

## أساس النظام السياسي في الكوفة زمن الامام علي عليه السلام

أ.م.د. طالب حسين  
كلية الامام الكاظم (ع)

### مقدمة :

يعد استلام السلطة من قبل أمير المؤمنين ونقله العاصمة الى الكوفة بعد ثورة شعبية على النظام السابق ، حدثا تاريخيا فريدا للتعرف على النظام السياسي الذي يتبناه الاسلام ، مقارنة مع الانظمة السياسية التي طرحها الفكر السياسي ، إذ الثورات تؤسس لنظام جديد مقارنة مع الانقلابات العسكرية التي تحافظ على طبيعة النظام السابق ، فكان عنوان الدراسة : النظام السياسي في الكوفة زمن الامام علي عليه السلام ، وكان هدفها بيان طبيعة النظام السياسي الذي اسسه امير المؤمنين في الكوفة ، والاسس التي تمنحه الشرعية في ممارسة السلطة ، وكانت مشكلة الدراسة تتمثل بسؤالين ؛هما : ما هو نوع النظام السياسي في الكوفة في زمن أمير المؤمنين؟ وما هي ما هي المرجعية الفكرية لهذا النظام التي تؤسس لشرعيته؟ وتأتي أهمية البحث مما يطرح في خطاب الاسلام السياسي الذي ظهر في القرن العشرين من جدال حول طبيعة النظام السياسي الذي لا بد من تبنيه في الدول الاسلامية ، وما نشهده من معارضة تصل الى رفع السلاح بوجه الانظمة التي لا تتبنى ما يطرحه هذا الخطاب من رؤية حول النظام الواجب تبنيه في هذه الدول ؛ مما يجعل من نتائج هذا الدراسة دورا حاسما في حل هذا الجدل لكونها تستند الى أمير المؤمنين عليه السلام الذي هو القرآن الناطق الذي لا يختلف مسلم في شرعية قوله وفعله وتقريره ، وقد صرح في عديد من النصوص عن آلية اختيار النظام السياسي في المجتمع مما لا يترك مجالا للتأويل ، وقد انطلقت الدراسة من فرضية كون النظام السياسي في الكوفة ينسجم مع النظام السياسي الارستقراطي كما نظر اليه الاقتصادي والسياسي الايطالي باريتو ، مع وجود بعد ثيوقراطي لخصوصية لا تتكرر متمثلة بشخص لأمير المؤمنين عليه السلام ، مستندة الدراسة في استنتاجاتها الى التحليل الدلالي المقارن لخطاب أمير المؤمنين عليه السلام لرافضي الاعتراف بشرعية سلطته مع المبادئ الفكرية للأنظمة السياسية الحديثة .

المبحث الاول - النص السلوكي والشرعية الارستقراطية:

يعد البحث عن طبيعة نظام الحكم في المجتمع السياسي، من اهم المباحث في الفكر السياسي، قديما وحديثا، سيما وان واقع الممارسة السياسية ومنذ اقدم العصور لم يتخذ شكلا واحدا، سواء اخذت في مقطع تاريخي او سلسلة زمنية في حقبة معينة، ولذا ((اضحت اعقد مشكلة سياسية فلسفية واجهت المفكرين والعلماء السياسيين))<sup>(١)</sup>، بعد ان كان للممارسة السلوكية في الفعل السياسي دورها الاساسي في انبثاق انظمة الحكم المختلفة، الامر الذي يبدوا ان ارسطو انطلق منه لاستناده الى واقع الممارسة السياسية عند اليونان لتحديد انواع انظمة الحكم<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا، فان الاولوية، عند تعدد النصوص، ستكون الى النص السلوكي عند الاثني عشرية لتلمس معالم طبيعة نظام الحكم الذي تحقق في تجربة الامام علي عليه السلام، وهي تجربة وان لم

تقم على فكر سياسي نظري، الا انه يمكن تحليلها واستنطاقها انطلاقا من الاطر والمدونات التي قدمتها الفلسفة السياسية لموضوعه نظام الحكم في نظرية الدولة.

وفي هذا الصدد يرى الفكر السياسي، انه لا يوجد مبدا معين لتحديد انواع انظمة الحكم، لعدم وحدة المعايير التي يتم على وفقها هذا التنوع، لاختلاف وجهات نظر كل مفكر ازاء هذه المسألة، فقد يتم تقسيم انظمة الحكم على وفق معايير العلاقات الاجتماعية او البنية الاخلاقية او الخبرات العلمية او حسب ما يجب ان يكون او ما هو كائن بالفعل<sup>(٣)</sup>، ومن ثم لا بد لنا اولا لتحديد المبدأ الذي سيتم من خلاله تحديد موقف الاثني عشرية اتجاه طبيعة نظام الحكم.

عند ملاحظة هذه المعايير المحتملة، نجد انها معايير لا تنطلق في اغلبها من المعيار الماهوي لتكوين السلطة، اذ السلطة هي ممارسة بالدرجة الاساس فهي مقولة فعل ووجود في ماهيتها، واما العلاقات الاجتماعية والبنى الاخلاقية او الخبرات فهي ترتبط بموضوع السلطة وهو المجتمع لا السلطة نفسها التي تتحدد طبيعتها بمعياري تكوينها وايجادها في المجتمع، وبحسب هذا المعيار قد تكون السلطة والحكومة ذا طبيعة ثيوقراطية او

ارستقراطية او ديمقراطية او دكتاتورية...الخ، وتحت كل واحد من هذا الاقسام يمكن البحث عن العلاقات الاجتماعية او الخبرات او غير ذلك.

وحيث ان نظام الحكم الذي مارسه المسلمون بعد النبي ﷺ، كانت له تداخلاته المختلفة، فهو من جانب ارتبط بخلافة الرسول التي كانت سلطته لها بعدها الغيبي والالهي ومن جانب اخر، خضع في تكوينه في السقيفة وما بعدها لارادة المسلمين وثقافتهم الخاصة مما يتطلب ممارسة اركيولوجية في الثقافة السياسية التي ولدت هذه السلطة، قبل اي تحديد لها بلغة علم السياسية وفلسفته الحديثة.

عند مراجعة الابحاث التي تناولت دراسة الثقافة العربية قبيل ظهور الاسلام، في نظرتها الى تركيب السلطة والمساهمة فيها، نجدها ثقافة تجعل حق تكوين السلطة والمساهمة في الحكومة يختص بالنخبة الاجتماعية، ويحكمها منطق الراعي والرعية، ((الراعي هو الوالي اي الذي يلي امور قوم ويرعى شؤونهم، فهو بمنزلة الراعي للماشية المرعية، اما القوم فهم الرعية اي العامة...وسموا السوقة لان الملوك يسوقونهم فينساقون لهم))<sup>(٤)</sup>، ولذا كان ((يقوم التركيب السلطوي في النظام القبلي المركب على وجود ملك واسع الصلاحيات وغير محدود السلطة))<sup>(٥)</sup>، اما المحكومون فكانوا طبقتين، طبقة سادة القوم وهم اشرافهم ورؤسائهم الذين يتفقون بالعقل والمال والدفع والنفع<sup>(٦)</sup> وهم عادة يكونوا فوق سن الاربعين وذا يسر عالي<sup>(٧)</sup> وطبقة ((السواد الاعظم... وهم الجمهور الاعظم... والغوغاء الذين لا يفقهون شيئا من امور دنياهم وهم تبع وغنم يتبعون اي راع))<sup>(٨)</sup>، ومثلت الطبقة الاولى النخبة الاجتماعية التي كان لها دورها الاستشاري للملك او سيد القبيلة من دون ان يكون ملزما برايها<sup>(٩)</sup>.

