

الدولة في الفكر السياسي الشيعي مشروعية الدولة الدستورية

م.د. رقية سعيد خلخال

تدرسية/كلية النخبة الجامعة الأهلية/بغداد

المقدمة:

ليس هناك من شك بان الإنسان هو صنع المجتمع ففيه يولد وينشا ويستقي من مثالياته، والتي بالمحصلة تشكل رأيه وفكره وضميره، وهو لا يعيش وحيدا بل داخل محيط أقرانه، ويتفاعل معهم ويستجيب لهم، كما إن هذا التفاعل لا يمكن أن يتحقق كما يحلو لكل الأفراد، بل لا بد من مبادئ تخضع لها تلك العلاقات وفق سلطة تنظم وقوة تنفذ، وهي بالتالي تمثل المكونات العامة للعملية السياسية.

وطالما إن السياسة لا توجد إلا في مجتمع وطالما إن المجتمعات تختلف باختلاف الزمان والمكان، لا بد أن تحمل السياسة قدرا من الذاتية والنسبية على الأقل في التعامل مع أفراد المجتمع. إن اغلب المجتمعات تقوم على تعاليم الإسلام وأمور الدين والدنيا والاعتقاد بوجود الله والإيمان برسوله، إضافة إلى تنوع العبادات الملزمة وطرق أدائها، ولان كل ذلك جعل الإسلام يرتبط بشؤون الحكم عن طريق وجود هيئة تدير أمور الدين وتشرف على تعاليم الالتزامات الدينية، والتي نقصد بها الحكومة الإسلامية والتي تقدم تعاليم الإسلام المتصلة بأمر الدين والدنيا، وتعمل على توجيههم والالتزام بما انزل الله في محكم كتابه.

وإذا كانت السياسة تعني أوجه النشاط والتفاعل بين أفراد المجتمع، فقد اقتضت الضرورة بان تتصل الحكومة بالأفراد والتفاعل مع نشاطهم لسد الاحتياجات البشرية وهو أول مبدأ يقوم عليه الإسلام وهو تحقيق الصالح العام. كما إن الصراع يعد ظاهرة طبيعية موجودة في كافة المجتمعات أو هو يعد احد الملامح الرئيسية للحياة السياسية ويمثل نتيجة لاختلاف الأفراد في وجهات نظرهم مما يؤدي إلى تقاطعهم، وهنا تأتي الدولة لفض ذلك الصراع عن طريق إدارة المجتمع كون إن اغلب الدول تعمل على تحقيق التقدم والاستقرار في مجتمعاتها.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث حول آلية إعطاء صورة واضحة على شكل الدولة في الفكر السياسي الشيعي والأسس التي تبنى عليها من خلال تقديم هيكلية عامة لتلك الدولة.

فرضية البحث

تنطلق فرضية البحث من طرح تساؤل هو هل إن الدولة في النظام السياسي الإسلامي تقوم على مرتكزات أساسية تعمل على تحقيق مشروع الدولة الدستورية؟

إشكالية البحث

إن إشكالية البحث تقوم على أساس الإجابة على التساؤل هو إن الدولة في النظام السياسي الإسلامي تقوم على مرتكزات تحقق من شأنها مشروع الدولة الدستورية.

هدف البحث

إن الهدف من البحث هو إعطاء القالب النهائي لشكل وبصمة الدولة في الفكر السياسي الشيعي والتي تهدف إلى تحقيق مشروعية الدولة الدستورية التي تقوم على مرتكزات السلطة والإمامة والقيادة والشورى وتحقيق المشاركة السياسية لكل مواطني المجتمع الإسلامي.

المبحث الأول/ علاقة الدين بالسياسة والنظريات المتلازمة له

إن قيود السياسة في الاهتمام بالمؤسسات العامة وأنشطة الدولة لم يأخذ به دارسوا السياسة، ولأن أفضل طريقة لدراسة السياسة هو النظرة الواحدة لمختلف المصطلحات السياسية مثل مسميات الحكومة والنظم والأحزاب وجماعات الضغط وغيرها من المصطلحات ذات الصبغة السياسية داخل نطاق الدولة. إن النظرية السياسية تشمل كل ما أنتجه الفلاسفة والمفكرين السياسيين عبر العصور المختلفة من نظريات ومبادئ والتي تتصل بالدولة وأنشطتها، أما النظام السياسي هو يدرس مؤسسات الدولة مثل الدستور وقضاياها وهيئات الحكومة ووظائفها الاقتصادية والاجتماعية وعلى حد تعبير المفكر الألماني جيركه "إن الدولة جوهرية هي القانون والقانون هو جوهرية الدولة"^(١).

ويبدو من المنطقي النظر في الدولة بأنها ارتباط أكثر منه مجتمع واتحاد أكثر منه تجمع كما إن تحديد أهداف الدولة بالطابع المجتمعي وتوفير الحياة لمواطنيها أصبحت هذه المهمة تدخل في اختصاص مؤسسات اجتماعية أخرى داخل نطاق الدولة ومؤسسات تخصصية يقتصر نشاطها على هذه الصبغة، ويضاف إلى ذلك إذا كانت الجماعات تشكل استجابة لبعض الحاجات والمطالب المعينة فان الدولة كونها مؤسسة ذات طابع اشمل لابد أن تستجيب للحاجات والتي تتصف بالعمومية^(٢).

إن الحديث عن السياسة هي معنى ذلك فن التحكم بالمجتمعات الإنسانية أما على الصعيد الديني فان السياسة هي التحرك من اجل رعاية الناس وتأمين مصالحهم وتحليلهم من واقع سيء إلى واقع أفضل والتي تتحدد بقانون ينظم الحكومة ويحدد علاقات الدولة بالمواطنين وتعني إن السياسة هي القيام بما يحقق مصلحة المواطن وإدارة العلاقات الخارجية وتدير شؤون المجتمع. ولا يمكن أن نسحب الأمر على إن جزء من حكام المجتمعات فاسدين في أزمنة معينة أو في ظروف معينة ولكن النظر من ناحية أخرى إلى المنافع أو الأسلوب السياسي الذي يتبعه الحاكم تجاه المواطن في إدارة الدولة والذي يطلق عليه ب (الميكافيلية) والتي تعني " إن هذا الأسلوب السياسي لا مفر منه في عالم السياسة ويعتبرون كل من لا يعمل به هو فاقد للسياسة والدهاء السياسي"^(٣).

ومن ناحية أخرى نرى إن هذا الأسلوب قد يكون مرفوض في دائرة الإنسانية والتي تتحدد القيم وفقها على أساس الفضائل لان المكر والخداع الذين تعتمدان عليهما تلك السياسة تجر الإنسان إلى الكفر واتخاذ الطابع والسلوك السلبي عند إدارة الدولة. ولهذا كان هناك بصمة يمكن أن يخرج بها الحاكم من تلك السلبيات وهي الوعي السياسي والفهم للوقائع والأحداث والقدرة على تحديد موقف واضح ومعالجته استنادا إلى قاعدة فكرية معينة تفرز منها وجهة نظر سياسية، ولا يمكن قياس الوعي السياسي بكثرة المعلومات عن السياسة بقدر على العمل للربط بينهما يضاف إلى تحديد الموقف من كل واقعة سياسية وتحليلها ونقدها والتي تركز على مصلحة العامة وتحقيق وضع اقتصادي واجتماعي أفضل للمواطنين داخل الدولة^(٤).

ويبدو إن الوعي السياسي شكل ظاهرة مهمة لنمو المجتمعات والتي مثلت لاحقا انتقاله جبارة للتغير السياسي ومما أدى إلى نتائج مثمرة نتيجة لهذا الوعي نذكر منها:
 بناء القاعدة الشعبية، إيجاد وعي إسلامي، فضح الكثير من الضلال السياسي، العمل على تجاوز كل القوميات والأقليات والتركيز على إن مقولة الإسلام هو الهدف الأساسي لانطلاقة كل شيء، العمل على تنشئة جيل مؤمن وفاضل يحطم عروش الطغاة^(٥).

إن البحث في رقعة الدين تحتوي على مختلف الأبعاد من قبل الدين والسياسة والاقتصاد والحقوق والأخلاق والخ... وعلى هذا الأساس إن علاقة الدين بالسياسة تضمنت ثلاث نظريات نذكر تفاصيل كل منها وهي كالآتي:
 أ-نظرية التضاد:

الكثير من الفقهاء يرى مدى التضاد بين الدين والسياسة وخاصة مع الدين الإسلامي، بمعنى إن الدين جاء لإصلاح الآخرة ويدعو الناس إلى الزهد بالدنيا وعدم الانغماس بملذاتها، وفي كفة أخرى نرى إن السياسة تدعو إلى اعمار الدنيا والتغافل عن الآخرة على حد تعبير جزء من الفقهاء، وهذا التضاد يستحيل الجمع بينهما، ويعني ذلك إن الدين هو الآخرة وان السياسة هي الدنيا، والتمسك بواحدة يعني التخلي عن الأخرى، ويبدو إن القول وفق هؤلاء الفقهاء يعني إن التدين والزهد بالدنيا وان الدين يقوم على الأخلاق والتمسك بالقيم في حين السياسة تقوم على المكر والخداع، وأيا كان من وسائل السياسة فهي تدعو إلى الفساد والإقبال على الدنيا. وعلى حد تعبير الكاتب المصري محمد عشاوي "إن الله أراد للإسلام أن يكون دينا ولكن الناس أبوا ألا يجعلوه سياسة ويدفع به إلى الزهد والتدين دون تلبية حاجات الدنيا، وان تسييس الدين يؤدي إلى جهد طائش يصدر عن الجهل ويتم استناده إلى آيات قرآنية وفق فهم وتفسير خاطئ يؤدي بالتالي إلى الانحراف عن الإيمان"^(٦).

ويبدو إن هذه النظرية تم انتقادها بسبب إن التحجر رافق هؤلاء الفقهاء لقلة الفهم والوعي بالدين والسياسة أو على الأقل تحجر تجاه الدين الإسلامي والطعن به، لما يرتقي

به إلى سمو الإنسانية وإصلاح المجتمعات وعمار الأرض دون التغافل عن الآخرة، وهذه دوائر استكبارية تهدد الإسلام نفسه وتضع المسلمين في دائرة الجهل والسيطرة عليهم وفق أفكار ومسميات خاطئة لا تعود بأي صلة إلى الإسلام. ومتى ما وضع الإسلام دين الاعمار والإصلاح فهو يكن لمعالجة قضايا الناس وخدمتهم وعدم الاعتزال بالدين والتزهّد وترك معاملات الخلق وتدبير شؤونهم خاصة ما يتعلق بالأمر الحكومية وتدبير الدولة وتنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع^(٧).

إن قلة الفهم بالسياسة والبعد عن فلسفة النظام السياسي في الإسلام هي بحد ذاتها ضلال وتؤدي إلى سحب الدين الإسلامي على غير مجراه وفق وسائل المكر والخداع وتلييسها بتبرير السياسة وانتهاك حقوقهم والتجاوز عليهم بمعنى تحريف تفسير أحكام الشرع والتجاوز على القوانين والتشريعات الإلهية الأصلية لتبرير الطاغوت والجبروت للحكام السياسيين، ومن جانب آخر ابتعاد الإسلام من انه دين الهداية ودين عبادة وخلطه بأوراق السياسة وبالتالي جره إلى عدم الاعمار والإصلاح والابتعاد محصلة الآخرة^(٨).

