسي والعسكري للدولة الإسلامية من خلال مفاهيم السبق والرماية<sup>(١)</sup> التي تبحث في فقه الجهاد، بل إن العديد من النصوص الدينية قد أكدت عليهما لما كان لهما من مردود مهم على المستوى العسكري آنذاك.

ولأهمية هذا الموضوع نجد أن القرآن الكريم قد تحدّث فيه ووجّه خطاباً إلى المؤمنين يدعوهم فيه إلى إعداد ما أمكن من قدرات عسكرية، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

بل يمكن القول أن ذلك التأكيد الكبير من القرآن الكريم على الجهاد بالمال والنفس إنما يستبطن الدعوة إلى إعداد الإمكانيات العسكرية<sup>(٣)</sup> اللازمة للقيام بالشكل المطلوب بمهام الجهاد والدفاع عن الدولة الإسلامية وأرضها ومواطنيها. ٢٠ - إقامة القضاء: وهو أيضاً من أهم الوظائف المولجة إلى الدولة الإسلامية وولي الأمر، وتنطوي إقامته على أهمية كبيرة لمساهمة في بسط العدل

---

(١) انظر: شكوري ابوالفضل، فقه سياسي اسلام، ج ١، ١٣٦١ هـ ش، ص ٣٠٠؛

الشيرازي مكارم، پیام قرآن، ج دهم، چ دوم، مدرسه (الإمام علي بن ابي طالب)،

١٣٧٥ هـ ش، ص ٣٢٧

(٢) الأنفال: ٦٠.

(٣) في اعداد القوة اللازمة انظر: الأصفى محمد مهدي، دروس في الثورة

الإسلامية، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ ق، ص ٢٣.

بين الناس؛ ويستدلّ عليه بالأدلة العقلية والنقلية، أمّا الأدلة العقلية فلأنّه من أبرز المصاديق الحسينية المطلوب القيام بها من الفقيه العادل الحائز على المواصفات المطلوبة، وأمّا الأدلة النقلية فمنها ما يتحدّث عن شرطية الاجتهاد في القاضي وضرورة الترافع لدى الفقيه وحرمة الترافع لدى القضاء السلطاني - والمقصود هنا سلاطين الجور - ومنها ما يتحدّث عن أنّ تنظيم الفعل القضائي إنّما يقع على عاتق الحاكم الإسلامي، وهو ما نستفيدة من التاريخ السياسي لرسول الله ﷺ حيث تصدّى لنصب القضاة في مختلف البلدان، وكذلك الأمر فيما يرتبط بالإمام عليّ عليه السلام حيث كان يكلف ولاته بنصب القضاة ويحدّد صفات القاضي، بل وأدقّ التفاصيل التي ترتبط بمزاولة العمل القضائي، فيقول في عهده لمالك الأشتر: «أنظر في القضاة بين الناس نظر عارف بمنزلة الحكم عند الله، فإنّ الحكم ميزان قسط الله الذي وضع في الأرض لإنصاف المظلوم من الظالم والأخذ للضعيف من القوي وإقامة حدود الله على سننها ومنهاجها التي لا يصلح العباد والبلاد إلّا عليها، فاختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك وأجمعهم للعلم والحلم والورع ممّن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يجره على العي، ولا يفرطه جور الظلم، ولا تشرف نفسه على الطمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم عند الشبهة وآخذهم لنفسه بالحجة وأقلّهم تبرّماً من تودّد الحجج وأصبرهم على كشف الأمور وإيضاح الخصمين، ولا يستميله الإغراء ولا يأخذ فيه التبليغ بأن يقال قال فلان قال فلان، فولّ القضاء من كان كذلك»<sup>(١)</sup>.

---

(١) الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص ١٥٩.

٢١ - التنمية السياسيّة: والمقصود بها العمل على ترشيد الفعل السياسي في

مختلف الميادين وتنمية الوعي السياسي والثقافة السياسيّة لدى جميع أبناء المجتمع، وإشعار الأُمّة بمسؤولياتها السياسيّة والاجتماعيّة، وبأهميّة دورها على كافة المستويات الاجتماعيّة والسياسيّة والعالميّة.

إنّ معرفة الأُمّة لأهميّة دورها وخطورته سوف يحفزها على أن تشعر بشخصيّتها الجمعيّة من جهة، وعلى المبادرة إلى تحمّل مسؤوليّاتها وقيامها بوظائفها من جهة أخرى، 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 تحصدّها فيما لو قامت بدورها خير قيام.

وهنا يأتي دور التنمية السياسيّة كعامل توعية بما يقدمه من تربية سياسيّة وتثقيف سياسي يكون الهدف منها تحريك الطاقات الكامنة في الأُمّة لإستثمارها والإستفادة منها ولحسن توظيفها في خدمة مصالح الأُمّة نفسها.

ولذلك كان من وظيفة الدولة القيام بعملية التنمية السياسيّة التي تتجلّى أيضاً في بنيتها السياسيّة وأدائها السياسي وتطويرها لآليات عملها السياسي بما يجعلها أقدر على قيامها بوظائفها هذا من جهة، كما تتجلّى أيضاً في خطابها السياسي التربوي والتعليمي والتوعوي الذي تقدمه للمجتمع من جهة ثانية.

٢٢ - تجسيد القيم الإجتماعية: إذ إن جملة من الأهداف يجب على ولي الأمر أن يتعقبها على المستوى الإجتماعي، والتي تتمثل في القضاء على الطبقة الإجتماعية وتحقيق التوازن الإجتماعي ومواجهة كل ما من شأنه إيجاد الفوارق الإجتماعية بين أبناء المجتمع الواحد.

ولذلك فقد أكد النصّ الديني على مطلوبة المنع من تكدّس الثروات في أيدي فئة قليلة من الناس وعلى العمل من أجل تأمين جميع الحاجات الصحية والتعليمية لجميع أفراد المجتمع، يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُنِيَ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾<sup>(١)</sup>.

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 الدينية الأخرى قد تحدّثت عن أنّ من مسؤوليات ولي الأمر الإنفاق على من لم يقدر على الكسب وقضاء ديون من لم يستطع قضاء ديونه وتزويج غير القادرين مالياً على الزواج<sup>(٢)</sup>، وكذلك فإن جملة من المصارف الأخرى تظهر بوضوح عدّة

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) راجع في هذا الموضوع النصوص التي تحدّثت عن مخارج بيت المال؛ الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، صص ٦٩ - ١٢٢.



أشكال من الكفالة الاجتماعية التي يجب على الدولة الإسلامية العناية بها<sup>(١)</sup>.  
كما أنّ من تلك القيم مبدأ المساواة الاجتماعية، بمعنى الاعتماد على مفهوم  
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> وعدم اعتبار الحسب والنسب وجملة من  
الفروقات الظاهرية والمادية سبباً للتمييز في العطاء أو في غير العطاء، وهذا ما  
أظهره الإمام عليّ عليه السلام عندما طولب بتمييز بعض الشائيات الاجتماعية بأن يقسم  
لها من بيت المال أكثر من غيرها فأجاب عليه السلام: «أتأمروني أن أطلب النصر بالمجور  
فيمن وليت عليه! والله لا أطور به ماسمر سمير، وما أمّ نجمٌ في السماء نجماً؛ لو كان  
المال لي لسوّيت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله.

ألا وإن اعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا  
ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس ويهينه عند الله، ولم يضع أمرؤ ماله في غير  
حقه ولا عند غير أهله إلا حرمه الله شكرهم، وكان لغيره ودّهم، فإن زلت به النعل  
يوماً فاحتاج إلى معونتهم فشرّ خليلٍ وأأمّ خدين»<sup>(٣)</sup>.

وقد أكد الإمام عليّ عليه السلام على العناية بالفقراء والبؤساء في عهده لمالك  
الأشتر؛ يقول: «الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين  
والمحتاجين وأهل البؤسى والزّمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً، وأحفظ الله ما

---

(١) أنظر الخوئي أبو القاسم، المسائل المنتخبة، ط ١٥، بيروت، دار الزهراء،

١٩٨١ م، ص ٢٠٣؛ بوخمسين حسين، تشريع الخمس دراسة في القرآن والتاريخ

والفقه، ط ١، هولندا، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ ق، ص ٨٥.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) نهج البلاغة، خ ١٢٦، ص ١٨٣.

استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكلُّ قد استرعت حقه، فلا يشغلنك عنهم بطر، فإنك لا تعذر بتضييعك التافه لإحكامك الكثير المهم، فلا تشخص همك عنهم ولا تصعّر خدك لهم، وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، وتعهد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن...»<sup>(١)</sup>.

وبالتالي فإن العناية بالفقراء والمحتاجين وتحقيق العدالة الاجتماعية وتأمين جميع الاحتياجات المطلوبة لجميع أبناء المجتمع تعدّ من أهمّ الوظائف المناطة بالدولة الإسلامية.