وهذه الطبيعة في نظام الملك والقبيلة في جزيرة العرب، كان انموذجه متحقق في مكة فقد كانت ((قرية تتالف من شعاب، كل شعب لعشيرة وامر كل عشيرة لرؤسائه، هم وحدهم اصحاب الحل والعقد والنهي والتاديب وليس في استطاعة متمرّد مخالفة احكامهم والا ادبه حية وملؤه اي اشرافه، هؤلاء الرؤساء هم الحاكمون الناصحون وهم عقلاء الشعب... ليس لاحد الخروج على اوامر سادات القوم وذوي الحسب والشرف والسن والعقل))<sup>(١٠)</sup>.

اذن ولغاية وفاة النبي ﷺ لم تكن الثقافة السياسية، سواء في جزيرة العرب او الممالك المحيطة بها ثقافة تؤمن بالمشاركة السياسية لعامة المجتمع وتقتصر الدور السياسي على النخبة مع اعطاء السلطة بكاملها لفرد واحد.

ومع هذه الحقيقة، سوف لا نتوقع ان يكون السلوك السياسي لدى المسلمين بعد وفاة الرسول بعيدا عن هذه الثقافة، مادام لم يصدر عن النبي ﷺ ما يدل على رفضها او تعديلها، وان ترك اثرها على معالجة المسلمين لمسالة نظام الحكم، وهذا ما اكدته مرجعية الفكر السياسي (السلطاني) عند المسلمين، فقد كانت ((المنظومات المرجعية للاداب السلطانية... تتجلى في السياسة الفارسية والحكمة الهلنستية والتجربة الاسلامية))<sup>(١١)</sup>، في ادارة المجتمع السياسي التي تجسدت في الحكومات التي اقامها المسلمون تحت ظروف خاصة ومصالح المجتمع التي جعلت منها تتفاوت من خليفة الى اخر سيما في العهد الراشدي.

وعند الوقوف مع تجربة المسلمين في هذا المجال وفي حدود تجربة الائمة الاثني عشرية نجد ان تجربة الامام علي عليه السلام لها دلالتها الخاصة على قبول هذه الثقافة النخبوية في القيادة السياسية ومصدر شرعية السلطة، اذا تم تجاوز الثقافة الشوقراطية المستنبطة في النص اللفظي على حق الامام بالسلطة، ومن ثم سنكون في مستوى النص السلوكي في دائرة الحكومة الارستقراطية، وهذا ما ينتج دلاليا من النصوص الذي عكست الممارسة السياسية للامام علي عليه السلام في دائرة ثقافة المجتمع التي لا تؤمن بالسلطة الشوقراطية (نص الرسول على خلافته)، لذا لا نجد في هذه النصوص اي توظيف لهذا النص، بل كانت مرجعياتها تشترك مع مرجعيات المجتمع لشرعية السلطة، التي بقيت في دائرة الثقافة النخبوية اي انها لم تكن ترى من حق جميع الافراد المشاركة في اتخاذ القرار او تكوين السلطة، بل كانت ترى ان التشكيل السلطة ومصدر شرعيتها يعتمد على موقف نخبة المهاجرين والانصار، فهي تقوم على ((ارستقراطية خاصة، قام امرها على الكفاية والتقوى وحسن البلاء والاتصال بالرسول ﷺ))<sup>(١٢)</sup>.

لقد كان الامام عليه السلام في جميع خطبه واحتجاجاته على شرعيه سلطته ولا شرعية موقف التمرد عليها، يستند الى معيار الهجرة والنصرة، وكان المهاجرون والانصار

الاساس لشرعيه تكوين السلطة والترشح اليها، ففي تقييمه لمعاوية وانصاره من اهل الشام بين انهم ((من ينبغي ان يفقه ويؤدب ويعلم ويدرب ويولى عليه ويؤخذ على يديه، ليسو من المهاجرين والانصار))<sup>(١٣)</sup>، فهذا النص ينحل الى خطابين جزئيين، الاول كان مضمونه ونواة موضوعه مجموعة صفات لاهل الشام كلها سلبية منها عدم استحقاقهم لاستلام السلطة او المساهمة فيها، والثاني وصفهم بانهم ليسوا من المهاجرين والانصار، وهو وصف لا اعلامية فيه لان مضمونه واقعة من الدرجة الاولى، اذا اخذت بدلالاتها من حيث فعل القول لا من حيث فعل الانجاز او التأثير، فهي معرفة يعرفها جميع المتلقين لخطابه عليه السلام وبديهية لديهم، ولكن سياق الموقف سوف ينقل دلالتها الى معرفة من الدرجة الثانية التي لا بد منها لتحقيق نصية الخطاب، وذلك عندما نعلم ان الامام عليه السلام كان في سياق رفضه لمبدأ التحكيم مع اهل الشام لانهم الفئة الباغية وجبهة الباطل ورفضه اعطائهم القدرة على التحكم بمصير الصراع، ومن ثمه مصير السلطة في المجتمع من خلال ممثلهم عمرو بن العاص وبهذا سيكون الاخبار عن كونهم ليسوا من المهاجرين والانصار نص تعليلي، لما تقدم من صفاتهم وعدم اهليتهم للمنافسة على السلطة.

فالتقارن الوجودي بين عناصر دعم السماء والملائكة، وعناصر دعم الارض - المهاجرين والانصار - لا بد ان يعطي لهم تميز نحوي في تحديد شرعية الموقف، وهذا ما كان متحققا في ثقافة المجتمع : لذا مثل وجود الانصار بوصفه معيار للشرعية وحقانية الموقف معرفة مشتركة في المجتمع واحد الثوابت العرفية التي هي من اهم ضوابط التداول الحجاجي واستراتيجية الاقناع، فاستند اليها كل من الامام علي عليه السلام ومعاوية في الاحتجاج على قوة وشرعية موقفه، ففي خطاب للامام علي عليه السلام منتج على وفق بسط حجاجي لشرعية موقفه وقوته مقابل ضعف ولا شرعية موقف معاوية، نجده يدعم عرض موضوعه بوجود المهاجرين والانصار معه قائلا: ((انا مرقل نحوك في جحفل من المهاجرين والانصار والتابعين لهم باحسان))<sup>(١٤)</sup>، وهو الدعم نفسه الذي استند اليه معاوية في تقوية موقفه عندما هدد الامام علي عليه السلام بانه سيواجهه بالمهاجرين والانصار<sup>(١٥)</sup>.

اذن النخبوية الاجتماعية والسياسية والشرعية في المجتمع انما كانت للمهاجرين والانصار، وهو ما دفع الامام عليه السلام الى بيان انه خاصة وبيته الهاشمي عامة كانوا نخبة هذه النخبة، لان ((قوما استشهدوا في سبيل الله من المهاجرين والانصار- ولكل فضل - حتى اذا استشهد شهيدنا قيل سيد الشهداء وخصه رسول الله بسبعين تكبيرة عند صلاته عليه،... وقوما قطعت ايديهم في سبيل الله - ولكل فضل - حتى اذا فعل بواحدنا ما فعل بواحدهم قيل الطيار بالجنة ذو الجناحين))<sup>(١٦)</sup>، وهذا التمييز في داخل النخبة يوازيه خروج معاوية من دائرته الى درجة لا تعطيه الحق في اتخاذ موقف تقييمي لعناصر هذه الدائرة، فقد خاطبه الامام علي عليه السلام عندما فضل بعض المهاجرين على بعض قائلًا ((ما انت والفاضل والمفضول والسائس والمسوس، وما للطلاق وابناء الطلاق والتميز بين المهاجرين الاولين))<sup>(١٧)</sup>.