٢- نظرية العلمانية

يعبر معنى العلمانية عن تنظيم الأمور البشرية والمعاشية دون إقحام لسلطة الله والآخرة، وتعني فصل الدين عن السياسة وفصل الاقتصاد وإدارة الحقوق عن الدين، وتعمل العلمانية على تحديد مساحة الدين ولا تلغيه كما هو متعارف عليه، ويذهب فير إلى إن العلمانية تعني فصل المجتمع الديني عن المجتمع السياسي ولا يحق للدولة فرض أي نوع من السيطرة والوصايا على الأمور الدينية. وإذا كان هناك من يرى مدى التناقض بين الإسلام والعلمانية، فإن الإسلام يعد العقل والعلم والحرية من أهم القيم التي تخص الإنسان ومركز الكون وخليفته ويقوم على إطار العلاقات اللامتناهية ضمن تلبية احتياجاته، بمعنى إن العلمانية في الغرب أخذت مسارها الطبيعي بعيدة عن خط الإسلام، ولم تقدم للغرب سوى الحرية والتقدم في طلب العلم في حين إن الإسلام سبقها في تضمين مثل تلك الأمور^(٩). ولكن كيف دخلت العلمانية إلى العالم

الإسلامي؟ إن العلمانية ظهرت في وقت حديث في المجتمعات الغربية وضاربة جذورها في التاريخ الإسلامي، والإسلام سبقها في فصل الدين عن السياسة ولكن ليس بالمعنى الذي تحمله، بل بصيغة أخرى، حيث إن الإسلام فصل العبادات الفردية عن الحكومة وإدارة المجتمع، وعليه فإن الالتزام بالعقل والعلم يقضي أن يرسم الإنسان قانون وضعته الشريعة الإسلامية وملزم بتطبيقها، ليضعه بين الناس ويتكفل بإدارة مجتمعه^(١٠).

٣- نظرية التلازم العينية

إن السياسة في نظر الإسلام جزء من الهداية الشاملة وارتباط الدين بالسياسة هو جزء من ارتباط الكل بالجزء، وبانتفاء جزء ينتفي الكل، والحكمة من الإسلام هي نظرية متناسبة تقوم على أحكام وقوانين وأحكام اجتماعية وسياسية، ويضمن الإسلام السعادة الآخروية من خلال أعمار الأرض وإصلاح الدنيا وهي تمثل ثمرة تطبيق قوانين الدنيا، بمعنى إن جميع الأحكام الاجتماعية والسياسية والفردية تتعلق بالدنيا وإصلاحها وهي أمور دنيوية لكن نتيجة هذا الإصلاح يلقي ثمرته بالآخرة. وعن طريق التمسك بأحكام الدين والإصلاح والنصيحة والإرشاد وتوجيه المجتمع، ولا حدود بين العالمين الدنيا والآخرة، بل التلازم موجود وهو أزلي. ولأن إدارة المجتمع تمثل تلبية احتياجاته وتعود بالمنفعة العامة وهي جزء من النشاط الفردي، فهي عند الله تمثل عمل صالح ويعني تحقيق الخير^(١١). إن الدين يحتوي بمضمونه على السياسة وإدارة الأمور الاجتماعية والدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة النوع الإنساني وعلى هذا الأساس فإن الإنسان ينظم حياته الدنيوية والآخروية ولأن الإسلام يشتمل على الحكمة النظرية والحكمة العملية ومنها العبادات وسياسة المدن وتدير المنازل، فإن الأحكام الإسلامية هي تقرب إلى الله والابتعاد عن النار أي تلخيص معنى تطبيق الشريعة. ولهذا فإن أغلب الفقهاء يرون في إن الإسلام لا يمكن أن ينفصل انفصال تام عن السياسة كون إن الإسلام يهدف إلى أمور عدة منها:

حرية الإنسان، مقارعة الاستبداد الداخلي، مقارعة الظلم، الشورى والالتفات إلى آراء الآخرين، المسؤولية الجماهيرية، تحقيق المصلحة العامة، إقامة العدل الاجتماعي، القيادة وبناء الدولة الإسلامية^(١٢).

المبحث الثاني: السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

إذا كانت الدولة الوحدة السياسية الكبرى داخل نطاق المجتمع إضافة إلى إنها المؤسسة الوحيدة التي لا يداينها واحدة أخرى من مؤسسات المجتمع المختلفة في القوة ومستلزماتها والسلطة وأدواتها فهي لا تستطيع أن تعيش بمعزل عن تلك المؤسسات وهي على صلة وثيقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وهي تمثل تنويع البنيان الاجتماعي وما يميزها هو سيادتها في كل أشكال التجمعات الاجتماعية وتعمل على تنظيم السلوك البشري.

أ- مفهوم السلطة بين الدولة والأمة

إن مفهوم الدولة والمجتمع يختلفان في الأنساق والتنظيم وهناك خلط بين المجتمع والمجتمع السياسي وفرق بين الدولة والكيان السياسي والأخير يمثل جزء من الدولة والأخيرة تمثل الكل، والكيان السياسي له بنيته وأهدافه وقرارات عقلية ويحقق العدالة كما يمثل جماعة من الناس اجتمعت لتحقيق مصلحة عامة ويضم مجتمعات خاصة أخرى تنشأ من المبادأة الحرة بين المواطنين، وتتمتع بأكبر قدر ممكن من الاستقلال الذاتي^(١٣).

وإذا كانت السياسة ترتبط ببناء المجتمع فلا بد من محاولة لفهم قضية القوة والسلطة والتي تتم في إطار محدد للنظام السياسي، ولأن منطق القوة مأخوذ من إرادة الإنسان وهي تحتاج إلى خصائص مميزة من خلال التركيز على دوافع الفرد وانفعالاته ولا يستطيع الفرد أن ينشئ علاقات تقوم على العنف مالم يتم التحكم بإرادته. كما إن القوة تميل إلى كفة الجانب المادي بمعنى مدى احتكار الدولة للأموال وتنظيمها وفقا لميزانية معينة يضاف في الوقت نفسه وجود قوة تحيل دون الغطسة أو سرقة لأي من هذه الأموال، إضافة إلى أن هناك قوة فكرية تمتاز بالقدرة الفكرية والعلمية وقوة معنوية أي القدرة على استحواذ السلطة، وأيضا قوة عسكرية وهي تمثل مدى احتكار الدولة لها^(١٤). إن

أساس السلطة يقوم على منطق القوة وفق رأي هوبز من اجل تجنب التقاطع بين أفراد المجتمع تتدخل الدولة وفقا لذلك وأيضا انه هوبز في فكره تجاهل منطق العلاقات الاجتماعية وإنكار التقاليد والأعراف وهو مبرر لاستبداد السلطة وإرادة الشخص الحاكم، وهو مختلف عن بقية المفكرين في كينونة التكوين الاجتماعي للفرد وان أساس قيام الفرد في مجتمعه قائم على القوة. إن منطق القوة في الإسلام مختلف عن الطرح الغربي كون إن الإسلام يتحدث عن مفهوم تقليدي للقوة ولان دولة الإسلام تقوم على مقومات فكرية وفق بناءات اجتماعية مؤطرة بإطار سياسي ولا بد من صيانة ذلك الطرح الفكري الإسلامي، من خلال التطلع الخارجي وصيانة حدود المدينة وبناء مجتمع متكامل إضافة إلى تحقيق هدف أسمى واشمل وهو أعمار الأرض. وان استخدام القوة وفق المنطق الفكري الإسلامي يقوم فقط على إعلاء كلمة الله والحق والدفاع عن الكيان السياسي للأمة والمجتمع^(١٥).

إن هدف الإسلام هو بناء الأجيال القادرة والواعية على قيادة مجتمعاتها وبناء رؤية أكثر عقلانية قائم على كفة العقيدة من جانب واحترام التعددية والآخرين من جانب آخر، وذلك كان واضح من خلال الحركة الفكرية وازدياد النشاط الفكري والأدبي مع ظهور الحركات والتيارات الإسلامية على مختلف العصور^(١٦).

هناك اختلاف تاريخي مهم في الكتابات الإسلامية وخصوصا في حقلي التاريخ والسياسة، فقد ولدت الحضارة الغربية في ضوء صراعات كادت تفتك بالبروتستانت و الكاثوليك أي صراع ديني مسيحي بحت، ولكن المنطق التاريخي للإسلام تحرك في اتجاه مخالف حيث لم يبدأ الإسلام وانتشاره بهزيمة بل بدا بانتصار ولم تكن السلطة السياسية شر إنساني بل كانت هبة إلهية وهدفها أعمار الأرض. وقوة حكم السلطة في الإسلام من اجل نشر الشريعة وتنفيذ الحكم الإلهي وأهدافه، ودق ناقوس تحقيق العدالة الذي يعد هدف تاريخي بحت يعمل وفق ضوئه الإسلام. والأمر يبدو طبيعى في مسيرة الشؤون الإنسانية ومحصلة واضحة للظروف والتحديات باتت المبادئ الرئيسية للشريعة ضرورة ملحة في تنفيذها وفق الانطلاق من قاعدة الإيمان وتطبيق أصول الفقه الإسلامي وتحقيق

مبدأ التعايش والتسامح المتبادل والذي يترجم وفق الاتفاق الجماعي، ولا يجب أن ننسى البعد العقائدي الذي يعد العجلة المحركة للإسلام^(١٧). إن الأمة التي انطلق من اجلها الإسلام من اجل أن تنفذ الحكم الإلهي تدخل في إشكالات عديدة من اجل تحقيق دولة دستورية بحتة، فالقران يرى إن الأمة يقصد بها امة العرب ويمكن أن تعطي بعد ديني أو أخلاقي الذي يتحدث عنه القران في امة الصالحين، أو يمكن أن يكون بعد أيديولوجي ومنهم ما يشير القران إليهم الذين يسلكون الطريق القويم ويتعاملون مع المسيحيين بشكل جيد، ولكن على الأغلب إن تشكيلة الأمة المقصود بها القران والذي بنى على أساسه الإسلام مشروعه الدستوري هي الأمة لأول مجتمع إسلامي تشكل في المدينة. ولكن اختلفت الكتابات لاحقا حول تحديد هذا المفهوم ففي الأدب الكلاسيكي الإسلامي تحدث عن امة الروم وعن امة الفرس، واعن الأمة التركية، أو في سياق تاريخي يشير إلى الأمم التي كانت قبل الإسلام، أو أمم يعنون بها جماعات دينية كالمسيحيين والزرادشت أو أمم عرقية كالإفرنج أو أمم عرقية داخل الإسلام^(١٨).

