



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الكوفة

مركز دراسات الكوفة

بحوث

مؤتمر المرجعية ودورها في بناء الدولة

بإشراف

الأستاذ الدكتور

عدي جواد الحجار

إعداد

معاون رئيس مهندسين

أسامة عادل محمد باقر الشماع

تعريف الكتاب

اسم الكتاب بحوث مؤتمر المرجعية وأثرها في بناء الانسان
اعداد وتصميم واخراج.....المهندس أسامة عادل محمد باقر الشماع
المبرمج علي محمد حسين الحبوبي
اشرافالاستاذ الدكتور عدي جواد الحجار
السنة ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

اللجنة العلمية:

١. الأستاذ الأول المتمرس الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد رئيساً
٢. سماحة السيد محمد صادق الخرسان عضواً
٣. سماحة السيد حسين الحكيم عضواً
٤. سماحة السيد محمد علي بحر العلوم عضواً
٥. أ.د. محمد حسن الدخيل عضواً
٦. أ.د. جبار جمال الدين عضواً
٧. أ.د. عامر عبد زيد عضواً
٨. أ.د. هادي التميمي عضواً
٩. أ.د. عدي جواد الحجار عضواً
١٠. أ.د. رحيم خريبط عطية عضواً
١١. أ.د. حسين لفته حافظ عضواً
١٢. أ.د. عهود حسين جبر عضواً
١٣. أ.د. جليلة صالح صاحب عضواً
١٤. أ.د. عقيل جاسم دهش عضواً
١٥. أ.د. ختام راهي مزهر عضواً

اللجنة التحضيرية للمؤتمر:

١. أ.د. عدي جواد الحجار رئيساً
٢. أ.م.د. سعدي احمد حميد عضواً
٣. أ.م.د. علي زهير هاشم عضواً
٤. أ.م.د. عماد كاظم دحام عضواً
٥. أ.م.د. زهراء نعمة عضواً
٦. أ.م.د. محمد جبار عضواً
٧. أ.م.د. جبار محارب عضواً
٨. م.د. محمد علي الحكيم عضواً

-
٩. م.د. محسن عدنان صالح
عضوا
١٠. م.م. حوراء مهدي عبد الصاحب
عضوا
١١. م.م. ستار جبار هاشم
عضوا
١٢. م.م. محمد حسن صاحب
عضوا

المرجعية ودورها في بناء الدولة

اعمال

المؤتمر العلمي الدولي التاسع عشر

الذي أقامه مركز دراسات الكوفة

ودائرة العتبات المقدسة والمزارات الشريفة

برعاية العتبة العلوية المقدسة

لسنة ١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

الجزء الثالث

الدولة في الفكر السياسي الشيعي

اعداد واشراف

أ.د. عدي جواد الحجار

فهرس البحوث

رقم الصفحة	اسم البحث	اسم الباحث	ت
١	فن السياسة وإدارة شؤون الدولة في الفكر السياسي الإسلامي	أ.د. خميس غربي حسين أ.م.د. نزهان حمود نصيف	.١
٢٨	النظام السياسي للفكر الإمامي حول الدولة ونظرياتها	أ.م.د. سلام رزاق حسن	.٢
٧٠	مشروعية الدولة الدستورية في تصورات مدرسة النجف الاشرف	أ.م.د. اسعد كاظم شبيب	.٣
٩٧	المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م) واتجاهاته النظرية والسياسية لأسس الدولة	أ.م.د. علي زهير هاشم الصراف	.٤
١٣٥	المرجعية الدينية في النجف والدولة المدنية	د. عبد علي سفيح الطائي	.٥
١٤٥	النظرية السياسية للشيخ النائيني	د. محمد علي محمد رضا الحكيم	.٦
١٦٤	مرتكزات الدولة المدنية بين المقدس والحرية	م.د. خالد جعفر مبارك الباحث عبد الكريم جعفر الكشفي	.٧
١٨٤	الدولة في الفكر السياسي الشيعي مشروعية الدولة الدستورية	م.د. رقية سعيد خلخال	.٨

٢٢٠	الدور السياسي للمرجعية الدينية في العراق منذ الاحتلال البريطاني في العراق حتى الاستقلال (١٩١٤-١٩٤٣)	م. رغد فلاح الخزرجي	.٩
٢٤٥	التكليف الفقهي للشورى في بناء الدولة عند الشهيد محمد باقر الصدر	أ.د. عدي جواد الحجار	.١٠

فن السياسة وإدارة شؤون الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

أ.د خميس غربي حسين
أ.م.د نزهان حمود نصيف
جامعة تكريت/كلية الآداب

المقدمة :

من المعلوم أن السياسة فن يمارسه الحاكم من أجل تدبير شؤون الدولة وقيادة الرعية وهذا يتطلب فكراً نظرياً يرسم من خلاله الحاكم الوسائل المثلى لهذه السياسة ، ومما لا شك فيه أن ادارة الدولة وسياستها مبني على فكر يختص به كل مجتمع من المجتمعات ، وهذا الفكر نابع من طبيعة المجتمع وتكوينه والظروف التي تحيط به ، من عادات وتقاليد والتي هي مرهونة كذلك ، بعوامل شتى ، منها المناخ ، والتربة ، وطبوغرافية الأرض ، والدين ، والحرفة التي يزاولها أفراد ذلك المجتمع ، وبما أن الفكر السياسي هو تصور نظري شامل لدراسة الظاهرة السياسية ، في مجتمع ما ، بغية رسم صورة مثلى في طريقة إدارة الدولة وتنظيم العلاقات بين الحاكم والمحكوم ، لذلك نرى أن الفكر السياسي قد بدأ مع بداية استقرار الإنسان وتكوين التجمعات البشرية ، لأن هذا التجمع يحتاج إلى من يقوم بإدارته وتنظيم شؤون حياة أفرادهِ . وعلى هذا النحو ظهرت النظريات السياسية التي عبرت عن فكرة الدولة ، وماهية السلطة وأهدافها وغاياتها . والنظرية السياسية هي ما يسجل خلال الملاحظة والتجربة ، وهي المعرفة الواقعية التي تتولد من تسجيل الحقائق ، وشرحها ، وتفسيرها ، وتتعدى الشرح والتفسير إلى القواعد التي تقوم عليها هذه النظرية ، ولذلك نقول : إن النظرية السياسية لأي مجتمع ليست قوانين جامدة ، بل إنها قابلة للتعديل ، وهكذا ما يؤكد مرور الفكر السياسي بمراحل تعددت وتطورت خلالها النظرية السياسية ، وهي على كل حال ، تستمد أصولها من الواقع الذي تعيشه تلك المجتمعات .

وفن السياسة في الفكر الإسلامي هو جميع التدابير والخطط التي تتخذها الدولة ممثلة بالحاكم من أجل بناء منظومة فكرية تضمن السياسة الناجحة التي تبغي الرفاهية والنجاح والتطور للبلاد والعباد ، وهذه السياسة مبنية في مجملها على محاولة الوصول

إلى أنجع الطرق والوسائل والأساليب التي تضمن قيام الدولة على أسس من الإدارة الصحيحة التي تبتعد عن اضطهاد الرعية والحفاظ على مصالحهم وأموالهم وأنفسهم . لقد بدأ الفكر السياسي الإسلامي بداية متواضعة ، وكان الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) يحكم بين الناس بما ينزل عليه من القرآن الكريم واجتهاده ، وهذا الاجتهاد هو بلا شك يتوافق مع منهج القرآن الكريم في خطوطه العام . ومع تطور الحياة العامة في المجتمع الإسلامي بدأت تظهر المشكلات السياسية التي تحتاج إلى حلول لها ، وهكذا ظهر فن السياسة وإدارة شؤون الدولة في الفكر الإسلامي ، عموماً .

إن الدارس للفكر الإسلامي ، عموماً ، وفن السياسة وإدارة الدولة على وجه الخصوص ، سيدرك بسهولة أنه مستمد في معظمه من الشريعة الإسلامية ، فضلاً عن الفكر السياسي الفارسي الذي سبق الإسلام ، وهو بمجمله يشكل أسلوب سياسة الرعية وإدارة الدولة .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن دراسة فن السياسة في الفكر الإسلامي يتطلب دراسة مفهوم الحكم والحاكم وصفاته كما حددها منظرو الفكر السياسي الإسلامي ، كما أن دراسة فن السياسة والإدارة يتطلب أيضاً معرفة أعوان الحاكم وحاشيته وأثرهم في السياسة ، وهذا الأثر ، بطبيعة الحال ، ينعكس على حياة الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وأعوان الحاكم في الدولة الإسلامية ، بشكل عام ، هم الحاجب ، فضلاً عن المشرفون ، والعيون والجواسيس ، وأصحاب البريد والرسل والسفراء ، والموظفون .

أما نظام الإدارة في الفكر السياسي الإسلامي ، فإنه يركز على الوزراء والولاة والقضاة وأمراء الجيش ، وعمال الخراج ، وغيرهم ، وهؤلاء هم يد الحاكم وعيونه ، ونلاحظ في الفكر السياسي الإسلامي الكثير من المعطيات الفكرية والتنظير لكيفية عمل هؤلاء ، والشروط الواجب توافرها فيمن يتسبب من هذه الوظائف الحساسة ، وعلى كل حال ، فإن منظرو الفكر السياسي الإسلامي عموماً ، قد وضعوا مجموعة من الشروط

لكل من أولئك الذين هم عماد العملية السياسية ، وهم الذين يرسمون فن السياسة ، ويخططون لإدارة الدولة بطريقة ناجحة .

ويبدو أن فن السياسة وإدارة الدولة يتطلب رسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على وفق منهج يقوم على معرفة كل طرف بواجباته وحدود علمه بغية تسيير شؤون الدولة ، وهذا لا يتم ، كما هو مؤشر في الفكر السياسي الإسلامي ، إلا بأن تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على نكران الذات وتحمل المسؤولية والحرص على سياسة الرعاية بما يتوافق مع تعاليم الإسلام ومنهجه الإنساني ، فضلاً عن إتباع منهج الشورى والعدل والمساواة ، وهذه كلها -حسب وجهة نظرنا- هي ما نطلق عليه فن السياسة ، ونظام الإدارة الناجح .

لقد اقتضت طبيعة البحث والأهداف التي يدور عليها تقسيمه على مقدمة وثلاثة مباحث ثم أنتهى بخاتمة لخصنا فيها أهم النتائج والاستنتاجات التي توصلنا إليها ، تضمنت المقدمة تمهيد للبحث ومنهجه وأهدافه وفرضيته ، أما المبحث الأول فيدور على ضرورة وجود الحاكم في الدولة وصفاته في الفكر السياسي الإسلامي ، وتطرق المبحث الثاني على أثر الحاشية والأعوان في تدبير سياسة الدولة وأهتم المبحث الثالث بفن إدارة المؤسسات في الدولة الإسلامية .

المبحث الأول : ضرورة وجود الحاكم وصفاته في الفكر السياسي الإسلامي .

كانت السلطة الدينية والدينية في بداية الدعوة الإسلامية بيد الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وهو الحاكم الأول في الدولة الإسلامية وكان يمارس السياسة والإدارة في آن معاً ، يعاونه الصحابة وبعض المقربين ، ولما توفي الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) أصبح الحاكم في الدولة الإسلامية يسمى الخليفة .

والواقع أن القيادة بمفهومها العام أدت دوراً مهماً في الفكر السياسي الإسلامي ولنا في قول الشاعر الأفوه الأودي^(١) ما يؤكد دور القائد والقيادة بقوله :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا
كالبيت لا يبنى إلا على عمد ولا عمود إذا لم ترسى أوتاد

فإذا تجمع أوتاد وأعمدة وساكن بلغوا الأمر الذي كادوا^(٢) .
وهذه الأبيات قريبة من قول الطرطوشي ، الذي شبه ((الإسلام والسلطان والناس ،
مثل الفسطاظ والعمود والأطناب ، والعمود والسلطان والأطناب والأوتاد لا يصلح
بعض إلا ببعض))^(٣) ، واستكمالاً لما سبق نقل عن ابن المعتز^(٤) قوله : ((فساد الرعية
بلا ملك ، كفساد الجسم بلا روح))^(٥) .

إن إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي تتطلب من الذي يقوم بها بعدد من
الاجراءات كي يوفق في إدارة الدولة وسياسة الرعية، وهذه الفرضية لا تتحقق إلا
بوجود حاكم ليقوم بأمر تنظيم المؤسسات الإدارية في الدولة ، لذلك فإن المجتمع يحتاج
إلى وازع يأمر وينهى يسمى الرئيس^(٦) ، من هنا فإن الشارع الإسلامي حذر أن تسند
الولاية إلى من لا يكون جدير بها ، بل عليه أن يقوم بالقسط بين الناس ، لأنها نعمة من
الله ، من قام بحققها نال السعادة والصلاح له ولمن هو في رعايته ، ومن قصر فيها حصل
بشقاوة الدارين^(٧) .

لا شك أن الفكر الإسلامي فيه الدعوة إلى ضرورة وجود الحاكم ، نجد كذلك الدعوة
إلى طاعته طالما تمسك النهج الإسلامي الصحيح لذلك فإن طاعة السلطان تكون على
ثلاثة أوجه ، هي الرغبة والرغبة والمحبة وهي من فروض الدين^(٨) . وفق هذا المنظور
تصبح العلاقة بين الراعي والرعية علاقة أساسها تقوى الله ومحافته وتطبيق أوامره
والتزام طاعته ، وهي بمجملها مستنبطة من الشريعة الإسلامية ، فالرعية تطيع الحاكم ،
وهو بدوره يقوم بتنفيذ أحكام الشريعة المسوغة لمصالح العباد طلباً لرضوان الله تعالى^(٩)
بعد أن تبين لنا ضرورة وجود الحاكم في الدولة الإسلامية لا بد أن نخرج على أهم
الصفات الواجب توافرها به ، وهي صفات تتعلق بالحواس مثل البصر والسمع وسلامة
الأعضاء الأخرى وهذه الشروط تتباين درجة قبولها وأهميتها لدى مفكري السياسة
الإسلامية ، طبقاً لظرف الزمان والمكان والحاجة إلى وجود الحاكم ، وهناك صفات
أخرى يجب أن يتحلى بها الحاكم ، منها حسن الطلعة وسلامة الحواس ، فضلاً عن

الفضائل الأخرى المكتسبة ، وهي العدل ، والرجولة ، والشجاعة ، والفروسية ، والعلم ، والتمرس على السلاح .

ركز منظرو الفكر السياسي في الإسلام على شروط يجب على الحاكم الالتزام بها ، وهي بمفهومها العام تبغي أهداف من بينها سياسة الرعية على أفضل حال وإدارة الدولة بطريقة ناجحة ، لأن الحاكم ، عادةً ، يكون قدوة للرعية ، وبهذا تدار الدولة وتساس الرعية على أحسن ما يرام .

ومن بين أهم الصفات التي يجب على الحاكم التمسك بها هي التقوى ؛ لأنها أساس كل الصفات الفاضلة ، وهي كذلك مبعث لكل خير في المجتمع ، ولأن التقوى تعني الالتزام بأوامر الله ، والابتعاد عما نهى عنه ، وهي شعور في نفس الإنسان دون أن يكون عليه رقيب^(١٠) . وفي مصادر الخطاب الإسلامي ، جاء قول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) : ((الكرم التقوى والحسب المال))^(١١) .

مما لا شك فيه أن التقوى هي من أهم شروط الحاكم لأنها هي الوازع الذي يقوم سلوكه في عمله سواء مع الله أو الآخرين والذي سينعكس على الرعية ، إذ يقتدي به الناس ويتبعون أوامره ويمتنعون عما ينهي عنه لأنه مثلهم العلى في المجتمع ، لذلك نرى الماوردي وهو المنظر السياسي الإسلامي يؤكد على أهمية هذه الصفة بقوله : ((إن أول ما يجب على الملك المعني بأمور رعيته ، المهتم بحماية حوزته وعمارة بيضته تقوى الله ، فإنها أفضل ما توأصى به الفضلاء والعلماء ، وإنها عضة لمن اعتصم بها ، وحرز لمن تمسك بها ، وملجأ لمن لجأ إليها))^(١٢) .

إن المتبع للفكر السياسي في الإسلام سيجد أن معظم المنظرين للسياسة الرعية وإدارة الدولة يؤكدون على أهمية التقوى بوصفها إحدى الصفات المكتسبة عند الحاكم ، وأكثر من ذلك نجد التأكيد على أن ثبات الدولة وازدهارها مقرونان بتقوى الحاكم على مختلف مسمياته ، وإذا كان الأمر كذلك فالنتيجة المنطقية رضي الرعية ودعاؤهم له بالخير والتوفيق والسداد في سياسته وإدارته ، ومدعاة لتمتع الملك بسلطانه ومملكه^(١٣) .

يوضح منظرو الفكر السياسي الإسلامي مفهوم التقوى التي يفترض على الحاكم المسلم الالتزام بها ، وهي تعني تحري أمور الدين وإقامة الفرائض والسنن ، وتطبيق أوامر الله تعالى ، وكذلك تمتد التقوى إلى إكرام الزهاد والمتقين وتقديره لأنهم القدوة لعامة الناس ومثلهم الأعلى^(١٤) . ولأن السلطان حسب الفكر السياسي الإسلامي سلطان الله في أرضه فقد خصه الله تعالى بإحسانه ، وأشركه في سلطانه ، لذلك وجب على الحاكم تقوى الله ومحافته ، لأن طاعته تكفل نصره وإن عصاه فسوف يقتص الله منه آجلاً أم عاجلاً^(١٥) .

وفي الفكر السياسي الإسلامي نجد المنظر السياسي هناك رواية تدل في ظاهرها على أهمية تقوى الحاكم ، وفحوى هذه الرواية أن النبي يوسف (عليه السلام) لما توفي أراد أهله نقله ليدفن إلى جوار النبي إبراهيم (عليه السلام) إلا أن جبريل (عليه السلام) هبط إلى الأرض وطلب من أهله أن يدفن في مكان ملكه وسلطانه ، معللاً ذلك بأن الله سوف يسأله يوم القيامة عن الملك الذي كان يحكمه وتحت أمرته^(١٦) .

ولكي تكون السياسة ناجحة باعتبارها فن وإدارة توجب على الحاكم في الإسلام أن يتصف بصفات عدة منها الكرم ، والكرم في أصله أن ((تؤدي الحقوق إلى أهلها ، وتتفضل بعد ذلك ببعض الفضائل))^(١٧) ، ولأهمية الكرم عند الحاكم ، يرى عدد من منظري الفكر السياسي في الإسلام أن من اتصف بهذه الصفة جمع الناس حوله وكثر أنصاره^(١٨) ، والقلعي ، يضع عدد من الشروط من بينها الكرم إذا تمسك بها الحاكم فإن ملكه سوف يدوم ويتسع في الآفاق ((فإذا كانت يد الملك مفتاح الأرزاق ، وسيفه حنف أهل الشقاق ، فقد فاق ملوك الآفاق . الملك من كان كالغيث إذا هما والسييل أردى إذا طمى والبدر يهدي إذا سما))^(١٩) .

من المعلوم أن الناس قد جبلوا على حب المال واكتنازه ، وإن بذله يحتاج إلى مروءة ، ولكن الكرم عند الحاكم يشكل أهمية كي تكون سياسته حكيمة وإدارته ناجحة ، ولأهمية الكرم فقد صيره الجاحظ صفة ملازمة للملك يتضح ذلك من قوله : ((ومن

أخلاق الملك السخاء والحياء ، فهما قرينا كل ملك على وجه الأرض ، ولو قال قائل إنهما ركبا في الملوك كتركيب الأعضاء والجوارح كان له أن يقول))^(٢٠) .

وفي الفكر السياسي الإسلامي نجد أن الكرم صفة ممدوحة بل هي من صفات الحاكم الناجح الذي تحبه رعيته ، من هنا نجد الدعوة إلى الحاكم أن يكون كريماً وأن لا يمسك يده ويغلها إلى عنقه ، عند ذلك يصفه الرعية بالبخل وحب الأموال^(٢١) التي هي ليس من صفات الحاكم ، كما أسلفنا ، ويستدرك نظام الملك في قوله عن الكرم ، فيؤكد أن الكرم لا يعني أن تعطي مائة دينار لمن لا يستحق سوى عشرة ، لأن هذه السياسة تفسح المجال لبعض المتقولين ، بأن يصفوا هذا الحاكم أنه لا يعرف أقدار الناس ولا ينزلهم منازلهم التي يستحقونها فعلاً^(٢٢) .

ومن الصفات الأخرى نجدها في الفكر السياسي الإسلامي هي التعقل والحكمة في تصريف السياسة وتدبير إدارة الدولة ، لأن من امتلك الحكمة فقد أمتلك خيراً كثيراً ، مصداقاً لقوله تعالى : ((يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً))^(٢٣) .