٢٣ - تقديم النموذج الإلهي في الحكم: وهو من أخطر الأهداف وأهمّها لما يترتب عليه من كثير من النتائج على المستوى الديني - وأيضاً على المستوى الاجتماعي - بمعنى أن كثيراً من الناس إنما تتلقّى دينها لا من بطون الكتب وإنما من خلال تجلّياته على المستوى الاجتماعي والسياسي، أي من خلال أداء تلك المؤسسة التي تدّعي انتسابها إلى الدين، بل وأداء المنتسبين إلى الدين سواءً في المؤسسة الدينية أو المؤسسة السياسية وفي كلّ مساحة الممارسة الاجتماعية.

وبالتالي فإنّ تلك الممارسة كلّما اقتربت من الشفافية والمصداقية والقيم الدينية، كلّما كانت أدعى للناس للإقبال على الدين، وكلّما كانت تلك الممارسة أقرب إلى المصالح الشخصية الدنيوية والحسابات الفئوية والغايات المادية كلّما

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

كانت أدعى للناس للإعراض عن الدين والابتعاد عنه.

إنّ ما يميّز التجربة السياسيّة الإسلاميّة أنّها تنتمي إلى الدين وتدعي التعبير عنه وأنّ أداءها السياسي والاجتماعي منطلقه المفاهيم الدينيّة، بل هو - أي ذلك الأداء - يعبر 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 تعبر عنه تلك الممارسات السياسيّة والاجتماعيّة المشار إليها.

ومن هنا تنبع خطورة أداء تلك التجربة، أي لكون نتائجها تؤدي إلى إقبال الناس على الدين أو إعراضهم عنه، واقترابهم من الله تعالى أو ابتعادهم عنه، وهذا ما يفرض على الدولة الإسلاميّة أن تختار لتركيبها السياسيّة ذلك الطاقم السياسي والإداري الذي يتمييز بمواصفاته الإيمانيّة والأخلاقيّة والاداريّة التي تمكّنه من تسجيل تجربة ناصعة وتقديم نموذج فريد وناجح في السياسة والحكم يدعو في تجليّاته إلى الدين والأخلاق والمعنويات.

٢ - مفهوم المواطنة: إذا كانت المواطنة بمعنى العضويّة في الأمّة<sup>(١)</sup>، فتكون بذلك مستعملة بحسب المصطلح السياسي الحديث، حيث يترتب على حمل هذا المفهوم من قبل أحد الأشخاص مجموعة من الحقوق والواجبات، ومن أهم تلك الحقوق حقّ المشاركة السياسيّة والحماية من قبل الدولة التي يحمل فيها

---

(١) أنظر: خيليان سيد خليل، حقوق بين الملل اسلامي، ج هشتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٨ - ش، ص ١٣٢؛ عماد عبد الغني، حاكميّة الله وسلطان الفقيه، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧، صص ١٣١ - ١٤١.

صفة المواطن، ومن أهم الواجبات الملقاة عليه الولاء لدولته وإطاعة قوانينها ودفع الضرائب والمشاركة في الخدمة العسكرية<sup>(١)</sup>.

وبالتالي يجري البحث أنه في الدولة الإسلامية من الذي يحمل صفة المواطنة بحيث تترتب عليه تلك الحقوق والواجبات، ومن لا يحمل صفة المواطنة فلا تترتب عليه تلك الحقوق والواجبات؛ وهو ما يقود إلى البحث في شروط المواطنة.

لكنني أعتقد أن هذا (المنهج) المستخدم في البحث ليس منهجاً دقيقاً، والسبب في ذلك أننا استعرنا مصطلحاً منحوتاً في إطار الفكر السياسي الغربي، أي ذلك المصطلح الذي تترتب عليه مجموعة من الأحكام المحددة مسبقاً في إطار الجنبية الحقوقية لذلك الفكر، بحيث أصبح التعامل مع ذلك المصطلح منوطاً بتلك الأحكام المرتبطة به؛ فلم نعد إلى تشريح هذا المصطلح ومحاكمته، بل استخدمناه كما هو بحسب مضمونه المعرفي فإذا وجدنا أن جميع تلك الحقوق والواجبات مما يمكن أن يناله فرد من الناس بحسب الفقه الإسلامي قلنا أنه مواطن ويحمل صفة المواطنة، وإذا وجدنا أن بعض تلك الحقوق والواجبات تتعارض مع الفقه الإسلامي قلنا أنه لا يحمل صفة المواطنة، وهو ما فرض علينا أن يكون اطلاق صفة المواطنة وعدمه خاضعاً لمنظومة الأحكام السياسية المقررة في الفكر السياسي الغربي.

---

(١) راجع: القبانجي صدر الدين، المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي، الفكر الإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥ هـ ق، ص ٢٣٥.

وما ينبغي بيانه في هذا الإطار هذه الأمور:  
أولاً: للإسلام مصطلحاته الخاصة به والتي تنسجم مع أسسه الفكرية ومبانيه  
المعرفية.

ثانياً: إنّ جملة من المصطلحات تأخذ حمولتها المعنوية بحسب التحديد  
العرفي، حتّى لو كان هذا العرف هو العرف الخاصّ، كعرف أهل الطبّ أو أهل  
السياسة.

ثالثاً: يمكن لنا القول أنّ مصطلحاً ما قد تتطوّر حمولته المعنوية بسبب تطوّر  
الظروف الإجتماعية والسياسية التي يسبح في فضائها ذلك المصطلح.

رابعاً: وهنا بيت القصيد؛ إنّ تحديد هذا المصطلح شيء، وترتّب مجموع تلك  
الحقوق والواجبات شيء آخر، بمعنى إمكانية 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 لتحديد  
الحقوق والواجبات المتعلقة به إلى جملة من المعايير والأسس الخاصة بكلّ  
منظومة فكرية ومعرفية - وإن أمكن تقنين وتضييق ذلك العنوان العرفي  
وإنطباعه -، أي أنّه لا يوجد إرتباط معرفي - بحسب المعرفة الدينية - بين تلك  
الصفة (المواطنة) وبين تلك الأحكام الحقوقية السياسية.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول أنّ من سكن أراضي الدولة الإسلامية لمدة معينة  
- بناء على شروط محدودة - فهو من مواطني الدولة الإسلامية، وكذلك من يتولّد  
من مواطني الدولة فهو أيضاً من مواطني الدولة (وهو أيضاً يخضع لشروط عديدة

وفيه تفصيلات عديدة ليس هنا محلّ بحثها؛ أمّا مَنْ له حقّ المشاركة السياسيّة وإلى أيّ مستوى يستطيع أن يمارس ذلك الحقّ وشروط ممارسته ومن له حقّ الحماية أو تجب عليه الخدمة العسكريّة أو دفع هذه الضريبة الماليّة أو تلك؛ فيرتبط البتّ فيه بالنصّ الديني السياسي وأدلّته الفقاهيّة، ولا علاقة له بمجرد إطلاق هذه الصفة والجواز العرفي السياسي لاستعمالها، أي أنّ صحّة إطلاق هذه الصفة هو شأن عرفي، بينما ترتّب تلك الأحكام شأن شرعي وفقهي ولا علاقة بينهما منهجيّاً بحسب المنهجية الاجتهادية وآلياتها المعتمدة<sup>(١)</sup>.

٣- 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 واقعا سياسياً مختلفاً ألفى عملياً فكرة الوطن الإسلامي الواحد؟

في مقام الجواب لا بدّ أوّلاً من تحديد ماهو المقصود بالوطن الإسلامي؛ والمراد به تلك المساحة الجغرافيّة التي يسكنها المسلمون والتي يملكون نوع سيادة عليها - أو كانت لهم سيادتهم فيها - بحيث يمكنهم من ممارسة تلك السيادة عليها<sup>(٢)</sup>.

---

(١) في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، انظر: الشيرازي مكارم، پیام قرآن، ج ١٠، ص ٣٨٣؛ لمبتون آن کی أس، دولت و حکومت در اسلام، ترو تح صالحی عباس و فقیهی محمد مهدی، چاپ اول، نشر عروج، ١٣٧٤ هـ ش، ص ٣٢٧.

(٢) راجع: زنجاني عباسعلي عمید، فقه سیاسی، جلد سوم (حقوق بین الملل اسلام)، صص ٢١٥ - ٢٤٢.

وثانياً: ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ مفهوم الوحدة السياسيّة للأمة الإسلاميّة<sup>(١)</sup> - بالمعنى الشامل للوحدة السياسيّة - 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 أسس مختلفة، فهذا لا يلغي المبرّرات المعرفيّة للوحدة السياسيّة للأمة الإسلاميّة والوطن الإسلامي، ولا يلغي أيضاً ضرورة العمل على تحويل تلك الفكرة إلى واقع حيّ.

ونستطيع أن نقول إنّ ما يبرّر هذه الفكرة في واقعنا المعاصر هذه الأمور: أولاً: كما ذكرنا أنّ تلك الفكرة من الأمور 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 - والتي تشمل الجانب الاقتصادي وغيره - هو توزيع طاقات الوطن الإسلامي بشكل عادل وتبادل الخبرات والمنافع بين أرجائه، وهو ما يساعد على القيام بعملية تنمية إقتصاديّة وإجتماعيّة شاملة نتيجة لتوفّر العديد من عواملها المساعدة.