وفي الحقيقة ان هذه النخبوية التي تحققت للمهاجرين والانصار لم تكن مرجعيتها الى سابقتهم وفضلهم في نشر الاسلام، لانها نخبوية في داخل دائرتهم ولم تمثل الجميع وقد كانت لاحداث السقيفة دلالتها المباشرة على ذلك، اذ كانت الاحداث تدار من ((قبل كبار المسلمين من حيث مركزهم القبلي والسياسي الذي تسري كلمتهم بالنسبة الى من يمثلوهم))<sup>(١٨)</sup>، مما يعكس قوة ((دور القبيلة، سلبا وايجابا، في الممارسة السياسية))<sup>(١٩)</sup>، بل يمكن القول ان عنوان النخبة لكل من المهاجرين والانصار وهما الهجرة والمناصرة ذو مرجعية دلالية في ثقافة القبيلة، فالمهاجرون هم اهل مكة وقريش، وهم يمثلون عنصر القرابة والنسب للنبي ﷺ في حين ان الانصار يمثلون عنصر النصره والتحالف معه، وكلاهما- كما تقدم- يمثلان من عناصر الحق السياسي في القبيلة.

الا ان هذه المرجعية القبيلة لنخبوية المهاجرين والانصار، لم تكن مانعة من اجراء تقييم جديد للعناصر المولدة لهذا الامتياز من قبل الامام علي عليه السلام، فقد رفض ما شاهده من اتجاه اهل الكوفة الى التعصب القبلي على وفق معايير القبيلة قبل الاسلام، لانه تعصب ((لامر لا يعرف له سبب ولا علة، اما ابليس فتعصب على ادم لاصله... واما الاغنياء... فتعصبوا لاثار مواقع النعم... فان كان لابد من العصبية فليكن تعصبكم لمكارم الخصال ومحامد الافعال ومحاسن الامور التي تفاضلت فيها المجداء

والنجدات من بيوتات العرب ويعاسيب القبائل))<sup>(٢٠)</sup>، اذن المائز النخبوي ينبغي ان تكون مرجعيته القبلية مرجعية الفعل والسلوك الاخلاقي لا العنصر والدم، ولذا احتج الامام علي على معاوية، بان مرجعيتها في سيادة قريش لا تعني تساويهما النخبوي سواء قبل الاسلام او مع الاسلام وبعده، اذ ((ليس امية كهاشم ولا حرب كعبد المطلب ولا ابو سفيان كابي طالب ولا المهاجر كالطليق))<sup>(٢١)</sup>، وهو ما يعني ان الايمان بطبقية ممتازة في المجتمع لا يعني اننا امام ارستقراطية المال والدم النبيل، بل اننا امام ارستقراطية الفضيلة ❖ التي جمعت بين ثقافة القبيلة وثقافة الاسلام في الامتياز السياسي والاجتماعي .

اننا امام هذه النصوص العلوية في شرعية الموقف السياسي وتكوين السلطة نكون امام دائرة الحكومة الارستقراطية لان الفضيلة هي مبدا الارستقراطية، واذا كانت في ممارستها عند اليونان والشعوب الاخرى لم يكن تمثل التزاما مطلقا<sup>(٢٢)</sup>، فان الاسلام كما تجسد في سلوك الامام علي عليه السلام عمل الى جعله التزاما مطلقا على وفق معايير السلوك الاسلامي القانوني والاخلاقي، ومن ثمة، وفي ضوء تجربة الحكم في العصر الراشدي، سيكون ((نظام الحكم في... الاسلام عنصران متميزان.. احدهما معنوي وهو الدين الذي يامر بالعدل والمعروف يفرضهما على الرعاة والرعية جميعا والاخر هذه الارستقراطية الخاصة))<sup>(٢٣)</sup>.

ومن هنا فان قراءة نصوص الامام علي عليه السلام في كليتها وتناصها وسياقها الثقافي والسياسي، تنتج لنا انه قد بنى رؤية ارستقراطية الفضيلة في شرعية السلطة، ومن ثم فان النظام السياسي في الفلسفة السياسية المعاصرة الذي يمكن ان يكون نظام الخلافة، كما مارسها واقرها الامام في مرحلة ما بعد رفض النص للثيوقراطي، صورة تاريخية له هو النظام الارستقراطي وقيادة النخبة الاجتماعية ❖.

ان هذا التاصيل لنظام سياسي ارتبط بمجتمعات بعيدة عن الثقافة الاسلامية وطبيعة الحضارة العربية الاسلامية على الصعيد المادي والاجتماعي ليس عملية اعتبارية، بل ان المبادئ التي يقوم عليها هذا النظام واطاره الفكري في نظرية النخبة ينسجم تمام الانسجام مع نخبوية المهاجرين والانصار، اذ نظرية النخبة تقوم على فكرة ((ان كل

مجتمع ينقسم الى شريحتين: الحكام والمحكومين، اما الحكام فهم اقلية تستأثر بالقوة السياسية وتتخذ القرارات الهامة التي تؤثر على حياة المجتمع، انهم يشكلون مجموعة متحدة متماسكة واعية، تنفق لها السيطرة اما بفعل الانتماء العائلي او التحكم في مواد الانتاج او تجسيد القيم الدينية او الاجتماعية السائدة... اما المحكومون فيمثلون الاغلبية التي لا تشارك ولا تؤثر في عملية صنع القرار وعليها السمع والطاعة)) (٢٤).

ومن هنا عبر باريتو ابرز المنادين بنظرية النخبة عن هذه الفكرة بان ((التاريخ مقبرة الارستقراطيات)) (٢٥)، وهذه النخبة تتكون في المجتمع عندما تتحقق في مجموعة من الافراد امتيازات شخصية نتيجة تفوقها الطبيعي والسيكولوجي على باقي افراد المجتمع تجعلهم على مستوى عال من القدرة ويحققون نجاحا اسما من معدل نجاح الاخرين وهذه النخبة تنقسم بدورها الى النخبة الحاكمة وتضم الافراد الذين يقومون بتسيير امور الدولة والنخبة غير الحاكمة التي تضم باقي الافراد (٢٦)، وهذا التفوق الطبيعي والسلوكي لم يكن يساهم في استلام السلطة لولا مقتضى التنظيم الذي يدفع المجتمع الى اختيار افراد ذي كفاءة خاصة لادارة شؤونه وتنظيم حركته (٢٧). وهم ((الذين يمارسون وظائف قيادية حاكمة من الناحيتين السياسية والاجتماعية)) (٢٨).