والمنظر السياسي في الفكر الإسلامي يرسم شخصية الحاكم ويعلمه فن السياسة وإدارة الدولة ، وهي في كليتها وماهيتها تتمحور حول تعلم الحكمة ، وعلى هذا المنوال فإن على الحاكم أن يكثر الاختلاط بأهل العلم ، وسماع الوعظ والإرشاد منهم من أجل إيجاد السبل الصحيحة في سياسة الرعية وإدارة الدولة بالشكل الذي يضمن سعادة الرعية وبناء دولة متماسكة الأطراف .

وفي موضوع الحكمة التي يجب أن يتمسك بها الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي فإن عليه التحلي بعدد من الصفات منها أن يكون حافظاً لسانه من الزلة في القول ، ومقبلاً على شأنه ، متواضعاً كي يفرح له الأخيار من الناس إذ مسه ضرٌ ، ويحزنوا معه إذ أصابه كربٌ ، ولتكن القناعة في ما حصل عليه في الدنيا كي تفر عيناه بما أوتي ، ويسير في الخير ويتعد عن الشر^(٢٤) .

ومن الحكمة أن يترك الإنسان كثرة اللغو من الكلام الذي لا ينفع إلا الكلام الذي في محله ، لأن ترك الكلام كما يرى ابن منقذ فيه حكمة يتضح ذلك من قوله : ((ترك الكلام وإن كان في غاية الصواب حيث لا ينبغي حكمة))^(٢٥) .

أما منظرو الفكر السياسي الإسلامي فنجد عندهم كذلك ما يدعو إلى أن يتمسك الحاكم أو من يباشر أمور المسلمين بالحكمة ، وفي هذا السياق نقل لنا الماوردي مقولة عن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما وجه إلى أبو موسى الأشعري كتاباً يوصيه بضرورة التمسك بالحكمة في سياسة الرعية بقوله : ((باشر أمورهم بنفسك فإنما أنت رجل منهم غير أن الله جعلك أثقل حملاً))^(٢٦) .

والحكمة ضالة المؤمن سواء كان حاكماً أو من الرعية ، ولكن على الحاكم التمسك فيها لأنها تهدف إلى تهذيب أخلاقه ، وهي السبب الداعي إلى تفاخر الملك على أقرانه ، ((إذ ما أراد الملك أن يفاخر الملوك فيكون له الفضل عليهم أجمعين فليهدب أخلاقه))^(٢٧)

وتتضح أهمية اتصاف ولي أمر المسلمين بالحكمة لكون سياسة الرعية وإدارة الدولة تقع ضمن مسؤوليته هو وحده ، ولذلك تطلب من الحاكم التأني في أقواله وأفعاله والابتعاد عن الغضب والتهور لأن من يستولي عليه الغضب سوف لن يستطيع تقدير الأمور والسياسة الناجحة لأنه إذ كان دائم الغضب والثورة فإن غضبه سوف يطغى على عقله فيتصرف مثل المجانين في أفعاله^(٢٨) .

ومن الصفات المهمة التي يتصف بها من يتولى أمر المسلمين والتي أبرزها الفكر السياسي الإسلامي في أطروحاته هي العدل ، لأنه من أعظم الفضائل في الإسلام حتى ليبلغ العدل في المنظور الإسلامي مبلغ التوحيد عند الله سبحانه وتعالى .

ولأهمية العدل في الحياة وبين الناس فقد تكررت هذه المفردة بنحو ثمانية وعشرون مرة في القرآن الكريم^(٢٩) ، قال تعالى : ((إن الله يأمر بالعدل والإحسان))^(٣٠) ، وقال جل شأنه : ((وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل))^(٣١) ، وقال : ((كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين))^(٣٢) .

وجاء عن الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) قوله : ((عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة ، قيام ليلها وصيام نهارها ، وجور ساعة في حكم أعظم عند الله من معاصي ستين سنة))^(٣٣) . وللعدل أهمية في بناء المجتمع وتطوره وسعادة أفراده ، فالعدل أساس الملك ، ومن ثم ((فإن الله يختص أحد عباده بالسعادة والملك ... ليجنب الرعية المتاعب والآلام ، ليقضوا حياتهم في راحة وطمأنينة في ظل عدله))^(٣٤) .

المبحث الثاني : أثر الحاشية والأعوان في تدبير سياسة الدولة .
من أجل سياسة ناجحة تقوم على إدارة صحيحة لا بد من وجود المستشارين والأعوان والحاشية عند الحاكم في الدولة الإسلامية ، وقد تطرق منظرو الفكر السياسي الإسلامي إلى هذا الموضوع بإسهاب ، والسلاجقة الأتراك لم يشذوا عن هذه القاعدة فنرى أبرز منظريهم يؤكد على أهمية وجود البطانة الصالحة عند الحاكم السلطان ، أو الوالي ، وذلك بسبب من الأدوار الحساسة والمؤثرة على سير الحياة السياسية في الدولة الإسلامية.

إن تطور الحياة السياسية في الدولة الإسلامية وما صاحب ذلك من أحداث ولا سيما بعد مقتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين هم : عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنهم أجمعين) تطلب وجود مؤسسات جديدة في الدولة الإسلامية ، وكان من أهمها وظيفة الحاجب ، ولأن منصب الحجابة أصبح من الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية فقد أشار إلى هذه الوظيفة عدد من رواد الفكر السياسي الإسلامي^(٣٥) .

لقد أفاضت المصادر الإسلامية في وصف الحاجب من حيث فطرته ، ونفسيته ، وأخلاقه ، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون الحاجب ((سهل الوجه ، لين العريكة سالم الجوارح من كل آفة ... حتى يكون وجهه عنواناً عن وجهه محجوبه))^(٣٦) .

وفن السياسة في الفكر السياسي الإسلامي يوصي الحاكم ، بل يحذره من أن يتخذ حاجباً لا تتوافق صفاته مع الصفات المارة الذكر ، لأنه أن فعل ذلك ، قد يوصف بالغفلة وقلة الدراية بالسياسة ، كذلك فإن الأمر سيعود بالسلب عليه وعلى دولته ، والحاجب

يجب أن تتوافر به شروط منها معرفته بسير الملوك السابقين وسياستهم ، فضلاً عن ذلك فإن معرفته الشخصية من يحتجب له ، ضرورة ، لأن للحاكم واجبات ومسؤوليات ولا يستطيع أحد غير الحاجب تنظيمها وفق الجدول الزمني بدون ضياع للوقت ، ولذلك وجب على الحاجب معرفة الأوقات التي يجلس فيها الحاكم لمقابلة الرعية ، ومعرفة وقت استراحة الحاكم وخلوته ، كذلك على الحاجب أن يراعي خواص الملك ويكرمهم ، ولا يسمح لأحدٍ مهما كانت منزلته الدخول على الحاكم إلا بإذنه ، ولو كان أحد أبناءه^(٣٧) .

ويبدو أن مهمة الحاجب حساسة جداً ، فهو الذي يخبر الحاكم عن كل صغيرة وكبيرة في دولته ، وحتى يسهل على الحاجب عمله على أحسن وجه ، يجب أن لا يتجمع الناس عند أبواب القصر مما يؤدي إلى إرباك عمله لذا عليه أن يعلم الزائرين أنه في هذا اليوم توجد مقابلة مع الحاكم لأن ذلك له نتائج إيجابية على عمل الحاجب ، بل أن تكرر الحضور إلى القصر مرات ، ثم عودتهم دون أن يحصلوا على نتيجة سيدفعهم إلى أن يظنوا به الظنون ، بل ربما أدى إلى ضجرهم وتذمرهم فيسعون إلى تدبير المؤامرات والمكر بالسلطان^(٣٨) .

وفن السياسة الناجحة وإدارة الدولة ، باعتبار أن الحاجب هو جزء مهم من هذه السياسة لذلك توجب على الحاجب أن لا يضيّق الخناق على الرعية ، ويمنعهم من الوصول إلى السلطان ومقابلته ، لأن ذلك يؤدي إلى غياب أسرار كثيرة عن الحاكم ، وقد يؤدي إلى تفاقم أمر المفسدين وتماديهم وسوء حال عامة الناس وخاصتهم^(٣٩) .

إن هذا الأمر لا يعني ترك الحجابة ، وأن يبرز الحاكم إلى الرعية على الدوام ، إنما ((المراد بذلك ألا يجلب عن مجلسه خواص الناس ، وذوي المروءة وأرباب الشرف والبيوت ، وأن يأذن للعلماء أهل الدين إذ استأذنوا عليه لإبلاغ نصح))^(٤٠) ، لأن في نصحهم صلاحاً للحاكم ، ولأن في صلاح الحاكم صلاح الرعية ، ولذلك توجب عليه أن يصغي للناصحين ، وأن كان نصحهم فيه نقد له وتوجيه ، لذا يجب أن يأذن لهم

بالدخول متى شاءوا ، ويسمح لهم بالكلام والمحاورة ولا يوكل ذلك إلى وزرائه وحجابه ، وسائر من يعتمد عليهم من نوابه^(٤١) .

ومن الجوانب الأخرى التي التفت لها رواد الفكر الإسلامي ومنظروه ، هم الخدم والعبيد ، لأن الحاكم في الدولة الإسلامية ، سواء كان الخليفة أو السلطان أو الوالي عليه واجبات ثقيلة لذلك يحتاج من يعينه على عمله لذلك توجب أن يكون في قصره أو يرافقه عدد من الخدم والعبيد ، وأول أساليب السياسة مع هؤلاء من قبل الملك هو أن يأخذ بمبدأ العقاب والثواب كي يعرفوا الخدم والعبيد قدرهم فيتعدوا عن الإساءة وتقل أخطأؤهم ، ويجب كذلك مجازاة المحسن منهم حتى يزداد المحسنون في الحاشية ، أما من يرتكب خطأ غير مقصود فمن المستحسن أن تؤجل العقوبة أو تكون بقدر الذنب^(٤٢) .

ولكي تكون الدولة متكاملة من جميع النواحي ، وتكون ذات هيبة في عيون الزائرين سواء كانوا من الزائرين من خارج الدولة ، أو من الرعية ، أو ضيوفاً عند الحاكم ، فإنه يوصي أن يكون في البلاط ما لا يقل عن خمسين رجلاً في استقبال الزائرين وهم من حملة السيوف والرماح والدبابيس ، وهذا الأمر هو جزء من فن السياسة .
مما لا شك فيه أن الحاكم يحتاج دوماً إلى المعلومات عن شؤون الدولة ، وهنا ، يأتي دور العيون التي ترصد ما يحدث من أخطاء وهفوات سواء عند خاصة الحاكم أو عامة الرعية ، فضلاً عن الجواسيس في الداخل والخارج وهؤلاء دورهم حساس ومهم في سياسة الدولة .

لقد ألزم معظم منظرو الفكر السياسي الحاكم في الدولة الإسلامية بيث العيون وإرسال الجواسيس ومتابعة عملهم ، وعلى هؤلاء أن يتنكروا بزي التجار أو سياح أو متصوفة أو بائعي أدوية أو دراويش^(٤٣) كي لا ينكشف أمرهم وبذلك يقوموا بمهمتهم على أحسن وجه .

إن فن السياسة وإدارة شؤون الدولة يكمن في إخلاص الوزير والعمال ، والولاء والأمراء وبقية المكلفين بوظيفة أو خدمة عامة في الدولة ، لذلك توجب على الحاكم أن

يعرف أخبارهم وسرائرهم ، ولا يتم ذلك إلا من خلال العيون والجواسيس الصادقين ، ولأن الحذر قد يأتي من مكانه ، فإن أعيان الدولة ، ليست بالضرورة ، كلهم مخلصين ، فقد يكون منهم من هو حاقد على الحاكم ويضمر الكراهية له ، أو يحاول التمرد عليه ، وفي ذلك خطر على السياسة وعلى إدارة الدولة ، من هنا يظهر أهمية الدور الذي يقوم به كل من العيون والجواسيس .

ومن أعوان الحاكم ومساعديه السفراء والرسل ، وعلى ما يبدو أن دور هؤلاء ذا أهمية في سياسة الدولة الإسلامية ، يتضح ذلك من اهتمام منظرو الفكر السياسي الإسلامي بهذه الوظيفة المهمة ، ولأن فن السياسة في الدولة الإسلامية يتطلب وجود هذه الوظيفة المهمة ، ولذلك فإن الدعوة إلى ضرورة الاختيار والتدقيق ، وأن يجتهد الحاكم في اختيارهم واختبارهم^(٤٤) .

أن المتأمل للفكر السياسي الإسلامي سيجد أن التنظير لوظيفة السفراء والرسل قد تتوافق مع معطيات الحال في الفكر السياسي المعاصر^(٤٥) ، وللسفير مهمة حساسة ، ألا وهي توصيل الرسائل من وإلى الدولة أو المملكة التي يعين فيها ، علاوة على ذلك فهو يقوم بمهمة أكثر أهمية فيتعدى واجبه إلى العمل السري فيجمع المعلومات والأخبار عن الدولة التي يبعث إليها ، ومن هذه المعلومات معرفة عدد الجيش وعدته وتسليحه ، ومشاعر أفرادها وولائهم لمؤوسيتهم^(٤٦) . والأكثر من ذلك فهو يجمع معلومات عن الدولة التي يبعث إليها تتضمن معلومات عن الناحية المالية ، ومستوى دخل الفرد ، وتعداد السكان ، ونظام الإدارة^(٤٧) ، وبطبيعة الحال فإن هذه المعلومات ذات أهمية في السلم والحرب ، وهي تفيد في تقدير الموقف لبناء علاقة مع الدولة الأخرى في أيام السلم والحرب .

ومن نافلة القول : أن الواجبات السابقة الذكر يضاف إليها مهام أخرى ((إن بغية الملوك من إيفاد رسلهم إلى بعضهم لا تنحصر في إيصال رسائلهم وأخبارهم وإظهارها على الملأ حسب ، إنما تمتد مآربهم وأهدافهم السرية إلى أكثر من هذا ، أنهم يرومون إلى استطلاع وضع الطرق والشعاب ومياه الأنهار ويستطيع الجيش أن يتخطاها أم لا ؟ ثم

تبين المواطن التي يتوفر بها العف ، وينعدم ، وإلى معرفة العمال ، وأولي الأمر في كل ناحية أو صوب))^(٤٨) .

وإذا كانت هذه هي واجبات السفير ، فإن على الدولة أن تهتم بسفراء الدول الأخرى المعتمدين لديها ، وعلى هذا المنوال ، يجب على الدولة أن تحتفي بالسفراء والرسول القادمين إليها ، وتحسن استقبالهم ، لأنهم العيون لحكوماتهم وسوف ينقلون كل ما شاهدوه أو تعرضوا إليه خلال زيارتهم أو إقامتهم ، من هنا فالواجب يتطلب ؛ حسن استقبالهم ، وإكرامهم وتذليل كل صعوبة تقع لهم .

والتعامل بالصورة المثلى مع السفراء والرسول القادمين إلى اراضي الدولة الإسلامية يبدأ منذ وصولهم الحدود ، لذلك يتوجب على حرس الحدود ابداء الحفاوة عند استقبالهم ، والاطلاع على عددهم وعدد خيلهم والمهمة التي جاؤوا من أجلها^(٤٩) . وبعد ذلك على رئيس الحرس في الحدود أن يبعث مع السفير أو الرسول أحد الأفراد ممن يثق به ، ويعتمد عليه ليوصله إلى أقرب مدينة من الحدود ، ثم يسلمه إلى المسئول فيها ثم يوصله الأخير إلى النقطة التالية ، وهكذا حتى يصل إلى مقر الدولة ثم إلى بلاط الحاكم ، أو الرئيس^(٥٠) .

والمنظر في الفكر السياسي الإسلامي يبغى من وراء هذه الفنون السياسية في الوصايا للرسول الوافدين إلى الدولة الإسلامية ، أو الداهبين منها أن يظهر صورة الدولة وقوتها ، لأن أي خلل في التعامل يعد إهانة سواء مع السفراء المغادرين كممثلين للدولة ، أو الداخلين إلى الدولة الإسلامية^(٥١) .

المبحث الثالث : فن إدارة المؤسسات في الدولة الإسلامية .

ظهر في الدولة الإسلامية العديد من المؤسسات الإدارية ، وكان ظهورها تبعاً للحاجة التي فرضتها ظروف تطور المجتمع في الدولة الإسلامية واتساع حدودها ، وكثرت الداخلين إلى الإسلام من الشعوب غير العربية ، مما اضطر الحاكم في الدولة إلى استحداث مثل تلك المؤسسات .

ولأن الحاكم وبسبب من تعدد الولايات في الدولة الإسلامية لم يعد بإمكانه إدارتها لوحده لأن ذلك يشكل عبأً عليه قد يضر بالسياسة والإدارة ، وعلى هذا القول فقد تم استحداث منصب الوالي ، ثم منصب الوزارة ، والقضاء والحسبة وعامل الخراج ، وصولاً إلى فترة متأخرة من تاريخ الدولة الإسلامية ، ولا سيما في حقبة الدولة السلجوقية إذ ظهر الإقطاع ، وأصبح له نظام يلبي حاجة الدولة إلى مثل هذا النظام .

والوزارة من أهم المؤسسات الإدارية في الدولة الإسلامية وتأتي أهميتها لأن من يقوم بها تقع عليه مسؤوليات كثيرة وذات صلة بسياسة الدولة وإدارتها ، ومما يلحظ على معظم المنظرين الإسلاميين في الفكر السياسي أنهم أكدوا أهمية هذا المنصب وحساسيته في الدولة الإسلامية . ولذلك اعتبر منصب الوزير بالنسبة للحاكم سنده ومعينه على تطبيق الواجبات والمسؤوليات الملقاة على عاتقه ، فالوزير بمثابة ممثل للرئيس ونائبه في أداء واجبات القيادة ، والوزراء أعوان الحاكم وشركاؤه في تدبير أمور الدولة وسياسة الرعية ، وهم أمناؤه على كتمان سره ، وهم سمعه ، ولسانه ، وقلبه^(٥٢) .

ولخطورة منصب الوزارة فقد عد اختيار الوزراء إحدى صفات كمال عقل الحاكم وحكمته ، فالمرء يُعرفُ بقريته^(٥٣) ، ومن أمثال العجم في تقرير أهمية منصب الوزير قولهم : ((أعلم أن أحزم الملوك يحتاج إلى وزير ، وأشجع الناس يحتاج إلى سلاح ، وأجود الخيل يحتاج إلى سوط ، وأجود السفار يحتاج إلى مسن))^(٥٤) .

ومما لا شك فيه أن صلاح البلاد ، واستقرار أمرها ، وسيادة العدل والأمن والنظام مرهون بالحاكم العادل ، والوزير الصالح ، وقد نقل عن الحكماء أن أشرف منازل الناس بعد النبوة والخلافة ، الوزير^(٥٥) ، وللوزير بطبيعة الحال واجبات ذات أهمية في سياسة الرعية وإدارة الدولة ، من هنا جاءت أهمية هذا المنصب . فهو يشرف على الشؤون المالية ، فيقوم بتنظيم واردات الدولة ونفقاتها ، ويسن الضرائب^(٥٦) ، فضلاً عن إشرافه على ديوان الرسائل إذ كان الوزير يتولى تحرير الكتب التي تنفذ إلى العمال في الأقاليم ، كما كان للوزير سلطة الإشراف على الشؤون الحربية^(٥٧) .

وفي النظام السياسي للدولة الإسلامية كان منصب الوزير يشكل أهمية فائقة ، إذ كانت صلاحيات الوزير واسعة بحيث يشرف على جميع رجال الديوان ، وأعمال الدولة الأخرى ويخضع له جميع الموظفون ولا سيما إذا كان الوزير ذا شخصية قوية (٥٨) .

ومن أركان الدولة الإسلامية الولاية ، وهم حكام الأقاليم ، والتي تكون عادة بعيدة عن مركز قيادة الدولة ، والوالي يشغل مركزاً فهو ينوب عن الحاكم سواء كان خليفة أو سلطاناً لذا يجب أن تتوفر فيه شروط منها التقوى والعدل والفتنة والقدرة على القيادة وهذه الصفات بمجملها تؤهله ليكون والي على مدينة أو مقاطعة .

وزيادة في توكيد الشروط السابقة الذكر في شخصية الوالي ، يتوجب عليه أن يتحرى عن كل صغيرة وكبيرة في ولايته ، ومن ثم يقوم بأخبار الحاكم المركزي بهذه التفاصيل ، حتى يتمكن القائد الأعلى في الدولة من تدارك الأمر ويضع الحلول العاجلة لأي مشكلة تظهر (٥٩) .

والغزالي يرى أن على الحاكم في الدولة الإسلامية مسؤولية ألا وهي ، مراقبة الولاية والتحري الدائم عنهم ، كي لا يبتزوا الرعية ، أو يحملوهم فوق طاقتهم لا سيما في تحصيل الخراج ، لقد شبه الغزالي الوالي الذي يأخذ من الرعية أموالاً بالقوة والجور والأكراه كمثل ((رجل عمل أساس حائط ولم يصبر حتى يجف ، ثم وضع البنيان عليه)) (٦٠) .