ب- مفهوم السلطة بين الأمة والملة

إن الكتابات الإسلامية باتت تلامس وبشكل مباشر كل ما يدور في حلقة المجتمع من اجل تحقيق الهدف الإلهي الأسمى هو تحقيق العدالة وأعمار الأرض، حيث بقي مصطلح الأمة يشير إلى المجتمع الإسلامي أو المجتمعات الأخرى التي تتعامل معها في الداخل والخارج على السواء واكتسبت مغزى جديد، وهي تعد من المصطلحات المبكرة في الإسلام، وإذا كان الإسلام قد حدد معنى واضح لمفهوم الأمة ووضع آلية التعامل معها من اجل تحقيق وإقامة الدولة الدستورية، فان مفهوم الملة أصبح أكثر مألوف من المصطلحات الأخرى، فكلمة ملة من ملت هي كلمة قرآنية عربية أصيلة تعني جماعة من الناس قبلت كلمة معينة أو كتاب وحي، وهي من أصل آرامي، وهي ذات دلالة دينية ودلالاتها أكثر من امة واستخدمت للتعبير عن المجتمع الديني في الإسلام والتعبير عن الجماعات الأخرى غير الإسلامية أو الفئات الضالة الأخرى داخل العالم

الإسلامي. أما في الإمبراطورية العثمانية تشير إلى الطوائف الدينية والسياسية التي تتمتع بحقوق معينة من الحكم الذاتي تحت سلطة رؤوساء منها نفسها، وحيث كانت الأسس الدينية الأولى تشير إلى أكثر عرقية منها ويمكن أن يشير إلى الأرمن واليهود، مادامت تدخل في جانب عرقي أو ديني أو تعبر عن الملل غير الإسلامية أو ملة يونانية الخ...^(١٩). وفي الواقع كانت هناك ملة إسلامية واحدة في الإمبراطورية العثمانية ولم تكن مصطلحات الألبان والعرب مستخدمة داخل المجتمع الإسلامي ولكن عندما بدا السلاطين في مراسلة العالم

الخارجي أصبحت هذه المصطلحات أكثر إدراكا من ذي قبل ، والأكثر من ذلك هو ظهور مصطلحات جديدة دخلت المعجم السياسي وهو مصطلح وطن ويمثل سكن المرء وانتماءه بعيدا عن الانتماءات الفرعية ويعبر في الوقت نفسه عن اللغة التي يتحدث بها والتي تعبر عن رمز الوطن والانتماء^(٢٠). إن الحكومة الإسلامية باتت ترى في احتواء كل عناصر المجتمع ضرورة ملحة من اجل تحقيق الهدف الإلهي ويعد السلطان وهو الحاكم المطلق وخليفة الله على الأرض ويعبر عن السلطة العليا للدولة ويضاف إلى وجود صورة للحكومة الإسلامية كنظام يكون فيه الحاكم سيد مطلق أو مستبد أو على الأقل العبد واقع تحت رحمته في ظل إدارته السياسية، وقياس ذلك هو تقديم الطاعة للشخص الحاكم وهو يعد فرض ديني واجب الإلتباع والطاعة، ومن جانب آخر نجد إن صياغة القانون في ظل هذا الأمر هو يتحدد وفق السلطة السياسية كون إن الحاكم يدافع عن الشرع ويقوم بتطبيقه وينفذ أحكامه ويضع قواعد وقوانين تنظم شؤون المجتمع وان خالف الشرع فيعد انتهاك له أو متجاوز عليه^(٢١).

ج-السيادة في الفكر السياسي الإسلامي

إن فقهاء السياسة ناقشوا عبر الأزمنة المختلفة طبيعة الحكومة والمشاكل الأساسية في الدولة وأتاح ذلك فن الحكم والإدارة الممكنة وهي ما أطلق عليها المدارس الأدبية والعلمية التي استخدمت لاحقا معنى السلطة وإقامة السيادة والية العمل بها في ظل الشخص الحاكم، كما قاموا بربط القيادة وإدارة الدولة بالسلطة فالشخص الذي يمسك

بالقيادة يشار إليه بأنه صاحب الأمر أو عالي أو أمير بمعنى حكومي أو إداري وهو في الوقت نفسه حامي لممتلكات الدولة، وهناك مصطلح الولي وهو يعني العهدة وتدبير الشيء، وفي الوقت نفسه كان هناك ربط بين الذي يدير ويدير شؤون الحكم وبين الولاية وهي سلطة الخليفة والذي يحافظ في الوقت نفسه على سيادة الدولة وتأمين حدودها أو يستخدم القوة العسكرية، وفي جانب آخر تعني القوة البرهان أو استخدامها بشكل مؤثر وهي استخدام إسلامي مبكر يدل للحفاظ على السلطة العامة وتحقيق الصالح العام من الفساد أو الخراب أو بمعنى إدارة المال العام^(٢٢).

إن ضرورة إقامة الدولة ترتبط ارتباط وثيق بالسيادة مثلاً أحكام الحدود والقصاص تتم في إطار السيادة الأحكام المالية الميراث وتوزيعه وهي تتعلق بسلطة الدولة وان يسبقها في ذلك سيادتها والتي تعبر عن خصوصية ورمز الدولة، الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الله، حماية الدية، رد الاعتداء، حماية المستضعفين، توزيع الغنائم، فداء الأسرى، ولا يمكن تنفيذ كل تلك الأحكام ما لم تكن هناك سلطة محمية ومعززة بسيادة الدولة الآمرة والناهية في داخل حدود وثغور تلك الدولة^(٢٣). إن السيادة لله وحده وفق الفقه الإسلامي وقد استخلف الله الشعوب والتي أصبحت صاحبة السيادة والله هو الحاكم الأعظم والسلطان أو الخليفة هو وكيل للأمة وله سيادة على أمته وهو خادمها كما تقوم السيادة على أساس الشورى في الحكم وهدف الحاكم هو إسعاد المحكومين وضمان الأمن لهم في الداخل والخارج^(٢٤).

الفصل الثاني / القيادة والإمامة وبنية الدولة الإسلامية

المبحث الأول / في التوحيد

يلاحظ اغلب الفقهاء انه من الصعوبة تحديد مفردات تتعلق بالتوحيد أو بالوحي أو آلية تجسيد ذلك في نص، أو ترجمة تلك المفردات، وحيث يتحدث المفسرون عن الوحي ويقولون انه الهام يقدم نفسه أو يتجلى بصورة إحياء يثيره الله تعالى في إنسان من اجل أن يتيح له القبض على الرسالة الإلهية، وهي مفردة فيها التباس وموصلة إلى الأنبياء أما بواسطة ملك أو مباشرة. وأما مفهوم الكتاب فهو مفهوم مركزي لا بد أن يتم تحديده

أولاً من خلال القرآن، ومضمونه وصايا وحقائق يمكن أن تصل إلى الإنسان، ومن الصعوبة هي تحديد الجانب الاعتباطي من اللغة للتحديدات التيولوجية واللاهوتية في الخطاب الديني لأن الأخير يشير إلى الأشياء بشكل مباشر والجواهر والكيانات العقلية وكل تلك المسائل تمت الإشارة إليها في التراث الإسلامي الكلاسيكي، ومن الواضح إن إعادة تأول حديث لمفهوم معين تعتمد على الحلول التي يمكن إيجادها الخاصة بالسنيات ومنطق التسمية في اللغة عن طريق التمييز الحاصل في اللغة^(٢٥).

إن مسألة الوحي دقيقة جداً لأنها ذكرت في التراث الإسلامي واليهودي والمسيحي لا بل إن كل هذه الأديان تحاول أن تفهم الوحي وتحليل صورته على الأقل حول التصور الإسلامي للوحي وهذا يشكل مجاز مركزي ويشكل نظرة عمودية للإنسان المدعو بدوره الارتفاع لله تعالى^(٢٦).

أ- التوحيد ومحورية الله

إن تحليل الواقع الأرضي يمثل تجسيد لما يتم تطبيقه عن طريق الوحي أو هو رسالة نجاة للتاريخ الأخرى، وهذا يقدم دليل ونقاط الارتكاز إلى التركيبات اللاهوتية وبالمختصر يقدم لنا ترسانة نقدية خاصة بالمعرفة التاريخية الواقعية الأرضية، وأراد المؤرخون أن يقدموا دليل ملموس من خلال مكتسبات التاريخ بشكل جاهز من خلال مناظرات وانتقادات تقدم لنا عن طريق هؤلاء المؤرخين. وبالنسبة للإسلام فإنه يرى في كلمة نجاة تقابل الخلاص في الديانة المسيحية مثلاً وهي صيغة أخرى يمكن أن يعبر عنها القرآن وكلمة نجاة استخدمت ككلمة مضادة لكلمة هلاك وهكذا، فالإنسان يخسر الحياة الآخرة لعدم تقيده بالحياة الدنيا أو عدم التزامه بالميثاق بينه وبين الله تعالى عن طريق تقديم الطاعات والمثبتة عن طريق الوحي^(٢٧).

والسلسلة الثانية من تاريخ النجاة الأخرى هي تخص أجوبة الإنسان وتصرفاته في هذا العالم وعلاقته بالله تعالى وتقديم الطاعات والعبادات وكل ذلك يشكل بنية تلقي كل ما ينجزه الإنسان وتقييمه عن طريق الطاعة أو المعصية، وإذا كانت الأبدية الأخرى تشكل كل الأهواء المشبوهة والناقصة للإنسان فهو قد يشكل طوق نجاة للإنسان عن

طريق غرس بذور الطاعة والتوجه لله تعالى أو هو جهاد بجد ذاته لمن يريد الابتعاد عن طريق الله وهو تجسيد آخر للطاعة^(٢٨). هناك إستراتيجيتان متضادتان تضعان الخطاب القرآني داخل خصوصية مطلقة وهي إستراتيجية المسلمين الذين قراؤه بصفته كلام الله منطوق أو صوتي وثانيا إن غير المسلمين وبالأخص الديانة اليهودية والمسيحية الذين راؤا فيه تشبه كاذب من خلال تحريف الوحي وعدم تصديقه بأي شكل من الأشكال^(٢٩).

إن الخطاب الديني الذي يدعو إلى التوحيد كان واضحا في استخلاص بعض الخصائص اللغوية المشتركة أو التي يطلق عليها الوظيفة النبوية، ومن أهم تلك الخصائص هي: بنية العلاقات بين الأشخاص أو الضمائر داخل الجملة الواحدة، التركيبة المجازية للخطاب الديني، الزمكانية الأسطورية أي البنية الأسطورية للزمان والمكان في الخطابات الدينية، المنظور الأخرى للقيم المعنوية، ولتوضيح ذلك أكثر تحتل المكانة المركزية في الخطاب القرآني مثلا: "قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد"، هناك ثلاث مفاهيم مشكلة للخطاب القران، هناك ضمير، والذي يدل على الغيرية أو الاختلاف المطلق، وهناك اسم علم (الله)، وصفة العددية هو واحد لا يمكن أن يتجزأ، وهناك فعل أمر (قل)، هذه المفاهيم الثلاثة المشكلة تمثل دائرة توصيلية معنوية ترتبط حلقاتها عن طريق وسيط متضمن في فعل الأمر، وخطاب التوحيد لا بد أن يتشكل من هذه الحلقات الثلاثة^(٣٠).

إن في الخطاب الديني المتضمن معنى التوحيد يتشكل معنى أخروي ونهائي عن الله والإنسان والعالم والتاريخ، وهذا المعنى يؤدي دوره كمصدر لكل المعاني المشتقة والمولدة من قبل البشر لا بل يشكل المرجعية الأساس له، فبمجرد أن يتلو المرء العبادات والشعائر يدخل في فضاء العملية التوصيلية من قبل فعل الأمر (قل)^(٣١).