---

(١) أنظر: المبارك محمد، نظام الإسلام الحكيم والدولة، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧ هـ ق، ص ١٢٩.

ثالثاً، إنّ متطلّبات العولمة تفرض توحيد الطاقات والإمكانيّات والجهود لمواجهة جميع تداعياتها التي تهدّد مصالح الشعوب وخيراتها، وتنذر بالمناس بخصويّاتها الإجماعيّة والثقافيّة.

٤ - فلسفة الدولة<sup>(١)</sup>: إنّ المراد بفلسفة الدولة هنا هو النظر بشموليّة إلى حقيقة ذلك الوجود السياسي من أجل فهم طبيعته ومبرراته الوجوديّة. إنّ النتيجة المعرفيّة لفلسفة الدولة في أفقها الدنيوي خاضعة حكماً للحصيلة المعرفيّة لفلسفة الحياة الدنيويّة ومبرراتها الوجوديّة، أي أنّه إذا كانت الحياة الدنيويّة 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 - بل أهمّها - التي تعمل على مساعدة الإنسان على بلوغ حياته الأخرويّة، أي على بلوغه كماله الوجودي والأهداف التي برّرت خلقه وإيجاده.

ولذلك عندما نتحدّث عن وظائفية الدولة، فإنّ تلك الوظائفية تابعة منهجيّاً للحصيلة المعرفيّة المستقاة من فلسفة الوجود الدنيوي بجميع مظاهره وتجلياته، أي أنّ مظلة تلك الفلسفة سوف تخيّم على جميع المفردات الوجوديّة بما فيها الدولة سواءً في وظائفيتها أو في جميع إشكاليّاتها المطروحة.

---

(١) أنظر في هذا الموضوع: يزدي محمد تقي مصباح، نظريه سياسى اسلام، جلد



ومن هنا فإنّ الدولة وإن كانت ستعنى بإعمار الدنيا وإقامة القسط ورفاهية الإنسان، لكن كلّ تلك الوظائف ذات الطابع الدنيوي إنّما هي مقدّمة للآخرة، والأولوية على المستوى الوظيفي إنّما هي للآخرة، ولا بدّ أنّنا لاحظنا عناية خاصّة بتلك الوظائف ذات الطابع العبادي والأخروي.

وبالإجمال ينبغي لنا أن نقول إنّ الدولة الإسلاميّة في وظائفها أخاذاة إلى الآخرة وجذّابة إلى الغيب، وهي تعطي الأولوية للجانب المعنوي والبعد الكمالي في إنسانيّة الإنسان، وإن كانت لا تنسى حاجاته الماديّة، لكن يبقى أن العناية بالجانب المادي للإنسان باعتبار كونه مقدّمة للوصول إلى كمالاته المعنويّة.

٥ - 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 - أي الفلسفة التي تتناول الوجود وعلله والسعي إلى تلك العلة - 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 ننظر الفلسفة - أي تلك الفلسفة التي لا تختزل نفسها في الجانب

المادّي، بل يتّسع حضانها للجانب الغيبي - 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 معرفيٍّ أوسع وأرحب يربط الفعل السياسي بحقائق الوجود وغاياته 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) مجرد أداة يخضع تقييمها والحكم عليها لطبيعة توظيف الإنسان لها وكيفية استثماره لطاقاتها واستفادته من قدراتها، أي أنّ هذه النظرة الأدواتيّة تفتح الباب على أكثر من مجال للإستعمال والتوظيف، فأما أن تكون السياسة مؤسّسة على نظرة الفلسفة الدينيّة للوجود والحياة ممّا يعني توظيفها لخدمة وجود الإنسان بمعناه الشمولي، أو أن تكون مجردة عن تلك النظرة، عندها ستحوّل إلى مجرد أداة لخدمة البعد المادّي والغرائزي في حقيقته الوجوديّة.

٦ - الدولة في بعدها الإنساني: ما نريد الحديث عنه هنا هو موقعية الإنسان في الأسس الفكرية للدولة الإسلامية، فإذا كانت الدولة الإسلامية تركز في مبانيها الفكرية والمعرفية على النصّ الديني الإسلامي ومنهجيته الإجهادية، فهذا يعني أنّ تلك الدولة يجب أن تكون محكومة في خطوطها الكلية - بل والتفصيلية أيضاً - للطبيعة العامة للمعرفة الدينية.

وعلى هذا الأساس عندما نأتي إلى النصّ الديني والمعرفة الدينية نجد أنّ الإنسان يتمتع بمحورية خاصة في ذلك النصّ وتلك المعرفة، ولا أدلّ على ذلك من كون رسالة الأنبياء من أجل الإنسان بشكل حصري، ولذا نجد في آخر سورة الأنبياء قوله تعالى مخاطباً نبيّه الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، أي أنّ فلسفة إرسال الرسول ﷺ من أجل رحمة الإنسان.

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 الإسلامية.

٧ - تدين الفلسفة السياسيّة: أي أنّ السؤال المطروح في هذا البحث يدور حول إمكانية التوليف والتوفيق بين معطيات المعرفة الدينية في موضوع الدولة وبين معطيات الفلسفة السياسيّة.

وفي مقام الجواب لا بدّ من القول أنّ النتيجة ترتبط بشكل جذري بطبيعة المباني المعرفية التي تركز عليها هذه المنظومة الفلسفية أو تلك، فإنّ فلسفة ترى

---

(١) الأنبياء: ١٠٧.

ضرورة التوافق المعرفي مع الدين لا بدّ أنّه عندما يتمّ توظيف أسسها ومعطياتها من أجل قراءة ذلك الوجود السياسي (الدولة) ومحاكمته فإنّ نتائج تلك القراءة قائمة معرفياً على ضرورة الإنسجام مع المعطيات الدينيّة والتوافق معها، وهذا ما يقود إلى جعل معطيات الفلسفة السياسيّة منسجمة مع طبيعة المعرفة الدينيّة، بل ولربّما نقول أنّها محكومة لها تبعاً للقول بضرورة كونها منسجمة معها وخالية عن أيّ وجه من وجوه التعارض معها.

أمّا فلسفة مجرّدة عن تلك النظرة - أي ضرورة التوافق المعرفي مع الدين - فلن يكون من الضروري عندها أن تكون نتائجها المعرفيّة في قراءة الدولة منسجمة مع معطيات المعرفة الدينيّة.

## الخاتمة:

لقد أصبحت من المسلّمات السياسيّة التي تبني عليها كثير من النتائج، قضية إقصاء الدين عن ساحة الفصل السياسي والاجتماعي، وأضحى من المستهجن أن تدعو إلى مناقشة هذه الفكرة ولو من مناقشة علميّة تسعى لاكتشاف مصداقيّتها الفكرية وآثارها الاجماعيّة في اجتماعنا السياسي

ولذا كان من المناسب أن نبحت هذه الفكرة في بعض من صفحات هذه الأطروحة؛ وإن البحث في تلك الفكرة يمكن أن يتم من جهاتٍ ثلاث:

١ - 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 تركيبنا الثقافيّة؟ وهذا بحث يغلب عليه الطابع التاريخي، وهو خارج عن حدود بحثنا.

٢ - القيمة العلميّة لتلك الفكرة، وذلك بناءً على معاييرنا الفكرية ومقاييسنا العلميّة، أي بناءً على المعايير الإسلاميّة، بمعنى أن الإسلام كدين هل تسمح أسسه

الفكرية ومضامينه العلميّة بالابتعاد عن ساحة الاجتماع السياسي وممارسة السياسة؟

وهذا ما بحثناه في هذه الأطروحة، وأكّدتنا 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 - يمكن بحث هذه الفكرة من جهة الآثار الاجتماعيّة والسياسيّة التي خلّفها في محيطنا السياسي والاجتماعي، وعلى مستوى قضايا الأمة وحاضرها ومستقبلها، وعلى مستوى تطلّعاتها في بناء واقعها الثقافي والفكري، ذلك البناء الذي يهبها المناعة والقوّة في مواجهة عواصف الاستعمار، الذي اتخذ لنفسه في عصرنا قناع العولمة الحضاريّة، في الوقت الذي ينظر فيه لصدام الحضارات بدل الحوار بينها.

إنّ هذا البحث جدير بالاهتمام، كونه ينظر في التداخيلات الفكرية والثقافية لتلك الفكرة، أي إنّه ليس بحثاً اجتماعياً بالمعنى الصّرف للكلمة، سوى أنّ جنبته المعرفيّة لصيقة بالواقع الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يستدعي منا أن نرصد تلك التداخيلات - 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

الثقافية والفكرية لتلك المجتمعات، بطريقة تمنحها الاستقلالية الثقافية تحصنها من التبعية الثقافية لأنماط ثقافية دخيلة وغير بريئة.