ومن مؤسسات الدولة الأخرى والتي لها أهمية في السياسة الناجحة هو منصب القضاء ، والقضاء ركناً أساسياً في الدولة لأنها تعود بالنفع على الرعية ، فإنه من المحال أن تكون سياسة الدولة مكتملة من دونه ، لأنه يحفظ حقوق الناس ، ويمنع جور بعضهم على بعض .

وللقضاء أهمية بارزة في الفكر السياسي الإسلامي ، عامة ، وتبرز أهميته من خلال الدعوة إلى ضرورة أن يتحلى القاضي بصفات عدة من بينها : أن يكون من علماء الناس وأهل التقوى والاحسان (٦١) ، وإنه يجب أن لا يسند هذا المنصب إلا للناس الأمناء

الذين يخافون الله ، وممن ليست لهم مآرب يبعون تحقيقها من خلال هذا المنصب ، إنما غرضهم هو تحقيق العدالة وتسيير شؤون الدولة ، والحرص على مصالح العباد^(٦٢) . والغزالي الذي اعتمد المنهج الإسلامي في تفكيره وآراءه يؤكد أن القضاء أهم من منصب الولاية ، معللاً ذلك ، أن تفويض منصب الولاية إلى شخص غير مناسب ليس فيه ذلك خطر كبير على حياة الناس في الدولة الإسلامية ، أما إذا ولي القضاء من ليس أهلاً له فهذا خطر جسيم ، لأن هذا المنصب يتصل بحياة الناس وأموالهم واعراضهم ، وهو ، أي القاضي يقوم مثل مقام النبوة^(٦٣) .

والتوجيه في الفكر السياسي الإسلامي إلى القاضي أن يكون عادلاً ، بل التأكيد على ضرورة نشر العدل بين الناس ، لأن الظلم يؤدي إلى تقويض دعائم الدولة ، من هنا يظهر أهمية منصب القضاء ، ولهذا كان منصب القاضي يخضع لشروط ، لأن القاضي هو ميزان العدالة في الدولة^(٦٤) .

والخراج من مؤسسات الدولة المهمة لأن الخراج في الفكر السياسي الإسلامي يعد المورد المهم والرئيسي لاقتصاد الدولة الإسلامية ، والخراج هو : مقدار من المال يفرض على محصولات الأراضي الزراعية التي تخضع لسيطرة الدولة الإسلامية ، واموال الخراج هذه تجمع وتصرف على الفقراء والمساكين والمصالح العامة في الدولة^(٦٥) .

وفن السياسة في الإسلام يتطلب الأهتمام في اختيار عمال الخراج ، لأن ذلك سينعكس بصورة إيجابية أو سلبية على سياسة الدولة ، لذلك وجب أن يكونوا عمال الخراج من المشهود لهم بالنزاهة والصلاح والأمانة ، والوصية لهم عند تعيينهم أن لا يجمعون أكثر مما هو مستحق على الرعية ولا يظلمون الناس^(٦٦) . كذلك يجب عدم تولية أحد من قادة الجيش أو الجند على الخراج ، لأن هذا سيعود مفسدة على الجيش والرعية ، فيصرف الجند عن مهمتهم الأساسية في الدفاع عن الدولة وحمايتها من هجمات الأعداء ، كذلك يمكن أن يستغلوا نفوذهم ويرهقوا الرعية في أخذ الخراج^(٦٧) .

وفي الفكر السياسي الإسلامي وصية لعمال الخراج أن يحسنوا معاملة الرعية بما يرضي الله ، وأن لا يأخذوا منهم أكثر من المفروض عليهم ، والأكثر من ذلك نجد الدعوة

للتعامل مع الرعية من قبل عمال الخراج بالرفق واللين والمودة لأن الرفق في استجابة الخراج واجب ، ونفعه في ذلك مشهود على حد قول الطرطوشي : ((أيها الملك مُرّ جباة الأموال بالرفق ومجانبة الخرق ، فإن العلقة تنال من الدم بغير أذى ولا سماع صوت ، ما لا تناله البعوضة بلسعتها وهول صوتها))^(٦٨) .

وهناك رؤية سياسية - اقتصادية في جمع الخراج ، وهي أن يأمر الحاكم عماله أن لا يأخذوا الخراج قبل آوان نضج المحاصيل وقطافها ، لأن في هذا ارهاقاً للمزارعين وتضييقاً عليهم ، مما قد يضطرهم إلى بيع المحصولات بنصف الثمن لأنها غير ناضجة ، وفي هذا ظلم وجور على الرعية^(٦٩) . ومعنى هذا ان الرعية إذا اجبروا على دفع الخراج والمحاصيل لم تنضج بعد ، فسيؤدي ذلك إلى تدميرهم وحقدهم على الحاكم ، وربما التمرد على الدولة في أي فرصة تتاح لهم ، أما من الناحية الاقتصادية فإن أخذ الخراج قبل حصاد المحصول سيحمل الفلاحين أعباء اقتصادية قد تضطرهم إلى الاقتراض ، مما يؤدي إلى تدهور أحوالهم المعاشية .

الخاتمة والاستنتاجات

بعد أن أكملنا لهذا البحث لا لنا أن نضع خاتمة نلخص فيها أهم النتائج والاستنتاجات التي توصلنا إليها ، وهي الآتي :-

أولاً:- جاء التنظير السياسي الإسلامي معبراً الروح الإسلامي في الكيفية التي يجب أن تكون عليها سياسة الرعية وإدارة الدولة ، وقد أخذ هذا الموضوع حيزاً من مؤلفات المفكرين المسلمين وكتب الوصيا ، فضلاً عن مؤلفات التي تناولت موضوع الخراج والنظم والاقتصاد ، وهذه المؤلفات مجملها جاءت لتعلم الحاكم ونوجهه في الطريقة المثلى لسياسة الرعية وإدارة الدولة .

ثانياً:- إن المنظر السياسي في الفكر الإسلامي يرسم شخصية الحاكم ويعلمه فن السياسة وإدارة الدولة ، وهي في كليتها وماهيتها تتمحور حول تعلم الحكمة ، وعلى هذا المنوال فإن على الحاكم أن يكثر الاختلاط بأهل العلم ، وسماع الوعظ والإرشاد منهم من

أجل إيجاد السبل الصحيحة في سياسة الرعية وإدارة الدولة بالشكل الذي يضمن سعادة الرعية وبناء دولة متماسكة الأطراف .

ثالثاً:- إننا نلمس من خلال هذه الكتب والمؤلفات نظرية سياسية إسلامية متكاملة ، ولأن النظرية السياسية هي ما يتم تسجيلها من خلال الملاحظة والتجربة ، وهي المعرفة الواقعية التي تتولد من تسجيل الحقائق وشرحها وتفسيرها ، وتتعدى الشرح والتفسير إلى وضع القواعد الأساسية ، لذلك نرى أن فن السياسة في الفكر الإسلامي تعي جميع القواعد والأنظمة التي يمكن ان يتبعها الحاكم من أجل تحقيق أهداف هي في مجملها تصب في كيفية تحقيق السعادة والرفاهية للرعية.

رابعاً:- اظهرت هذه الدراسة أن فن السياسة وإدارة الدولة يتطلب أعوان للحاكم متقون يخافون الله وحاشية صالحة يعتمد عليهم كي يتمكن من إدارة الدولة وسياسة الرعية بطريقة ناجحة ومن بين هؤلاء الأعوان الحاجب واصحاب البريد والسفراء والرسول على ما يبدو أن دور هؤلاء ذا أهمية في سياسة الدولة الإسلامية ، يتضح ذلك من اهتمام منظرو الفكر السياسي الإسلامي بهذه الوظائف المهمة ، ولأن فن السياسة في الدولة الإسلامية يتطلب وجود هذه الوظيفة المهمة ، ولذلك فإن الدعوة إلى ضرورة الاختيار والتدقيق ، ^(٧٠) وأن يجتهد الحاكم في اختيارهم واختبارهم .

خامساً:- لقد تبين لنا من خلال الدراسة أن التنظير السياسي في الإسلام يوجه الحاكم في الدولة الإسلامية بمختلف مسمياته ، خليفة ، سلطان ، والي ، إلى اتباع الطريقة الصحيحة في سياسة الرعية وإدارة الدولة ، ولذلك نرى التوجيه يبدأ من ابسط المؤسسات في الدولة كأن يكون عامل الخراج ، إلى أعلى المناصب وهو الوزير ، من هنا فقد توجب على الحاكم أن يدقق في اختيار المسؤولين ، ويشترط فيهم عدة شروط كي يتم اختيارهم ، وبعد أن يختارهم عليه متابعتهم في السر والعلانية حتى يتأكد أنهم يسرون وفق هدى الإسلام وشريعته السمحاء.

الهوامش :

(١) هو علاء بن عمر بن مالك ، شاعر جاهلي من اليمن ؛ تميز شعره بالحكمة ، لقب بالأفوه الأودي لأنه كان غليظ الشفتين ، ظاهر الأسنان (البستي ، أبو حاتم محمد بن حبان : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، ترجمة : محمد محي الدين عبد الحميد وآخرون ، دار الكتب العلمية ، (بيروت/١٩٧٥م) ، ص ٢٧٠).

(٢) الثعالبي ، أبو منصور عبد الملك بن محمد : التمثيل والمحاضرة ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، دار إحياء التراث العربي ، (القاهرة/١٩٦١م) ، ص ٥١ .

(٣) أبو بكر محمد بن وليد القرشي : سراج الملوك ، المطبعة المحمودية ، ط ١ ، (مصر/١٩٣٥م) ، ص ١١٣ .

(٤) أبو العباس عبدالله بن المعتز بالله بن المتوكل العباسي ، أخذ عن المبرد وثلعب ، كان فاضلاً ، شاعراً بويغ بالخلافة مدة يوم واحد ، ثم قتل خنقاً سنة ٢٩٦هـ (ابن النديم ، ابو محمد بن اسحق : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت/د.ت ، ص ١٦) .

(٥) القلعي ، أبو عبدالله محمد بن علي : تهذيب الرياسة وترتيب السياسة ، تحقيق : إبراهيم مصطفى عجو ، مكتبة المنار ، ط ١ ، (الأردن/١٩٨٥م) ، ص ٩٧ .

(٦) ابن تيمية ، نقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، راجعه وعلق عليه : محمد عبدالله السمعان ، مكتبة المثني ، (بغداد/د.ت) ، ص ١٣٨ .

(٧) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، ترجمه من الفارسية : أحد تلاميذه ، مطبعة الآداب ، (القاهرة/١٣١٧هـ) ، ص ١٠ .

(٨) الدنيوري ، أبو محمد عبدالله بن مسلم : عيون الأخبار ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ، (القاهرة/١٩٦٣م) ، ج ١ ، ص ٥ .

(٩) أحمد حسين يعقوب : النظام السياسي في الإسلام ، الدار الإسلامية ، (بيروت/١٩٦٩م) ، ص ٢٨٤ .

(١٠) الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد : نصيحة الملوك ، تحقيق ودراسة : فؤاد عبد المنعم ماجد ، مؤسسة شباب الجامعة ، (الإسكندرية/١٩٨٨م) ، ص ٤٨ .

(١١) القالي البغدادي ، أبو عبي إسماعيل بن القاسم : كتاب ذيل الآمالي والنوادر ، ل.ام ، (د.ب/د.ت) ، ص ٣٠ .

(١٢) نصيحة الملوك ، ص ١٤٣-١٤٤ .

(١٣) الغزالي : التبر المسبوك ، ص ١٠ .

(١٤) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ٩٦ .

- (١٥) العباسي ، الحسن بن عبدالله : آثار الأول في ترتيب الدول ، دار الجليل ، ط ١ ، (بيروت/١٩٨٩م) ، ١٣٩ ؛ الموصلية ، محمد بن عبد الكريم الشافعي : حسن السلوك الحافظ لدول الملوك ، تحقيق : فؤاد عبد المنعم ، مؤسسة شباب الجامعة ، (إسكندرية/١٩٩٦م) ، ص ٤٨ .
- (١٦) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ٤٨ .
- (١٧) المرادي ، أبو بكر محمد بن الحسن : الإشارة إلى أدب الإمارة أو كتاب السياسة ، دار الطليعة للطباعة ، ط ١ ، (بيروت/١٩٨١م) ، ص ٢٠٧ .
- (١٨) البستي : روضة العقلاء ، ص ٢٣٥ ؛ الماوردي : تسهيل النظر ، ص ٢٨ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٩٨ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ١٦٤ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٢٧ ؛ العباسي : آثار الأول ، ص ٧٥ .
- (١٩) تهذيب الرياسة ، ص ١٢٥ .
- (٢٠) ابو عمرو عثمان بن بحر بن محبوب الكناني : كتاب التاج في أخلاق الملوك ، تحقيق : أحمد زكي باشا ، المطبعة الأميرية ، ط ١ ، (القاهرة/١٩١٤م) ، ص ١٣٩ .
- (٢١) سياسة نامه ، ص ٩٨ .
- (٢٢) سياسة نامه ، ص ٢٩٨ .
- (٢٣) سورة البقرة ، آية : ٢٦٩ .
- (٢٤) ابن المقفع ، أبو محمد عبدالله روزبه بن داويه : آثار ابن المقفع ، منشورات دار مكتبة الحياة ، (بيروت/١٩٧٨م) ، ص ٣٢٩ ؛ الدينوري : عيون الأخبار ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ .
- (٢٥) لباب الآداب ، ص ٤٣٨ .
- (٢٦) نصيحة الملوك ، ص ٢٨٤ .
- (٢٧) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ٢٣٢ .
- (٢٨) العامري ، أبو الحسن محمد بن يوسف : السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية ، تحقيق : أحمد عبد المنعم عطية ، دار الثقافة ، (القاهرة/١٩٩١م) ، ص ١٩٦ .
- (٢٩) محمود عزيز نظمي : التفكير السياسي في الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة ، (إسكندرية/١٩٩٦م) ، ص ٩٠ .
- (٣٠) سورة النحل ، آية : ٩٠ .
- (٣١) سورة النساء ، آية : ٥٨ .
- (٣٢) سورة النساء ، آية : ١٣٥ .

- (٣٣) الزيلعي ، عبدالله بن يوسف : نصب الراية لأحاديث الهداية ، تحقيق : محمد يوسف البنوري ، دار الحديث ، (مصر/١٣٥٧هـ) ، ج ٤ ، ص ٦٧ .
- (٣٤) للمزيد ينظر : العامري : السعادة والإسعاد ، ص ٢٥٨ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٦٠ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٢١٢ .
- (٣٥) الجاحظ : كتاب التاج في أخلاق الملوك ، ص ١٤٣-١٤٤ ؛ الدينوري : عيون الأخبار ، ص ١ ، ص ٨٣ ؛ الماوردي : نصيحة الملوك ، ٢٨٠ ؛ نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٥٩ ؛ المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، ص ١٠٨ .
- (٣٦) القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ٢٥١ ؛ ابن الأزرق : بدائع السلك ، ج ١ ، ص ٢٧١ .
- (٣٧) ابن الأزرق : بدائع السلك ، ج ١ ، ص ٢٧١ .
- (٣٨) الماوردي : نصيحة الملوك ، ص ٢٨٠ ؛ المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، ص ١٠٩ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٢٤ .
- (٣٩) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٥٩ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ١٠٦ ؛ الموصللي : حسن السلوك ، ص ٨٣ ؛ العباسي : آثار الأول ، ص ١٨٨ .
- (٤٠) القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ٢٤٨ ؛ العباسي : آثار الأول ، ص ١٨٩ .
- (٤١) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٥٩ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ٢٤٨ ؛ العباسي : آثار الأول ، ص ١١١ .
- (٤٢) العباسي : آثار الأول ، ص ٢٣٥ .
- (٤٣) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١١١ ؛ ابن منقذ ، أسامة بن مرشد : لباب الآداب ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، المطبعة الرحمانية ، (القاهرة/١٩٣٥م) ، ص ٧ .
- (٤٤) ينظر : ابن المقفع : الأدب الكبير ، ص ٢٧ ؛ الدينوري : عيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٠ ؛ العامري : السعادة والإسعاد ، ص ٣١٣ ؛ ابن منقذ لباب الآداب ، ص ٤٤١ .
- (٤٥) محمد جلال شرف ومحمد علي عبد المعطي : الفكر السياسي في الإسلام (شخصيات ومذاهب) ، دار المعرفة الجامعية ، (إسكندرية/١٩٩٠م) ، ص ٣٥٤ .
- (٤٦) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٣٤ .
- (٤٧) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٣٤ .
- (٤٨) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ١٣٤ ، للمزيد من المعلومات ينظر : الجاحظ : التاج ، ص ١٢٢ ؛ البيهقي ، إبراهيم بن محمد : المحاسن والمساوي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة نهضة مصر

- ، (القاهرة/د.ت) ، ص ٢٥٥ ؛ العامري : السعادة والإسعاد ، ص ٣٣٣ ؛ الماوردى : نصيحة الملوك ، ص ٣٥٥ ،
- (٤٩) العباسي : آثار الأول ، ص ١٩٣ .
- (٥٠) العباسي : آثار الأول ، ص ١٩٣ .
- (٥١) البيهقي : المحاسن والمساوى ، ص ٢٥٥ ؛ جمال الدين الألوسي : الدبلوماسية عند العرب ، منشورات مجلة الرسالة الإسلامية ، (بغداد/١٩٧٩م) ، ص ٩ ؛ سهيل حسن الفتلاوي : تطور الدبلوماسية عند العرب ، دار القادسية ، (بغداد/د.ت) ، ص ١٠٩ .
- (٥٢) ابن المقفع : آثار ابن المقفع ، ص ٣٣٨ ؛ الماوردى : قوانين الوزارة ، ص ١٦١ ؛ المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، ص ١٢٧ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٨٣-٨٤ ؛ ابن رضوان ، أبو القاسم المالقي : الشهب اللامعة في السياسة النافعة ، تحقيق : سامي علي النشار ، مطبعة النجاح ، (الدار البيضاء/١٩٨٤م) ، ص ٢٠٥ .
- (٥٣) الماوردى : قوانين الوزارة ، ص ١٤٠ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٨٤ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ١٣٢ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٤١ .
- (٥٤) المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، ص ٢٧ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ١٣١ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٣٧ .
- (٥٥) للمزيد من المعلومات ينظر : الماوردى : قوانين الوزارة ، ص ١٧٥ ؛ المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، ص ٢٢١ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٦٩ ؛ العباسي : آثار الأول ، ص ١٤٦ .
- (٥٦) ابن أبي الربيع ، شهاب الدين أحمد بن محمد : سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق : ناجي التكريتي ، تراث عويدات ، ط ١ (الدار/١٩٨٤م) ، ص ٣٥ ؛ إبراهيم سلمان الكروي : نظام الوزارة في العصر العباسي الأول ، مؤسسة شباب الجامعة ، ط ٢ ، (إسكندرية/١٩٨٩م) ، ص ٣٤ .
- (٥٧) القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٣٤ .
- (٥٨) ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، (بيروت/د.ت) ، ج ٥ ، ص ٢٥٧ .
- (٥٩) الغزالي : التبر المسبوك ، ص ١٢-١٣ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٢٥٨ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٣٧ .
- (٦٠) التبر المسبوك ، ص ٦٥ .
- (٦١) الماوردى : تسهيل النظر ، ص ٢٠٤ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٤٢ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٧٥ .

- (٦٢) الماوردي : تسهيل النظر ، ص ٢٠٤ .
- (٦٣) أبو حامد محمد بن محمد : فضائل الأنام في رسائل حجة الإسلام ، ترجمة : نور الدين آل علي ، الدار التونسية للنشر ، (تونس/١٩٧٢م) ، ص ٦٥ .
- (٦٤) الماوردي : نصيحة الملوك ، ص ٢٦١ .
- (٦٥) القريشي ، يحيى بن آدم بن سليمان : كتاب الخراج ، تحقيق : أحمد شاكر محمد ، المطبعة السلفية ، ط ٢ ، (د.ب/١٣٨٤هـ) ، ص ٢٥ ؛ الماوردي الأحكام السلطانية ، ص ١٤٦ .
- (٦٦) الماوردي : تسهيل النظر ، ص ٢٠٦ ؛ الغزالي : التبر المسبوك ، ص ٤٤ ؛ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٢٢٧ ؛ القلعي : تهذيب الرياسة ، ص ١٤٢ .
- (٦٧) ابن المقفع : آثار ابن المقفع ، ص ٣٥٠ .
- (٦٨) سراج الملوك ، ص ٢٢٧ .
- (٦٩) نظام الملك : سياسة نامه ، ص ٥٨ ؛ ابن الأزرق : بدائع السلك ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .
- المصادر :

- القرآن الكريم .

أولاً:- المصادر الأولية

- ابن الأزرق ، محمد بن علي بن محمد .

١- بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق : سامي علي النجار ، منشورات وزارة الأعلام العراقية ، (بغداد/١٩٧٧م) .

- البستي ، أبو حاتم محمد بن حبان .

٢- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، ترجمة : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، (بيروت/١٩٧٥م) .

- ابن تيمية ، تقي الدين ابو العباس .

٣- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مكتبة المثنى ، (بغداد/د.د.ت) .

- الثعالبي ، أبو منصور عبدالله بن محمد .

٤- التمثيل والمحاضرة ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، دار إحياء التراث العربي ، (القاهرة/١٩٦١م) .

- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر .

- ٥- كتاب التاج في أخلاق الملوك ، تحقيق : أحمد زكي باشا ، المطبعة الأميرية ، ط ١ ، (القاهرة/١٩١٤م) .
- ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد .
- ٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : احسان عباس، دار صادر ، (بيروت/د.ت.) .
- الدينوري ، أبو محمد عبدالله بن مسلم .
- ٧- أدب الكاتب ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المطبعة الرحمانية ، (مصر/د.ت.) .
- أبن أبي الربيع ، شهاب الدين أحمد بن محمد .
- ٨- سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق : ناجي التكريتي ، تراث عويدات ، ط ١ ، (بيروت/١٩٧٨م) .
- أبن رضوان أبو القاسم المالقي .
- ٩- الشهب الامة في السياسة النافعة ، تحقيق :سامي علي النشار، مطبعة النجاح،(الدار البيضاء/١٩٨٤م) .
- الطرطوشي ، أبو بكر محمد بن وليد القرشي .
- ١٠- سراج الملوك ، المطبعة المحمودية ، ط ١ ، (مصر/١٩٣٥م) .
- العامري ، أبو الحسن محمد بن يوسف .
- ١١- السعادة والاسعاد في السيرة الإنسانية ، تحقيق : أحمد عبد الحلیم عطية ، دار الثقافة ، (القاهرة/١٩٩١م) ،
- العباسي ، الحسن بن عمر بن عبدالله .
- ١٢-آثار الأول في ترتيب الدول ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، دار الجليل ، ط ١ ، (بيروت/١٩٨٩م) .
- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي .

- ١٣- التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، ترجمه : أحد تلاميذه ، مطبعة الآداب ، (القاهرة/١٩٦٤م) .
- ١٤- فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام ، ترجمة : نور الدين آل علي ، الدار التونسية للنشر، (تونس/١٩٧٢م) .
- القالبي ، أبو علي إسماعيل بن قاسم .
- ١٥- ذيل الآمالي والنوادر ، ط٣ ، (د.ب/د.ت) .
- القريشي ، يحيى بن آدم بن سليمان .
- ١٦- كتاب الخراج ، صححه ووضع فهارسه : أحمد محمد شاكر ، المطبعة السلفية ، ط٢ ، (د.ب/١٣٨٤هـ) .
- القلعي ، أبو عبدالله محمد بن علي .
- ١٧- تهذيب الرياسة وترتيب الرياسة ، تحقيق : إبراهيم مصطفى عجو ، مكتبة المنار ، ط١ ، (عمان/١٩٨٥م) .
- المالوردي ، أبو الحسن علي بن محمد .
- ١٨- الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط١ ، (مصر/١٩٦٠م) .
- ١٩- أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه : مصطفى السقا ، المكتبة الثقافية ، (بيروت/د.ت) .
- ٢٠- تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، تحقيق : محي هلال السرحان ، دار النهضة العربية ، (بيروت/١٩٨١م) .
- ٢١- قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق : رضوان السيد ، دار الطليعة ، ط١ ، (بيروت/١٩٧٩م) .
- ٢٢- نصيحة الملوك ، تحقيق ودراسة : فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، (إسكندرية/١٩٨٨م) .
- المرادي ، أبو بكر محمد بن الحسن .

- ٢٣- الإشارة إلى أدب الإمارة ، دار الطليعة للطباعة ، ط ١ ، (بيروت/١٩٨١م).
- الموصلي ، محمد عبد الكريم الشافعي .
- ٢٤- حسن السلوك الحافظ لدول الملوك ، تحقيق : فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة شباب الجامعة ، (إسكندرية/١٩٩٦م) .
- أبن منقذ ، أسامة بن مرشد .
- ٢٥- لباب الآداب ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، المطبعة الرحمانية ، (القاهرة/١٩٣٥م).
- أبن النديم ، أبو الفرج محمد بن اسحق .
- ٢٦- الفهرست ، مكتبة خياط ، (بيروت/د.ت) .
- نظام الملك ، الحسن بن علي بن اسحق .
- ٢٧- سياسة نامة ، ترجمة : يوسف حسين بكار ، دار الثقافة للطباعة ، ط ٢ ، (الدوحة/١٩٨٧م) .
- ثانياً :- المراجع
- إبراهيم سلمان الكروي .
- ١- نظام الوزارة في العصر العباسي ، مؤسسة شباب الجامعة ، ط ٢ ، (إسكندرية/١٩٨٩م) .
- أحمد حسين يعقوب .
- ٢- النظام السياسي في الإسلام ، الدار الإسلامية ، (بيروت/١٩٩٦م) .
- جمال الدين الألوسي .
- ٣- الدبلوماسية عند العرب ، الدار الإسلامية ، (بغداد/١٩٧٩م) .
- سهيل حسن الفتلاوي .
- ٤- تطور الدبلوماسية عند العرب ، دار القادسية ، (بغداد/د.ت) .
- محمد ضياء الدين الرئيس .
- ٥- النظريات السياسية الإسلامية ، دار المعارف ، ط ١ ، (القاهرة/١٩٦٧م) .

- محمد جلال شرف ومحمد علي عبد المعطي.

٦- الفكر السياسي في الإسلام ، دار المعارف الجامعية ، (إسكندرية/١٩٩٠م)

- محمود عزيز نظمي.

٧- الفكر السياسي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، (بيروت/د.ت)

النظام السياسي للفكر الإمامي حول الدولة ونظرياتها

م.د. سلام رزاق حسون

جامعة المثنى/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ علوم القرآن،

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على النبي المختار وعلى آله وأصحابه المنتجبين الأخيار،
وبعد:

دأبت الشريعة على بناء الفرد والمجتمع من خلال البحث عن مقومات المنهج التربوي السليم الذي تحتاجه الأمة من جهة، وبناء الدولة من جهة أخرى بالاعتماد على الفكر الإسلامي الأصيل لصلاحه لكل زمان ومكان ولقوته وقدرته على النفوذ للنفوس والعقول، والفكر العقيدي؛ إذ أن نظرة الإنسان إلى الحياة والكون ومفاهيمه كلها تدور حول محور العقيدة التي تسهم في بنائه الفكري والأخلاقي والاجتماعي والسياسي من جهة، وتحديد الأساس النظري للاتجاه العام للتشريع الإسلامي في بناء الدولة السليمة وإدارتها من جهة أخرى، ومن هنا جاءت النظريات المختلفة في إدارة شؤون الحكم والدولة فيها، وصلاحيتها للبت في ولاية الحكم والقيادة من رأس الهرم إلى كافة الاجنحة، وكل منها تدعي أنها الأصلح والأسلم في بناء الدولة والمجتمع، إلا أن ما جاء في بعضها من مفسد في ارض الواقع يخالف ما تنظر إليه وتأصل القواعد لإدارة المجتمع. وتكمن مشكلة البحث: في بيان النظريات التي لا تمت بصلة إلى الدين الحق، وترفع شعار الإسلام، وكذلك في كيفية إدارة النظام الاجتماعي والسياسي المتنوع والمعرفلات والمشاكل التي ترافق بناء الدولة مقابل التوفيق بين نظرية الإمامة للحاكمية في النص، وكيفية التعامل مع الحكومات لإدارة المجتمع في زمن الغيبة.

ومن المعلوم بالجملة أن الفقهاء نظروا لذلك، وفي مدار محدود تابع لتشريع الله تعالى لقيادة الدولة وحكم البلاد، وفي مجال السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، فطرحوا لأجل ذلك شروحات لمفهوم الخلافة الحقة في ظل غياب الإمام المعصوم عليه السلام لتسيير مصالح الأمة والمجتمع، وصلاحيتها لقيادة الأمة ومن هنا كان البحث الموسوم بعنوانه أعلاه، فشمّل البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة ونتائج، شمل المبحث الأول النظام

السياسي لمذهب أهل البيت عليهم السلام حول الدولة ووظيفتها، والمبحث الثاني إدارة شؤون الحكم للمجتمع والدولة في نظر الدين الإسلامي، والمبحث الثالث: مفهوم نظرية الدولة عند الإمامية وشروطها، ثم أوجز الباحث لأهم النتائج المتوخاة من البحث التي يراها ضرورية في مقام الإيضاح للبحث وبيانه، وأخرا تم تدوين لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إتمام البحث ومن الله التوفيق.

التمهيد:

الحديث عن النظام السياسي للدولة واسع في تفرعاته، ومتشعب في متبنياته ونظرياته لضرورة أن الأمة تحتاج إلى القيومة والرئاسة، وهذه الحاجة باقية بقاء احتياجهم إلى النظام السياسي، حتى لا يلزم ما لا يجوز عند كافة العقول، وهو الاختلال والهرج والمرج، وبديهة العقل حاكمة بضرورة وجود من هو مسؤول على الدولة ليتكفل الآخرين زعامة الأمة الإسلامية، وهذا ما يذهب إليه البعض من أن القدر المتيقن منه هو الفقيه العادل البصير الخبير، الجامع بين شتات الأمور الدينية والدينية، أو هو العاقل الرشيد العادل ممن يلتزم بحفظ النظام عند البعض الآخر، وحيث أنه قد تم تأسيس أول دولة رئاسية تنفيذية وتشريعية وقضائية في التاريخ يبثرب التي سميت بالمدينة المنورة تيمنا بقدمه عليه السلام، بتلك الصفات السامية من التقوى، والحكمة، والأسبقية في الإسلام، والقدرة على إدارة الأزمات، وعلى ملكاته الشخصية في الإمساك بزمام الأمور، وعلى ما يملك من إمكانات معرفية عالية في الدين والشريعة، وكذلك ما في العهد الراشدي لا اختيارات حكامها على النسب والعشيرة وغيرهما، فالمجتمع الحي هو المجتمع الذي تكون علاقات ابنائه ببعضه قائمة على أساس القيم السليمة، والعمل الصالح، لا القائمة على أساس العنصرية، والإعتبارات القبلية، والمصالح المادية، والاقليمية.

ولهذا فغالبا ما يرتبط النظام السياسي بالحياة السياسية التي مرت بها الأمة، والحياة الاجتماعية لأفرادها، وهذا ما نظر له الأئمة عليهم السلام، ولم يتحقق لهم التطبيق لهذا التنظير بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام فأصبحت أموية، وقيد دورهم وتعرض أتباعهم لأنواع المضايقات طيلة قرون عدة، وللتخلص من هذه الضغوطات التي تعرض لها أتباع

مدرسة أهل البيت عليهم السلام من ظلم وتشريد وتكفير، نهج فقهاء الإمامية كالمقدس الأردبيلي^١، ومن تبعه منهجا وسطا بين ورأي معتدل وسط في إدارة الدولة حفاظا على الشيعة من بطش الطغاة، وفي حدود الضرورة في زمان الغيبة الى أن ظهر زمان تهيأت فيه الفرص لطرح قضية الحكم السياسي وإدارة البلاد وفق المنظور الإسلامي جديد وفي عصر الغيبة، ثم بناء الدولة مجتمعيا من خلال إقامة حكومة العدل الإلهي وتسئم مواقعهم الطبيعية في قيادة الأمة، ليزيل الكثير من الإشكالات التي تكون عالقة في ذهن كثير من المسلمين وغيرهم من عدم قابلية الإسلام في بناء وقيادة الأمة لغلبة نظام الوراثة الذي كان سائدا في حكم الأمويين والعباسيين وغيرهما والولايات التي جاء بها حكام وخلفاء المسلمين طيلة قرون خلت، وهذه الحكومات قد تكون في نظر الكثير تمثل الوجه الحق للإسلام والصورة الصافية للدين القويم الذي جاء به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في حين سجل لنا التاريخ مواقف وإنحرافات وأحكام بعيدة كل البعد عن روح الاسلام، بل مبتنية على أفكار واهية ومناهج منحرفة هدفها تصحيح سياسات أربابها وتنضيج لأفكارهم المنحرفة، ومن أجل ذلك كان البحث حول النظريات التي سادت عصر الإسلام والى يومنا هذا، فكان البحث في مباحث ثلاثة، وخاتمة ونتائج، تعرض الباحث لأهم ما قرر في ساحة المدرسة الإمامية من شروحات لمفهوم الخلافة الحققة في ظل غياب الإمام المعصوم لتسيير مصالح الأمة والمجتمع، والرؤى المتنوعة في ذلك، وصلاحياتها لقيادة الأمة بشيء من الإيجاز، لأن كل نظرية من ذلك تحتاج إلى مساحة واسعة من الرصد وبيان الآراء والأدلة ومواطن القوة والضعف والتعليقات المهمة على ذلك، ومقامنا لا يسمح بذلك.

المبحث الأول: النظام السياسي لمذهب أهل البيت عليهم السلام حول الدولة ووظيفتها:
النظام السياسي لمذهب أهل البيت عليهم السلام هو في الحقيقة بحث عن الإمامة الإلهية التي من وجوهها الإمامة نظام إجتماعي سياسي، وقد أشار الى مثل هذا البعد في الإمامة قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾^٢، فخلافة التصرف وتدبير النظام البشري الأرضي يتمثل في حيولة تدبير الإمامة من وقوع

الفساد الأكثر شيوعاً وسفك الدماء كما أشارت إلى ذلك الصديقة الطاهرة (وإمامتنا نظاماً للملة)٣، لذا كانت النصوص الشرعية حول دور الأئمة (عليهم السلام) الذي هو امتداد لدور الأنبياء والرسل ، ومن بعدهم دور الفقهاء في عصر الغيبة الكبرى- في الخلاف بين من يرى أن الفقيه يتولى المسائل والشؤون التي يحتاجها المسلمون في معاشهم ومعادهم وهو متفق عليه ومجمع عليه بين الفقهاء وهو ما يعرف بالأمور الحسبية٤، وهي أعمال من قبيل رعاية أموال اليتامى، ويجب ان يتصدى لها المجتهد العادل٥ وهي في الامور التي ثبت لزومها فوراً وليس التصدي لها مطابقاً للقواعد الأولية الشرعية من عدم التصرف في مال الغير إلا برضاه أو جهة اخرى، وبين ما يتوقف وجوبه وشرعيته موقوفاً على حضور الإمام وهذا مختلف فيه بين الفقهاء بين رأي إيجابي وسلبى- من خلال الإعتماد على ما هو مقرر من تشريعات عامة وأحكام وقواعد مأخوذة من الكتاب والعترة التي نصبهم الله ورسوله قيمين على القرآن الكريم، وبالمقابل ظهر الخط المنحرف ليحمل نظريات لا تمت بصلة إلى الدين الحق الذي رسمه النبي المختار وقاده علي الكرار، فتنوعت صور الحكومات والقوى المنتفذة في إدارة النظام الاجتماعي السياسي، وكذلك تنوعت الأنظمة الاجتماعية والسياسية إلى نظام المذاهب ونظام العشائر ونظام الديانات ونظام الطبقات وغيرها، وما يظهر من العقائد التي لها مدخلة في كثير من الأحيان بشأن الدولة وما يتفرع عليه- الفكر العقائدي- من الصيغ حول نظام الدولة ، باعتبار أن الولاء السياسي تابع للولاء العقائدي ، فإن أكثر المذاهب الاعتقادية كانت وليدة سياسات وقتية ونزاع القوى المتصارعة ، فإن من يريد أن يشرعن خطواته السياسية مضطر لتبريرها بخلفية قانونية وأطر تشريعية وعقائدية، فآلت هذه المذاهب المنحرفة إلى قتل الكثير من المسلمين وغيرهم بحجة نصر الدين ورفع راية الإسلام، وما نحر الحسين في أرض كربلاء الا كان بشعار الدين ونصرته .

محتوى النظام السياسي في الإسلام يتركز بجعل الأمر والحكم لله تعالى ، وهذا متفق عليه بين المذاهب، لأنه هو الذي خلق الخلق وهو أعلم بمصالحهم في العاجل والأجل ، كما قال تعالى : ﴿... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾٦، ومن الأمر الحكم

كما أفاد المفسرون^٧ ، كما أنه يتخذ من الكتاب العزيز والثابت من السنة النبوية مصدرا التشريع في النظام السياسي الإسلامي ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾^٨ ، و يقيم العدل في الحكم ، كما قال تعالى : ﴿ ... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾^٩ ، ويرعى الدين والدنيا ، كما قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾^{١٠} ، ويرى البعض أن الإسلام يقوم على الشورى^{١١} مطلقا مستدلا بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾^{١٢} ، وقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾^{١٣} ، ويرفض كل حكم يبتني على الملك العضوض المتوارث كحكم بني أمية وبني العباس أو في زماننا كالملوكية والإمارة ، فالنظام السياسي في الإسلام يوجب إقامة خليفة أو إمام للأمة الإسلامية ، وعلى هذا اتفقت جميع طوائف المسلمين من إقامة إمام عادل يقيم في الأمة أمر الله تعالى ، ويسوسها بأحكام الشريعة^{١٤} ، واشترطت شروطاً في الإمام العادل وأوجب توافرها ، وهي : الإسلام ، والذكورية ، والحرية ، والتكليف ، والعلم ، والعدل ، والكفاءة ، والسلامة ، والقرشية إن أمكن ، ولا يعقد الإمامة لأحد ما لم تبايعه الأمة عن رضا واختيار .

أولاً: مفهوم الدولة والمراد منه :

الدولة هي السلطة العليا التي تتولى تنفيذ الاحكام أو الامامة العامة، وتحت نظر دستور يحكم البلاد أو غير ذلك من القوانين أو القواعد الاساسية التي تبين شكل الدولة ، ومصادر الانظمة فيها، ومدى سلطتها إزاء الافراد.

أما الحكومة فهي نظام ادارة الدولة أو اداة السلطة على الشعب وتصريف اموره وتوجيه جهوده وتنظيمها وضبط سلوك افراده وجماعاته، وقد وردت فيها تعاريف عدة^{١٥} منها: القواعد والمبادئ الاساسية التي تقوم عليها ادارة الامة أو الدولة ومنها : السلطة العليا السائدة في الدولة أو الشعب أو الامة ، أو الجهاز الذي تفرض به السلطة

العليا ارادتها على الدولة، وتمارس وظائفها، أو مجموعة المؤسسات والمصالح والدوائر والمكاتب السياسية التي تباشر بسبيلها اعمال الدولة التنفيذية والقضائية والتشريعية والادارية، أو هي مجموعة اصحاب المناصب والوظائف الرسمية القائمين بأعمال الدولة التنفيذية والقضائية التشريعية والادارية، أو ما تمارسه المراجع المختصة على افراد الشعب أو الامة من سلطة الضبط والاشراف (الموجه) والمراقبة وهذه جميعا تختلف تبعاً لحالة النظام السياسي في البلد، وقبل الخوض في بيان أهم النظريات للدولة يظهر إن اطلاقات الدولة في مفردات أهل الإختصاص على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يراد بها القوة التنفيذية^{١٦} أي الحكومة ، وهي أقوى سلطة في البلاد اذ بيدها سيكون الحكم الحقيقي فيما تقرره ، وتصممه ولا بد من طاعته ، وهذه المقولة هي المعمول بها في الاصطلاح السياسية، وهي الحاكمة والمنفذة لكل ما تحتاج إليه الأمة في تنفيذ قوانينها وادارة امورها .

الثاني: يراد بها الأجهزة الحكومية الشاملة للقوى السياسية والقضائية^{١٧} والتنفيذية^{١٨} والتشريعية وغيرها ، وهذا الاطلاق أعم من الأول.

الثالث: أن يراد بها ما يشمل الأمة^{١٩} ، ويراد بها مجموعة السكان بحدودها الأرضية الخاصة وهذا أعم من الاطلاقين المتقدمين، والذي يهمننا وهو مجال البحث : الدولة - بأقسامه الثلاثة من السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية - ، وبتشكيلاتها الحكومية ، وتركيبية نظام الحكم وسياسة الدولة الشرعية في ضوء التشريع الإسلامي، إذ أن مفهوم الدولة ظهر في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بعد أن تحطمت السلطة البابوية وإنهاء النظام الاقطاعي^{٢٠} فحمل في إدارته للبلاد هذه التشكيلات والتركيبات الحكومية الا أنها في بدايات نشوءها .