ب- التوحيد ومشروعية الحكومة

إذا كان الخطاب الديني التفكيكي يقوم على ثلاثية الفعل والشخص والصفة فانه في هذه الحالة سنكون أمام فرضيات عديدة نذكر منها:

١- إن القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر.

٢- في مرحلة النطق الأولي بهذه الدلالات المفتوحة على المعاني كافة إن القرآن يتكلم عن الدين المثالي الذي يتجاوز التاريخ والدلالات المحنية المجسدة في العقائد والشعائر وفق عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو أخلاقية.

٣- إن القرآن نص مفتوح على جميع الدلالات والمعاني ولا يمكن أن يفسر أو يؤول وفق منطق الإغلاق لحساب سلطة أو مصلحة شخصية معينة.

٤- لا يمكن للقرآن من الناحية النظرية أو القانونية أن يحتزل مجرد أيديولوجيا لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشري كالكينونة والحياة والموت والح... .

٥- إن مجموع المذاهب للدعوة الإسلامية والتي يمكن للمؤرخ أن يقوم بإحصائها تشكل ما يعرف بالتراث الإسلامي.

٦- ينبغي للتراث الكلي أن يتعرض لتفحص اركيولوجي من اجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة وإعادة كتابتها وتركيبها.

٧- إن كل تراث خاص بمختلف طوائفه كان قد أدى دوره على هيئة نظام ثقافي مغلق للإقصاء وحاول التأكيد على أسبقيته وأولويته وهيمنته من مواجهة التراثيات المتنافسة كما إن

سوسيولوجية العالم الإسلامي المعاصر تكشف عن تبلور المذكرات الجماعية العتيقة وصراعاتها العنيفة.

٨- تشكل كتابة التراث الإسلامي مرحلة أخلاقية زهدية يتحلل أثناءها كل تراث خاص من فرضياته السياسية ويتم الحط من ايديولوجيات مناضلة رفعت إلى مرتبة الدين الصحيح.

٩- لا يوجد للأمور أي مشروعية روحية في المرحلة الراهنة أو أي مؤلف ضخم يتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح، ويعني ذلك أن المشاكل التيولوجية التي أثارها القدماء يجب إعادة تفحصها وإعادة دراستها على ضوء الطفرات المعرفية.

١٠- إن الرفض المتبادل الذي تؤديه المذاهب والطوائف ضد بعضها الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذو أولوية وأهمية خاصة ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلي^(٣٢).

إن الصراع السني الشيعي الذي يتجلى للمؤلفين يحدد لنا السمات المشتركة للحالة التأويلية للإسلام ولهذا فإن المسؤولية تقع على عاتق مسؤولية فكرية ووجودية للتراث المعرفي الذي أورثه الرسول (ص) وهذا الميراث أو بالأحرى يشمل كلام الله المنقول للبشر عن طريق القرآن وعن طريق الرسول (ص) وعن طريق جبريل (ع) وبشكل متضامن غير قابل للتجزئة، إضافة إلى أعمال السنة النبوية وهو تنويع للشهادة الإيمانية التي جاء بها الإسلام نفسه كين متميز عن الأديان الأخرى وهذا يتطلب تحقيق مهمتين هما:

١- تلقي كلام الله وتعاليم الرسول بكليتها وحذافيرها.

٢- الفهم المطابق الصحيح لكل عنصر من عناصر الرسالة الإلهية.

وأي كان المقام الذي اعترف به للعقل في مواجهة الوحي أو الشرع في مناقشات لمختلف المذاهب والمدارس، فإن ضرورة تسوية الرأي البشري عن طريق القانون الإلهي شي نص عليه الجميع حيث تتم استشارة العقل الإلهي عن طريق العودة إلى النصوص أو عن طريق الإجماع أو القياس.

ويبدو من الواضح إن هناك علاقة وثيقة بين الوحي والحقيقة والتاريخ حيث لا يمكن التوصل إلى الحقيقة إلا عن طريق القرآن ونصوصه، كما إن النصوص المقدسة من قرآن وحديث ما أن تجمع بين دفتي مجموعة نصية متكاملة طبقاً لقواعد الجمع المعترف بصحتها ويسمى التراث الحي الذي يتجاوز التاريخ وتستلهمه أجيال المؤمنين وفي مقدمتهم القادة الروحيون القادرون على إصدار رأي شخصي ومرشد في الوقت نفسه ويعطي دلالة وقيمة أكثر عمومية سواء كانوا من فقهاء السنة أو الشيعة. ولكن الهدف نهائي وأكبر لكلا الطرفين وهم يريدون غرس وتأسيس كل تاريخ الإسلام للأجيال المتعاقبة وزرع التراث الإسلامي الدنيوي والأخروي ورغم اختلاف الآليات والمناهج

في تثبيت تلك الأهداف التي يتبعها الطرفين إلا إن الهدف لامتلاك تراث وتاريخ رصين وحي إسلامي للأجيال هو الهدف النهائي لكل من السنة والشيعية^(٣٣).

المبحث الثاني / وجهة نظر الشيعة في نشوء الدولة

أ- نظرية الإمامة

إن أساس قيام المجتمعات هو وجود عنصر التنظيم وإلا فان الفوضى تؤدي دورها بدون ذلك العنصر، وفي حديث الرسول (ص)، "إذا كنتم ثلاثة في سفر فاجعلوا أحكم أميرا عليكم" بمعنى وجود حاكم أو قائد يدير المجتمع بكل ما يتضمنه من إدارة اقتصاد، دين، سياسة، الخ... وبذلك يقتضى وجود قوة حاكمة قائمة على العقل حيث يعد من ضرورات الاجتماع فالنشاط الإنساني أصبح متشابك بفعل الحياة الاجتماعية فلا بد من وجود قوة توجهه الوجهة السليمة وبدون تلك القوة يطغى الأفراد، وبالتالي يؤدي إلى الفوضى وانهار المجتمع^(٣٤). والأمر مسحوب كذلك على حكم لا اله إلا الله ومرجعية الحكم كله لله وبدون ذلك يعد باطل لان أساس كل شي يعود إلى الله ولا بد للناس من حاكم صالح لان انعدام السلطة تعني الفوضى بعينها والإسلام يقوم على النظام الصالح الذي يؤسس للعدالة والمساواة بين الأفراد لان غاية العبادات هو إزالة المنكر والفواحش وحتى السياسة هي ليست دخيلة على الإسلام بقدر ما هي تمثل تطبيق لجوهر الإسلام وتعاليمه، وحتى الحاكم لا يخلو من الفساد أو التلكؤ في حكمه لكن على الأقل هناك سلطة تدير أمور المجتمع وفي قول للإمام علي (ع) "السلطة وزعة الله في أرضه"^(٣٥).

إن القرآن في مواضع كثيرة أكد على الإمامة وأساس قيام ذلك هو توافر عنصر العصمة للإمام نفسه، وفيما يخص العلم فان الإمام لديه علم مكتسب أو علم إلهامي، والعلم الإلهامي انتهى معه الاجتهاد الفقهي ويعني وجود الهام في علم الإمام يتعلق بخصوص الأحكام الشرعية وكيف الأحكام الشرعية بنيت وشرحت السنة النبوية وكل ما جاء في الكتاب أيضا، وقد بنت الأحكام الشرعية أخبار الماضين وعلومهم والمعارف الربانية

وأسرار الكون، وعلى حد تعبير ذلك يكون البيان على لسان النبي (ص) يكون على لسان قائم مقامه هو الإمام المعصوم^(٣٦).

إن مآزق المناقشات الشيعية السنية تكمن في واقع أهمية انثروبولوجية أو بعد انثروبولوجي، وهذا البعد يتيح لنا تجديد شروط ممارسة الفكر الديني عن طريق تحريره من جبروت العقلية الدوغمائية، وليس مهم تلك الدوغمائية أن تدافع عن الإيمان الديني الصحيح، وإنما تهدف إلى أن تضع الفكر مكان مقبول في إعادة نظره ضمن نماذج ثقافية ويستخدمها من أجل تبلور أكثر للحقيقة. إن العودة النقدية التي تمارس على العادات والتقاليد ليس بالضرورة تعني هجرانها وإنما إعادة نظر فيها من أجل تأدية التجديد وبعده عن التعسف عن طريق طرح الآراء الأخرى المفروضة ومناقشتها^(٣٧).

إن كل الأطروحات والمناقشات التي كانت موضع خلاف بين السنة والشيعية كان لها صدى واقع في كثير من الأحيان، وهذا يبدو واضحاً في إن كل نقاش يخضع للاختلاف والجدل، ومن جانب آخر نرى إن الموقع أو مواقع الخلاف تندرج ضمن سلسلة مجادلات واختلافات بين السنة والشيعية ويعني الموقع أو المواقع هو ذلك الشيء الذي تندرج تحته العديد من القياسات المنطقية أو المسلمات المنطقية، ولكن الخلاف الذي ظهر واضحاً كان محل مواقع مختلفة نذكر منها:

١- الموقع التاريخي (العامل التاريخي) حيث يتحكم النقاش الشيعي السني معطيات لأحداث التاريخية ولم يتم التحقق منها بشكل نهائي وكل طرف يعتبر من جهته بمثابة مكسب له لا يقبل النقاش، وهذا واضح موقف الرسول (ص) تجاه خلافة علي (ع) بعد والتوصية بأهل البيت، والية اختياره كخليفة وإمام من بعده بشكل قطعي لا جدال فيه.

٢- الموقع اللغوي (العامل اللغوي) أساساً هذا الموقع يشكل مشكلة تاريخية كبيرة بسبب قراءة النصوص على أساس إنها صحيحة وموثقة وشكل فصل جذري بين السنة والشيعية حيث إن قراءة النصوص شكلت خلاف وجدل بسبب التفسير المختلف لكل منها.

٣- الموقع العقلاني (العامل العقلاني) إن المناقشات الكلاسيكية التي شكلت جدل بين العقل والشرع وتبعية العقل للوحي والنبي والأئمة وأيضا محدودية تلك العقلانية والتي نتجت عن الاجتهاد من اجل إيجاد الحجة وإيرادها والرد على كل تساؤل وفق قاعدة العقلانية.

٤- الموقع القيمي (العامل القيمي) حيث تشكل القيمة معيار كل المناقشات والموضوعات ونعني بها القيمة العلمية للمعطيات التاريخية والقيمة المنطقية للمحاكمة العقلية والتي تمثل ثمرة للنقاش والجدل والتي أساسا تستند على العقل والشرع^(٣٨).