لقد كان الدين في تاريخنا المعاصر أحد أهم العوامل المؤثرة في تكوين طبيعتنا الثقافية، وقد ساهم بذلك في المساعدة على مواجهة أقسى التحديات التي واجهتها مجتمعاتنا، بل قد منح تلك المجتمعات قوة استثنائية، بما يحمله من مفاهيم التضحية والعطاء والعمل في سبيل الله وما سوى ذلك من مفاهيم تجعل الذات الاجتماعية ذاتاً واعية وفاعلة، تدرك حجم التحديات وحاضرة لأثمن العطاء.

(٢) إن إقصاء الدين عن ساحة الفعل السياسي يعني فيما يعنيه التنازل عن جزء من هويتنا الثقافية، التي كانت - وما زالت - قائمة على أساس دخالة الديني في السياسي وامتزاج الدين مع السياسة، وعدم إمكان التفكيك بينهما إلا في الإطار الصوري والشكلي.

ولا يخفى أن التنازل عن جزء من هويتنا الثقافية - بل الجزء الأساسي منها - سوف يؤدي إلى أمرين اثنين:

الأول: إضعاف شعورنا بشخصيتنا الجمعية، باعتبار أن الأمة التي تحترم شخصيتها وتعترف بكيانها الثقافي؛ لن يكون مقبولاً بالنسبة إليها أن تتنازل ولو عن جزء من هويتها الثقافية أو تتسامح في خصوصياتها الفكرية، لأن الشعور القوي بوجود شخصيتنا الجمعية يتضمن ضرورة احترامها، واحترام تلك الشخصية يقتضي عدم المداهنة على حساب خصوصياتنا الفكرية والثقافية.

الثاني: إيجاد فراغ معرفي في جميع الحقول المعرفية ذات العلاقة بموضوع الدولة وفعل السياسة، حيث سنضطر عندها إلى استيراد أكثر من خليط معرفي من أجل ملء ذلك الفراغ في شتى الحقول السياسية والقانونية؛ وهو ما سوف يفرض علينا أكثر من تبعية معرفية، ربّما تقودنا إلى ما هو أسوأ من ذلك، أي إن التبعية المعرفية والفكرية ستقود إلى تبعية ثقافية واقتصادية وسياسية.. مع أننا نملك رصيذاً معرفياً في شتى حقول فقه الدولة قادر على إمدادنا بكثير من المعارف التي يحتاجها الفعل السياسي في شتى الميادين.

(٣) ممّا يترتب أيضاً على تلك الفكرة على المستوى السياسي والاجتماعي هو إقصاء المنظومة الدينية عن التأثير في الاجتماع السياسي، وما يعنيه ذلك من إضعافٍ لدور الغيب ومضامينه الأخلاقية والمعنوية عن بثّ الروح المعنوية والأخلاقية في الفعل السياسي.

إنّ إقصاء الدين عن الساحة السياسية 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 الأخلاقية التي تجعل النفس البشرية تعرض عن الدنيا وتقبل على الله تعالى، وما يستدعيه ذلك من جعل السلوك البشري مريداً للخير طالباً للعدل وهادفاً لكلّ ما تقتضيه الإرادة الإلهية.



إنّ جفاف الحياة السياسيّة من معنويّات الأديان وأخلاقيّاتها، سوف يؤدّي إلى توتير تلك الحياة وزيادة أزماتها، لأنّه بدل الالتقاء على كلمة الله وتوحيده، سوف تكون مصلحة الأنا - شخصيّة كانت أو طائفية - 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 - وليس أخلاق المنفعة - 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 انسانيّته، وسيره وسلوكه إلى الله تعالى.

أي لا بدّ للدولة أن تتماهى مع الإرادة الإلهيّة التي أرادت للإنسان أن يكون موجوداً سامياً بسموّ الأهداف التي يقصدها؛ ومن هنا كان لا بدّ للغيب أن يكون له حضوره في فلسفة الدولة التي محورها الإنسان بجميع أبعاده المعنويّة والماديّة من حيث علاقته بالله تعالى.



## ثبت المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

في اللغة العربيّة:

أ

- ١- الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت.
- ٢- الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية، ط ١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٣ هـ. ق.
- ٣- الإمام الخميني، الحكومة الإسلاميّة، ط ٢، بيروت، مركز بقيّة الله الأعظم، ١٩٩٩ م.
- ٤- الإمام الخميني، البيع، ط ٤، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١٠ هـ. ق.
- ٥- الآمدي، عبد الواحد تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.
- ٦- ابراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، ط ١، بيروت، دار الكنوز الأدبيّة، ١٩٩٨ م.
- ٧- ابن منظور، لسان العرب، ط ١، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨ م.

٨- الإمام الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ط ٣، بيروت، الدار الإسلاميّة،

١٩٩٩ م.

٩- ابن الأثير، النهاية، الزاوي طاهر أحمد والطناحي، ط ٤، قم،

اسماعيليان، ١٣٦٤ هـ.ش.

١٠- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط ٤، بيروت، دار احياء التراث العربي.

١١- ابن هشام، السيرة النبويّة، تح محيي الدين محمد، نشر مكتبة محمد

صبيح.

١٢- ابن تركه، تمهيد القواعد، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامي حكمت،

وفلسفه ايران، ١٣٦٠ هـ.ش.

١٣- الإمام الخامنئي، كتاب الهدنة، ط ١، بيروت، دار الوسيلة،

١٤١٩ هـ.ق.

١٤- الآصفي محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، مركز الغدير

للدراستات الإسلاميّة، ١٤١٦ هـ.ق.

١٥- الإمام الخامنئي، الحكومة في الإسلام، تر جبارة رعد، ط ١، بيروت،

دار الروضة، ١٤١٥ هـ.ق.

١٦- الآصفي محمد مهدي، دروس من الثورة الإسلاميّة، ط ٣، قم، مؤسّسة

النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ.ق.

١٧- ابن الأثير، أسد الغابة، طهران، اسماعيليان.

## ب

- ١٨ - البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلامية.
- ١٩ - بحر العلوم محمد، بلغة الفقيه، ط ٤، طهران، مكتبة الصادق عليه السلام ١٤٠٣ هـ.ق.
- ٢٠ - البروجردي آية الله، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تقرير آية الله منتظري، قم، دفتر تبليغات إسلامي.
- ٢١ - برلغ ايزايا، حدود، تر طالب حانا، دار السامي، ١٩٩٢ م.
- ٢٢ - بو خمسين حسين، تشريع الخمس دراسة في القرآن والتاريخ والفقه، ط ١، هولندا، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.ق.

## ت

- ٢٣ - التسخيري محمد علي، الدولة الإسلامية، دراسة في وظائفها السياسية والاقتصادية، ط ١، ١٤١٤ هـ.ق.
- ٢٤ - التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في موادّه العامّة، ط ٢، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٩٩٧ م.
- ٢٥ - تصدير الثورة كما يراه الإمام الخميني، ط ١، إعداد ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤١٧ هـ.ق.

## ح

- ٢٦ - الحلبي ابن نما، مثير الأحزان، النجف، ١٣٦٩ هـ.ق.

٢٧- الحرائي ابن شعبة، تحف العقول، ط ٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي،

١٤٠٤ هـ. ق.

٢٨- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ط ٣، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤١٦ هـ. ق.

٢٩- الحميري القمي، قرب الإسناد، ط ١، قم، مؤسّسة آل البيت،

١٤١٣ هـ. ق.

٣٠- الحلّي، العلّامة، الرجال، قم، دار الذخائر.

٣١- الحلّي المحقّق، السرائر، ط ٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي،

١٤١١ هـ. ق.

٣٢- الحلّي المحقّق، شرائع الإسلام، ط ٢، قم، انتشارات الإستقلال،

١٤٠٩ هـ. ق.

٣٣- الحلّي العلّامة، المختصر النافع، طهران، مؤسّسة البعثة، ١٤١٠ هـ. ق.

٣٤- الحلّي العلّامة، تذكرة الفقهاء، المكتبة الرضويّة.

٣٥- الحلبي أبو صلاح، الكافي في الفقه، تح استادى رضا، اصفهان، مكتبة

أمير المؤمنين ١٤٠٣٧ هـ. ق.

٣٦- الحلبي يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء،

١٤٠٥ هـ. ق.

٣٧- الحائري كاظم، الكفاح المسلّح في الإسلام، انتشارات الرسول

المصطفى ﷺ  
والله وسّلك.

٣٨- حيدري حميد، استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة من منظار القوانين الدوليّة والفقّه الشيعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٨ هـ.ق.  
٣٩- الحلّي العلّامة، كشف المراد في شرح تجديد الاعتقاد، الآملي حسن زاده، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.ق.  
٤٠- الحائري كاظم، المرجعيّة والقيادة، ط ١، قم، مكتب آية الله الحائري، ١٤١٨ هـ.ق.

٤١- الحائري كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، ط ١، ١٩٧٩ م.