وهنا لا بد من أمر هام يتعلق بالمقام وهو ان تحصن القيادة^{٢١} عن الانحراف لا يمكن الا بتحصن القوة التنفيذية عنه، اذ لو فرض أن أمة ملكت حصانة كافية في سلطتها التشريعية والقضائية، وكانت صاحبة الشريعة الصائبة، والقضاء الفاصل ثم اعطت قوتها بيد دكتاتور سفيه، أو جبار عنيد فما يفيدها صواب شريعتها وفصل قضائها،

ولهذا جاء النهي في التحاكم الى الفاجر وقاضي الجور؛ فعن الصادق عليه السلام أنه قال: (قل لهم: إياكم اذا وقعت بينكم خصومة.. أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته قاضياً)^{٢٢}، وفي حديث آخر عنه عليه السلام (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى حكام الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعلوه بينكم قاضياً فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه)^{٢٣}، إذ هذه الأحاديث تمنهج لنا صفات القائد والحاكم الذي يحفظ البلاد والعباد .

ثانياً: وظيفة الدولة وأعمالها وحدودها : أحكام القرآن شرعت للدنيا والآخرة فهناك أحكام يراد بها إقامة الدين ، وتشمل أحكام العقائد والعبادات، وأحكام يراد بها تنظيم الدولة والجماعة، وتنظيم علاقة الأفراد بعضهم ببعض، وهذه تشمل أحكام المعاملات والعقوبات والأحكام الشخصية والدستورية والدولية... إلخ.

والإسلام أعطى عناية كبيرة لوسائل التكافل الفردية وأقام إلى جانبها الوسائل العامة التي جعلها من مسؤولية الدولة التي بها تدار الأمم وتحكم الشعوب وتستقر النفوس ، ومن هنا فالإسلام حدد حقوق الحاكم وحقوق الأمة ، فحقوق الحاكم على الأمة هي السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره ، في غير معصية الله تعالى .

وبالمقابل فحقوق الأمة على الإمام هي رعاية الدين ، وسياسة الدنيا به ، وحفظ الأمة وحمايتها ، ورعايتها وحماية مصالحها ، إذ أن من واجبات الاجتماعية العناية بالفرد والمجتمع من خلال تحقيق متطلباتها واحتياجاتها عن طريق جملة من الوسائل وهي:

١/ تأمين موارد المال العام وذلك باستثمار المحيط الطبيعي للدولة وما ينطوي عليه من ثروات باستخراج معادن الأرض وكنوز البحار وكافة الثروات ليتحقق أقصى حد للرفاهية الاجتماعية الشاملة التي لا تقتصر على فئة دون فئة أو مجال دون آخر.

ب- إيجاد فرص عمل للقادرين عليه والقضاء على البطالة، لقد اهتم الإسلام بمشكلتي الفقر والبطالة وحرص على علاجهما قبل نشوئهما بوسائل وقائية وإذا وقع الفقر أو وجدت البطالة ، وضع لها وسائل لمعالجتها من الوسائل الوقائية والعلاجية وقد أمر الله تعالى بالانتشار في الأرض والسعي والكسب من أجل تحصيل الرزق، قال تعالى: ﴿فَإِذَا

قَضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ وَأَبْتَعُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٤﴾

ج- تنظيم وسائل التكافل الفردي والقضاء على الفقر، وأكد الاسلام على ترسيخ مبدأ التكافل الاجتماعي يساهم في علاج مشكلة الفقر ومن خلال العمل، وبغيره يصبح الإنسان عالة على الناس والمجتمع.

فالدولة مسؤولة عن تنظيم الوسائل الفردية للتكافل من خلال الزكاة والوقف، وذلك بإقامة السياسات اللازمة لتحقيق أهداف تلك الوسائل المتمثلة في القضاء على الفقر وتقريب الهوة الاجتماعية بين الموسرين والمحرومين، وإيجاد الضمانات اللازمة لتحقيق ذلك، وفي هذا السياق يأتي الأمر في القرآن للرسول ﷺ ولمن يقوم بالولاية العامة على المسلمين من بعده ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾^{٢٥}، ومن خلال ما مارسه المسلمون أثناء تسلطهم للحكم ظهرت عدة نظريات فاشلة بعضها في تحقيق التكافل الاجتماعي ونجح البعض جزئياً، وينتظر البعض الآخر دوره في المجتمع، وجميعها اشتملت على رؤى مختلفة تحاول تصحيح أهدافها، وتفسير شرعيتها في ضوء المبتنيات العقائدية والثواب الشرعية التي يتبناها أصحاب تلك النظريات.

المبحث الثاني: ادارة شؤون الحكم للمجتمع والدولة في نظر الدين الإسلامي:
نظرة الإنسان إلى الحياة والكون ومفاهيمه كلها تدور حول محور العقيدة والفكر الذي يحمله الإنسان، والتي تسهم في بنائه للدولة فكرياً وأخلاقياً واجتماعياً، وسياسياً وتوجيه الطاقات نحو البناء والتغيير وإقامة الدولة وإدارتها من خلال البحث عن مقومات المنهج التربوي السليم الذي تحتاجه الأمة وتحت نظر الشريعة، ومن هنا حاول اعداء الاسلام تشويه صورة الإسلام الحقيقي، وإظهاره بصورة الضعف في قيادة الأمة من خلال الجرائم والمجازر التي وقعت بحق المسلمين وغيرهم بإسم الإسلام بعد عجزهم من محاربة الفكر الإسلامي والعقدي الذي يحمله المسلم الصحيح؛ إذ أن نقاوة واصالة الفكر الذي وجد في الفكر الإسلامي اخترق ونفذ للنفوس والعقول، لذا كان التأكيد على سلامة الفكر الاسلامي من الانحراف والتشويش، خصوصاً وقد دخل في

فكرنا الكثير من الفكر الدخيل الذي لا يمت إلى الإسلام بصلة، وأصبح من الصعب معه تمييز ما هو من الإسلام عما أدخل عليه، وقد نمت في تربة هذا الفكر الهجين المختلط الكثير من المذاهب والآراء والتصورات المنحرفة في التأريخ الإسلامي، سواء في المجال العقائدي أو الفقهي أو الأخلاقي أو السياسي، ولهذا جاءت نظريات من الجوار في نظام الحكم وإدارة شؤونه، وأصبحت امبراطوريات متعددة بعيدة كل البعد عن الإسلام، ولهذا دأب أهل البيت على التركيز والمحافظة على نقاوة وأصالة الفكر الإسلامي وتطهيره عما أدخل عليه من خلال ادوارهم عليهم السلام، ومن بعدهم العلماء الذين ساروا على هديهم كهشام بن الحكم^{٢٦} ومناظراته وغيره، وكانت قيمة العالم والمفكر في أدوار الفكر الإسلامي المختلفة في مقدرته تحدد من خلال ما يلي:

١/ مكافحة الفكر الدخيل والمنحرف والمذاهب الدخيلة والمنحرفة عن الإسلام، إذ أن الانحراف عن أهداف المسيرة الرشيدة من ألوان الاستغلال والظلم والانحراف^{٢٧}، ولهذا قال الرسول ﷺ: (من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه فقد أخذ حتفه وهو لا يشعر)^{٢٨}.

٢/ تثبيت الفكر الاصيل عند المؤمن النابع من منابعه النقية الصافية، وأن يتخذ الدنيا طريقاً للأخرة أي أداة ينمي الإنسان في إطار خيراتها وجوده الحقيقي وعلاقته بالله وسعيه المستمر نحو المطلق في عملية البناء والإبداع والتجديد^{٢٩}.

٣/ ترسيخ الجانب العقائدي لدى الفرد والأمة وزرع الثقة بالنفس رغم الإنتكاسات والهزائم التي تعرضت لها، فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد^{٣٠}، فمثلاً يرى فولتير يرى أن العقيدة وحدها كفيلة بإيجاد اطار أخلاقي افضل للمجتمع، ولو أن هذه العقيدة زالت فلن نجد دافعا للعمل الطيب، وسيترتب على ذلك انهيار النظام الاجتماعي^{٣١}، وقد ظهر هذا واضحا لدى احلال مصلحة الحاكم والخليفة بدل مصلحة الاسلام والمسلمين، فتكون المصلحة وفق رؤية الخليفة الشخصية، حتى لو اصطدمت مع سنة النبي ﷺ، عندئذ يكون الخليفة قد اجتهد في

رأيه، ومن هنا تزعزعت اسس النظام الاسلامي خصوصا في سياسة معاوية فكانت أقرب الى سياسة الاباطرة والملوك المستبدين، فارتكبت حماقات لمنازعة الحق أهله ومدافعة الأئمة المعصومين المطهرين، سواء في الخلافة الإلهية أم في الحاكمية أو الإمامة السياسية، بما في ذلك من الإمارة والحكومة والقيام بالأمر السياسي في النظام الاجتماعي، وكذا الولاية في التشريع والقيمومة على الدين.

المطلب الأول : النظريات الأساس لبناء الدولة وإدارتها:

فهم المجتمع فهما موضوعيا يتم من خلال تحليل عناصره الأساس للاتجاه العام في التشريع الاسلامي تبعا للنص الشرعي المتمثل بالقرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة، فالتشريع الاسلامي في اتجاهاته العامة وخطوطه يتأثر وينمو ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والاسلامية الى المجتمع وعناصره وادوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين، وهي في الحقيقة الأساس النظري للاتجاه العام للتشريع الاسلامي في بناء الدولة وإدارتها، لذا جاءت النظريات^{٣٢} المختلفة في ادارة شؤون الحكم والدولة فيها عديدة^{٣٣} منها:

١/ أن للأمة صلاحية البت في ولاية الحكم والقيادة من رأس الهرم الى كافة الاجنحة.
٢/ ما ثبت بالنص لشخص الولي إلا أن فعلية ولايته منوطة بالبيعة والشورى، وعند فقد النص يكون الأمر شورى، وفي حالة وجود النص فهو المتبع، وفي حالة عدمه او غيبة المنصوص عليه فالأمر يعود للأمة لاختبار الحاكم لكن ذلك مشروط تحت نظر الفقهاء.

٣/ يكون الأمر للأمة شورى في عصر الغيبة حيث تمارس السلطة التنفيذية والتشريعية غايته يكون ذلك تحت نظارة وارشاف الفقيه .

٤/ أن ولاية الأمر هي بيد المنصوص عليه أو من ينبيه المنصوص عليه ولا يعود الاختيار للأمة، غايتها ان كليهما ملزمان في تسيير أمور الأمة بالشورى، ويكون رأي الشورى ملزما لهما ولا يجوز لهما مخالفته .

٥/ أن ولاية الأمر تكون بالنص ولا مناص منه حيث ان الولاية لله عز وجل يجعلها لمن يشاء من خلقه، فهي تابعة للمنصوص عليه أو من ينبيه، غايته يكون ملزماً في طريقة تسيير شؤون دولته وأمته بالاستشارة لكنه غير ملزم بنتيجة المشورة فيستطيع مخالفتها. وتكون فائدة الاستشارة حينئذ بالنسبة لغير المعصوم، فهي نوع من الاستعانة الفكرية، وهذه النظرية هي التي يتبناها فقهاء الإمامية وهي مؤدى نظرية النص، غايته فيها نوع من الاستعانة بالشورى في ادارة شؤون الأمة.

٦/ هناك طرح حاصله أن الولاية هي بالنص دائماً، غايته في عصر الغيبة جعل المعصوم نيابة عامة ضمن من تتوفر فيهم شرائط خاصة، ويعود للأمة تعيين ذلك المصداق فيمن تتوفر فيهم الشرائط.

وكل نظرية من هذه النظريات تحتاج إلى مساحة واسعة من الرصد وبيان الآراء والأدلة ومواطن القوة والضعف والتعليقات المهمة على ذلك، بعضها يرتبط بالجانب السياسي والحياة السياسية التي تمر بها الأمة، وبعضها في إدارة الدولة وفق المنظور الإسلامي وفي ظل عصر الغيبة، وبعضها في بناء الدولة مجتمعياً من خلال إقامة حكومة عادلة، فطرحت شروحات لمفهوم الخلافة الحقبة لتسيير مصالح الأمة والمجتمع، ورؤى متنوعة في ذلك في صلاحيتها لقيادة الأمة، ولا مجال للقوى الظالمية التي أساءت في إدارتها للنظام الاجتماعي والأسري والسياسي تحت ظل مسميات جديدة كنظام العشائري والوراثة ونظام الطبقات وغيرها، وآلت هذه المسميات المنحرفة إلى قتل الكثير من الناس بحجة نصر الدين ورفع راية الإسلام.

المطلب الثاني : أهم الأسس والأركان التي من خلالها تدار شؤون الدولة:
أولاً: أهم الأسس التي من خلالها تدار شؤون الدولة : من خلال النظريات التي أسست ونظرت لتبيان حدود الدولة وطبيعة حكمها تظهر وظيفة الدولة في ادارة مجتمعاتها وأفرادها، كما تظهر علاقة الحاكم بشعبه على أساس التصرف في شؤون الغير من خلال جملة من الاسس^{٣٤} وهي :

١/ الحفاظ على المصالح العامة وإدارتها كالتصرف في أموال القصر والأوقاف والأموال العامة كالأنفال .

٢/ التصدي للقضاء وفصل الخصومات وحفظ النظم الاسلامية المرتبطة بشؤون العباد والمدارس وكذا المستشفيات.

٣/التصرف بشؤون الطرق والشوارع ومطلق العلاقات الإذاعية والبريدية وغيرها

٤/التصدي للجهاد والدفاع والمعاهدات وغيرها وهدفها حماية بلاد الاسلام وصونها عن الحدثان

وهذه الأسس لا إشكال في ضرورة وجودها في كل المجتمعات والدول، ولكن تحقيق المطالب يكمن في إشكالية من يقوم بهذه المهام وبأي صيغة ومواصفات تجعل من قيام الدولة أمر طبيعي لا إشكال فيه ، وفي الوقت الحاضر أفرزت الفلسفة السياسية الاسلامية نظريات متعددة حول إدارة شؤون الدولة وسعتها فتناولت عدة أمور هي :

١/ كيفية بناء الحكومات الإسلامية وهيكلتها وشرعيتها.

٢/ النظام السياسي والقيادي عند المسلمين وصفات الحاكم وشرائطه.

٣/ ادارة البلاد بما يرتبط بالحكومات التنفيذية والتشريعية والقضائية.

وهذه الأمور تعد من أساسيات إدارة البلاد وحكومتها ، وقد سبقت مدرسة الجمهور مدرسة أهل البيت في إدارة البلاد ما بعد خلافة الإمام الحسن عليه السلام ، فكانت مسميات الحاكم والسلطان والولي، والخليفة وغيرها، وبالمقابل عند المدرسة الإمامية ظهرت بوادر إقامة للحكم الإسلامي وآلياته في القرن الماضي - مع أنه قامت دويلات متفرقة تنادي بالحكم الإمامي الا أنه لا تعد النموذج الأمثل للقصور في نظرية القيادة ومساها فضلا عن الخلل في التطبيق الحكومي للبلد- من قبيل:

١ / ولاية الفقيه من المرشدية العامة.

٢/ الحكومة المعتمدة الجامعة للقوى

٣/ الحاكمية الملتزمة ،

٤ / نظرية الشورى ،

٥/ قيادة الشعب بما يعرف بمجموع النظام العام وجميع هذه المسميات هي في التنظير ترجع للفكر الإمامي في قيادة الدولة مطلقا، فلا تقتصر على الهيكل الإداري الرسمي للدولة السياسية، بل بما هو مجموعة متكاملة متكونة من عقيدة وقانون فقهي وعادات متجذرة في الهوية الاجتماعية وأعراف قانونية وغيرها .

ثانيا : ملاك الأركان في تأصيل قوانين الحكومة الإسلامية :

الملاك في قوانينها الإسلامية لتشكيل الحكومة وإدارة البلاد مبتنية على الكتاب والسنة الصحيحة في بناء الحكومة التي انطلقت من المدينة المنورة بدستورها في عهد رسول الله ﷺ، وتبعا للنظريات التي طرحت في بناء الدولة بقواها التنفيذية والتشريعية والقضائية فهي تختلف كما وكيفا، فلا يلتزم بعضها بضرورة أن يكون رئيس الحكومة فقيها ومجتهدا، بل يكفي فيه أن يكون ملتزما بمحدود الشريعة ويرى البعض الآخر خلاف ذلك وهو الأكثر تنظيرا، فتراه يؤسس لبعض الأركان التي تبني عليها هذا البعض^{٣٥} وهي :

١- الحكومة أمر ضروري في المجتمع وتنحصر ولاية الفقيه العادل في عصر الغيبة بالفتوى وغيرها.

٢- ليست ثمة فصل بين الدين والسياسة وتطبيق الأحكام المستلزم تشكيل الحكومة الإسلامية.

٣- ينتخب رئيس الدولة الإسلامية من قبل الشعب حتى لمن لا يرى لزومية كون الحاكم فقيها.

٤- تطبيق القوانين وممارسة القضاء ، والاضطلاع بمهمة الاصلاح وهذا الأمر مشترك عند جميع النظريات ، وبالرغم من تعدد الآراء السياسية عند فقهاء المسلمين الا أن النظم الحكومية وأسسها عند الفريقين تتبع النص الشرعي وفهم الفقيه له، وهذا يختلف من فقيه الى آخر تبعا للظروف المكانية والزمانية وحدود الصلاحية له الناشئ من الفهم المذكور للنص واستنطاقه.

المطلب الثالث: آراء علماء الجمهور وفقهاء الإمامية لمفهوم الدولة والنظم الحكومية: وقف المفكرون المسلمون في إطار الفكر الإسلامي من مفهوم الدولة مواقف شتى

تنوعت بين من يرى أن تصدي الإسلام لشأن الحكومة والدولة أمر بديهي^{٣٦} ، وبين من يرى أن الإسلام دين لا دولة ولا ملك، وأنه عقيدة وليس منهجاً للحياة وأنه علاقة بين الإنسان وربه ولا يصلح أن يكون أساساً لثورة اجتماعية وتنظيمية وبنائية^{٣٧} ، وقد فات هؤلاء أن الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة بكل جوانبها عن العقيدة ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي والسياسي والإداري عن المحتوى الروحي ، وأن النبي ﷺ خاطب جابر بن عبد الله الأنصاري: (يا جابر، إن هذا الدين لَمَتَيْن، فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله)^{٣٨}؛ أي إن دين الإسلام دين مستحكم منطقي، يبتني على أسس نفسية واجتماعية عميقة، والرأي الأول يرى أن الدين افترض في الدولة شروطاً إذا توفرت قبلها الإسلام وإن لم تتوفر صارت ممارسة الدولة من أي كان ظلماً على سلطات صاحب الحق الأصلي، مع ان العلماء معظمهم لم يضعوا نظرية عامة للدولة تبين أسسها النظرية والعلمية وإنما يقدمون الآراء المناسبة لها^{٣٩}، وأما الرأي الثاني أي المنكرون للدولة فهم ممن تأثروا بالنظرة الغربية إلى الدين فقال بعضهم (ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصد لها ، بل السنة كانت كالقرآن أيضاً قد تركتها ولم تتعرض لها)^{٤٠}، ثم أضاف (إن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة ، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة)^{٤١}، وقد رد هذا القول بردود كثيرة لا مجال لذكرها^{٤٢}.

ويرى الرأي الأول أنه بالرغم من تنوع الرؤى السياسية والفكرية عند الفقهاء ونظرياتهم إلا أن النظم الحكومية وأسسها لا تخرج عن النص إلا في موارد غياب النص ليعطي مساحة للفقهاء في علاج هذا الموقف، فبعض يذهب للمصالح ودرء المفاسد، وآخر يرى حاكمية الأدلة التشريعية العليا كقاعدة لا ضرر والاضطرار والإكراه والسلطنة وغيرها ، ولذا دونت هذه النظريات على شكل منظومة حكومية قادرة على إدارة الدولة، وعليه يمكن تمييز مدرستين مختلفتين هما مدرسة الخلافة ومدرسة الإمامة في الحكم تحت نطاق الرأي الأول ، ولكل منهما نظمه الخاصة به .

لجأت مدرسة الجمهور^{٤٣} الى تصحيح بعض الحكومات خلافاً للمعايير والمقاييس الصحيحة بوجود أنماط مختلفة من الاستئثار بالسلطة والمنصب والمسؤولية كالحكم بالوراثة فظهر السلطان والأمير والملك وغيرها ، وقد استخدموا اصطلاح الإمامة حيناً والخلافة أحياناً للتعبير عن معنى واحد هو رئاسة الدولة، فالإصطلاح عندهم غير محدد يستوى في ذلك القدماء كالموردي وابن خلدون، والمحدثون كالمودودي ورشيد رضا وأبي زهرة^{٤٤}، مما كان سبباً لتسلط عصابات ظالمة، وعوائل حاكمة بإسم الدين، ونظر لها فقهاء السلاطين فأعطت صورة سيئة عن الحكم ، فاقترنت المناصب على ذوي الحكام وأقاربهم سواء توافرت فيهم القابليات والمعايير اللازمة والكفاءة المطلوبة أم لم تتوافر، وهذا وضع مرفوض من وجهة نظر الإسلام ولا يمكن القبول بوجوده في المجتمع والحكومة الإسلامية بأي نحو من الأنحاء خصوصاً الأسس التي اعتمدوا عليها في التنصيب واهية ولا يمكن الإعتماد عليها؛ خصوصاً وإن أغلب الأدلة عندهم بعيدة عن روح الإسلام ، بل غالباً ما ترجع إلى حفظ مقاصدها في الأسرة في حين أن تنظيرات مدرسة الجمهور ناظرة الى حفظ مقاصد الخلق عامة، وهذه المقاصد لا تعدو أن تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية بعيدة عن روح النص ، وهو رأي معظم مذاهب أهل السنة والخلافة في الأخذ برأي الأكثر.