المبحث الثاني : النص اللفظي والشرعية الثيوقراطية:

من ثوابت العقيدة الاثني عشرية وأحد اصول الدين لديها الاعتقاد كون ((الامامة كالنبوة لا تكون الا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله)) (٢٩)، وانها ((ليست...مسالة فقهية فرعية مرتبطة بالمجتمع وادارته وبالولاية السياسية، بل انها مسالة كلامية ممتزجة بالايان ومن هذه الجهة فان عدم الاعتقاد بامامة الائمة المعصومين يعد بمثابة رد لقسم من الدين وانكار له)) (٣٠)، ومرجعيتها النصية في ذلك نصوص عديدة عن النبي ﷺ في كون ان قرار النبوة والامامة قد صدر في وقت واحد من الله عز وجل، منها ما نقل عن رسول الله ﷺ ((ان الله تبارك وتعالى اطّلع الى الارض اطلّاعة فاختارني منها فجعلني نبياً، ثم اطّلع ثانية فاختار منها عليا فجعله اماما، ثم امرني ان اتخذه اخا ووليا وصيا وخليفة ووزيرا)) (٣١).

وفي دائرة هذه الدلالة نقل الامامية مئات النصوص ((اتفق معناها))<sup>(٣٢)</sup> ((على الدلالة على معنى واحد، هو ان عليا ثاني رسول الله ﷺ في هذه الامة، وان له عليها من الزعامة بعد النبي ما كان له ﷺ))<sup>(٣٣)</sup>، متضمنة في قسم منها تحديد عدد الائمة واسمائهم بعد الامام علي عليه السلام<sup>(٣٤)</sup>، مما يعني ان خلافة وامامة الائمة عليهم السلام تمثل نموذجا لنظام الحكم الثيوقراطي التعيني التي ترى ان المرجعية الوجودية والقانونية للسلطة ((ارادة علوية فوق ارادة البشر... هي التي تعين مباشرة شخصا او اسرة لممارسة السيادة والسلطان))<sup>(٣٥)</sup>، وهذا التعين ((هو المصدر الاوحد للسلطة ويلغي، من ثم، اي عقد اخر سواء بين الشعب والحاكم او بين افراد الشعب بعضهم وبعض وهي الافكار التي تقوم عليها نظريات العقد الاجتماعي))<sup>(٣٦)</sup>.

غير ان هذه النتيجة في ثيوقراطية نظام الحكم على وفق النص اللفظي، تتقاطع مع ما تم التوصل اليه من ارسنقراطية معدلة على وفق الدلالة المستنبطة من النص السلوكي وما قدم من نص لفظي يعكس هذا السلوك. ومن دون معالجة هذا التقاطع لا يمكن تحديد موقف النص الاثني عشرية في هذا المفصل من نظرية الدولة.

وزيادة على هذه الاشكالية الاستنباطية - النصية، فان تبني النص الرؤية الثيوقراطية في نظام الحكم والخلافة، سيواجه اشكاليات اخرى تتمثل في اصل الشرعية السياسية لهذه الرؤية، اذ الممارسة التاريخية للحكم الثيوقراطي، جسدت ((الحكم المطلق المتعسف الذي ياخذ برقاب الناس باسم الارادة الالهية))<sup>(٣٧)</sup>، وكان الغطاء الشرعي لانظمة الاستبداد، اذ ((ما من مستبد سياسي ... الا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله او تعطيه مقام ذي علاقة بالله))<sup>(٣٨)</sup>، فضلا عن اشكالية الممارسة هذه، فاننا نكون امام اشكالية منطقية، اذ الالتزام بالثيوقراطية التعينية للسلطة، يوجد علاقة مباشرة بين طرفين لا رابط انطولوجي ولا ابستمولوجي بينهما، ومن ثم، فهو بهذا ((لا يقوم بالغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط، بل يتجاوز الى ادعاء - ضمني - بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول الى القصد الالهي))<sup>(٣٩)</sup>، وهذان - الالغاء والادعاء - لهما التأسيس المنطقي لأعلى مراحل الحكم الفردي وهو الحكم الاستبدادي الذي يمكنه ان لا يلتزم بالقانون الذي شرعه بنفسه، لان القانون في الدولة

الثيوقراطية هو ارادة الله التي لا تنزل من اللوح المحفوظ الا على عقل وقلب الحاكم ،ومن ثم لن يكون واقع قانوني موضوعي امام ارادة الحاكم ،اذ يمكنه ان يرفض القانون الفعلي بدعوى ان موضوعه تغير وان مصلحة السماء (الدين) تقتضي تعديل القانون، وهذه الارادة في وجودها القانوني والسياسي هي ارادة امتدادية لارادة السماء فهي ارادة غير بشرية، والحاكم في ظل هذا النظام ((يسمو على الطبيعة البشرية و..تسمو ارادته على ارادة المحكومين، اذ هو منفذ للمشيئة الالهية))<sup>(٤١)</sup>، التي لا تكون في نطاق العقل، ولا بد ان تكون في نطاق الوحي ،لان افتراض كونها في نطاق العقل يجعلها في دائرة القوانين الطبيعية التي يمكن للعقل البشري اكتشافها ولن تكون هناك حاجة لخصوصية ذات تتكلم، بل وتحتكر الكلام باسم المشيئة والارادة الالهية<sup>(٤٢)</sup>.

ولهذا التأسيس المنطقي للنظرية الثيوقراطية لممارسة الاستبداد، نجد ان الحكم الفردي على مر التاريخ استند اليها في التخلص من اي اعتراض على سلطته، فنجد ان عثمان رفض ترك الخلافة والسلطة لانها القميص التي قمصها الله له<sup>(٤٣)</sup>، وان لويس الرابع عشر كان يرى نفسه خليفة الله في فرنسا وان الخضوع له يجب ان يكون على وفق الخضوع لله<sup>(٤٤)</sup>، ومن ثم فانه غير مسؤول امام الشعب<sup>(٤٥)</sup>.

اذن، ولهذه الاشكاليات، وعند الالتزام بلا تاريخية النصوص الثيوقراطية، او الالتزام بخصوصية الاطار السياسي لها، فاننا سنكون امام نظام حكم عند الاثني عشرية فاقد للشرعية في الفكر السياسي، لانه، زيادة على تلك الاشكاليات ،فانه لا بد ان يصادر ارادة الانسان السياسية - اذا لم تصادر بالمطلق -ومن ثم الانزلاق الى نظام عبودي مقنع، الامر الذي يتطلب معالجة هذه النصوص بهدف الامسك بدلالاتها الانجازية وظيفتها الكلية التي تهدف الى بثها في المجتمع .من خلال اعادة قراءة تركز على مقاصدها وعدم استبعاد القارئ غير المعاصر في توليد الدلالة، والاستفادة اولا من الثيوقراطية المعرفية في قراءة النص بكل معاييرها ومفاهيمنا التي تشكل في قسم منها احكامنا المسبقة في القراءة. المبحث الثالث : الثيوقراطية - قراءة معرفية:

لما كانت المرجعية التأسيسية للسلطة الثيوقراطية عند الاثني عشرية هي النص اللفظي ،فهذا يعني اننا سنكون امام دلالة نصية معقدة في عناصرها المولدة، فالدلالة المعجمية

الافراية علاقة اعتبارية، والدلالة التداولية، في مركزيتها وهامشيتها تولدها عناصر سياقية ومقامية، وهذا التعدد الدلالي بدوره ينطلق من الذات لا من الموضوع والمدلول الخارجي لطبيعة ميكانزم نظام العلامة فهي ((لا تشير... الى الخارج بشكل مباشر، بل تشير الى الصورة السمعية التي هي الدال وهذا الدال يحيل بدوره الى الصورة الذهنية او المفهوم الذي هو المدلول، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز الجملة الى النص))<sup>(٤٥)</sup>، وهذه الوساطة الذاتية لا تجمد على العلاقة الاعباطية المعجمية بين الدال والمدلول بل تتحرك بتحرك الثقافة والايديولوجيا لان ((تغييرات المعنى تخضع لمجموعة من العلاقات والارتباطات والتركيب العقلي))<sup>(٤٦)</sup>، وهذا التغيير يكون في بعض الدوال تغييرا كلياً، يقضي على الدلالة المعجمية الاصلية، مستبدلاً بها دلالة جديدة تنتج عن انتشار في تداول هذا المعنى الجديد في الممارسة اللغوية الادائية، وهو تغيير اخذ شرعيته التحليلية في تقنيات منظومة اصول الفقه من خلال الدلالة التعينية<sup>(٤٧)</sup>.