## خ

٤٢- الخوئي أبو القاسم، منهاج الصالحين، ط ٢٩، قم، مؤسّسة احياء آثار الإمام الخوئي، ٢٠٠١ م.  
٤٣- الخوئي أبو القاسم، مصباح الأصول، ط ٢، قم، مكتبة الداوري، ١٤١٢ هـ.ق.  
٤٤- الخوئي أبو القاسم، الاجتهاد والتقليد، ط ٣، قم، دار الهادي، ١٤١٠ هـ.ق.  
٤٥- الخوئي أبو القاسم، كتاب الجهاد، ط ١، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩١ م.  
٤٦- خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ط ١، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٨ م.  
٤٧- الخوئي أبو القاسم، صراط النجاة، ط ١، نشر مكتب آية الله العظمى التبريزي، ١٤١٨ هـ.ق.

د

٤٨- دشتي محمّدي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ط ٣، قم، مؤسّسة

النشر.

س

٤٩- السنجري عليّ رضا، رسائل في الإجتهد والتقليد وقاعدة لا ضرر

وولاية الفقيه، تقرير درس السيّد محمد صادق الروحاني، ط ١.

٥٠- سليم بن قيس، تح محمد باقر الأنصاري.

٥١- سلطاني ومظاهري، الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة،

ط ١، قم، مؤسّسة في طريق الحقّ، ١٣٦٨ هـ. ش.

٥٢- سند محمد، ملكيّة الدولة، ط ١، قم، دار الأنصار.

ش

٥٣- شقير محمد، نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين الشيرازي، ط ١،

بيروت، دار الهادي، ١٤٢١ هـ ق.

٥٤- الشهيد الثاني، منية المرید، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي،

١٤٠٩ هـ ق.

٥٥- الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد رجائي مهدي، قم،

دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ ق.



٥٦ - الشهيد الأوّل، الدروس، ط ٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي،

١٤١٢ هـ.ق.

٥٧ - شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، قم،

دار الثقافة، ١٩٩٢.

٥٨ - شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، ط ١، بيروت، دار

الهادي، ٢٠٠١ م.

٥٩ - الشيرازي محمد، نريدها حكومة اسلامية، طهران، ١٤٠٠ هـ.ق.

٦٠ - شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين عليه السلام، ط ١،

بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١ م.

٦١ - شمس الدين محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادّي والفكر الديني،

بيروت، دار التعارف، ١٩٧٨ م.

٦٢ - شقير محمد، العيد في تصوّر الإسلام، ط ١، بيروت دار الهادي،

٢٠٠١ م.

ص

٦٣ - الصدوق، عيون أخبار الرضا، ط ١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي،

١٩٨٤ م.

٦٤ - الصدوق، معاني الأخبار، ط ٤، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي،

١٤١٨ هـ. ق .

٦٥ - الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تح غفاري علي، ط ٢، قم، جامعة

المدرسين، ١٤٠٤ هـ.

٦٦ - الصدر محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠ م.

٦٧ - الصدر محمد باقر، اقتصادنا، ط ٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٧ م.

٦٨ - الصدوق، الخصال، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٦٩ - الصدوق، الأمالي، ط ١، قم، مؤسّسة البعثة.

٧٠ - الصدوق، كمال الدين وتعام النعمة، تح الغفاري علي أكبر، مؤسّسة النشر

الإسلامي، ١٤٠٥ هـ. ق .

٧١ - الصيّاد أحمد، اليونسكو رؤية للقرن الواحد والعشرين، ط ١، بيروت،

دار الفارابي، ١٩٩٩ م.

## ض

٧٢ - ضاهر عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط ٢، بيروت، دار الساقى،

١٩٩٨ م.

## ط

٧٣ - الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، ط ١، بيروت، مؤسّسة

الأعلمي، ١٩٩٧ م.

٧٤- الطبرسي، مجمع البيان، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥ هـ ق .  
٧٥- الطوسي الشيخ، التبيان، ط ١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ق .  
٧٦- الطباطبائي محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، تر  
آذرشب محمد علي، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠١ هـ ق .

٧٧- الطباطبائي محمد حسين، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، تر  
الآصفي محمد مهدي، ط ٣، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢ هـ ق .

٧٨- الطبرسي، الإحتجاج، تح البهادري إبراهيم وهادي به محمد، ط ١، قم،  
انتشارات أسوة، ١٤١٣ هـ ق .

٧٩- الطوسي الشيخ، تهذيب الأحكام، ط ٤، دار الكتب الإسلامية،  
١٣٦٥ هـ ش .

٨٠- الطوسي نصير الدين، المبدأ والمعاد، تر شقير محمد، ط ١، بيروت، دار  
الهادي، ٢٠٠٠ م .

٨١- الطهراني محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، مج ٤، ط ١،  
بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤١٨ هـ ق .

## ع

٨٢- عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، ط ١، بيروت، دار الطليعة،

. ١٩٩٧

## غ

٨٣- الغفاري عبد الرسول، الكليني والكافي، ط ١، مؤسّسة النشر الإسلامي،

١٤١٦ هـ. ش.

## ف

٨٤- فضل الله محمد حسين، الإسلام ومنطق القوّة، ط ٣، بيروت، الدار

الإسلاميّة، ١٤٠٦ هـ ق.

٨٥- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث

العربي، ١٩٩١ م.

٨٦- فضل الله محمد حسين، فقه الشريعة، ط ٢، بيروت، دار الملاك ٢٠٠٢ م.

## ق

٨٧- القبانجي، شرح رسالة الحقوق، ط ٢، قم، مؤسّسة اسماعيليان،

١٤٠٦ هـ. ق.

٨٨- القمني محمود، حروب دولة الرسول، ط ١، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ م.

٨٩- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي،

١٤٠٥ هـ ق.

٩٠- قصير مصطفى، الشورى والبيعة، ط ١، بيروت، المركز الإسلامي

للدراستات، ١٤١٧ هـ ق.

## ك

- ٩١- كديور محسن، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، تر الحسيني محمد صادق، ط ١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠م.
- ٩٢- الكلبيكاني علي الصافي، الدلالة إلى من له الولاية، ط ١، قم، مكتبة المعارف، ١٤١٧ هـ ق.
- ٩٣- الكلبيكاني محمدرضا، كتاب القضاء، قم، دار القرآن الكريم.
- ٩٤- الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ ق.
- ٩٥- الكركي، رسائل الكركي، ط ١، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩ هـ ق.

## م

- ٩٦- المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، ط ١، قم، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٦م.
- ٩٧- مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، تر هاشم علي، ط ١، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١ هـ ق.
- ٩٨- المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، تح حسين درگاهي، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ ق.
- ٩٩- المجلسي، بحار الأنوار، ط ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨٣م.

١٠٠ - معهد باقر العلوم، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، قم، دار

المعروف، ١٤١٦ هـ ق .

١٠١ - مرتضى جعفر، الحياة السياسيّة للإمام الحسن عليه السلام، ١٤٠٥ هـ ق .

١٠٢ - المازندراني، شرح أصول الكافي.

١٠٣ - المغربي القاضي النعمان، دعائم الإسلام، تح آصف فيض، دار المعارف،

١٣٨٣ هـ ق .

١٠٤ - الميرزا النوري، مستدرک الوسائل، ط ٢، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٨ هـ .

١٠٥ - مسند الإمام الرضا عليه السلام تح عزيز الله الجوشاني، المؤتمر العالمي للإمام

الرضا، ١٤٠٦ هـ ق .

١٠٦ - المفيد، أوائل المقالات، تح الأنصاري إبراهيم، ط ٢، بيروت، دار

المفيد، ١٤١٤ هـ ق .

١٠٧ - المفيد، المقنعة، تح جامعة المدرسين، قم، ١٤١٠ هـ ق .

١٠٨ - المفيد، الاختصاص، تح الغفاري علي أكبر، قم، جامعة المدرسين.

١٠٩ - مرتضى جعفر، الصحيح من السيرة. ط ٤، بيروت دار الهادي.

١١٠ - المبارك محمد، نظام الإسلام الحكم والدولة، طهران، رابطة الثقافة

والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧ هـ ق .

- ١١١ - مطهري مرتضى، مسائل النظام والثورة، ترآذرشب محمدعلي، ط ٢، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠١ هـ.ق.
- ١١٢ - المرنيسي فاطمة، الإسلام والديمقراطية، ترد بيّات محمد، ط ١، دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤ م.

## ن

- ١١٣ - النجفي محمد حسين، جواهر الكلام، ط ٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٨ هـ.ش.
- ١١٤ - النائيني، منية الطالب، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ.ق.
- ١١٥ - النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تر آل نجف عبد الحسن، ط ١، قم، مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩ هـ.ق.
- ١١٦ - النراقي، عوائد الأيام، طبعة حجرية، قم، ١٤٠٨ هـ.ق.
- ١١٧ - النسائي، سنن النسائي، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ.ق.
- ١١٨ - النراقي أحمد، ولاية الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠ هـ.ق.
- ١١٩ - النابلسي عفيف، دور الجهاد في حياة الأمة، مؤتمر الجهاد والنهضة في فكر الإمام الخميني على ضوء التحديّات المعاصرة، ط ١، لجنة احياء ذكرى مثنوية الإمام ٢٠٠٠ م.