ومن هنا كانت نظريات مدرسة الجمهور تشهد تحولات كثيرة بين الحين والآخر بلا مبرر شرعي ، إلا أنها من حيث المبدأ والأسس التي يعتمدها أرباب هذه النظريات تعد نماذج لنظام الدولة .

٢/ مدرسة الإمامية في إدارة البلاد: حكم الإمامة أو القيادة الشرعي عند الشيعة أصل من أصول الدين يسوقون في تأييده أدلة عقلية ونقلية كثيرة^{٤٥} وعلى الرغم من كون مذهب الإمامية واحد مقابل لمدرسة الجمهور ذات المذاهب المتعددة إلا أنه يطرح في المقام سؤال في أنه هل توجد نظرية واحدة متفق عليها في الفكر السياسي الشيعي حيال الدولة ، أو هناك نظريات متعددة^{٤٦} تبعا للمباني الفقهية عند الفقهاء الناشئ من الالتزام بالمعايير الفقهية المعتمدة بعد كون جوهر الموقف الشرعي الشيعي من السلطة ممثلاً بعد

الكتاب والسنة هي المصنفات الفقهية الشيعية التي في سياستها الشرعية التي جذورها في أصل الإمامة هي موضوع فقهي يتم تحديد معالمها وأحكامها من خلال المجال الفقهي بما في ذلك السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية فضلا عما يرتبط بسلطة الإعلام وسلطة الرقابة وغيرهما، ويتفرع على ذلك السؤال الآتي أنه من الذي يمتلك المبرر الشرعي لإدارة الدولة عند غياب المعصوم؟ وما هو دليله.

والجواب على هذا التساؤل يظهر من خلال تتبع آراء فقهاء الإمامية في القرن العشرين والذي بعده - وإن كانت الروايات الصادرة من المعصوم عليه السلام بينت ذلك - الذي يمثل عصر النضوج الفكري السياسي التنظيري وتبلوره حول الدولة بنظريات متعددة أفرزتها آراء لفقهاء مرموقين اعتمدت - آراؤهم - على ملاكات فقهية متداولة^{٤٧}، بحيث حظيت بالناية والاهتمام وصارت مدارا للدراسة والتقييم والنقد والتحليل، وتعدد النظريات هذه يكشف عن القيمة العلمية والفكر الفقهي الذي يمتاز به الإمامية دون غيره .

وقد أشير الى معالم النظام الإسلامي من خلال جملة من الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام كما في التوقيع الشريف من الناحية المقدسة: (فإننا نحيط علما بأنبائكم مذ جنح كثير منكم الى ما كان السلف الصالح شاسعا ونبذوا العهد المأخوذ منهم إنا غير مهملين لمراعاتكم)^{٤٨}، فقلوه عليه السلام ما كان السلف الصالح عنه شاسعا إشارة الى نظام العمل، وغيرها التي تنظر الى النيابة التي أذنوا فيها للفقهاء والعلماء التابعين لمدرسة أهل البيت عليهم السلام العارفين بعلومهم العاملين بوصاياهم وتعاليمهم، والى مسؤولية إقامة الوظائف العامة وتدبير أمور المجتمع على أحسن وجه كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿ وأقيموا الوزن بالقسط ﴾^{٤٩}، والى دور أهل الخبرة في المجالات المختلفة والى الوظائف الكبرى في هداية وارشاد الأمة لقوله تعالى: ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ﴾^{٥٠} وغيرها التي تخدم البشرية وفقا لمسار الشريعة لا غير، لذا فأى نظرية ترتبط بالحاكم عند مذهب الإمامية إنما تتعلق بمدى صلاحية الدولة وحدودها ومدى مشاركتها في الإصلاح وإقامة الحق والعدل وعدم السعي في الفساد والظلم والعدوان في الحكومة الإسلامية، ووفقا لما يحكم به الفقيه وتبعاً للرؤى الاجتهادية الفقهية وفي المجالات المختلفة؛ لذا جاء في

الروايات عن أبي عبدالله (عليه السلام): قال: ثلاثة لا يجهل حقهم إلا منافق معروف النفاق: ذو الشيبة في الإسلام وحامل القرآن، والإمام العادل^{٥١}، والظاهر من دلالة هذه الرواية كما أفاد غير واحد^{٥٢} (أن الإمام العادل هو الإمام غير المعصوم أو الأعم)^{٥٣}، وهو الفقيه الجامع للشرائط؛ ففي رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (ما زالت الأرض إلا والله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو إلى سبيل الله)^{٥٤}، وحيث أن في زمان الغيبة ليس يوجد حجة معصوم يدعو إليه فلا بد أن يكون الفقيه^{٥٥}، فله هذه الصلاحية الإلهية التي انتقلت إلى النبي (صلى الله عليه وآله) ومنه (صلى الله عليه وآله) إلى المعصومين (عليهم السلام)، ومن ثم تكون الصلاحية مفوضة للفقيه نيابية محدودة غير بديلة عن ولايته (عج) بل قائمة بولايته، وهذه الصلاحية تدل عليها قوله تعالى: ﴿أنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله﴾^{٥٦}، حيث جعل الأحبار في الرتبة المتشعبة عن مرتبة الربانيين، وهم الأوصياء المعصومين الذي منهم الإمام الحجة (عج)، وبهذا تكون الرؤية بشأن الحكم والحاكم ثابتة وأن الغيبة لا تعني الإقصاء وزوال الحضور له (عج) عن الساحة، بل حاله حال الخضر (عليه السلام) فدوره الفاعل الذي أشارت إليه سورة الكهف دليل على وجوده، وكذلك عند لقائه للنبي موسى (عليه السلام) وتأثيراته على المسار البشري^{٥٧}، وعليه تكون صلاحية الحاكم متشعبة من صلاحية وولاية وإمرة الإمام^{٥٨} مقابل ذلك عرفت قاعدة الشورى، وكذلك حاكمية العلم والعدل على الأراء والميول، لا بديلة الشورى عن النص في الغيبة كما يتبناها البعض، ومعظم مذاهب أهل السنة والخلافة وجماعة السلطان في تحكيم رأي الأكثرية والأخذ برأيهم، بل الاستشارة ومداورة الآراء لاستخراج الصواب وكشف الحقيقة^{٥٩}، وذهب البعض إلى أن المرجع يمارس قيادته في حال كون الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقها في الخلافة العامة ولكن إذا حررت نفسها فهي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية فجمع هذا البعض بين المرجع والأمة واستدلوا بقول أمير المؤمنين (عليه السلام): (..... فإن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا عن رضى المسلمين)^{٦٠}.

وتصنف نظريات الدولة عند المذهب الإمامي لمعايير خاصة تشمل منشأ الدولة وأهميتها، وغاية الدولة وحدودها، وحدود الحرية الفردية والاجتماعية، ومنشأ مشروعية السلطة السياسية، وأهم هذه المعايير هي مشروعية السلطة باعتبار ارتباطها بالفقيه من حيث ان نشؤها يتحدد على أساس شرعي عن الله أو عن الحقوق الفطرية (الطبيعية) أو عن إرادة الأمة، وبالتالي يؤثر هذا المعيار على بقية المعايير كحدود الحرية الفردية أو سلطة الدولة وغيرها، ومعنى المشروعية انها بيان سلوك الحاكم وممارسة سلطته وسلوك الأمة تجاه الحاكم من حيث طاعة القوانين والأحكام الصادرة منه والحفاظ على البلد من خلال تطبيق أنظمتها، وهنا تبرز الزهراء عليها السلام مفهوماً إسلامياً في قولها (وإمامتنا نظاماً للملة)^{٦١} وهو المفهوم السياسي الإسلامي الذي يبتني على أساسه الكيان الدولي والإداري لهذه الأمة في تبيان معالم الرسالة الإسلامية، وأبرزت هذا المفهوم بجانبه التشريعي والتطبيقي، لأن المفهوم السياسي يمتلك السلطة التي تمونه بالتشريع والأحكام التي تستند الدولة عليها في فعاليتها، ويمتلك إلى جانب ذلك القوة الفاعلية التي تتولى مهمة التنفيذ لعنصر التشريع، وقد عبرت الزهراء عليها السلام عن العنصر الأول - عنصر التشريع - بقولها (وطاعتنا نظاماً للملة)، حيث أعلنت أن طاعة أهل البيت عليهم السلام سيحفظ الشرع المقدس من كل اختلاف أو تصدع، وسيسير على نسق واحد، بعيداً عن الآراء والظنون المرتجلة التي تبعد الشرع عن حقيقته، أما الآخر إنما من خلال التطبيق للنظام.

المطلب الرابع: ضرورة الدولة ومجالاتها ووظيفة الحاكم ومشروعيته:

تعزير الدولة ضرورة تضافرت عليها مؤشرات من الكتاب والسنة الشريفة من خلال تأكيدها على ضرورة الإمامة ووجود قيادة معصومة للحكم الإسلامي والكيان السياسي، ودعمها وتعزيرها فأضفت عليها خصائص روحية تعززها كجعلها أصلاً من أصول الدين وشرطاً لقبول الأعمال وغير ذلك، وقد أعطى الشهيد الصدر الإمامة مضموناً شاملاً، يتحد مع النبوة أحياناً، عندما تكون الحاجة إلى النبي والقائد معاً، ويفترق عنها أحياناً أخرى، عندما تكون الحاجة إلى القائد وحده^{٦٢}، فالدولة في زماننا

هذا حاجة ضرورية وهي من الضرورات الفطرية ولهذا (تجدها في الوجدان لدى عامة المسلمين وتحت ذريعة الضرورة تسارع جمع من الناس لنصب الخليفة ومنعوا مخالفته أو الخروج عليه بزعم انهم خلفاء وألوا امر الذين أمر الله بطاعتهم كما أمر بطاعته وطاعة رسوله وبهذا الزعم انقادوا لهم واتبعوا الملوك الذين تربّعوا على العروش باسم الخلافة الإسلامية كملوك بني أمية وبني العباس وغيرهم الذين عاثوا بالإسلام فساداً وبالمسلمين قتلاً وتشريداً إلى أن أوصلوا الإسلام والمسلمين إلى ما نراه الآن)^{٦٣}. ولا بد من العمل على انضاج مفهوم الدولة وفقاً للمنظور الإسلامي، وضرورة إلغاء الممارسات الأخرى المعارضة للدولة في المنظور الإسلامي، والتعاطي معها - الممارسات الغربية - بسلبية، بل أكثر منها فلا بد من إعطاء الأولوية والعناية الخاصة لقواعد الدولة ومحتواها ولكن بشرط حماية الفرد والمجتمع والعمل معه على اساس القسط والعدل ثم ان هذه الضرورة والحاجة تتجلى من خلال الدعم والتعزيز في مجالات متنوعة أساسية وهي:

١- المجال الفكري، النهضة السياسية لا تصبح حقيقة دائمة مثمرة ما لم تدعم بنهضة فكرية وبرفد فكري متواصل، وفي التاريخ الإسلامي يلاحظ عليه أن القرن الهجري الأول ما كاد ينصرم إلا والمجتمع الإسلامي قد شهد نهضة واسعة النطاق فعلم الفقه والحديث والكلام، شقت طريقها والى جانبها بدايات الحكمة والكيمياء ولا شك فيه أن تواصل هذه النهضة واتساعها كان يمثل الروحية الأساسية للحضارة الإسلامية فالحاجة إلى انطلاقة فكرية واسعة من شأنها تغذية الحاجات الملحة للحاضر والمستقبل وبالمقابل الحاجة إلى صد الهجوم الفكري الغربي وتنقية المجتمع من الموروث الفكري الخاطئ من جهة والافكار الغربية المتسللة إلى الداخل من جهة أخرى والحاجة إلى التجديد في بنية العلوم الشرعية في ضوء المتطلبات الجديدة بالاعتماد على القرآن الكريم الذي وصف نفسه (تبياناً لكل شيء)^{٦٤}، والاجتهاد الذي وصفه أحد المفكرين بأنه القوة المحركة للإسلام..

٢- المجال السياسي: الوظيفة الشرعية والحضارية من المسلمين يتطلب منهم دعم الدولة الإسلامية سياسياً والدفاع عنها في كل الساحات والمواقع بوصفها رمز كيان المسلمين وحضارتهم.

٣- بناء التجربة في الداخل: الدعوة إلى إقام الدولة على أساس الإسلام الذي هو البلمس الشافي لارواء الإنسانية وأمراضها وانه الحل وما عداه (كسراب يحسبه العطشان ماء)^{٦٥} من خلال جملة من الأمور أهمها أداء الوظيفة الرسالية أزاء الإسلام، والوفاء بالوعود والإلتزامات التي قدموها لمجتمعاتهم، وبناء الشخصية الإسلامية الأصيلة والعصرية معاً، وتحقيق التنمية التي هي وسيلة لضمان الرفاه الاجتماعي وسلاح للدفاع عن استقلال الأمة وصفها في إطار اخلاقي صحيح، أي من أجل الإنسان وأن تبدأ من الإنسان نفسه^{٦٦}، والربط بين الإيمان والمطالب الاجتماعية الحيوية والتأكيد عليها ومن أمثلتها قوله ﷺ: (ما آمن من بات شعبان وجاره جائع)^{٦٧}، وضرورة أن تعطي الدولة الاهتمام الأكبر لعملية بناء الإنسان الجديد وضرورة تعميق الروحية في المجتمع الإسلامي وتأكيد الفواصل العازلة بين النظام الإسلامي وما سواه من الأنظمة^{٦٨}.

ثانياً: وظائف الحاكم في الدولة الإسلامية ومشروعيته:

- ١- حفظ النظام وأمن البلاد من خلال ضبط القوانين وتطبيقها بين أفرادها.
- ٢- اصلاح البلاد وإقامة المشاريع والمؤسسات الاجتماعية والصحية والإقتصادية.
- ٣- إقامة الفرائض والتأكيد عليها في تقوية الرابطة الإسلامية.
- ٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يحفظ المجتمع وأفراده.
- ٥- حماية الشريعة الإسلامية من المخاطر التي تحدق بها.
- ٦- أسلمة الحياة العامة والنهوض بتنفيذ الأحكام. ٧- العدل و الإنصاف. وجميعها لا يشترط وجود الإمام وحضوره فهي واجبة على كل حال ووجوبها مطلق غير مقيد بحضور الإمام^{٦٩}، وهذه التوسعة في الوظائف مقبولة في كلمات المحقق النائيني، والسيد الخميني^{٧٠}

وهذه الوظائف تختلف حدودها وسعتها حسب النظام المتبع في الحكم وقد جمعها أمير المؤمنين(ع) بقوله: (لا بد للأمة من إمام يقوم بأمرهم فيأمرهم وينهاهم ويقيم فيهم الحدود ويجاهد ويقسم الغنائم ، ويفرض الفرائض ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم ويحذرهم ما فيه مضارهم، إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق وإلا سقطت الرغبة والرغبة، ولم يرتدع ولفسد التدبير وكان ذلك سببا لهلاك العباد في أمر البقاء والحياة...) ^{٧١}.

ويبدو أن الحكومة الإسلامية نظرتها للفرد تختلف عن الحكومة الوضعية فهي تنظم الحياة الدنيوية والآخرية ، فتعمل على اعلاء الدين ورعاية طقوسه وشعائره إضافة إلى تنظيم شؤونه وتنظيم علاقاته على مستوى الأسرة والمجتمع ، أما الحاكم الوضعي فوظيفته أحادية الجانب وفي مثل هذه الحكومات ينزوي الدين في ركن مظلم، ومن هنا اختلفت الآراء في طبيعة ووصف هذه الحكومة الإسلامية الى ما يلي :

١- إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات والسيادة لله تحت شعار (لا إله إلا الله).
٢- إن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع في الجمهورية الإسلامية ، وان الأحكام الشرعية إما أن تكون ثابتة لا بديل لها، واجتهاد في نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد ، والمشروع دستوريا وفي حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة ، تكون للسلطة التشريعية الحق في سن القوانين على أن لا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ ^{٧٢}.

٣- الركن الثالث في النظرية ينص على أن النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل وله حق الاشراف الشامل ..

٤- وظائف المجتهد والمرجع : حفظ الدين والاشراف على ممارسة الأمة لخلافتها والحيلولة دون الانحراف الذي يطرأ على المسار الإسلامي الصحيح.

٥- تتمتع الأمة بحق الخلافة العامة، وللأمة ممارسة حقها على أساس قاعدة الشورى في انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، وانتخاب مجلس أهل الحل والعقد ^{٧٣}.

٦- وظيفة المرجع يرشح أو يمضي الفرد لرئاسة الجمهورية، وتعيين المواقف الدستورية ودراساتها ضمن الموازين الشرعية، وممارسة القضاء مطلقاً وغيرها.

٧- الأمة صاحبة الحق في تدبير أمورها، وهو حر في أداء الشعائر الدينية، والإنسان مسؤول أمام الله تجاه أفعاله.

٨- النظرية تعطي صلاحية للمرجع لا تقل عن نظرية ولاية الفقيه، مع أنها تعطي حق الاستخلاف إلى الأمة إلى أنها ترجع ممارسة هذا الحق إلى امضاء المرجع^{٧٤}.

٩- للمرجع صلاحية واسعة دون الاشراف والمراقبة مع حق الأمة كما هو الحال في نظرية النائبني. فهي تجمع بين الشورى وولاية المؤمنين بعضهم على بعض مع إعطاء الجمع بين الشهادة والاشراف للمرجع والخلافة التي هي تمثل جوهر ولب الايدولوجية الإسلامية التي تكون الأمة قاصرة عن إدراك ذلك^{٧٥}.

المبحث الثالث : مفهوم نظرية الدولة عند الإمامية ومنهجها وشروطها:

الفقه الاسلامي حدد المنطلقات والاسس والمنهجيات لبناء الدولة وإدارتها وعلى أساس تقسيم الحقوق الى: حق الله، وحق العبد، والحقوق المزدوجة، والتفاعلات الناشئة من هذه الحقوق، فالنظرية وجود مجموعة منتظمة من المفاهيم التي ترتبط بعضها ببعض بحيث يكون الهدف منها تعريف الواقع ووصفه وتوضيحه وتفسيره، وفائدة النظرية الاجتماعية والسياسية والإدارية تتمثل بما تنهض به من توضيح الحيز الاجتماعي وبيانه^{٧٦}.

فالرسالة الالهية الخالد تقدم لنا ملامح رائدة لمنهج النظام الاجتماعي الاسلامي، ويعرض نظرية رائعة لتنظيم مجتمعا الاسلامي على ارقى طراز في العدالة الاجتماعية، وفي معالجة الانحراف الاجتماعي، ورسم السياسة الصحية والتعليمية والعائلية والقضائية والسياسية للدولة الاسلامية، إذ آمنت النظرية القرآنية بعدالة توزيع الثروة الاجتماعية. مهما كان حجمها بين الافراد، وعلاج الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، علاجاً رائعاً كما أولت اهتماماً لمشكلة الانحراف عن العرف الاجتماعي والارتكاز العقلاني الذي آمن به الافراد في المجتمع الاسلامي^{٧٧} ومساعدة الفقراء، بل تتعدى في

نظرتها الشمولية الى التكافل العام بين جميع افراد المجتمع الانساني ، الذي يقوم على مبدأين : مبدأ كفالة الافراد بعضهم البعض كفاية ، ومبدأ الاخوة الذي يعتبره الاسلام حجر الاساس في بناء العلاقات الاجتماعية النظيفة، والنظرية وان كان دورها التحليل والوصف إلا أنها تستخدم أحيانا في بناء هيكلية عامة في جمع شتات الجزئيات الموزعة على أبواب فقهية متنوعة ومختلفة ، معتمدة على عمل منهجي فكري تركيب واع ومتخصص يتم في ضوئه اكتشاف نظرية عامة^{٧٨} كما هو الحال في المنهج المتبع في النظرية الاقتصادية للشهيد الصدر في العمل من خلال تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في إنفاق تلك الإيرادات المرتبطة والمتعلقة في المجال الاقتصادي بعد أن يكون مكتشف النظرية قادر على جمع الشتات مع الإحاطة بأحكام الشريعة لهذه الشتات وغيرها خارج عنها ومن هذا المنطلق نرى الأمر كذلك في مجال الحكم وطرح النظريات السياسية المتعددة حول الدولة من خلال وضع القواعد ، ووضع الحلول وبيان العلاج^{٧٩}. فتراهم يصححون بعض النظريات دون الأخرى أما لخروجها حكما أو دخولها دخولا جبريا بعد تصحيح المعنى الفقهي كما هو الحال لن انعقدت الإمامة والخلافة بالغلبة والقهر^{٨٠}.