ب- مشروع ولاية الفقيه

أصبح تعبير (حكم ولاية الفقيه) شائعاً في أوساط العامة لأول مرة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام روح الله الخميني عام ١٩٧٩، ونشر كتابه الموسوم (الحكومة الإسلامية). وهذا لا يعني أن الخميني هو صاحب نظرية "ولاية الفقيه"، إذ ظهرت هذه النظرية للوجود قبل ما يقارب مائتي عام، ولكن الخميني هو أول من وضعها في حيز التطبيق، وفي إيران تنقسم الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية)، وهم غالبية الشيعة في العالم الإسلامي إلى فريقين: أصول وأخبار، الأصوليون هم الغالبية ويعتقدون بالاجتهاد وتقليد المجتهد، أي من حق الفقيه إذا بلغ مرحلة عالية من العلم أن يجتهد ويصدر الفتوى، وعلى كل شيعي ملتزم بالمذهب أن يقلد مرجع ديني، أي إمام مجتهد عادل متفقه في الدين إلى درجة آية الله العظمى (حسب التراتبية الشيعية لرجال الدين)، وأن يكون هذا المجتهد حياً يرزق، إذ لا يجوز تقليد فقيه ميت، يراجع الشيعي في أموره الخاصة والعامة، الدينية والدنيوية. أما الإخباريون، فلا يعتقدون بالاجتهاد والتقليد، بل يقولون بأن يتحمل المسلم مسؤولية تدبير أموره الدينية والدنيوية بنفسه، ويكتفون بدور الفقيه في نقل الأخبار والروايات، لذلك سُموا بالإخباريين، ولكنهم من الأقلية في الشيعة. كما ويعتقد الشيعة أن لا بد من وجود إمام معصوم للمسلمين في كل زمان ومكان من سلالة الإمام علي، من زوجته فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص)، أي من سلالة السبطين: الحسن والحسين وتنقسم غيبة المهدي إلى

مرحلتين: الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى، استمرت الأولى من سنة ٢٦٠هـ إلى سنة ٣٢٩هـ، وهي الفترة التي كان يتصل فيها بالناس عبر نوابه الأربعة على التعاقب، وكانوا يُسمون بالسفراء أو النواب. وكان الشيخ علي بن محمد السمري هو خاتم النواب، توفي سنة ٣٢٩هـ.

واشترطوا لإثبات النيابة أن يأتي مدعي النيابة بدليل أو بمعجزة وكرامة تدل على اتصاله بالمهدي، وأورد الطوسي في كتاب (الغيبة) أخبارهم، وينقل منه الرسائل والتواقيع إلى المؤمنين به ويأخذ إليه الأموال .

أما الغيبة الكبرى فقد بدأت بوفاة السمري سنة ٣٢٩هـ ولحد الآن، حيث انقطع المهدي بالاتصال بأي شخص حسب اعتقاد الشيعة، ولم يكن هناك نواب عنه. والجدير بالذكر أن فقهاء الشيعة كانوا يتعدون عن الحكم والتدخل في السياسة عدا تقديم بعض النصائح التوجيهية لأتباعهم، ويحمون أنفسهم من ملاحقة الحكام بالانكفاء على أنفسهم وفق مبدأ (التقية والانتظار) أي انتظار ظهور المهدي ليعلن الجهاد وإقامة دولة العدل. ولكن الأمر تغير في عهد الإمام الخميني، قائد الثورة الإسلامية في إيران، حيث قام بتطوير وتطبيق نظرية (ولاية الفقيه). ولم تكن هذه النظرية من صنعه، كما بينا آنفاً، إذ كانت موجودة في السابق، ولكن في بطون كتب بعض فقهاء الشيعة، ومرت بنقاشات محتمة وإرهاصات شديدة خلال القرنين الأخيرين، إلا إن الإمام الخميني هو الذي أعلنها على نطاق واسع، وبلورها بشكل واضح، وترجمها إلى عمل، حيث طبقها في الحكم بعد نجاح ثورته الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ (٣٩)

كما إن ولاية الفقيه في الإسلام السياسي الشيعي، تشبه نظرية (الحاكمية لله) عند حزب الأخوان المسلمين، أي الإسلام السياسي السني. وتتلخص هذه النظرية في أن الأمة الإسلامية لا بد لها من إمام وفق ما ردد الإمام علي على الخوارج عندما رفع أتباع معاوية في حرب صفين المصاحف وقالوا (لا حكم إلا لله) و طالبوا أن يحتكموا إلى القرآن، فرد عليهم الإمام بقوله المشهور، أنه (قول حق أريد به باطل)، وبأن القرآن لا يحكم بذاته بل من خلال البشر ولا بد للرعية من إمام. وهذا الإمام عند الشيعة هو من

سلالة النبي محمد كما بينا أعلاه، ولكن بعد أن طالت غيبة المهدي المنتظر ولم يره أحد، قال الخميني، أن هذه الغيبة قد تطول إلى آلاف السنين، لذا علينا عدم الانتظار، بل الحكم وفق (نظرية ولاية الفقيه)، أي رجل الدين الأعلّم الأكثر علماً وعدلاً من أقرانه من بين رجال الدين، وينتخب من قبل مجلس الخبراء (آيات الله). وعليه يجب استلام السلطة كلما سنحت لهم الفرصة، وحكم المسلمين من قبل الفقيه الأعلّم العادل الذي هو بمثابة نائب الإمام الغائب، ويطبق الشريعة الإسلامية^(٤٠).

وأول من أوجد نظرية ولاية الفقيه هو المولى أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ = ١٨٢٩ م) الذي عمل على تعزيز دور الفقيه، ودعا إلى تبوئه مركز السلطة بطرحه نظرية "ولاية الفقيه" بصيغة تعد خرقاً للإجماع الشيعي في مسألة الولاية في أول الأمر. وقد أثبت النراقي للفقيه كل ما هو للنبي والإمام "إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما". وكان يدعو إلى الولاية المطلق^(٤١).

وقد قسّم الفقهاء ولاية الفقيه إلى نوعين: مطلقة وجزئية، ولاية الفقيه المطلقة تتدخل في شؤون الناس الدينية والدينية، الخاصة والعامة بشكل مطلق، وللولي الفقيه الحق في الحكم المطلق على الناس، وهو بمستوى الإمام المعصوم، والنبي الذي يوحى إليه من الله. وعدم طاعته هو نوع من الردة والكفر والخروج عن الطاعة وحكم الله. أما الولاية الجزئية، فهي ولاية الفقيه لإرشاد العباد في الشؤون الدينية فقط، وليس في السياسة وإدارة الدولة، أي أنها تفصل السياسة عن الدين.

إن ولاية الفقيه الخمينية هي مطلقة وتتخلص في أن الإمام الخميني أو من يخلفه في منصبه، كمرشد للثورة الإسلامية في إيران، هو الولي على كافة المسلمين في العالم، وطاعته واجبة كطاعة الإمام المهدي المنتظر لأنه نائبه، ولا يتم تعيين الولي الفقيه عن طريق الانتخابات من قبل الشعب، بل ينتخب من قبل لجنة من الفقهاء بدرجة آيات الله أي الخبراء كما ذكرنا أعلاه. وقال الخميني أن الأدلة التي تدل على وجوب الإمامة هي نفس الأدلة التي تدل على وجوب ولاية الفقيه، وأنها من الأمور الاعتبارية العقلانية، وذلك كجعل القيم للصغار، وأن القيم على الأمة لا يختلف عن القيم على الصغار من

ناحية الوظيفة. كما ويعطي الخميني صلاحيات واسعة للولي الفقيه، فيرى أن حكومة ولاية الفقيه هي شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.. فالولي الفقيه فوق الدستور والقوانين الوضعية، وقراراته تعتبر قوانين إلهية واجبة التنفيذ^(٤٢) لذلك نرى في جمهورية إيران الإسلامية، ورغم وجود رئيس جمهورية، ومجلس برلمان منتخبين من قبل الشعب، إلا إن هؤلاء ليسوا صناع القرارات السياسية المهمة الحقيقيين، فأبي قرار يتخذه رئيس الجمهورية، أو قانون يصدره البرلمان لا يمكن وضعه موضع التنفيذ إلا بعد أن يوافق عليه الولي الفقيه ومجلس حماية الدستور الذي هو الآخر غير منتخب من قبل الشعب، ووظيفته اختيار المرشحين لخوض الانتخابات الرئاسية والنيابية، ومن صلاحياته منع أي مرشح من الترشيح إذا شك في ولائه للولي الفقيه. ومن هنا نعرف أن الانتخابات البرلمانية والرئاسية وغيرها ما هي إلا إجراءات شكلية لا قيمة لها في ظل حكم ولاية الفقيه. وباختصار شديد، وعلى العكس من الديمقراطية، لا تؤمن ولاية الفقيه بقدرة الشعب على حكم نفسه، إذ يعتبر الولي الفقيه هو وحده الذي يمتلك ناصية الحقيقة والعقل والمعرفة والعدالة، والقيم على شؤون أبناء الشعب، ومعاملة الشعب كأطفال قاصرين ليس لهم القدرة على إدارة شؤونهم بأنفسهم، وهذا يؤكد بصورة واضحة ومن دون أي لبس عدم توافق حكم ولاية الفقيه مع الديمقراطية.

أما في إيران فقد عارض (نظرية ولاية الفقيه) الشيخ مرتضى الأنصاري قبل قرنين من الزمان، وقد حاول دحض أقوال الشيخ نراقي في ولاية الفقيه، وكذلك عارضها المجتهد الأكبر آية الله ميرزا محمد حسين النائيني الذي كتب دستوراً علمانياً نشر عام ١٩٠٩ في كتاب عنوانه: (تنبيه الأمة وتنزيه المله) أكد فيه فصل الدين عن السياسة، ومن المعاصرين للخميني الذين عارضوا ولاية الفقيه بشدة هو آية الله شريعت مداري إلى حد أن اتهمه الخميني بالردة عن الإسلام^{٤٣}

والمفارقة أن حفيد الإمام الخميني، السيد حسين الخميني، وهو رجل دين بدرجة آية الله، من أشد المعارضين في إيران لنظرية ولاية الفقيه وزج الدين بالسياسة، وله قول مشهور في هذا الخصوص: "السياسة تفسد الدين والدين يفسد السياسة". كما وإن السيد محمد خاتمي، رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران سابقاً معارض لولاية الفقيه، ويسعى لقيام نظام ديمقراطي يحترم الدين. أما بالنسبة لموقف الشعب الإيراني من نظرية ولاية الفقيه فهو رافض

لها كما ظهر ذلك بوضوح من خلال نسبة المقاطعين للانتخابات البرلمانية في الدورة الأخيرة (٢٠٠٨) التي بلغت نحو ٨٠٪ من الذين يحق لهم التصويت، وكتعبير لمعارضتهم للنظام الإسلامي الثيوقراطي. كذلك انتفاضة الشعب الإيراني بعد الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٩ والتي فاز بها المرشح الديمقراطي المعارض مير حسين موسوي، فتم تزييف النتائج لصالح المتشدد الرئيس محمود أحمدني نجاد، وبمباركة من مرشد الثورة الإسلامية (الولي الفقيه) السيد علي خامنئي.^(٤٤)

الفصل الثالث / مشروعية الحكومة والنظام السياسي في الإسلام

المبحث الأول: الديمقراطية الدينية

أ- البيعة

إن أساس النظام السياسي الإسلامي يقوم على نص قرآني ممنهج يوفق بين شخصية الحاكم وبين بنية المجتمع، وأساس الإسلام هو يرفض الحاكم المستبد بكل شكل من أشكاله، لا بل يعمل على ذوبان الدكتاتورية تحت مظلة الديمقراطية المنظمة التي تستند إلى الدستور لضمان حق أفراد المجتمع، ولكن الأمر يبدو مختلف بسبب التطبع بالنموذج الغربي وتسويق الصبغة الديمقراطية الغربية التي حالت دون تحقيق ذلك. ولكن بالرغم من ذلك نستطيع أن نطرح النموذج الديمقراطي الإسلامي من خلال آلية تسلم الحاكم لمنصة السلطة السياسية من خلال الانتفاخ حول خليفة الله الحاكم ومبايعته، ولذا يمكن أن نعرف البيعة بأنها نوع من عهد وميثاق مشروط بين طرفين يقوم شخص بالتعاقد مع

إمامهم وحاكمهم على الطاعة مقابل رعاية شؤونهم وإدارة أمورهم وهذا العهد يلزم الطرفين بشروط لا يجوز لأي منهما فسخ البيعة أو نكثها^(٤٥).