## هـ

١٢٠- الهمداني حسين النوري، مسائل من الإجتهد والتقليد ومناصب الفقيه،

ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ.ق.

١٢١- الهاشمي محمود، نظرة جديدة في ولاية الفقيه.

١٢٢- الهاشمي محمود، بحوث في علم الأصول، ط ٢، مركز الغدير

للدراستات، ١٤١٧ هـ.ق.

١٢٣- الهاشمي حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ط ٤، قم، دار

الهجرة.

## و

١٢٤- وهبي مالك، الفقيه والسلطة والأمة، ط ١، بيروت، الدار الإسلامية،

٢٠٠٠ م.

١٢٥- واعظي أحمد، المجتمع الديني والمدني، تر حب الله حيدر، بيروت، دار

الهادي، ١٤٢١ هـ.ق.

## ي

١٢٦- يزدي مصباح، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، تر عبد الكريم محمود،

ط ١، طهران، ١٤١٤ هـ.ق.



## اللغة الفارسيّة

أ

۱۲۷- أكبري محمدرضا، تحلیلی نو و عملی از ولایت فقیه، انتشارات پیام  
عزت، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۲۸- آبادي صالحی نجف، ولایت فقیه، چ اول، مؤسسه خدمات فرهنگی  
رسا، ۱۳۶۳ هـ ش.

۱۲۹- آربلاستر آنتونی، دمکراسی، تر مرتضوی حسن، چ اول، تهران،  
انتشارات آشیان، ۱۳۷۹ هـ ش.

۱۳۰- ایزدی بیژن، درآمدی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، چ  
دوم، قم، در دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۳۱- امام خمینی، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارك فرهنگی انقلاب  
اسلامی.

۱۳۲- امام خمینی و حکومت اسلامی، کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت  
اسلامی.

۱۳۳- آذری قمی احمد، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلامی، قم، دارالعلم،

۱۳۷۲ هـ.ش.

۱۳۴- آملی جوادی، ولایت فقیه، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء،

۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۳۵- انصاری حمید، مرجعیت و رهبری تفکیک یا وحدت، چاپ دوم، نشر

عروج، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۱۳۶- آملی نبی الله، حاکمیت دینی، چاپ اول، پژوهشکده تحقیقات سپاه،

۱۳۷۷ هـ.ش.

۱۳۷- آیین انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی، ۱۳۷۶ هـ.ش.

۱۳۸- آملی جوادی، ولایت فقیه رهبری در اسلام، چاپ سوم، تهران، مرکز

نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ هـ.ش.

۱۳۹- ابراهیمی عبدالجواد، بحثی در فلسفه سیاست و قانون در اسلام، چاپ

اول، قم، انتشارت رحیق، ۱۳۷۷ هـ.ش.

## ب

۱۴۰- برزگر ابراهیم مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی،

چ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ هـ.ش.

## ت

۱۴۱ - تهرانی مهدی هادوی، ولایت فقیه، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۱۴۲ - تاجدینی علی، انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری، چ دوم، تهران، شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۱۴۳ - تبریزی ابو الفضل، ولایت فقیه، چ اول، قم، انتشارت حر، ۱۳۷۶ هـ.ش.

## خ

۱۴۴ - خلیلیان سید خلیل، حقوق بین الملل اسلامی، چ هشتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۴۵ - خالقی علی، اندیشه سیاسی فیض کاشانی، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ هـ.ش.

## ر

۱۴۶ - رضوی سید عباس، پیوند دین و حکومت در اندیشه مسلمانان، حوزه، شماره اول و دوم سال پانزدهم.

## ز

۱۴۷ - زنجانی عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، مؤسسه فرهنگی اندیشه.

۱۴۸ - زنجانی عباسعلی، فقه سیاسی، چ دوم، انتشارات امیر کبیر،

۱۳۶۸ هـ.ش.

۱۴۹ - زایی نجف لك، اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، چ اول، قم، دفتر

تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۱۵۰ - زاده محمدعلی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، چ اول، قم، دفتر تبلیغات

اسلامی، ۱۳۸۰ هـ.ش.

### س

۱۵۱ - سروش محمد، دین و دولت، چ اول، دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۸۷ هـ.ش

۱۵۲ - سعاد تمندرسول، ویژگیهای انتخابات سالم نماینده شایسته مجلس

مقتدر از دیدگاه امام خمینی، چ اول، قم، انتشارات تسنیم، ۱۳۷۸ هـ.ش.

### ش

۱۵۳ - شریعتی روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، قم، انتشارات دفتر

تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ هـ.ش.

۱۵۴ - الشعرانی ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد، چاپ دوم، تهران،

انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ هـ.ق.

۱۵۵ - شکوری ابو الفضل، فقه سیاسی اسلام، ۱۳۶۱ هـ.ش.

۱۵۶ - الشیرازی مکارم، پیام قرآن، چ دوم، مدرسه (الإمام علی)،

۱۳۷۵ هـ ش.

### ص

۱۵۷ - صرامی سیف الله، حسبہ، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۷ هـ ش.

### ط

۱۵۸ - طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، چ پنجم، قم، دفتر

انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ هـ ش.

### ع

۱۵۹ - عطایی علی، حکومت اسلامی، چ اول، قم، نشر خرم، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۶۰ - عطائی علی، ولایت فقیه از دیدگاه فقها و مراجع، چ دوم، قم،

۱۳۶۴ هـ ش.

### ف

۱۶۱ - فلسفه حقوق، چ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

۱۳۷۷ هـ ش.

۱۶۲ - فلسفه اخلاق، چ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

۱۳۷۷ هـ ش.

## ق

۱۶۳ - قزوینی عبد الکریم، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی  
امیر المؤمنان علیه السلام، بکوشش جعفریان رسول، چ اول، قم، ۱۳۷۱ هـ ش. کتابخانه  
آیه الله عظمی مرعشی نجفی.

۱۶۴ - قراملکی محمد حسن، حکومت دینی از نظر استاذ شهید مطهری،  
چ اول، مؤسسه فرهنگی دانش، ۱۳۷۹ هـ ش.

## ک

۱۶۵ - کدیور محسن، نظریه هادی دولت در فقه شیعه، چاپ چهارم، تهران،  
نشر نی، ۱۳۷۸ هـ ش.

۱۶۶ - الگلپایگانی علی ربانی، دین و دولت، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه  
فرهنگی و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۶۷ - کاظمی بهرام اخوان، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه  
امام خمینی، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۶۸ - کمیته فرهنگی انجمن اسلامی دانشجویان مشهد، نگرشی بر ولایت،  
یا شکل سیاسی اداره جامعه، قم.

## ل

۱۶۹ - اللاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح لاریجانی صادق، چاپ سوم،  
انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ هـ ش.

۱۷۰- لمبتون آن کی أس، دولت و حکومت در اسلام، ترویح صالحی عباس و فقیهی محمد مهدی، چاپ اول، نشر عروج، ۱۳۷۵ هـ ش.

۱۷۱- لاریجانی محمد جواد، مشروعیت و کارآمدی، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۳ هـ ش.

۱۷۲- لقمانی احمد، ولایت فقیه، چاپ دوم، قم، انتشارات عطر سعادت، ۱۳۸۰ هـ ش.

## م

۱۷۳- معرفت محمد هادی، ولایت فقیه، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی التمهد، ۱۳۷۷ هـ ش.

۱۷۴- مطهری مرتضی، امامت و رهبری، ج ۱۴، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ هـ ش.

۱۷۵- مجموعه سخنرانی‌های پیرامون ولایت فقیه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲ هـ ش.

۱۷۶- مناظره آیه الله مصباح یزدی و حجت الاسلام کرمانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ هـ ش.

## ن

۱۷۷- نوروزی محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، ج دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ هـ ش.

۱۷۸- نجفی موسی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، چ اول، تهران،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۱۷۹- نادری قمی محمد مهدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، چاپ سوم،

قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ هـ.ش.

## ی

۱۸۰- یثربی سید یحیی، عرفان نظری، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۸۰ هـ.ش.

۱۸۱- یزدی محمد تقی مصباح، نظریه سیاسی اسلام، چاپ اول، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۸۲- یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست و حکومت ۳، سازمان

تبلیغات اسلامی.

۱۸۳- یزدی مصباح، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی ۱۳۷۷ هـ.ش

۱۸۴- یزدی مصباح، سلسله مباحث اسلامی سیاست و حکومت ۲، سازمان

تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ هـ.ش.