المطلب الأول: نظريات الدولة عند الفقه الشيعي: يمكن تصنيف نظريات الدولة عند الفقه الشيعي على أساس منشأ المشروعية إلى قسمين.

القسم الأول: النظريات التي تبتني على المشروعية الإلهية.

القسم الثاني: النظريات التي تبتني على المشروعية الشعبية برعاية الضوابط الإلهية. فالحاكمية في المجتمع هي للإمام المعصوم (ع) في حال حضوره ، أما في زمن غيبة المعصوم (ع) فإن فقهاء الفريق الأول يعتقدون بأن الولاية الإلهية قد فوضت إلى الفقهاء بشكل مباشر ، أما فقهاء الفريق الثاني فهم يعتقدون أن الله جعل الإنسان قيما على مصيره الاجتماعي وقد فوضت إليه الولاية السياسية في عصر الغيبة لكي يمارس حاكميته ضمن الإطار الإلهي والشرعي أي أن تمارس ولايتها في الحق الذي وهبها الله إياها ضمن الضوابط الإلهية وولاية الأمة في رتبة متأخرة عن الولاية الإلهية ، ثم ان نظرية الدولة

في عصر الغيبة كانت مقتصرة على وظائف الفقيه في نطاق تدبير أمور هي: بمنتهى الجزئية والهامشية، أو التي تحصر الفقيه بإدارة الأمور الحسبية^{٨١} وفي إطار ضيق جدا، أي الأمور التي يعلم ان الشارع الاقدس يريد تحقيقها، وتولي ذلك في الجملة والقدر المتيقن منه ان يكون من الحاكم أو باذنه مع الامكان، وبالجملة لا اشكال في ان للحاكم ولاية الحسبة^{٨٢} بحيث لم يذكروا عملية إدارة الشؤون السياسية والنظم الداخلية والعلاقات الخارجية في زمن الغيبة، فاكتمل الفقهاء آنذاك باتخاذ مواقف سلبية حيال الدولة واقتصرت في بيان مواقف من نظير الاحكام التي ترتبط بجوائز السلطان، والولاية من قبل الحاكم الجائر، ومعونة الظالمين والأراضي الخراجية وغيرها.

المطلب الثاني: شروط الدولة في منظور الفقه الإمامي : اشتراط الفقه الإمامي النص وعصمة الإمام ووجوده ثلاث نقاط جوهرية تمثل الهيكلية العامة لنظام الدولة عند الفقه الإمامي مقابل من يرى أن الموقف من كل سلطة لا تنبع من رضا الإمام المعصوم سلبيا وبإثبات، واستمر هذا التصور حتى بعد غيبة الإمام الثاني عشر حيث أن جماعة من الإمامية عدم جواز تولي السلطة في غيابه لأن في هذا الأمر تجاوزا واعتداء على صلاحية الإمام، حتى لو كان غائبا عن الأنظار، وهكذا بقيت العلاقة بين الفقه الإمامي وبين السلطة متوترة غالبا إلا في فترة استثنائية كما حصل مع الدولة البويهية في أواخر العصر العباسي والدولة الصفوية في إيران إلا انه قد تغير الأمر شيئا فشيئا فوجد الفقهاء الفرصة لتقديم طرح يحد من سلطة الملك ويقيده بالدستور كما في التجربة المشروطة أو الحركة الدستورية إلى أن أثرت هذه التجربة في تغيير النظرة الفقهية إلى الشأن السياسي فبرز السيد الخميني الذي يعد من أبرز الدعاة إلى فكرة الدولة المرتكزة على مبدأ ولاية الفقيه المستمدة من الشرع من خلال دلالة النص على كون الفقيه هو مركز السلطة، فوضع الأسس المهمة في النظام الإسلامي ودستوره فكانت أن تبلورت بعض العناوين حول السلطة والدولة في الاسلام من قبيل:

١- المرتكزات العقدية : هناك ثلاث كامل بين العقيدة والفروع التفصيلية في الاسلام باعتبار خلوده وبقائه وفي ذلك يقول الشيخ التسخيري(وجود تلاحم بين القناعات

العقائدية والتفريعات التفصيلية في الإسلام باعتباره الدين الإلهي الخالد المنظم للحياة مدى بقائها على ظهر هذه الأرض فترى التوحيد روح كل نظام من نظمه^{٨٣}، وعليه فشكل الدولة ومضمونها لا بد أن يكون منسجما مع أسس العقيدة من التوحيد والعبودية والخضوع لله ووجود الحياة الدائمة بعد الموت، وهذا ما توحى به النصوص الإسلامية كما هو الوارد في طلب العدالة والتوازن العملي والتسلط بين الناس في قوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ . وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ} ^{٨٤}.

٢- مصدر السلطة والتشريع هو الله فالعلاقة بين الموقف العقائدي ومسألة حق التشريع وأثره على الشأن السياسي، وما يستتبعه من تصد لإدارة شؤون الناس وتنظيم حياتهم ناشئة من النصوص الشرعية، فمع كون الله وحده هو المشرع فلا بد من أن تكون تشريعاته منصبة لمصلحة الاجتماع الإنساني عبر قواعد الشريعة المقررة منها، وأوكل أمر الاستنتاج منها والبناء عليها إلى أمور عدة^{٨٥} هي:

- ١/ حركة الاجتهاد الفقهي المتطور خلال الزمن والمكان والتغيرات المجتمعية
- ٢/ تدخل الشارع في تقديم الحلول من خلال الثوابت التي جاء بها الشرع، فمنه نستمد النظام الحياتي، ومنه تكتسب السيادة، والسلطة في قيادة المجتمع، فليس لأي فرد من افراد المجتمع أن يشرع مطلقا وإنما هو منفذ لأمر الله.
- ٣/ بالنسبة للجانب المرن فقد وضع قواعد عامة وطلب من الحاكم الذي منحه السيادة أن يقوم بملء هذا الجانب طبق شروط خاصة.

وفي كل ما سبق من خطوات للمشروعية فإن أساس حقانية النظام الإسلامي في ولايته على الأمة سواء كان مصدره ولاية الفقيه أم تصويت الأمة على الدستور أو شيء آخر هو التوحيد والإيمان بالله والهدفية في الخلق والإيمان بالمسؤولية الإنسانية مع إعطاء دور للناس في مثل هذا النظام وبعبارة أخرى أن الحكمة الحقة يجب أن تكون فاعلة من خلال المشاركة الشعبية في بناء الدولة، وقريب من ذلك ما بينه الشهيد الصدر في كتابه

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء فهو يرى (إن الخلافة للإنسان ، وإذا نهضت الأمة فالخلافة لها ، وللفقيه حق الشهادة أو الإشراف على خلافة الأمة)^{٨٦} .

وهذه الخلافة تحدث عنها القرآن والروايات وأشارت إلى حكم الأنبياء والأوصياء وجعلهم الحكم بين الناس في بسط العدل والقسط، وهي الهدف والغاية من بعث الأنبياء والرسول فمثلا خمسة عشر آية نصت على ايتاء الأنبياء الحكم والملك والمطالبة بالحكم بما أنزل الله سبحانه^{٨٧} منها قوله تعالى: { فَقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً }^{٨٨} ، والحقيقة إن دور المجتمع والمشاركة الشعبية تساهم في رفع الممارسة الروحية إذا كانت مبنية على عقيدة التوحيد والإيمان بأحقية ومشروعية النظام الإسلامي فنرى العبادات كالصوم والحج والصلاة عندما تكون في نطاق اجتماعي واقتران الممارسة الروحية بالحياة الاجتماعية فإنها تكون مؤثرة في تحقيق العدالة وتساهم في تربية المجتمع وفق المتطور الإسلامي.

وعلى هذا الأساس فإن دينا يؤكد التوحيد الكامل لله سبحانه في جميع المجالات لا بد أن تكون حكومته ودولته غير منفصلة عن حاكمية الله وملكوته ووحدانيته ومتى ما انحرف عن هذا الخط فإنها ستسحب من مملكة الله إلى مملكة الشيطان^{٨٩} ، وأصبح سعي ذوي الأغراض الشخصية والساعين وراء الزعامة ، وظهور نظريات تحاول تسويغ الواقع القائم على صعيد الحكم والدولة ، فيما شذ البعض الآخر إنكار مثل هذا النظام والإدعاء بعدم لزومها وحاجتها في محيط المسلمين مخالفاً بذلك اجماع المسلمين ، وفي المقابل اعتبر السيد الخميني أن القول بعدم وجود نظام سياسي في الإسلام بأنه أسوأ من القول بنسخ الإسلام وانتهاء دوره على صعيد الحياة الإسلامية، وان الذي ينكر الحكومة الإسلامية ينكر شمول خلود الدين الإسلامي وفي ذلك يرى ضرورة الحكومة الإسلامية، كما يعتبرها توأم الإيمان ولا يمكن الفصل بينهما^{٩٠} ، ومن خلال ما تقدم يرى الباحث أن قيام الدولة في نظر الفقهاء إنما ثبتت وفق النصوص والروايات والتي في بعضها تضمنت قواعد أصولية وما أفاده الفقهاء وأهل الخبرة في حاجة الأمة لبقائها خالدة من ضرورة الحاكم الإسلامي وحكومته وفق الأسس الصحيحة التي بينتها

المطلب الثالث : مصاديق النظرية على أساس مشروعية النظام:

وعلى أية حال فالنظريات المطروحة حول مشروعية النظام يمكن تصنيفها حسب نظراتها إلى الكون إلى صنفين نظريات دينية ونظريات لا دينية وكلا الصنفين يتأثران بالأيدلوجية الفكرية والنظرية الكونية والنظريات هي:

١- النظريات المادية : وهي التي ترفض الإيمان بما وراء المادة والطبيعة وتنكر وجود شيء خارج عنها فالدولة محكومة بقوانين عالم المادة وأحكامها وأهمها:
أ- نظرية القوة: وان القوة هي الأساس التي تقوم عليه السلطة والحكومة والقوة شاملة للقدرة العسكرية والاقتصادية والسياسية والفكرية والأدبية^{٩١}.

ب- النظرية الديمقراطية: وهي أعرف النظريات ويرجعها الباحثون إلى عصور اليونان حيث اشتقت منها اللفظة التي تعني (حكم الشعب) وذكرها افلاطون في كتابه الجمهورية، بل مورست نظما للحكم في اليونان خلال تلك المدة^{٩٢}.

وتذهب هذه النظرية إلى وجود اتفاق بين أفراد المجتمع على الانتقال من الحياة الفوضوية إلى الحياة المنظمة يختارون بموجبه شخصا يحكمهم.

٢- النظريات الدينية: وهي تقوم على أساس وجود قوة وراء المادة ذات علم وحياة وارادة هي الله المدبر لأمر الكون على سنن وقوانين ثابتة والمحيط به علما فالأصل عدم وجود حاكمية غير حاكمية الله سبحانه ، ولا ولاية لإنسان على إنسان آخر ، وربما كان هذا النوع من النظريات من أقدم النظريات المطروحة في مشروعية الحكم على الإطلاق ، حيث ترجع جذوره إلى حضارات وادي الرافدين والنيل ، غير أنها مختلفة شكلا ومضمونا فمنها:

أ- نظرية تأليه الحاكم، وتقوم على وحدة الحاكم والإله ، وان الحاكم هو الإله كما يظهر من بعض المقاطع الواردة في القرآن الكريم حول فرعون إذ قال تعالى: {وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ} ^{٩٣}، أو قوة يجعله قوة غيبية لها القدرة على التصرف بالكون غاية الأمر أنها يمكن أن تحل في جسم بشر فيكون الحاكم ذا طبيعتين إلهية بها يحكم، وبشرية بها يحيا، وعلى كلا

التوجيهين يكون الممارس لعلمية الحكم هو الله سبحانه وتعالى الذي ثبت له حق السيادة.

ب - نظرية الحق الإلهي بالتحويل المباشر: وتتفق مع الأولى في أن الحكم لله سبحانه وتعالى وان الناس متكافئون من حيث الإنسانية، وان الحكم أمر ضروري للناس، فيفوض حق الحكم إلى الناس، وبذلك يكتسب حكمه صفة الشرعية وقد تمسك بمحتوى هذه النظرية بعض خلفاء بني أمية والعباس، ووثبته الكنيسة في مرحلة القرون الوسطى استنادا إلى بعض النصوص القاصرة كقول بولس عن المسيح قوله: (ما لله وما لقيصر لقيصر)^{٩٤}، أو قوله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون)^{٩٥}.

ج - نظرية الحق الإلهي غير المباشر: وتتفق مع ما قبلها في أن الحكم حق لله سبحانه لكنها تختلف عن الأولى إلى عدم التحويل المباشر من الله بل من طريق الشعب فمن يختار الشعب حاكما عليه فهو الحاكم المخول من قبل الله للحكم بين عباده لكن يواجه هذه النظرية عدم وضوح دليل من الشريعة يدل على شرعية الانتخاب.

ت - نظرية النص: وهي خاصة بالمذهب الإمامي، وان الله سبحانه وتعالى لمعرفة بمصلحة الناس وعدم مقدرتهم في الاختيار الصحيح نصب لهم من بين احكامه ويدبر لهم حياتهم من خلال رجال مؤمنون معصومون - وسيأتي المزيد البيان عنها - لهم الحق في القيام بالمهام الدينية والدينية بعد رسول الله ﷺ وانهم الأحق بولاية أمور المسلمين. ث / نظرية الدور النبوي في نشوء الدولة وقد تبنى هذه النظرية الشهيد الصدر (قده) حيث يرى بأن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان منذ القدم على يد الأنبياء والرسل وقد اعتمد على قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس.....﴾^{٩٦} فظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء وكذلك الحال مع خاتم الأنبياء ودوره في بناء أنظف وأطهر دولة في التاريخ .

الخاتمة والنتائج:

البحث عن نظرية الدولة في التشريع الإسلامي له مجالات واسعة تشمل اضافة إلى بيان مفهوم الدولة كذلك تشمل الافرازات التي تنشأ من التطبيق على مستوى الواقع فالنظام السياسي شيء ، وشرعيته شيء آخر ، وكذلك الكلام ينجر إلى مصاديق نظرية الدولة ، لذا تجد تنوعا واضحا من حيث مفهوم النظرية من جهة ، وشمولها لمصاديق متنوعة من جهة أخرى ، إضافة إلى فهم المنظر ، والباحث والمفكر تجاه نظرية ما واعطاؤها اسما معيناً في حين نرى منظراً آخر ومن وجهة أخرى يعطيها اسماً آخر وعليه فالنتائج ستكون متنوعة حسب منظور الكاتب والمحلل ووجهة نظره، ويمكن تلخيص ذلك بما يلي :

١- ظهرت النظريات المتعددة حول الدولة تبعا للنظام الحاكم الذي أفرزته الحياة، و تختلف النظريات الدولية تبعاً للمباني الفقهية عند الفقهاء الناشئ من الالتزام بالمعايير الفقهية أولاً وتأثره بالفكر العقائدي ثانياً.

٢- هناك معايير خاصة لتصنيف نظريات الدولة منها: منشأ الدولة وأهميتها ومشروعيتها، وحدود الحرية الفردية والاجتماعية.

٣- تصنيف النظريات على أساس المشروعية إلى مشروعية إلهية ومشروعية شعبية برعاية الضوابط الإلهية عند الإمامية، واشترطت الإمامية النص وعصمة الإمام ووجوده ثلاث نقاط جوهرية تمثل الهيكلية العامة لنظام الدولة مقابل من يرى أن الموقف من كل سلطة لا تتبع من رضا الإمام المعصوم سلبياً وبائساً.

٤/ الفقه الاسلامي حدد المنطلقات والاسس والمنهجيات لبناء الدولة وإدارتها وعلى أساس تقسيم الحقوق الى: حق الله، وحق العبد، والحقوق المزدوجة، والتفاعلات الناشئة من هذه الحقوق ، فالنظرية وجود مجموعة منتظمة من المفاهيم التي ترتبط بعضها ببعض بحيث يكون الهدف منها تعريف الواقع ووصفه وتوضيحه وتفسيره ، وفائدة النظرية الاجتماعية والسياسية والإدارية تتمثل بما تنهض به من توضيح الحيز الاجتماعي .

٥/ وقف المفكرون المسلمون من مفهوم الدولة مواقف شتى تبعا لمفهوم الدولة، وكلمات أعلام العامة بشأن الدولة والولاية تنوعت بين قائل بولاية الأمة وأهل الحل والعقد والحاكم السابق والقوة والقهر، فصححوا إمارة الظالم والفاقد وغيرها.

٦- الدولة في نظر الفقه الشيعي تنوعت إلى نظريات ستة، وهي الولاية التعيينية المطلقة والمقيدة والمقيدة المشروطة، واشراف المرجع والانتخابية وولاية الفقيه، وتقسّم النظريات أيضا الى مادية ودينية وكل منها تقسم حسب ما هو مبين في البحث.

٧- شرعية الدولة وضرورتها بينتها الآيات والروايات وأشارت إلى حكم الأنبياء والأوصياء وجعلهم الحكم بين الناس في بسط العدل والقسط لا حالة النهم والزيادة التي هي عين السفاهة والجهالة ولا الاستعلاء الذي هو عين الخيانة والضلالة، وشرعية أداء الوظيفة وضرورتها شملت المجال الفكري والسياسي وبناء التجربة في الداخل بما في ذلك أداء الوظيفة الرسالية للإسلام وبناء الشخصية الإسلامية.

٨- وظائف الحاكم في الدولة الإسلامية تشمل حفظ النظام واصلاح البلاد وإقامة الفرائض وإقامة المشاريع المختلفة في كافة الميادين وفي كافة الأبعاد لمصالح الأمة وغيرها.

الملخص:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له والصلاة والسلام على النبي ﷺ وعلى آله وبعد:

أنّ ما يتصوره البعض من أن الإسلام لا يهتم بشؤون الدنيا، وأنما يهتم بشؤون الآخرة فقط، ويركز على الآخرة فحسب، هو قول خاطئ يشبه خطأ من يقول بأنّ الدين منفصل عن السياسة، فهذه أفكار انحرافية وتوجهات استعمارية جاء بها المستعمر الكافر لتخدير المسلمين وحرفهم عن طريق الإسلام القويم، وإلا فإنّ اهتمامه بإدارة شؤون الدنيا، واضح من خلال أمرين هما تحقيق العدل ورفع الظلم، وتحقيق النعم الدنيوية من خلال الآيات والروايات، فركزت الشريعة على بناء الفرد والمجتمع، وبيان مقومات المنهج التربوي السليم الذي تحتاجه الأمة وبناء الدولة، إذ لا بد للقائد من أن يهتم بالشؤون

الدنيوية، وهداية البشر للإسلام يشتمل على احكام ونظم، وعلى كل الأصعدة من أجل تحقيق الرفاه للمجتمع في الحياة الدنيا، ويوجد سعادة المجتمع في الآخرة، ويأخذ بيد المجتمع نحو الكمال والرقي ويوصله الى رضوانه تعالى.

إن تحقيق ذلك يتحدد من خلال الاعتماد على الفكر الإسلامي الأصيل لصلاحيته لكل زمان ومكان ولقوته وقدرته على النفوذ للنفوس والعقول، إذ أن نظرة الإنسان إلى الحياة والكون ومفاهيمه كلها تدور حول محور العقيدة التي تسهم في بنائه الفكري والأخلاقي والسياسي وتحديد الاساس النظري للاتجاه العام للتشريع في بناء الدولة وإدارتها، فجاءت النظريات المختلفة في ادارة شؤون الحكم والدولة فيها، وصلاحيتها للبت في ولاية الحكم والقيادة وكل منها تدعي أنها الأصلح والأسلم في بناء الدولة والمجتمع، إلا أن ما جاء في بعضها من مفاصد في ارض الواقع يخالف ما تدعيه وتنظر إليه .