والبيعة إن وجدت أيام الرسول (ص) وهذا واضح من خلال نص القران الكريم على ذلك، ولكن إذا ما أردنا أن نقدم النموذج الحقيقي للبيعة هو يمكن أن نتطرق إلى بيعة الإمام علي (ع) لان ذلك يقوم في صلب الديمقراطية، حيث تمسك الإمام علي (ع) بمبايعة الناس له والتي تقوم على أساس الاختلاف في الرأي والتنوع وهذا يدل على مشروعية البيعة أو الولاية الانتخابية ورأى بان إنشاء ولايته وقيادته كانت ببيعة الناس وآرائهم وتصويتهم لذلك استدل بها على خصومه. و الأبعد من ذلك هو الاعتدال بما يطرح من أصوات الناس وتنصيبه كونه منشى للولاية ومدير للسلطة السياسية في الوقت نفسه ويدل ذلك على مشروعية تنصيب الإمام المعصوم وهو يعد تنصيب الهي ولان بيعة الناس تعد عنصر ثاني مكمل للعنصر الأول الذي نعني به التنصيب الإلهي، وهذا يدل على مدى المشروعية التي يتمتع بها الإمام الحاكم في ظل المشروعية الدستورية التي تستند أساسا إلي آراء العامة ومدى مقبوليته تجاه تسليم إدارة شؤونهم^(٤٦).

إن بيعة الإمام علي لم تكن عن غفلة وجهل من الناس بل كانت عن وعي وعلم منهم ولذلك تصبح المبايعة ونصرتهم للإمام تعود بالنفع عليهم وتساعد على إقامة العدالة ولان كل أصحاب الإمام علي (ع) كانوا يدعمون حكومته ويطيعوا أوامره ويستقيموا على الميثاق الذي ابرموه وعقدوا عليه الإمامة. أما الجانب الآخر فنجد إن خصوم الإمام علي (ع) ومنهم معاوية كانوا يرون أن التنصيب هو الهي وواجب طاعة أوامره ولان الإمام الذي تتم مبايعته فان الأمر يبدو لا جدال فيه ويصبح الأمر مشروع وواجب الانقياد والطاعة ولا هناك أي شك للإمامة وتوليه الخلافة وان كان موضوع معاوية واضح ويصر عليه فانه يدخل في باب التمرد على البيعة ونقضها لكن الإمام علي (ع) لم يكن بهذا الأسلوب الذي ارتأى إليه معاوية لأنه يقوم على مبدأ وجدالهم بالتي هي أحسن^(٤٧).

ب-المسؤولية الجماهيرية

إن أساس النظام الإسلامي هو أن يقوم على تحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد والعمل على تحقيق الأمن لهم من خلال تقديم الطاعة إلى الحاكم الذي وكل بإدارة شؤونهم، والأمر يبدو واضح كيف تمت مبايعة الإمام علي (ع) والتفاف الناس من حوله وعده الشخص الأكثر كفاءة لإدارة الدولة، ومن ناحية أخرى نجد هناك أسس داخلية أخرى يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي هو الرقابة العامة والتي تعد من أهم آليات المساهمة الجماهيرية وواجب يقع على عاتق كافة الأفراد الموجودين داخل المجتمع الديني بما يقومون به من خير وأرذال وقيم وأفعال، ولكن النظام السياسي الإسلامي يدعو إلى الدفاع عن الحق والعدالة والقيم واتخاذ مواقف مستنكرة للشرور وتطهير المجتمع منها كافة وهي مسؤولية إنسانية تشمل كافة جوانب الحياة منها الفردية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن أهم بوابات ذلك هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي تعد صمام أمان لكل نظام ومجتمع إسلامي يقوم على أسس الشريعة ويقوم بتطبيقها وهي مهمة تقع على عاتق الأفراد بما يتعلق بمصير الآخرين وهي من أنجع السبل الإسلامية لإنقاذ البلد من الفتنة والتي تعمل على إحباط كل مؤامرات الفاسدين والمتمردين على المخدوعين وهذا كان واضحا من عمل الرسول الكريم (ص) وأيضا الأئمة المعصومين عليهم السلام^(٤٨).

ويعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احد أهم أدوات الإشراف ورقابة عامة ومسؤولية جماهيرية يؤديه المسلمون اجمع للدفاع عن قيم المجتمع وإصلاح وتطهير كل ما هو فاسد وأيضا يعد ضمان لتطبيق الشريعة الإلهية وقوانينها واستمرار حركة الإرادة التشريعية وتوجيه مسار الهداية والحركة نحو النور في النظام السياسي ويعد أيضا مانع سياسي وسد منيع أمام الظلم والجور ومن هنا تأتي مساحة حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الأمر به وأهميته في الثقافة الإسلامية وفوائده وطرقه وشروطه لإصلاح النظام والعمل على تحقيق العدالة للجميع^(٤٩).

ج- الشورى كآلية لمشروعية الحكومة

احتلت مسألة الشورى كقاعدة من أهم قواعد الحكم العادل في الإسلام خاصة ما بعد القرن الرابع الهجري، ولم تخرج الأصولية الإسلامية من لفظ الشورى وأهل الحل والعقد وجعلها قاعدة أساسية للإمامة والخلافة وقد أكدت النصوص القرآنية على مرتكز الشورى في أكثر من مواضع " وشاروهم في الأمر " " وأمرهم شورى بينهم "، ولهذا فإن اغلب الشيعة يأخذون بهذا المبدأ ومنهم السيد الشهيد محمد باقر الصدر حيث يؤكد ربط الشورى بالولاية وعنده لا تبقى في إطار الهي وهي قريبة من ولي الأمر مع جواز اخذ رأي الأكثرية، وان تأكيد السيد الصدر على قاعدة الشورى هي تعد سنة أكد عليها الرسول الأعظم (ص)، ولان التقليد الشيعي اعتمد تعيين الإمام بالنص بعد النبي لا الاختيار ولكن طرح الشهيد الصدر كان يؤكد على قاعدة الشورى وهذا لا خلاف فيه مع النهج الشيعي لان الشهيد الصدر يؤكد إن الأمة مصدر السلطة^(٥٠).

ولان الخلاف بين الفرق والمذاهب واضح إلا إن القاعدة الأساسية تؤكد على مشورة النبي (ص) لأصحابه في كثير من أمور الدولة ومنها المعاملات الدنيوية والمعاهدات والمسائل المتصلة بالحرب والعلاقات مع الأمم وهذا يدل على تبصر الآخرين بكثير من الأمور وجب على الإمام أو الحاكم الأخذ برأيهم عن طريق قاعدة الشورى. أما ما يخص مسألة الإلزام فان النبي (ص) مسؤول أمام ربه، وليس أمام الجماعة التي يقودها وان كان هناك اختلاف فان الأمر يعود إلى أهل الحل والعقد^(٥١). إن طرح الشورى كان في مواقع عديدة فكرية ويطرحها الغزالي من باب كفاية الإمام عن طريق الشورى فهي تعني إن الكفاية تقوم على ركنين هما التدبير والفكر وهي خصال يجب أن يتمتع بها الإمام عند اللجوء إلى الشورى، والاستتضاء واستطلاع الرأي (المشورة) وان حدثت المشورة فهي أما تكون ملزمة أو غير ملزمة للإمام والاستتضاء هي اخذ رأي ذوي البصيرة وأهل التجارب ولكن هنا شرط لأهل الاستتضاء أن يكون مميز بين المراتب عارفا للمناصب معولا على رأي من يوثق بدهائه وكفايته وديانته وصرامته وهو ركن عظيم في تدبير الأمور وهي جزء من مهام الإمام وليست جزء من المؤسسة^(٥٢).

وطالما إن الإمام معصوم وقوله وعمله لا يحتمل الصواب والخطأ فهنا متوقع إن دور الشورى وأهل الحل والعقد يتحدد بمفهوم السيادة والسلطة والقيادة والتي تحددت بنص قرآني يعول عليه علماء الشيعة ويعتبروه دليل قاطع كقاعدة للإمام يستند عليها في تدبير أمور العامة، ويعتبر الشيخ محمد السند إن الشيعة تستدل على الشورى بالنص فهي تابعة للمنصوص عليه أو من ينبيه غاية ملزمة في تسيير شؤون العامة وبالتالي فإن الشورى لا تؤدي الدور التشريعي بقدر ما تؤدي إلى الدور الاستشاري^(٥٣).

إن التجربة الإسلامية تؤكد على إن الشورى تعد فعل ديمقراطي وهي إحدى أدوات المشاركة السياسية في بيان الرأي حول قضية معينة ويضاف إلى إن البيعة تعزز من ذلك الأداء الديمقراطي عن طريق اختيار الحاكم ومبايعته أو هي مبدأ قريب على التمثيل الديمقراطي والمشاركة السياسية وأما مفهوم الإجماع فهو يدل على مفهوم إسلامي وقريب من مفهوم الديمقراطية التي يؤديها الشعب^(٥٤).

المبحث الثاني / الشعب والنظام السياسي

أ- دور الشعب في تكوين الحكومة

إن الإنسان المعاصر بعد مروره بتجارب عديدة حول أنواع من الحكومات، بدا يكون أكثر وعي في إن النظام الديمقراطي هو الأنسب في كل الأحوال، لا بل إن اغلب المتخصصين في السياسة يرون في الديمقراطية معيار وميزان لتقييم سائر الحكومات الأخرى. كما إن الديمقراطية لها جذورها التاريخية والتي انبثقت من عند اليونان والتي تمثل إبداء رأي الشعب حول قضية ما تشكل المصلحة العامة هدف سامي لها. إن الإسلام لم يكن بعيد عن تطبيق الديمقراطية لا بل عدها نهجا في التفكير وأسلوب في العمل السياسي والاجتماعي والفكري وهي أكثر صيغة ثابتة وتدل على تقدم المجتمعات من ناحية الوعي والتطبيق عند اختيار الشخص الحاكم. ومن الطبيعي أن تبدأ المجتمعات بعملية التحول الديمقراطي ولاحقا تصل إلى الديمقراطية النموذجية ولكن ذلك الأمر لا يتحقق إلا عن طريق مشاركة الجمهور في صنع السياسة العامة واختيار الحاكم عن طريق المشاركة السياسية وتحقيق الدور السياسي عن طريق صناديق الاقتراع^(٥٥).