وهكذا فان ((النص ليس مجرد فعل السني يطلق على مسمى ولا هو مجرد فعل نحوي ولا هو مجرد فعل منطقي... وانما هناك دوما اشتراك في اللفظ وفائض في المعنى واختلال بين الصورة والتصور))<sup>(٤٨)</sup> و((ليس... مجرد شاهد على الحقيقة، حقيقة العصر او المؤلف او الفضاء العقلي، وانما هو شيء يختلف ابدا عن ذاته باختلاف الكلام عليه، وتلك هي حقيقته، وهو ان يستدعي غير قراءة))<sup>(٤٩)</sup>. التي قد تقع ممارستها في ((خطر العنصر الذاتي وتسرب الذاتية الى عملية الاجتهاد، لان النصوص لا يبرز في الغالب مضمونها التشريعي والمفهومي... بل كثير ما يطمس المضمون او تبدوا المضامين مختلفة وغير منسقة))<sup>(٥٠)</sup>.

اذن، لا يمكن لنا ان نصل الى قراءة حديدية الدلالة، لان القراءة على وفق ما تقدم من ماهية النص ستكون فن استنطاق الدلالة، لا علم انتاجها، تقوم ممارسة القراءة باعادة الحفر في طبقاته ونقل وارتحال من دلالة الى دلالة اخرى ومعنى ذلك ان بإمكان المعاصرين ان يقرأوا في النصوص ما لم يقرأه الماضون فيستنطقونها عما كانت تمتنع عن النطق بها<sup>(٥١)</sup>.

وعند معالجة نصوص الامامة في الثقافة الاسلامية، نجد انها نصوص خضعت لقراءة مؤسسة على سلوك ما بعد النص الذي نقل دلالة الامامة المعجمية وهي الاقتداء والتقدم الشامل لكل من اقتدي به وقدم في الامور؛ وان كان غير الانسان، كالقرآن الذي هو امام المسلمين<sup>(٥٢)</sup>، الى دلالة خاصة وهي ((خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة))<sup>(٥٣)</sup>، وهي دلالة متأخرة عن عصر النص النبوي، حاول الفكر الكلامي عند المسلمين ان يصل الى دلالتها التامة للتعبير عن رؤيته عن الخلاف والخلافة التي انتجها اجتماع السقيفة، ولذا نجد ان كل متكلم تناول البحث في الامامة ينقد ما قدمه الاخرون من تعريف ويحاول اعطاء تعريف اخر في سعي فهم للوصول الى مفهوم جامع مانع الذي بدوره سيكون خاضعا لرؤية المتكلم حول السقيفة وشرعية نتائجها .

اذن نحن امام مفهوم مستنبط للامامة، له دلالة مركزية وهي انها السلطة السياسية والدينية التي تمثل امتداداً لسلطة الرسول ﷺ، مما يقتضي على من يتبنى ثيوقراطيتها السياسية ان يقدم هذه الدلالة المركزية من خلال النصوص، وبالخصوص النبوية لكون نصوص الائمة في هذا المجال امتدادا وتاكيدا لها، وفي هذا الصدد فان المدونات الحديثة تضمنت من ناحية محور الخبر، مجموعتين من النصوص، مجموعة يكون موضوعها، بوصفه منطلق ومحور الخبر، ان الامام علي عليه السلام هو الخليفة بعد الرسول ﷺ ومجموعة اخرى يكون موضوعها مجموعة من الخصائص التي يمتاز بها الامام عليه السلام، ويلاحظ ان عدد المجموعة الاولى محدود مقارنة مع عدد المجموعة الثانية، سيما اذا اشترطنا عمومية النقل التاريخي عند المسلمين ❖.

وعند الانتقال من النص النبوي التأسيسي الى النص الامامي الامتدادي والتفصيلي، نجد ان هذا التنوع في النصوص يتكرر، لذا نجد ان النصوص التي تقدم بوصفها تاسيسية للامامة السياسية للائمة الاثني عشرية غير حاسمة الدلالة في كثير منها، اما في دلالتها المعجمية او في دلالتها التداولية فعلى سبيل المثال يقدم الطبرسي احد كبار علماء الاثني عشرية نصوصا لاثبات الامامة السياسية، تربط وجوديا بين بقاء الدين وبين وجود اثني عشر اماما كقول الرسول ﷺ: ان هذا الامر لا ينقضي ولن يمض حتى

يكون فيكم اثنا عشر خليفة وقوله ﴿ﷺ﴾ لا يزال الدين قائما حتى يكون اثنا عشر خليفة من قريش ثم يخرج الكذابون بين يدي الساعة<sup>(٥٤)</sup>. في حين يقدم الكليني، قبله بعدة قرون في كتابة اصول الكافي ٧٥٨ نصا في تحت عنوان كتاب الحجة، في غالبيتها العظمى محور الخبر لكل منها وجود امتياز معرفي او وجودي للائمة، ولم تكن الدلالة السياسية لمضامين القليل منها الا في اطار الدلالة على وجوب الطاعة القانونية للائمة كالنصوص التي تقرر وجوب طاعة الائمة مطلقا<sup>(٥٥)</sup>.

ان هذين النموذجين للمدونات النصية الذين يعكسان الواقع المضموني للنصوص التي يستند اليها الامامية الاثني عشرية في الاحقية الثيوقراطية للائمة سياسيا، تدفع القارئ لها في كليتها وتناصها الى التوقف عند هذه الفجوة بين المضامين المحورية وبين الدلالة السياسية في السلطة الثيوقراطية، وماهية الوظيفة الانجازية الكلية لهذه النصوص .

ان القراءة التي يقدمها الخطاب الاثني عشري السجالي لهذه النصوص على انها نصوص تؤسس لفعل انجازي سياسي توجيهي تحمل المسلمين على اعطاء السلطة للامام علي عليه السلام، وهي قراءة سائدة في المدونات الكلامية عند الامامية، تاخذ كل نص في استقلالية تامة عن بقية النصوص، وتعطيه هذا الفعل الانجازي. الا ان وجود مبدا تم الاشارة اليه في الفصل التمهيدي وهو وحده نصوص النبي والائمة وان العلاقة بينها علاقة تناصية، اي ان استغلال كل نص لا يكون معزولا عن بقية النصوص السابقة عليه، بل يحتاج مستقبل النص عند معالجته تناصيا الى ((معرفة نص سابق او اكثر من النصوص التي تعرف عليها مستقبل النص في الماضي... والى قدر من الالفة مع نصوص سابقة))<sup>(٥٦)</sup>، مما يحقق لنا علاقة تمظهرية ❖ دلالية في عالم النص اي ان النص الموجود لدى المتلقي لتلك النصوص والذي يقرئها في كليتها يعيد انتاج دلالي وتوسيع استشارة لدى ذهن المتلقي للنصوص بمجموعها، مولدة دلالة تمثل الوظيفة الكلية للنصوص، التي ستحكمها علاقات تجاور دلالي تصب في تحقق هذه الوظيفة.