## صحف ودوريات

### دوريات عربيّة:

- ١٨٥ - الأضواء، العدد الأوّل، السنة الخامسة، ذي الحجّة ١٤٠٣ هـ ق .
- ١٨٦ - بقيّة الله، العدد ١١٥، نيسان ٢٠٠١ م .
- ١٨٧ - التوحيد، العدد ٨٧، السنة الخامسة عشرة، ذو القعدة ١٤١٧ هـ ق .
- ١٨٨ - الحياة الطيبة، العدد التاسع، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٢ م .
- ١٨٩ - الفكر الإسلامي، قم، العدد الثامن، السنة الثانية، ١٤١٥ هـ ق .
- ١٩٠ - قضايا إسلاميّة، قم، مؤسّسة الرسول الأعظم، العدد ٦، ١٤١٩ هـ ق .
- ١٩١ - قضايا إسلاميّة معاصرة، قم، العدد الأوّل، ١٤١٨ هـ ق .
- ١٩٢ - الكلم الطيّب، السنة الثانية، العدد الثالث عشر، بيروت، رجب - شعبان، ١٤٤٣ .
- ١٩٣ - المنطلق، العدد الرابع والستون، شعبان ١٤١٠ هـ ق .
- ١٩٤ - المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف ١٤١٧ هـ ق .

## دوریات فارسیة:

- ۱۹۵ - حوزه، شماره اول و دوم، سال پانزدهم.  
۱۹۶ - حکومت اسلامی، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶ هـ ش.  
۱۹۷ - علوم سیاسی، قم، شماره ۲، ۱۳۷۷ هـ ش.  
۱۹۸ - کتاب نقد، سال دوم، شماره هشتم.

## صحف (بالفارسیة):

- ۱۹۹ - رسالت، سال هفدهم، شماره ۳۸۱۸، دوشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۸۱ هـ ش.  
۲۰۰ - کیهان، سال ۶۱، شماره ۱۷۴۶۴، یکشنبه ۱۰ شهریور ۱۳۸۱ هـ ش.

## فهرس الموضوعات

|  |    |
|--|----|
| المقدمة .....  | ٥  |
| الفصل الأول: الدولة الدينية، تحديداتها المفهومية والمعارية ..... | ٢٣ |
| ١- معيار دينية الدولة: .....                                     | ٢٥ |
| الاحتمال الأول .....   | ٢٥ |
| الاحتمال الثاني .....  | ٢٦ |
| الاحتمال الثالث .....  | ٢٧ |
| ٢- هل يوجد في الإسلام دولة؟ .....                                | ٢٩ |
| الجواب الأول .....   | ٢٩ |
| الجواب الثاني .....  | ٣٧ |
| ١- طبيعة القوانين في المجتمع البشري .....                        | ٤٢ |
| القسم الأول .....  | ٤٢ |
| القسم الثاني .....   | ٤٣ |
| ٢- الآليات التشريعية لمواكبة التطور الاجتماعي .....              | ٤٦ |

- ٤٦ ..... ١- العقل
- ٤٩ ..... ٢- طبيعة القوانين في الإسلام
- ٥٠ ..... ٣- صلاحيات الحاكم الإسلامي
- ٥١ ..... (أ) الاجتهاد
- ٥٥ ..... (ب) ملء الفراغ التشريعي
- ٥٦ ..... ١- فلسفة الفراغ التشريعي
- ٥٧ ..... ٢- لماذا الفراغ التشريعي بيد الحاكم الإسلامي
- ٥٨ ..... ٣- ضوابط التشريع في منطقة الفراغ التشريعي
- ٦٠ ..... ١- اتجاه التشريع
- ٦١ ..... ٢- النصّ على هدف التشريع
- ٦٢ ..... ٣- القيم التي أمر الإسلام بالالتزام بها
- ٦٣ ..... ٤- اتجاه الأحكام المعيّنة من قبل الولي المعصوم
- ٦٣ ..... ٥- الأهداف المعيّنة لولي الأمر
- ٦٤ ..... الجواب الثالث
- ٧١ ..... الفصل الثاني: الدولة الدينيّة في الفكر السياسي الشيعي
- ٧٦ ..... ١- النصّ السياسي لدى الأئمّة الاثني عشر في موضوع الدولة
- ٧٦ ..... (أ) النصّ السياسي لدى الإمام عليّ عليه السلام
- ٩٠ ..... (ب) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن عليه السلام

- ٩٠ ..... (ت) النصّ السياسي لدى الإمام الحسين عليه السلام
- ٩١ ..... (ث) النصّ السياسي لدى الإمام زين العابدين عليه السلام
- ٩١ ..... (ج) النصّ السياسي لدى الإمام محمد الباقر عليه السلام
- ٩٣ ..... (ح) النصّ السياسي لدى الإمام الصادق عليه السلام
- ٩٤ ..... (ف) النصّ السياسي لدى الإمام الكاظم عليه السلام
- ٩٥ ..... (د) النصّ السياسي لدى الإمام الرضا عليه السلام
- ٩٦ ..... (ذ) النصّ السياسي لدى الإمام الجواد عليه السلام
- ٩٧ ..... (ر) النصّ السياسي لدى الإمام الهادي عليه السلام
- ٩٨ ..... (ز) النصّ السياسي لدى الإمام الحسن العسكري عليه السلام
- ٩٨ ..... (س) النصّ السياسي لدى الإمام المهدي عليه السلام
- ٩٨ ..... ٢- النصّ السياسي لدى فقهاء الشيعة منذ الغيبة الصغرى
- ٩٩ ..... (أ) النصّ السياسي لدى الشيخ المفيد
- ١٠١ ..... (ب) النصّ السياسي لدى الشيخ المرتضى
- ١٠١ ..... (ت) النصّ السياسي لدى الشيخ الطوسي
- ١٠٢ ..... (ث) النصّ السياسي لدى ابن إدريس الحلّي
- ١٠٣ ..... (ج) النصّ السياسي لدى المحقّق الحلّي
- ١٠٥ ..... (ح) النصّ السياسي لدى العلامة الحلّي
- ١٠٥ ..... (خ) النصّ السياسي لدى الشهيد الأوّل

- ١٠٦ ..... (و) النصّ السياسي لدى المحقّق الكرّكي
- ١٠٧ ..... ٣- عناية النصّ الفقهي بالقضاء لماذا؟
- ١٠٧ ..... الجواب الأوّل: الموقف الفقهي والنصّ الديني
- ١٠٨ ..... الجواب الثاني: العدل وفلسفة التشريع
- ١٠٩ ..... الجواب الثالث: جدل النصّ والواقع
- ١١١ ..... ٤- نظريّات الدولة في الفكر السياسي الشيعي
- ١١٢ ..... أ) نظريّة الدولة والتجربة السياسيّة
- ١١٧ ..... ب) الأسس العامّة لنظريّة ولاية الأُمّة على نفسها
- ١١٩ ..... ٥- نظريّة ولاية الفقيه
- ١١٩ ..... - الخطوط العامّة لنظريّات ولاية الفقيه
- ١٢٢ ..... المبحث الأوّل: معنى الولاية
- ١٢٢ ..... أ) الولاية في اللغة
- ١٢٣ ..... ب) الولاية في الاصطلاح
- ١٢٥ ..... المبحث الثاني: مفهوم ولاية الفقيه
- ١٣٤ ..... المبحث الثالث: الأسس النظريّة لولاية الفقيه
- ١٣٨ ..... ١- الأسس الكلاميّة العقائديّة لسلطة الفقيه
- ١٣٨ ..... أ) الولاية لله تعالى
- ١٣٨ ..... ب) الولاية للرسول ﷺ

|     |  |
|-----|--|
| ١٣٩ | ..... (ج) الولاية لأوصياء النبي ﷺ              |
| ١٤١ | ..... ٢- الأسس الكلامية التشريعية لسلطة الفقيه |
| ١٤١ | ..... (أ) شمولية التشريع                       |
| ١٤٣ | ..... (ب) اكتمالية التشريع                     |
| ١٤٣ | ..... (ج) دائمية التشريع                       |
| ١٤٤ | ..... (د) عالمية التشريع                       |
| ١٤٧ | ..... الفصل الثالث: أدلة ولاية الفقيه          |
| ١٥٠ | ..... ١- الدليل الكلامي                        |
| ١٥١ | ..... ١- دليل اللطف                            |
| ١٥١ | ..... (أ) مفهوم اللطف                          |
| ١٥٤ | ..... (ب) اللطف في الولاية                     |
| ١٥٩ | ..... ٢- دليل النظام الاجتماعي                 |
| ١٦٢ | ..... ٢- الدليل الفقهي                         |
| ١٦٣ | ..... (أ) الدليل الفقهي المباشر                |
| ١٦٣ | ..... - التوقيع الشريف                         |
| ١٣٤ | ..... ١- سند التوقيع                           |
| ١٦٥ | ..... ٢- دلالة التوقيع                         |

١٦٦ ..... (ب) الدليل الفقهي غير المباشر

١٦٧ ..... ١- دليل الحسبة

١٨٠ ..... ٢- دليل الأولوية

١٨٤ ..... ٣- دليل الملازمة

١٨٧ ..... ٤- دليل الحاكمية

١٩١ ..... الفصل الرابع: كيفية تعيين الولي الفقيه

١٩٤ ..... المبحث الأول: نظرية النصب (نصب الفقيه من الله تعالى)