إن الحكومة من وجهة نظر الإسلام يجب أن تكون منبثقة عن إرادة الشعب لان النظام الإسلامي يقوم على الولاء أي ولاء الشعب للحاكم، ومن جهة أخرى إن الغرض من الإمامة هو تحقيق المصلحة العامة للشعب ومساهمة الناس في الأمور السياسية ومشاركتهم في الحكم ولهذا فان بناء القوانين تتجه نحو تحقيق المصلحة العامة، كما إن الحاكم وإدارته لشؤون العامة يعد خادماً ليحقق مصلحة العامة ولكن وفق الالتزام بالضوابط والقوانين، كما إن حفظ الإنسان وقيمه تتم عن طريق حفظ الحاكم للحقوق والحريات التي تتمثل بتطبيق الدستور^(٥٦).

إن تلبية حاجات العامة المادية والمعنوية يعتبر أهم محور في الدولة وذلك لان تحقيق العدالة الاجتماعية تعد من أهم ما يقوم الحاكم تجاه مواطنيه وذلك يتم عن طريق المساواة والحرية والمساهمة الجماهيرية من مختلف الطبقات في اختيار الشخص الحاكم وان كل ذلك مرتبط بسمو الإنسان ورفقه واحترام حقوقه وحرياته. ويبدو إن الأمر ابعده من ذلك لأنه لا بد من توفير الأرضية الملائمة لمشاركة الناس و تواجدهم في الساحة وإحساسهم بتحمل المسؤولية في جميع مرافق الحكومة ومؤسساتها، كما إن الحكومة الدينية لا يمكن لها أن توجد إلا في ظل حضور الجماهير ومشاركتهم ودعمهم ولا يمكن لها أن تصمد أمام العقبات التي تمر بها الدولة إلا بمساندة الشعب أي من خلال الشعب ولان الشعب له دور في تكوين الحكومة ولا يمكن أن ينفصل الشعب عن الدولة ولان الأخيرة تبقى ثابتة ولها علاقة حقيقية مع عامة الشعب وحيث بين الإسلام إن دور الشعب في تكوين الحكومة يتم عن طريق ما يلي:

١- البيعة وعقد الميثاق والوفاء بين الشعب والحكومة.

٢- الشورى والمشورة في الإسلام.

٣- المسؤولية الجماعية والعامة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(٥٧).

ب- العدالة الاجتماعية في الإسلام

إن الدولة التي يهدف الإسلام إلى تبنيتها هي دولة تقوم على رضا العامة وذلك من خلال مشاركتهم وانتخابهم الحاكم عن طريق البيعة معززا ذلك بالشورى ولكن

الهدف الأسمى من كل ذلك هو تحقيق العدالة الاجتماعية، وربما نرى إن تلك العدالة تستند على العدل الإلهي وان بنية العدل الاجتماعي هي العدل التشريعي وميزان التعادل هو أساس لتكامل المجتمع، ولان اغلب الأنظمة الاجتماعية تقوم على مبدأ العدل وكل ذلك يستند على التشريع، والمبرر لذلك هو إن الشرع يستند على العقل بما يتضمنه من مسائل أخلاقية واجتماعية تحتاج في معالجتها إلى استخدام العقل. وكما إن تعاليم الإسلام تتضمن حقوق العامة والروابط بين الناس وميزان ذلك يقوم على تحقيق العدل^(٥٨).

ويرى مطهري إن العدالة الاجتماعية تقوم على الحقوق الواقعية الفطرية وان للفرد حق وللمجتمع حق وتحقق هذه العدالة عندما يعطى كل فرد حقه وبالتالي نصل إلى رعاية الحقوق، وهذا يستند على الاختلاف أي رغم اختلاف الأفراد داخل مجتمعاتهم إلا إن الإسلام لا يلغي حق الآخر رغم اختلافه، وإنما على حد تعبير مطهري وإن الاختلاف يعزز الروابط بين الناس^(٥٩).

إن تحقيق العدل وتطبيقه يتحتم علينا أن نفهم المجتمع وطبيعة التفاعل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية وهو مهم في تطبيق العدل وهذا يعتمد على الذي يضع القوانين الاجتماعية وكيفية تطبيق تلك القوانين وأيهما اسبق في نيل الحقوق الفرد أم المجتمع كل تلك التساؤلات يجيب عليها الإسلام ضمن إطار تحقيق العدل المنصوص عليه أساسا ضمن التشريع أي العدل الإلهي. ويرى مطهري إن البشرية بحاجة إلى قوانين وأنظمة اجتماعية وهذا يثبت ضرورة النبوة والتي تعزز من دور الشخص الحاكم ودوره في تحقيق العدل، والبشرية بحاجة إلى الحياة الاجتماعية وبخاصة إلى قوانين وبخاصة إلى الإيمان نفسه^(٦٠).

إن مبدأ العدل لا يمكن أن يكون بعيد عن الحرية والتي تعد جزء من منظومة الحقوق ولكن لا يعني هذا إلغاء الاختلاف بين الناس ولان الإنسان مخير وليس مسير وفق تعلق ذلك الأمر بالأقدار ويرى مطهري إن نيل الحقوق تعني تحقق العدالة والتي تعني رعاية الحقوق والقضاء على التفاوت بأي شكل من الأشكال، كما إن حياة الإنسان هي عبارة

عن عقد اختياري والتي تستند على العقل والحكمة والإرادة والرغبة وهنا يأتي التفاعل بين الآخرين والذي يمثل مساواة في الفرص ونيل الحقوق والواجبات على حد تعبير مطهري^(٦١).

ويلزم تحقيق ذلك أمران هما حرية الأفراد وحرية نظام اجتماعي يقف في وجه الفوضى والظلم والاستبداد كما إن المقامات والدرجات التي تتكون في المجتمع تكون موجودة ضمن ضوابط ومقاييس والطريق الوحيد لذلك هو طريق الحرية أي حرية الأفراد وتمهيد ساحات السباق لنيل كل الأفراد حقوقهم تحت خيمة العدالة الاجتماعية والتي تستظل بجيمة العدل الإلهي (التشريع)^(٦٢).

ج- مساهمة المواطن في صنع القرار

إن وجود الآخر المختلف في العقيدة والدين مثلت مشكلة الحضارات منذ القدم والاختلافات بين بني البشر كانت واضحة ولا غبار عليها ومنها الاختلاف السياسي والاجتماعي والديني وهذا واضح في أي مجتمع وارد في كل الدول، ولأن المسلمون يفاخرون بالقران وما نص عليه باختلاف الآخر سواء كان من أهل الكتاب أم من المشركين وبغض النظر عن بني جنسه ولكن كل ذلك يؤدي إلى شرعية الاختلاف والتعددية والتنوع. ولأن النظام الإسلامي كان يرى ما مغزى ذلك الاختلاف وفق النص القرآني "ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة" ويكمل النص "فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" وهذا يدل على إن الاختلاف وارد في كل الأحوال^(٦٣). ولطالما إن الاختلاف وارد معنى ذلك أن يكون هناك آليات للتعامل مع هذا الاختلاف ومنها الابتعاد عن العنف والمجادلة والتي هي أحسن، عدم استخدام العنف لان كل ذلك يصب في المصلحة العامة التي يدعو إليها الإسلام والتي تتمثل في تحقيق المساواة والعدالة والتي تجمع كل أفراد المجتمع تحت سقف المواطنة. إن تحقق الأخيرة لا يمكن أن يثمر إلا بوجود التعددية والاختلاف ولكي نضمن فاعلية تلك التعددية والاختلاف نرى انه من الضروري أن يشارك الجميع في اختيار الحكومة والشخص الحاكم من خلال المشاركة السياسية ولأن بناء الدولة الدستورية لا يمكن أن يتحقق إلا بالمشاركة السياسية لجميع المواطنين، ولذا

فان المشاركة السياسية تعد جوهر العملية السياسية والتي تمثل تادية وظيفة اختيار الحكومة والحاكم وهذا ما أكد عليه ارسطو في إن المشاركة الجماهيرية تعد مصدر للطاقة وسلاح دفاعي في مواجهة الظلم والاستبداد وتساهم في استقرار النظام السياسي وإعطاء كل فرد حقه في التعبير^(٦٤).

وهذا يدل على إن مؤشر الديمقراطية يبدأ بالتصاعد في تحقيق اكبر عدد ممكن من المشاركين ويمثل أهمية في التأثير السيكولوجي التي تحدثها العملية الديمقراطية في تحقيق المساواة والحرية والعدالة، كما إن المشاركة السياسية تعد أهم أسس الديمقراطية والتي تتمثل في مشاركة النساء والرجال على حد سواء وتعزز من القيم الاجتماعية وتنظيم سلوك الأفراد بما يحقق المساواة وتطبيق الشرعية السياسية بما يجعل الإنسان كيان سياسي ومواطن في الوقت نفسه يعبر عن رأيه داخل حدود دولته^(٦٥). إن معنى الفرد أن يكون مواطن معنى ذلك انه عضو في مجتمع سياسي في ظل دولة معينة ويخضع لنظام الحقوق والواجبات ومعيار تلك المواطنة أن يتمتع الفرد بالجنسية التي يعيش في نفس تلك الدولة، كما يترتب على المواطنة منح المواطن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى الحقوق المختلفة الأخرى المكفولة دستوريا ومعززا بذلك سلطة قضائية تقوم بتحقيق العدالة بين الأفراد واهم من كل ذلك هو تحقيق المشاركة السياسية لكل أفراد المجتمع والتي تعني حرية التعبير ومساهمة المواطن في صنع القرار السياسي تحت ظل المواطنة^(٦٦). إن تعزيز منظومة الحقوق يكون وفق المواطنة ولذلك فان الإسلام كان يرى في مدى تأثير الهوية الوطنية من خلال منظومة الحقوق ومنها تتحقق المشاركة في كل الأحوال، ويضاف إلى ذلك إن الإسلام يهدف إلى محور مهم من تلك المشاركة وهي تعزيز روح المواطنة وتفعيل الدفاع ضد الظلم والطغيان والوقوف بوجه الحاكم المستبد ولذلك فان جهد النظام الإسلامي انصب على تنظيم الحقوق والواجبان والحريات وبلورة تلك الحقوق وتفعيلها في أسوء الظروف^(٦٧).

الخاتمة

في الوقت الذي تتجه إليه الفلسفة السياسية الحديثة نحو اعتبار السلطة هي مركز الثقل والمحور الأساس في السياسة ومن خلال إعطائها موضوعية للقدرة والسلطة يذهب الكثير من المفكرين الإسلاميين وتبعاً لتعاليم القرآن وأهل البيت على اعتبار إن مقولة السياسة هي هداية وهي جزء من الهداية العامة والتي ترمي إلى أن يسمو الإنسان إلى أعلى مراتب التكامل وإعداد الأرضية الملائمة لتفجير الطاقات الاجتماعية الكامنة، ولذلك ليست الحكومة والسياسة مطلوبة لذاتها بل إن كل منهما يؤديان الدور الرائد في توجيه المجتمع والتأثير عليه من خلال تأسيس منظومة سياسية إسلامية تتناغم مع أصول الشريعة وتقيم مبادئ الإسلام بما يتلائم مع المصلحة العامة.