ان هذه المعالجة الحديثة لهذه النصوص لا يعني اننا امام معالجة قافزة على منتج النص وقصده ولا على فهم المتلقي التراثي لها، لان فرضية معصومية منتج النص، سيما المنتج الاول وهو النبي ﴿ﷺ﴾، ومعرفته الكاملة بشخص الامام علي عليه السلام، تقتضي ان

النصوص بمجموعها كانت منتجة ذهنياً، ونتاجها الصوتي المتدرج كانت تفرضه ضرورة وجود المقام التعليلي لموضوع كل نص الممثل بالعوامل التي تجعل للنص صلة بموقف مرتبط بواقعة ما وتحدد معناه المقالي، وهي ضرورة تفرضها نظام المؤسسة الاجتماعية للكلام والحوار انتاجاً وتلقياً، كما ان المتلقي التراثي لم يتعامل مع تلك النصوص على وفق الانفصال القصدي، لذا نجد المدونات التراثية تجمعها في موضوع وعنوان واحد، سيما مدونة الكليني التي جعلت من هذه النصوص مؤسسة للالزام القانوني والعقدي بالتبعية للائمة الاثني عشرية، معونها بـ(كتاب الحجّة)<sup>(٥٧)</sup>، وكذلك نجد الطبرسي عندما تناول سرد حياة الائمة انطلاقاً من النصوص التي تعطي امتيازاً في الخصائص نجد عنوان مؤلفه بـ(اعلام الورى باعلام الهدى) مما يكشف ان المتلقي التراثي فهم ان هذه النصوص تعطي للائمة توحداً وتقدماً في خصوصيتهم الكمالية من حيث العلم والاخلاق والكفاءة الاجتماعية، تجعلهم اعلام الهدى للورى وان هذه الامتيازات لها بعدها وامتدادها الغيبي وارتباطها بالسماء، وهذا الفهم قد تم التعبير عنه في بعض مقدمات الكتب التي تناولت هذه النصوص، فملا صدراً في شرحه لاصول الكافي، قدم قبل شرحه لكتاب الحجّة من اصول الكافي، مقدمة على وفق تقنية براعة الاستهلال وهي ((ان ياتي... النائر في ابتداء كلامه بينه او قرينة تدل على مراده في... الرسالة... فيبني كلامه على نسق واحد))<sup>(٥٨)</sup>، ففي هذه المقدمة نجد الدوال المستعملة في التلميح الى اطار هذه النصوص في ثقافة الفكر الاثني عشري تنتمي الى حقل دلالي معرفي ارشادي، فهم ((مشكوة النبوة والولاية... وحجج الله الناطقة وبراهينه الساطعة من الذوات المقدسة والنفوس المطهرة الذين طهرهم الله... من نزعات الشياطين تطهيراً))<sup>(٥٩)</sup>، ولهذا الخصوصية والامتياز الكمالي اصبحوا ((حجج الله على خلقه وشهادته عليهم))<sup>(٦٠)</sup> و((خلفاء الله في ارضه وابوابه التي يوتى منه وهم انوار الله وولاية الامر واركان الارض واهل الذكر والراسخون في العلم والمصطفون))<sup>(٦١)</sup>، وهو الحقل الدلالي نفسه الذي تنتمي له تجدد دوال الطبرسي في مقدمته الاستهلالية لكتابه اعلام الورى الذي ((يتضمن اسامي الائمة الهداة والسادة الولاية واولي الامر واهل الذكر واهل بيت الوصي))<sup>(٦٢)</sup> ((الحافظين لشريعته، المعصومين من دنس

ورجس، المفضلين على كافة الجن والانس الذي ينتجز الموعد يوم المآب بانجازهم ولا يُجاز الصراط الا بجوازهم، من تقدمهم مرق ومن تاخر عنهم زهق...الذين فرض الله معرفتهم كمعرفته وجعل محبتهم في الوجوب كمحبته وهم دعائم الاسلام وائمة الامام وحجج المهيمن السلام، سرج في كل ظلام ودرج الى كل مرام))<sup>(٦٣)</sup>.

اذن هذه النصوص المنفرقة في توليدها الصوتي والشفاهي، لا يمنع من النظر اليها في توليدها الذهني وانها تمثل نصوص جزئية لنص كلي يبني تماسكه السطحي على وحده الموضوع الذي يجبر عنه في كل نص جزئي، وبذلك يكون هذا النص الكلي قد حقق مبدا الاعادة الصريحة التي تعد ((وسيلة مهمة لتكوين النص))<sup>(٦٤)</sup> التي هي احد ((الوسائل التي تحقق خاصية الاستمرارية في ظاهر النص))<sup>(٦٥)</sup>، وهذه الوحدة بدورها سوف تحقق لنا سياقاً لغوياً ينتج دلالة سياقية للدوال التي هي القابلية على التعدد الماصدقي في دائرة مفهومها الكلي.

ملخص :

يعد استلام السلطة من قبل أمير المؤمنين ونقله العاصمة الى الكوفة بعد ثورة شعبية على النظام السابق ، حدثاً تاريخياً فريداً للتعرف على النظام السياسي الذي يتبناه الاسلام ، مقارنة مع الانظمة السياسية التي طرحها الفكر السياسي ، إذ الثورات تؤسس لنظام جديد مقارنة مع الانقلابات العسكرية التي تحافظ على طبيعة النظام السابق، فكان عنوان الدراسة : النظام السياسي في الكوفة زمن الامام علي عليه السلام ، وكان هدفها بيان طبيعة النظام السياسي الذي اسسه امير المؤمنين في الكوفة ، والاسس التي تمنحه الشرعية في ممارسة السلطة ، وكانت مشكلة الدراسة تتمثل بسؤالين ؛هما : ما هو نوع النظام السياسي في الكوفة في زمن أمير المؤمنين؟ وما هي ما هي المرجعية الفكرية لهذا النظام التي تؤسس لشرعيته؟ وتأتي أهمية البحث مما يُطرح في خطاب الاسلام السياسي الذي ظهر في القرن العشرين من جدال حول طبيعة النظام السياسي الذي لا بد من تبنيه في الدول الاسلامية ، وما نشهده من معارضة تصل الى رفع السلاح بوجه الانظمة التي لا تتبنى ما يطرحه هذا الخطاب من رؤية حول النظام الواجب تبنيه في هذه الدول ؛ مما يجعل من نتائج هذا الدراسة دوراً حاسماً في حل هذا الجدل كونها تستند الى أمير

المؤمنين عليه السلام الذي هو القرآن الناطق الذي لا يختلف مسلم في شرعية قوله وفعله وتقريره ، وقد صرح في عديد من النصوص عن آلية اختيار النظام السياسي في المجتمع مما لا يترك مجالاً للتأويل ، وقد انطلقت الدراسة من فرضية كون النظام السياسي في الكوفة ينسجم مع النظام السياسي الارستقراطي كما نظر اليه الاقتصادي والسياسي الايطالي باريتو ، مع وجود بعد ثيوقراطي لخصوصية لا تتكرر متمثلة بشخص لأمير المؤمنين عليه السلام ، مستندة الدراسة في استنتاجاتها الى التحليل الدلالي المقارن لخطاب أمير المؤمنين عليه السلام لرافضي الاعتراف بشرعية سلطته مع المبادئ الفكرية للأنظمة السياسية الحديثة.