٢١٠ ..... المبحث الثاني: نظرية الانتخاب

٢١٧ ..... المبحث الثالث: البيعة وفلسفتها

٢١٨ ..... ١- البيعة في اللغة

٢١٩ ..... ٢- فلسفة البيعة

٢٢٨ ..... ٣- البيعة والمشروعية: جدلية العلاقة

٢٣٣ ..... الفصل الخامس: مناصب الولي الفقيه

٢٣٥ ..... ١- منصب الإفتاء

٢٣٦ ..... أ) مفهوم الإفتاء

٢٣٨ ..... ب) الفرق بين الفتوى والحكم



|     |  |
|-----|--|
| ٢٤٠ | ..... ج ( فلسفة الإفتاء                        |
| ٢٤٠ | ..... الأُسُس الكلامية للإفتاء                 |
| ٢٤٣ | ..... ز ( بين الإفتاء والمرجعية                |
| ٢٤٦ | ..... ي ( دور الإفتاء في موضوع الدولة          |
| ٢٤٨ | ..... ٢ - منصب القضاء                          |
| ٢٤٨ | ..... (١ مفهوم القضاء                          |
| ٢٤٩ | ..... (٢ القضاء والإفتاء، طبيعة العلاقة        |
| ٢٥٢ | ..... (٣ القضاء والولاية العامة، طبيعة العلاقة |
| ٢٥٣ | ..... (٤ استقلالية المؤسسة القضائية            |
| ٢٥٤ | ..... (٥ القضاء والمشروعية                     |
| ٢٥٥ | ..... (٦ القضاء والأقليات الدينية              |
| ٢٥٧ | ..... (٧ دور القضاء في التنمية السياسية        |
| ٢٥٨ | ..... (٨ دور القضاء في بناء الدولة والمجتمع    |
| ٢٥٩ | ..... ٣ - منصب الولاية العامة                  |
| ٢٦٠ | ..... (١ تنفيذ الأحكام القضائية                |
| ٢٦٠ | ..... (٢ تنفيذ الأحكام الشرعية (الفتاوى)       |
| ٢٦٣ | ..... (٣ البلوغ بالإنسان كماله المعنوي         |
| ٢٦٥ | ..... (٤ الدعوة إلى الله تعالى                 |
| ٢٦٧ | ..... (٥ الدفاع عن قضايا المستضعفين            |

|     |   |
|-----|---|
| ٢٦٩ | الفصل السادس: صلاحيات الوليّ الفقيه                   |
| ٢٧٢ | ١- رؤية حصر الصلاحيات                                 |
| ٢٧٣ | ٢- رؤية توزيع الصلاحيات                               |
| ٢٧٤ | أ) نقاط القوّة في رؤية توزيع الصلاحيات                |
| ٢٧٨ | ب) نقاط الضعف في رؤية توزيع الصلاحيات                 |
| ٢٨١ | ج) رؤية التوزيع ونظريّة الانتخاب                      |
| ٢٨٥ | د) نظريّة الانتخاب                                    |
| ٢٨٧ | ١- صلاحيات وليّ الأمر خارج حدود الدولة الإسلاميّة ... |
| ٢٨٨ | ٢- وليّ الأمر والقانون، طبيعة العلاقة                 |
| ٢٩٠ | ٣- وليّ الأمر والدستور، طبيعة العلاقة                 |
| ٢٩١ | ي) رأي نظريّة الانتخاب في الصلاحيات، رؤية نقديّة      |
| ٢٩٣ | ٣- رؤية مركزة الصلاحيات                               |
| ٢٩٤ | أ) رؤية مركزة الصلاحيات دون ضوابط                     |
| ٢٩٥ | ب) رؤية مركزة الصلاحيات مع الضوابط                    |
| ٢٩٦ | ١- الضوابط البنيويّة                                  |
| ٣٠١ | ٢- الضوابط الذاتيّة                                   |
| ٣٠٥ | ٣- مأسسة صلاحيات وليّ الأمر                           |

|  |     |
|--|-----|
| الفصل السابع: فلسفة السياسة الدينيّة وتدين الفلسفة السياسيّة ..... | ٣٠٧ |
| ١- اتجاهات العلاقة في دائرة السلطة .....                           | ٣١٠ |
| ١- علاقة السلطة بالله تعالى.....                                   | ٣١١ |
| أ) الاستمداد التشريعي والقانوني.....                               | ٣١٢ |
| ب) الحاكميّة والمجلى الصفاتي.....                                  | ٣١٣ |
| ١- العرفان السياسي.....  | ٣١٤ |
| ٢- الكلام السياسي.....   | ٣١٨ |
| ٣- الأخلاق السياسيّة.....  | ٣٢٠ |
| ٢- علاقة السلطة بالاجتماع السياسي.....                             | ٣٢٥ |
| أ) الواجبات السياسيّة للمجتمع.....                                 | ٣٢٦ |
| ١- النصيحة لولاة الأمر.....  | ٣٢٦ |
| ٢- الدعم المالي.....   | ٣٢٧ |
| ٣- الالتزام بلوازم المشروعيّة السياسيّة.....                       | ٣٢٨ |
| ب) واجبات السلطة (وظائف الدولة الإسلاميّة).....                    | ٣٢٨ |
| ١- إقامة الصلاة.....   | ٣٣١ |
| ٢- تعليم الدين وأحكامه.....  | ٣٣٢ |
| ٣- إحياء الشعائر الدينيّة.....                                     | ٣٣٣ |

- ٤- التزكية ..... ٣٣٤
- ٥- حماية الدين والحفاظ عليه ..... ٣٣٥
- ٦- إقامة الحجّ وترغيب الناس به ..... ٣٣٦
- ٧- الصوم وثبوت العيد ..... ٣٣٧
- ٨- تطبيق الدين وأحكامه ..... ٣٣٧
- ٩- إقامة العدل ..... ٣٣٨
- ١٠- الاستنباط الفقهي ..... ٣٣٩
- ١١- الدفاع عن المظلومين ..... ٣٤٠
- ١٢- ملء منطقة الفراغ التشريعي ..... ٣٤١
- ١٣- الإصلاح وإقامة الحدود ..... ٣٤٢
- ١٤- إعمار البلاد ..... ٣٤٣
- ١٥- حماية البيئة ..... ٣٤٥
- ١٦- توفير الأمن الاجتماعي ..... ٣٤٦
- ١٧- التوطئة لخروج الإمام المهديّ عليه السلام ..... ٣٤٦
- ١٨- الدفاع عن الأرض والإنسان ..... ٣٤٧
- ١٩- إعداد القدرات العسكريّة ..... ٣٤٨
- ٢٠- إقامة القضاء ..... ٣٤٩
- ٢١- التنمية السياسيّة ..... ٣٥١

|     |   |
|-----|---|
| ٣٥٢ | ٢٢ - تجسيد القيم الاجتماعيّة.....         |
| ٣٥٤ | ٢٣ - تقديم النموذج الإلهي في الحكم.....   |
| ٣٥٥ | ٢ - مفهوم المواطنة.....                   |
| ٣٥٨ | ٣ - الوطن الإسلامي والحدود السياسيّة..... |
| ٣٦٠ | ٤ - فلسفة الدولة.....                     |
| ٣٦٠ | ٥ - جدل الفلسفة والسياسة.....             |
| ٣٦٣ | ٦ - الدولة في بعدها الإنساني.....         |
| ٣٦٣ | ٧ - تدين الفلسفة السياسيّة.....           |
| ٣٦٥ | الخاتمة.....                              |
| ٣٧١ | ثبت المراجع والمصادر.....                 |
| ٣٩٥ | الفهرس.....                               |



## صدر للمؤلف

### ١- في التأليف:

- ١ - نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي  
(رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)
- ٢ - الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين (ع)؟
- ٣ - الولاية السياسية: (دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي «عج»).
- ٤ - العيد في التصور الإسلامي.
- ٥ - دراسات في الفكر الديني.
- ٦ - مقالات في الفكر السياسي للإسلام.
- ٧ - مطارحات في الإصلاح والتغيير.
- ٨ - مقالات في ثقافة الاغتراب والعلاقة مع الغرب.
- ٩ - فلسفة العرفان.
- ١٠ - الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة.
- ١١ - المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام
- ١٢ - فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي

## ب - في الترجمة:

- ١ - الإيضاح في شرح بداية الحكمة (٣ مجلدات).
- ٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط لـ(د. سروش).
- ٣ - شرح الأخوند للكفاية بقلم تلميذه الخوئيني (مخطوط).
- ٤ - الفلسفة.
- ٥ - علم المنطق.
- ٦ - علم الفقه.
- ٧ - علم أصول الفقه.
- ٨ - المرأة في العرفان.
- ٩ - نسائم العرفان.
- ١٠ - المبدأ والمعاد.
- ١١ - نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي.
- ١٢ - الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه.



# The State philosophy of Shiite Political Thought

## —“Wilayat Al-Fakih” as a Pattern

Ph.D. Dissertation  
From Lebanese University

Dr. And Sheikh Mohammad Shoukair

# فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي ولاية الفقهاء نموذجاً

أطروحة حائزة على شهادة الدكتوراه  
من الجامعة اللبنانية

تأليف: الدكتور الشيخ محمد شقير