إن فلسفة السياسة الحديثة تتحدث عن ضرورة الحكم والقانون ومشروعية الحكومة والتي تعد الأهداف والأسس السياسية التي يقوم عليها النظام الإسلامي، وإذا كانت السياسة لها الدور الكبير في إعداد السلوك السياسي الإنساني، فإن المنظومة الإسلامية تتوافق مع ذلك التوجيه وهو ليس بالضد من السياسة، ولكن هدف الإسلام هو تحقيق حكومة تقوم بحماية حقوق وحرّيات الأفراد ويحقق المساواة من خلال تطبيق القانون الذي يهدف إلى تحقيق العدالة.

إن تطبيق العدالة له تداعيات كثيرة ولأن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا وفق مناخ ثقافي قادر على إدارة مجتمع تستظل تحته المساواة. إن وجود الدستور يعد المكيئة الأساسية لتحريك عجلة إدارة الدولة، والذي يتضمن مجموعة من الحقوق والحرّيات، وإن تطبيق تلك الحقوق وتأديتها بالشكل الصحيح يعتمد على وجود حكومة قوية تتفاعل مع الأفراد من خلال مشاركتهم الفاعلة في تنصيب الحاكم، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه بالديمقراطية، ولأن الإسلام يمثل بوابة لتلك الديمقراطية من خلال التعبير والمشاركة السياسية والشورى تلك الأدوات استطاعت الكثير من الحكومات أن تلزم أفرادها باحترام الدين الإسلامي أولاً والعمل على تحقيق العدالة ثانياً، وتلك البوابة لا يمكن

أن تتحقق إلا بعد اختيار حاكم قادر على تحقيق المساواة تلك التي نستطيع من خلالها تحقيق مشروعية الدولة والتي يمكن أن نطلق عليها مشروعية الدولة الدستورية.

الملخص

إن الحديث عن السياسة هي معنى ذلك فن التحكم بالمجتمعات الإنسانية أما على الصعيد الديني فإن السياسة هي التحرك من اجل رعاية الناس وتأمين مصالحهم وتحليلهم من واقع سيء إلى واقع أفضل والتي تتحدد بقانون ينظم الحكومة ويحدد علاقات الدولة بالمواطنين وتعني إن السياسة هي القيام بما يحقق مصلحة المواطن وإدارة العلاقات الخارجية وتدبير شؤون المجتمع ولا يمكن قياس الوعي السياسي بكثرة المعلومات عن السياسة بقدر على العمل للربط بينهما يضاف إلى تحديد الموقف من كل واقعة سياسية وتحليلها ونقدها والتي تركز على مصلحة العامة وتحقيق وضع اقتصادي واجتماعي أفضل للمواطنين داخل الدولة.

إن قلة الفهم بالسياسة والبعد عن فلسفة النظام السياسي في الإسلام هي بحد ذاتها ضلال وتؤدي إلى سحب الدين الإسلامي على غير مجراه وفق وسائل المكر والخداع وتلييسها بتبرير السياسة وانتهاك حقوقهم والتجاوز عليهم بمعنى تحريف تفسير أحكام الشرع والتجاوز على القوانين والتشريعات الإلهية الأصلية لتبرير الطاغوت والجبروت للحكام السياسيين وإذا كانت السياسة ترتبط ببناء المجتمع فلا بد من محاولة لفهم قضية القوة والسلطة والتي تتم في إطار محدد للنظام السياسي، ولأن منطق القوة مأخوذ من إرادة الإنسان وهي تحتاج إلى خصائص مميزة من خلال التركيز على دوافع الفرد وانفعالاته ولا يستطيع الفرد أن ينشئ علاقات تقوم على العنف ما لم يتم التحكم بإرادته.

إن منطق القوة في الإسلام مختلف عن الطرح الغربي كون إن الإسلام يتحدث عن مفهوم تقليدي للقوة، ولأن دولة الإسلام تقوم على مقومات فكرية وفق بناءات اجتماعية مؤطرة بإطار سياسي ولا بد من صيانة ذلك الطرح الفكري الإسلامي، من

خلال التطلع الخارجي وصيانة حدود المدينة وبناء مجتمع متكامل إضافة إلى تحقيق هدف أسمى واشمل وهو أعمار الأرض.

إن هدف الإسلام هو بناء الأجيال القادرة والواعية على قيادة مجتمعاتها وبناء رؤية أكثر عقلانية قائمة على كفة العقيدة من جانب واحترام التعددية والآخرين من جانب آخر، وذلك كان واضح من خلال الحركة الفكرية وازدياد النشاط الفكري والأدبي مع ظهور الحركات والتيارات الإسلامية على مختلف العصور، كما إن الكتابات الإسلامية باتت تلامس وبشكل مباشر كل ما يدور في حلقة المجتمع من اجل تحقيق الهدف الإلهي الأسمى هو تحقيق العدالة واعمار الأرض

إن ضرورة إقامة الدولة ترتبط ارتباط وثيق بالسيادة مثلاً أحكام الحدود والقصاص تتم في إطار سيادة الأحكام المالية الميراث وتوزيعه وهي تتعلق بسلطة الدولة وان يسبقها في ذلك سيادتها والتي تعبر عن خصوصية ورمز الدولة، الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الله، حماية الدينة، رد الاعتداء، حماية المستضعفين، توزيع الغنائم فداء الأسرى لا يمكن تنفيذ كل تلك الأحكام ما لم تكن هناك سلطة محمية ومعززة بسيادة الدولة الآمرة والناحية في داخل حدود وثغور تلك الدولة. إن في الخطاب الديني المتضمن معنى التوحيد يتشكل معنى أخروي ونهائي عن الله والإنسان والعالم والتاريخ، وهذا المعنى يؤدي دوره كمصدر لكل المعاني المشتقة والمولدة من قبل البشر لا بل يشكل المرجعية الأساس له، فبمجرد أن يتلو المرء العبادات والشعائر يدخل في فضاء العملية التوصلية. الهوامش :

(١) عبد الرحمن خليفة، في علم السياسة الاسلامي، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩، ص ٤٣-٦٥، وايضا انظر مجموعة من العلماء والفلاسفة السوفيت، اسس المعارف السياسية، ترجمة حمدي عبد الجواد، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧، ص ٤١-٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦-٦٧.

(٣) محمد حسين فضل الله، المنهج السياسي عند الامام علي، ط ١، بيروت، دار الامير للثقافة والعلوم، ١٩٩٦، ص ٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

- (٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.
- (٦) عبد الله حاجي الصادقي، فلسفة النظام السياسي في الاسلام، ط١، بغداد، مركز الهدف للدراسات، ٢٠١٠، ص ٣٢-٣٣.
- (٧) المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٤١-٤٩.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٩-٦١-٦٢.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٦.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٨٠-٨١.
- (١٣) عبد الرحمن خليفة، علم السياسة الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢، وايضا انظر هنري لاووست، اصول الاسلام ونظمه في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي، الاسكندرية، دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ١٧١.
- (١٤) المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٤-١٠٥، وايضا انظر علي محمد، العلوم السياسية، ط٢، طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، ١٩٨٢، ص ١٧٧-١٧٨.
- (١٥) عبد الرحمن خليفة، علم السياسة الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢-١١٥.
- (١٦) جوزيف شاخت واخرون، تراث الاسلام، ج ١، الكويت، سلسلة عالم المعرفة-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠، ص ٣٤-٣٥.
- (١٧) برنا لويس، لغة السياسة في الاسلام، ترجمة ابراهيم شتا، ط١، دار قرطبة للنشر والتوثيق والابحاث، ١٩٩٣، ص ٤٧-٥٢.
- (١٨) المصدر السابق، ص ٥٦.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٥-٦٦.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩-٦٠.
- (٢٣) عبد الرحمن خليفة، علم السياسة الاسلامي، ص ٨٠-٨١.
- (٢٤) احمد شلبي، السياسة في الفكر الاسلامي، ط٥، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣، ٢٧-٢٨.

المرجعية ودورها في بناء الدولة - الدولة في الفكر السياسي الشيعي

- (٢٥) محمد اركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، بلا، ص ٧٥-٧٦.
- (٢٦) المصدر السابق، ص ٧٤.
- (٢٧) محمد اركون، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ط ٢، بيروت، دار الساقبي، ١٩٩٥، ص ٨٠-٨٢.
- (٢٨) المصدر السابق، ص ٨٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٧-٨٨.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٨٨.
- (٣٢) محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٢، بيروت، مركز الانماء القومي، ١٩٩٦، ص ١٤٥-١٤٦.
- (٣٣) المصدر السابق، ص ١٤٨-١٤٩.
- (٣٤) محمد حسين فضل الله، المنهج السياسي عند الامام علي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٣٥.
- (٣٦) محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٢.
- (٣٧) المصدر السابق، ص ١٥٣.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦-١٥٧.
- (٣٩) احمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه، الرابط الالكتروني - <http://www.ansar.org/arabic/katibindex.html>
- (٤٠) شفيق شقير، نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الكفر السياسي الشيعي، الرابط الالكتروني - <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/٥F٥٦BEB٢-F٣٠B-٤٥٥D-A٢٤A-9٤DV٤٢AVFF9٤.htm>
- (٤١) عفاف الجمري، المرجعية وولاية الفقيه، مجلة الوقت، ع ١٨٣، ٢٠٠٦.
- (٤٢) الامام الخميني، الحكومة الاسلامية، ط ٣، بيروت، مركز بقية الله، بلا، ص ١٩٣.
- (٤٣) عبد الخالق حسين، نظرية ولاية الفقيه، الحوار المتمدن، ع ٣٢٣٨، ٢٠١١.
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) عبد الله حاجي الصادقي، فلسفة النظام السياسي في الاسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣١.
- (٤٦) المصدر السابق، ص ٣٣٨.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٧-٣٥٨.
- (٥٠) حسين سعد، الاصولية الاسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ٤٣٩-٤٤٠-٤٤١.
- (٥١) المصدر السابق، ص ٤٤٢-٤٤٣.
- (٥٢) بشير محمد الخضراء، النمط النبوي - الخلفي في القيادة السياسية العربية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ١٨٣-١٨٤.
- (٥٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥-٢٠٦.
- (٥٤) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة، ط١، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٧، ص ١٤٧.
- (٥٥) المصدر السابق، ص ١٤٧.
- (٥٦) عبد الله حاجي الصادقي، فلسفة النظام السياسي في الاسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٨.
- (٥٧) المصدر السابق، ص ٣٢٩-٣٣٠.
- (٥٨) سمير خير الدين، مبدا العدل، ط١، بيروت، دار المعارف الحاكمة، ٢٠٠٩، ص ١٦٩-١٧٠.
- (٥٩) المصدر السابق، ص ١٧١-١٧٢.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧٧-١٧٨.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤-٢٦٥.
- (٦٢) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٣.
- (٦٣) سامية خضر صالح، المشاركة السياسية والديمقراطية اتجاهات نظرية حديثة، مصر، مكتبة كلية الاداب، جامعة عين الشمس، بلا، ص ٩-١٠.
- (٦٤) المصدر السابق، ص ١١-١٢.
- (٦٥) سامح فوزي، المواطنة، ط١، القاهرة، مركز القاهرة لحقوق الانسان، ٢٠٠٧، ص ٩-١١.
- (٦٦) محمد عمارة، الاسلام وحقوق الانسان، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب- سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٠، ص ١٣-١٤.