الهوامش:

- ( ١ ) درويش ، د. ابراهيم : النظام السياسي ، دراسة فلسفية ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٨ .
- ( ٢ ) انظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي ، ط ١ ، تر حسن العروسي، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤م، ج ١ ، ص ١١٤ .
- ( ٣ ) درويش :النظام السياسي ، مرجع سابق. ص ٦٨
- ( ٤ ) علي ، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ١٧٢ .
- ( ٥ ) مروان ، عبد الوهاب: النظرية السياسية بين اليونان والاسلام، ط ١ ، قدس للنشر، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٢٩٦ .
- ( ٦ ) انظر: علي ، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، مرجع سابق، ج ٥ ، ص ١٥٨ .
- ( ٧ ) انظر: عبد الكريم، خليل : قريش من القبيلة الى الدولة المركزية، مرجع سابق ، ص ٢٩١ .
- ( ٨ ) علي ، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ١٧٢ .
- ( ٩ ) انظر: عبد الكريم، خليل : قريش من القبيلة الى الدولة المركزية، مرجع سابق، ص ٢٩١-٢٩٢ .
- ( ١٠ ) علي ، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، مرجع سابق، ج ٤ ، ص ٣٧ .
- ( ١١ ) العلام، د. عز الدين: الاداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، ط ١ ، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ١٠٧ .
- ( ١٢ ) طه حسين : الفتنة الكبرى، مرجع سابق ، ص ٣٨ .
- ( ١٣ ) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ١١٣ .
- ( ١٤ ) مصدر سابق ، ص ١٢٤ .
- ( ١٥ ) المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

- ١٦) المصدر السابق، ص ١٢٣.
- ١٧) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ١٢٢.
- ١٨) صالح، احمد عباس: اليمين واليسار في الاسلام، مرجع سابق، ص ٥٦.
- ١٩) الجابري: العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص ٧٩.
- ٢٠) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٩٣.
- ٢١) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ١١٩. ولقد اشار شارح نهج البلاغة ابن ابي الحديد المعتزلي الى ان الرسالة التي اراد الامام علي عليه السلام ارسالها للجمهور ومعاوية من خلال النص السابق، هي امتياز البيت الهاشمي عن البيت الاموي في الفضيلة والسلوك، فبين المرجعيات التاريخية لهذا الامتياز من خلال تخصيصه ٧٠ صفحة من شرحه لبيانها.
- انظر: ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، مج ٨، ص ١٣٤-٢٠٤.
- ٢٢) انظر: موتسكيو: روح الشرائع، ط ١، تر. عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، القاهرة ١٩٥٣م، ج ١، ص ٤٠-٤١.
- ٢٣) طه حسين: الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨.
- ❖ يرى ابن رشد ان الاستقرائية بدأت مع معاوية، الا ان (الباحث) يرى لا تقاطع بين رؤية البحث ورؤية ابن رشد لان استقرائية الخلافة الراشدة كانت استقرائية الفضيلة واستقرائية معاوية كانت استقرائية الدم. انظر: ابن رشد: تلخيص السياسة، ط ١، تعريب وتعليق د حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨. ص ١٩٨ وتعليق الاستاذ العبيدي.
- ٢٤) المنوفي، د. كمال: نظريات النظم السياسية، ط ١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٩٥م، ص ٤٥.
- ٢٥) مور، توتو: النخبة والمجتمع، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٢م، ص ٤٧.
- ٢٦) الاسود: علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص ٤٣٨.
- ٢٧) المرجع السابق، ص ٤٤٢-٤٤٣.
- ٢٨) النوري، د. قيس و د. عبد المنعم الحسني: النظريات الاجتماعية، ط ١، وزارة التعليم العالي، بغداد، د.ت، ص ١٣١.
- ٢٩) المظفر، محمد رضا: عقائد الامامية، ط ٢، مركز البحوث العقائدية، النجف الاشرف، ١٤٢٤هـ، ص ٨٦-٨٧.
- ٣٠) الواعظي، احمد: الدولة الدينية، ط ١، ترجمة حيدر حب الله، مركز الغدير، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٩٤.
- ٣١) الصدوق، محمد علي: اكمال الدين واتمام النعمة، ط ٤، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٢٢هـ، ص ٢٨٩.

- ٣٢) الحلبي، جعفر بن الحسن: المسلك في اصول الدين، ط٢، تر رضا الاستادي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٢١هـ، ص ٢٢١.
- ٣٣) شرف الدين، عبد الحسين: المراجعات، مرجع سابق ص ١٤٣.
- ٣٤) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٦.
- ٣٥) آل ياسين، د. محمد علي: القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٥٣.
- ٣٦) ابو زيد، علا: الشيوقراطية، ضمن موسوعة العلوم السياسية، ط١، جامعة الكويت، الكويت ١٩٩٣/١٩٩٤م، ج١، ص ٢٧٦.
- ٣٧) امام، امام عبد الفتاح: الطاغية، مرجع سابق، ص ٢١.
- ٣٨) الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، ط١، منشورات الجمل، كولونيا، ٢٠٠٦م، ص ٢٣.
- ٣٩) ابو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٧٨.
- ٤٠) بدوي، ثروت: النظم السياسية، ط٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٧٠-٧١.
- ٤١) خاتمي، محمد: مدينة السياسة، ط١، دار الفكر، النجف الاشرف، ٢٠٠٥م، ص ٤١.
- ٤٢) انظر: ابن الاثير: الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج٣، ص ٨٥.
- ٤٣) ديورانت: قصة الحضارة، ط١، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة ٢٠٠١م، مج ١٦، ج ٣١، ص ٧٩.
- ٤٤) آل ياسين، د. محمد علي: القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٥٤.
- ٤٥) ابو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤.
- ٤٦) اولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص ٢١٣-٢١٤.
- ٤٧) انظر: الرويلي، د. ميهان و د. سعد البازغي: دليل الناقد الادبي، مرجع سابق، ص ٢٠٦.
- انظر: الحيدري، علي: اصول الاستنباط، ط٥، دار الكتب الإسلامية، طهران، د.ت، ص ٥٣.
- ٤٨) حرب، علي: نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص ٢٢.
- ٤٩) حرب، علي: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ص ٩٤.
- ٥٠) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ط١، المجموعة الكاملة، قم، ١٤٢٤هـ، ج٣، ص ٤٤٦-٤٤٧.
- ٥١) حرب، علي: نقد النص، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣م، ص ١٠٦.
- ٥٢) انظر: الفراهيدي: كتاب العين، مصدر سابق، ص ٣٩ و ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص ٣٣.
- ٥٣) الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، مج ٤، ص ٣٧٦.

❖ هذه الحقيقة في التباين الكمي والمضموني للنصوص ،أكد عليها الحوار الحجاجي بين السيد عبد الحسين شرف الدين وشيخ الازهر سليم البشري في كتاب المراجعات حيث كانت نصوص يوم الدار والمنزلة والغدير تقرر المنزلة السياسية بينما كانت معظم النصوص الاخرى تقرر خصائص وتميز للامام علي عليه السلام وصل عددها الى ٤٠ نصا.

انظر: المراجعات ،مرجع سابق،ص١٤٦ وما بعدها وص ١٨٩.

٥٤ ( الطبرسي ،الفضل بن الحسن:اعلام الورى باعلام الهدى، ط١، مؤسسة اهل البيت، قم، ١٤١٧هـ، ج٢، ص١٦٥.

٥٥ ) انظر: الكليني ،محمد يعقوب :اصول الكافي ،ط٥، دار الاسوة ،قم ،١٤٢٥هـ، ص١٨٧-٤٩٧.

٥٦ ( ابو غزالة ،د.الهام :مدخل الى علم لغة النص ،مرجع سابق ،ص٣٥-٣٦.

❖ تم استعارة تقنية التماظهر من نظرية النص ونقلها من تقنية تحليل لسطح النص الى تحليل عالم النص .

انظر: خمري ،د.حسين :نظرية النص ،مرجع سابق ،ص٢٥٧.

٥٧ ( الكليني :اصول الكافي،مصدر سابق،ج١، ص١٨٧.

٥٨ ( الحلبي ،شهاب الدين محمود :حسن التوسل الى صناعة التوسل، ط١، دار الرشيد ،بغداد، ١٩٨٠م، ص٢٥٠-٢٥١.

٥٩ ( الشيرازي، محمد بن ابراهيم :شرح اصول الكافي، ط١، مؤسسة مطالعات وتحقيقات مرهنكي، د.م.د.ت، ج٣، ص٣٨٧.

٦٠ ( المصدر السابق ،ج٣، ص٣٨٩.

٦١ ( المصدر السابق ج٣، ص٣٩٠.

٦٢ ( الطبرسي،الفضل بن الحسن:اعلام الورى باعلام الهدى، ط١، مؤسسة ال البيت ،قم ،١٤١٧هـ، ج١، ص٣٧.

٦٣ ( المصدر السابق،ج١، ص٣٣-٣٤.

٦٤ ( برينكر،التحليل اللغوي للنص،مرجع سابق،ص٥٥.

٦٥ ( حسين،د.جميل عبد المجيد: ((علم النص اسسه المعرفية وتحليلاته النقدية))،مرجع سابق،ص١٤٥.

### المصادر والمراجع:

١.ابن ابي الحديد :شرح نهج البلاغة .، ط٧ ، دار الأندلس، بيروت د.ت

٢.ابن الاثير :الكامل في التاريخ، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧.،.

٣. ابن رشد: تلخيص السياسة، ط ١، تعريب و تعليق د حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.
٤. ابو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، ط ٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
٥. ابو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥ م.
٦. ابو زيد، علا: الثيوقراطية، ضمن موسوعة العلوم السياسية، ط ١، جامعة الكويت، الكويت ١٩٩٣/١٩٩٤ م.
٧. الاسود: علم الاجتماع السياسي، ط ١، وزارة التعليم العالي، بغداد ١٩٩٠.
٨. آل ياسين، د. محمد علي: القانون الدستوري والنظم السياسية. ط ١، بغداد ١٩٦٤.
٩. امام، امام عبد الفتاح: الطاغية، ط ١، المجلس الوطني للثقافة، الكويت ١٩٩٤.
١٠. اولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ط ١٢، تر د. كمال بشر، دار غريب للطباعة، القاهرة دت.
١١. بدوي، ثروت: النظم السياسية، ط ٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦.
١٢. الجابري: العقل السياسي العربي، ط ٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤.
١٣. الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م.
١٤. حرب، علي: نقد الحقيقة، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٣.
١٥. حرب، علي: نقد النص، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٣ م.
١٦. حرب، علي: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥ م.
١٧. الحلبي، جعفر بن الحسن: المسلك في اصول الدين، ط ٢، تر رضا الاستادي، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ١٤٢١ هـ.
١٨. الحيدري، علي: اصول الاستنباط، ط ٥، دار الكتب الاسلامية، طهران، دت.
١٩. خاتمي، محمد: مدينة السياسة، ط ١، دار الفكر، النجف الاشرف، ٢٠٠٥ م.

٢٠. درويش، د. ابراهيم : النظام السياسي ، دراسة فلسفية ، دراسة فلسفية ، ط١ ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٨ .
٢١. ديورانت : قصة الحضارة ، ط١ ، وزارة الثقافة المصرية ، القاهرة ٢٠٠١ م ،
٢٢. الرويلي ، د. ميجان و د. سعد البازغي : دليل الناقد الادبي ط٣ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ٢٠٠٢ .
٢٣. سباين ، جورج : تطور الفكر السياسي ، ط١ ، تر حسن العروسي ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٤ .
٢٤. صالح ، احمد عباس : اليمين واليسار في الاسلام ، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٢٥ .
٢٦. الصدوق ، محمد علي : اكمال الدين واتمام النعمة ، ط٤ ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم ، ١٤٢٢ هـ ،
٢٧. الطبرسي ، الفضل بن الحسن : اعلام الورى باعلام الهدى ، ط١ ، مؤسسة اهل البيت ، قم ، ١٤١٧ هـ ،
٢٨. طه حسين : الفتنة الكبرى ، ط٦ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
٢٩. عبد الكريم ، خليل : قريش من القبيلة الى الدولة المركزية ، ط٢ ، الانتشار العربي ، بيروت ١٩٩٧ .
٣٠. العلام ، د. عز الدين : الاداب السلطانية ، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي ، ط١ ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ، ٢٠٠٦ م .
٣١. علي ، جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ط١ ، مكتبة جرير ، بيروت ٢٠٠٦ .
٣٢. الفراهيدي : كتاب العين ، مصدر سابق ، ص ٣٩ و ابن فارس : معجم مقاييس اللغة .
٣٣. الكليني ، محمد يعقوب : اصول الكافي ، ط٥ ، دار الاسوة ، قم ، ١٤٢٥ هـ ،
٣٤. الكواكبي ، عبد الرحمن : طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد ، ط١ ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ٢٠٠٦ م .

٣٥. مروان ، عبد الوهاب: النظرية السياسية بين اليونان والاسلام، ط١، قدس للنشر، دمشق، ٢٠٠٠م
٣٦. المظفر، محمد رضا: عقائد الامامية ، ط٢، مركز البحوث العقائدية ، النجف الاشرف، ١٤٢٤هـ. .
٣٧. المنوفي، د. كمال: نظريات النظم السياسية ، ط١، وكالة المطبوعات، كويت، ١٩٩٥م.
٣٨. مور، ت بوتو: النخبة والمجتمع، ط١، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٢م،
٣٩. مونتسكيو: روح الشرائع، ط١، تر. عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، القاهرة، ١٩٥٣م
٤٠. النوري، د. قيس و د. عبد المنعم الحسني: النظريات الاجتماعية، ط١، وزارة التعليم العالي، بغداد، د.ت.
٤١. الواعظي ، احمد: الدولة الدينية ، ط١، ترجمة حيدر حب الله، مركز الغدير ، بيروت، ٢٠٠٢م. .