وعليه من أجل بناء دولة سليمة لا بد من تحصيل الاخلاق والعقيدة لتدار بهما رحى ادارة الحياة والنظام الاجتماعي، وهذه اللابدية والضرورة العقلية نبه عليها النبي ﷺ في حكمه للبلاد بدستور المدينة، وعلي ﷺ في نهج البلاغة، وتحقق من خلال حاكم يدير البلاد وينشر العدل بين العباد من خلال تحديد المحور العام للمصالح الاسلامية، ليعلب دوره في الحياة الاجتماعية الهنيئة والعادلة، وليتخذ النظام الاسلامي شكل النظام وإدارة الدولة، ولكن وقع الكلام في ثبوت هذه الصلاحية والمقام التي كانت للنبي ﷺ وللأئمة ﷺ من بعده إلا أن الأمور جاءت بخلاف ما أرادته السماء، فأبعدوا ﷺ عن الحكم وإدارة البلاد، فارتكبت حماقات لمنازعة الحق أهلهم ومدافعة الأئمة المعصومين عن مكانهم ، فقتلوا وشردوا وسجنوا ، ولكن لا يمنع ذلك من تنظير الفقهاء وغيرهم من بني البشر وفي مدار محدود تابع لتشريع الله تعالى، وبقيت التشريعات الإلهية لقيادة الدولة للمانع المذكور، ومن هنا ظهرت في مجال السلطات الثلاث شروحات لمفهوم الخلافة في ظل غياب المعصوم ﷺ لتسيير مصالح الأمة وصلاحيتها لقيادة الأمة، فكانت مشكلة البحث تكمن في بيان الخط المنحرف الحامل لنظريات لا تمت بصلة إلى الدين الحق، وكيفية إدارة الدولة والحكومة، والبديل لها من خلال تنظير فقهاء الإمامية لهما

فشمل المبحث الأول: النظام السياسي لمذهب أهل البيت عليهم السلام حول الدولة، والثاني: ادارة شؤون الحكم للمجتمع والدولة، والثالث: مفهوم نظرية الدولة عند الإمامية وشروطها، ثم أوجز الباحث النتائج المتوخاة من البحث التي يراها ضرورية في مقام الإيضاح للبحث وبيانه ، وأخرا تم تدوين لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إتمام البحث ومن الله التوفيق.

الهوامش:

(١) فبالرغم من دعوته الى ولاية الفقيه في الحكم والتنظير لها إلا إنه آل على نفسه عدم الحضور في دائرة السلطة السياسية الصفوية وابتعد عن حضورها في قبال من يذهب الى ضرورة التعاون وقبول المناصب السياسية والاجتماعية ، والتعاون مع الحكام الصفويين كالمحقق الكركي وأتباعه.

(٢) البقرة ، ٣٠.

(٣) روى خطبة الزهراء عليها السلام: ابن طيفور، بلاغات النساء : ٢١، المرتضى، الشافي ٤ : ٦٩- ٧٧، الطوسي ، تلخيص الشافي ٣ : ١٣٩- ١٤٣، الطبري ، الدلائل: ١٠٩، الخوارزمي ، مقتل الحسين عليه السلام: ١: ٧٧ الحافظ ، أحمد بن مردويه ، منال الطالب في شرح طوال الغرائب: ٥٠١ - ٥٠٧، ابن طاووس، الطرائف: ٢٦٣، ٢٦٨.

(٤) كتاب الخمس ، مرتضى الحائري (١٤٠٦ هـ) ٢ / ٢٥٠، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١ (١٤١٨ هـ)

(٥) مدخل الى علم الفقه عند المسلمين الشيعة ، علي حازم، ١ / ٧٢، ط١ (١٤١٣ هـ)، دار العزبة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان.

(٦) الأعراف، ٥٤.

(٧) ظ: مجمع البيان ، ٦ / ٥٧.

(٨) النساء، ١٠٥.

(٩) النساء، ٥٨.

(١٠) الحج، ٤١.

(١١) الكشاف، ٦ / ٢٠٤، الدر المنثور، ٩ / ٧٦، تفسير ابن كثير، ٧ / ٢١١.

(١٢) الشورى ، ٣٨ .

(١٣) آل عمران، ١٥٩.

(١٤) ظ : الملل والنحل : ٤ / ٧٨.

- (١٥) المعجم القانوني، ١/١٥٠.
- (١٦) السلطة التنفيذية: التي تختص بتنفيذ القوانين الخاصة بتسيير المرافق العامة، وإدارة شؤون الدولة وحفظ الامن الداخلي والخارجي. ظ: معجم لغة الفقهاء، ١/١٤٨.
- (١٧) صلاحيات هذه السلطة تنحصر في تعيين الشخص الذي يمتلك الحق ويستحقه. وتنقسم هذه السلطة عادة الى مدنية وشرعية إلا أن الاسلام يأبى هذا التقسيم، اذ لا ينطلق الاسلام من المبدأ القائل: (الدين لله، والحكم للشعب)، بل ينبعث من مبدأ ((ان الدين والحكم ليسا إلا لله). ظ: الحكومة الاسلامية، ١/١٢٩.
- (١٨) وهي كل ما تحتاج إليه الأمة في تنفيذ قوانينها وادارة امورها، فمؤسسات الدولة الادارية والشرطة، والأمن، وما أشبه خاضعة لهذه السلطة.
- (١٩) ظ: الحكومة الاسلامية، ١/١٢٨.
- (٢٠) قضايا منهجية معاصرة، وهبة الزحيلي، ٨٤٤.
- (٢١) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، كتاب القضاء، ٦/٧٦.
- (٢٢) وسائل الشيعة، ٦/٥.
- (٢٣) وسائل الشيعة ١٨ / ٤.
- (٢٤) الجمعة، ١٠.
- (٢٥) التوبة، ١٠٣.
- (٢٦) ابو الحكم هشام بن الحكم البغدادي الكندي مولى بنى شيبان ممن اتفق الاصحاب على وثاقته و عظم قدره ورفعته منزلته عند الائمة عليهم السلام، وكانت له مباحث كثيرة مع المخالفين في الاصول وغيرها صحب الصادق والكاظم، وكان من أجلة اصحاب أبي عبدالله عليه السلام وبلغ من مرتبة علوة عنده أنه دخل عليه بمنى، وهو غلام أول ما اختط عارضاه وفي مجلسه شيوخ الشيعة كحمران بن أعين ويونس بن يعقوب وأبى جعفر الاحول وغيرهم، فرفعه على جماعتهم وليس فيهم الا من هو اكبر سنا منه فلما رأى أبو عبدالله عليه السلام أن ذلك الفعل كبر على أصحابه قال: هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ويده، وكان له أصل وله كتب كثيرة، مولده بالكوفة ومنشأه واسط وكان يباع الكرابيس وينزل الكرخ من بغداد ثم انتقل إلى الكوفة في أواخر عمره ونزل قصر وضاح، وتوفى سنة ١٧٩ في أيام الرشيد، وقال ابن النديم في الفهرست في شأنه: إنه من متكلمي الشيعة، ومن دعا له الصادق عليه السلام فقال: اقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحسان: لا تزل مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك، وهو الذى وفق الكلام في الامامة وهذب المذهب وسهل طريق الحجاج فيه ظ: رجال النجاشي، ١/٣٠٨، رجال الطوسي، ١/١٥١.

- (٢٧) جامع السعادات، النراقي، ٢٧ .
- (٢٨) مجموعة ورام، ورام بن ابي فراس، ١ / ٤٤ انتشارات مكتبة الفقيه، قم.
- (٢٩) الاسلام يقود الحياة، الصدر، ٧ / ١.
- (٣٠) الإسلام يقود الحياة، الصدر، محمد باقر، ٥.
- (٣١) Windelband, History of Philosophy , p. ٤٩٦.
- (٣٢) النظرية تدور ما بين حركة الفكر لإدراك أمر ما أو البحث ، والفحص والمعرفة وتطبيقها.
- (٣٣) مجموع هذه النظريات وأدلتها مستخلصة من الكتب التالية: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، روح البيان للآلوسي،، فقه الدولة الإسلامية، المنتظري ج ١، مفاهيم القرآن، السبحاني، الاسلام يقود الحياة ص ١٧٢ للشهيد الصدر، الفقه، الاجتهاد والتقليد ج ١ ، الشيرازي ، طرح حكومت اسلامي للشيخ مكارم الشيرازي، تفسير الميزان، الطباطبائي ، ٤ / ١٢٤.
- (٣٤) فقه الدولة الإسلامية، المنتظري ، ١ ، ٧٦ - ٨٧.
- (٣٥) الحكم في الاسلامي، الشيرازي ، محمد، ٦٦ - ٩٨.
- (٣٦) م، ن.
- (٣٧) صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ٣ / ١ .
- (٣٨) بحار الأنوار، المجلسي ، ٧١ / ٢١٢.
- (٣٩) قضايا منهجية معاصرة، ٨٣٠، دار المعارف، تونس. ١٩٩٠.
- (٤٠) الاسلام واصول الحكم، علي عبد الزراق، ٢٥.
- (٤١) م، ن.
- (٤٢) ظ: الحكومة الاسلامي في أحاديث الشيعة الإمامية ، غلام رضا السلطاني، ١٢ - ٢٤، فقه الدولة الإسلامية، المنتظري ، ١ / ٢٣ - ١٤٥.
- (٤٣) قضايا منهجية معاصرة، وهبة الزحيلي، ٨٤ .
- (٤٤) الاحكام السلطانية، المارودي ص ٣ ، طبع المطبعة المحمودية مصر بدون تاريخ، الأحكام السلطانية ، أبي يعلي الخنيلي ص ٣، مصر ١٩٣٨، المقدمة، ابن خلدون ص ١٩١، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٤.
- (٤٥) الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، أمير محمد الكاظمي القزويني ص ٤٢ وما بعدها، لبنان ١٩٧٢.
- (٤٦) ظ: الحكم في الاسلامي، الشيرازي ، محمد، ٦٦.
- (٤٧) ظ: أسس النظام السياسي ، السند، محمد (معاصر) ٣٤.
- (٤٨) الطبرسي ، الإحتجاج ٢ / ٥٩٨ ، ٥٩٩.
- (٤٩) الرحمن، ١.

- (٥٠) الانبياء، ٧٣.
- (٥١) الكافي، ٢ / ٨٨٢.
- (٥٢) الحكم في الاسلامي، الشيرازي، محمد، ٨٧، أسس النظام السياسي، السند، محمد، ٧٦.
- (٥٣) الحكومة الاسلامي في أحاديث الشيعة الإمامية، غلام رضا السلطاني، حسين المظاهري، ٢٣٢.
- (٥٤) الكافي، الكليني، ١ / ٢٦٥.
- (٥٥) الحكم في الاسلامي، الشيرازي، محمد، ٢٠.
- (٥٦) المائة، ٤٤.
- (٥٧) ظ: التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي، ٧ / ٦٩، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي.
- (٥٨) ظ: أسس النظام السياسي، السند، محمد (معاصر) ٣٠ - ٣١، المطبعة، الأميرة، بيروت، ط ١ (١٤٣٣ هـ).
- (٥٩) ظ / دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المنتظري، ١ / ٤٠٤.
- (٦٠) دلائل الإمامة، الطبري، ٦ / ٣٠٦٦، الدينوري: الأخبار الطوال، ١٤٠.
- (٦١) علل الشرائع، الصدوق، ١ / ٣٤٠.
- (٦٢) أهل البيت عليهم السلام في الحياة الإسلامية الإمامية، ق ١ النظرية، محمد باقر الحكيم، ٢ - ٣.
- (٦٣) الإمامة الإلهية بحوث محمد السند، محمد علي بحر العلوم ١ / ٥٦، إعداد مركز الأبحاث العقائدية
- (٦٤) النحل، ٨٩.
- (٦٥) النور، ٣٩.
- (٦٦) اقتصادنا، ٢٠ - ٢٢.
- (٦٧) مستدرك الوسائل، النوري، ١١ / ٨٧.
- (٦٨) مبحث الغرب والدولة الإسلامية الحديثة، عبد الكريم سلمان، بحث منشور في مجلة التوحيد، العدد ٨٦، السنة الخامسة عشر (١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م). ٤٧ - ٥٠.
- (٦٩) ظ / الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه، الأصفي، محمد مهدي، ٢٠١، المطبعة والنشر: دار الغدير.
- (٧٠) تنبيه الأمة، ٤٦.
- (٧١) بحار الأنوار، المجلسي، ٩٠ / ٤١.
- (٧٢) الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، ١٧ - ١٩.
- (٧٣) شهادة الأنبياء وخلافة الإنسان، محمد باقر الصدر، ٥٠.

- (٧٤) شهادة الأنبياء وخلافة الإنسان، محمد باقر الصدر، ٥٠.
- (٧٥) ظ: مبحث الدولة في فكر الشيخ التسخيري، محمد حسن زراقط، بحث منشور في مجلة الحياة الطيبة، العدد التاسع عشر (١٤٢٧هـ)، ٥٧.
- (٧٦) النظرية الاجتماعية في القرآن الكريم، زهير الأعرجي، ٢٣.
- (٧٧) ظ: النظرية الاجتماعية في القرآن الكريم، زهير الأعرجي، ٦، بحث في علم الاجتماع الاسلامي ونقد النظرية الاجتماعية الغربية .
- (٧٨) ظ/ الفقه، الحكم في الإسلام، الشيرازي، محمد / ٢٠ .
- (٧٨) ظ: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ٤ / ٧.
- (٧٩) نظريات الدولة وينسنت أندرو، ترجمة حسين بشرية، طهران، منشورات تي، ط(١٣٧١هـ)، ٧٠ - ٧١.
- (٨٠) حاشية ابن عابدين، ٣ / ٣١٩، مغني المحتاج، الشربيني، ٤ / ١٣٠ - ١٣١.
- (٨١) مصباح الفقاهة، السيد الخوئي، ٥ / ٣٤ - ٥٣، والتنقيح في الاجتهاد والتقليد، الخوئي، ١ / ٤١٩ - ٤٣٢، بقلم علي الغروي التبريزي.
- (٨١) ظ: مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، محمود الهاشمي، ٥٨ و ٥٩، والإسلام يقود الحياة، الصد، ٣.
- (٨٢) فقه الصادق، محمد صادق الحسيني الروحاني، ٣ / ٢٥٩، مدرسة الامام الصادق ط(١٤١٢).
- (٨٣) الشيخ محمد علي التسخيري، الأسس المهمة في النظام الاسلامي، المطبعة، دار الحق، بيروت، ط(١٩٩٣م)، ٨.
- (٨٤) الرحمن، ٦ - ٩.
- (٨٥) الاسس العامة في النظام الإسلامي، ٢٧.
- (٨٦) الاسلام يقود الحياة، الصدر، محمد باقر، ١٣ - ١٤.
- (٨٧) الآيات: سورة البقرة ٤٤ - ٤٥، ٤٧، ٢١٣، ٢٥١، سورة يوسف، ١٠١، النساء ٥٤، ١٠٥، سورة ص ٢٠، ٣٥، سورة المائدة ٢٠، سورة آل عمران ٧٩، سورة الأنعام ٨٩، سورة مريم ١٢، سورة الجاثية ١٦.
- (٨٨) النساء / ٥٤.
- (٨٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، المطبعة، بيروت، ٤ / ١٤٩، الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ٥ / ٤١٦.
- (٩٠) الحكومة الإسلامية، روح الله الخميني، ١٩ - ٢٠، ٢٦.

- (٩١) ظ: نظام الحكم في الإسلام، النبهان، ٣٥.
- (٩٢) ظ: الموسوعة السياسية، د. الكيالي، ٧١٥ / ٢، نقلا عن مجلة المنهاج، العدد ٢٢ السنة ١٤٢٢ هـ، ١٦٢.
- (٩٣) الزخرف، ٥١.
- (٩٤) ظ: الموسوعة السياسية، د. الكيالي، ٥٥٤ - ٥٥٥، نقلا عن مجلة المنهاج، العدد ٢٢، ص ١٦٥.
- (٩٥) الانسان، ٣٠.
- (٩٦) البقرة، ٢١٣.
- المصادر والمراجع:
- القرآن الكريم، خير ما نبتدئ به:
١. الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي (٥٦٠هـ)، المطبعة والنشر دار النعمان، ط (١٩٦٦م).
 ٢. الاحكام السلطانية، المارودي، طبع المطبعة المحمودية مصر بدون تاريخ.
 ٣. الأحكام الشرعية ثابتة ولا تتغير، لطف الله الصافي، قم، دار القرآن الكريم، ط ١، ١٤١٢هـ.
 ٤. الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه، الأصفي، محمد مهدي، المطبعة والنشر: دار الغدير.
 ٥. الاجتهاد والتقليد، السيد الخوئي (١٤١٣هـ) المطبعة صدر، الناشر، دار الهادي، ط ٣ (١٤١٠هـ).
 ٦. الأخبار الطوال، الدينوري، الناشر، دار الرسالة، ط ٣ (١٤١٠هـ).
 ٧. أسس النظام السياسي، السند، محمد (معاصر)، المطبعة، الأميرة، بيروت، ط ١ (١٤٣٣هـ).
 ٨. الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرزاق، المطبعة دار المعارف تونس (١٩٩٠م).
 ٩. الإسلام يقود الحياة، الصدر، الناشر، دار الهادي، ط ٢.
 ١٠. الأسس المهمة في النظام الإسلامي، محمد علي التسخيري، المطبعة دار الحق، بيروت، ط (١٩٩٣م).

١١. الإمامة الإلهية بحوث محمد السند، محمد علي بحر العلوم، إعداد مركز الأبحاث العقائدية
١٢. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) المطبعة والنشر: مؤسسة الوفاء، بيروت.
١٣. بلاغات النساء، ابن طيفور، المطبعة والناشر، دار الهادي، ط (١٤١٠هـ).
١٤. البيع، الخميني، روح الله (١٤٠٩هـ) المطبعة: مؤسسة اسماعيليان، ط (١٤١٠هـ).
١٥. حاشية ابن عابدين، محمد أمين عابدين (١٢٥٣هـ)، المطبعة استانبول، ط (١٣٢٥هـ).
١٦. حاشية المكاسب (منية الطالب) تقارير النائيني (١٣٥٥هـ)، ط (١٤١٨هـ).
١٧. حاشية كتاب المكاسب، محمد كاظم الخوانساري، تعليق: مهدي شمس الدين، طهران، وزارة الإرشاد ط (١٤٠٦هـ).
١٨. الحدائث ونقد التدين، محمد جواد لاريجاني، نشر مؤسسة اطلاعات طهران، ط (١٣٧٢ش).
١٩. الحكم في الاسلامي، الشيرازي، محمد، المطبعة صدر، الناشر، دار الهادي، ط (١٤١٠هـ).
٢٠. الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، محمد تقى مصباح اليزدي (معاصر)، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط (١٣٦٩هـ).
٢١. الحكومة الاسلامي في أحاديث الشيعة الإمامية، غلام رضا السلطاني، حسين المظاهري
٢٢. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي.
٢٣. تحرير الوسيلة، روح الله الخميني (١٤٠٩هـ)، المطبعة: مؤسسة اسماعيليان، ط (١٤١١هـ).
٢٤. تلخيص الشافي، الطوسي، المطبعة دار العلم للملايين، بيروت.

٢٥. تفسير ابن كثير، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (٧٠٠ - ٧٧٤ هـ) تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الناشر، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ (١٤٢٠هـ).
٢٦. تبيين الأمة وتنزيه الملة، الميرزا حسن النائيني (١٣٥٥هـ)، ط (١٣٢٧ش).
٢٧. التنقيح في الاجتهاد والتقليد، الخوئي، بقلم علي الغروي التبريزي، مؤسسة الخوئي.
٢٨. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ)، المطبعة: دار إحياء التراث العربي، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط (١٤٠٥هـ).
٢٩. جامع السعادات، مهدي النراقي، مطبعة الآداب، النجف.
٣٠. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، النجفي محمد حسن، باقر، الناشر دار الكتب الإسلامية، ط، (١٣٩٢هـ).
٣١. الخميني والدولة الإسلامية، محمد جواد مغنية، المطبعة دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط (١٩٧٩م).
٣٢. الدر المنثور في التأويل بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المطبعة: دار الفكر، ط (١٤٢٣هـ).
٣٣. دلائل الإمامة، الطبري، محمد بن جرير بن رستم، دار الفكر العربي.
٣٤. الشافي في الإمامة، المرتضى، علي بن الحسين، مركز الابحاث العقائدية.
٣٥. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين، المطبعة دار الفكر، بيروت.
٣٦. شهادة الأنبياء وخلافة الإنسان، محمد باقر الصدر، (١٤٠٠هـ)، ط٢ (١٤٢١هـ).
٣٧. الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، أمير محمد الكاظمي القزويني، لبنان ١٩٧٢.
٣٨. ضرورة وجود الحكم أو ولاية الفقهاء في عصر الغيبة، لطف الله الصافي، قم، دار القرآن الكريم، ط (١٤١٥هـ).

٣٩. الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، ابن طاووس الحسني، دار الكتاب الاسلامي.
٤٠. علل الشرائع، الصدوق، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٤١. غرر الحكم ودرر الكلم، الأمدي، من كلام أمير المؤمنين (ع) جمعها عبد الواحد الأمدي، المطبعة السعادة، ط (١٣٣١هـ).
٤٢. الكافي، الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، آخوندي، المطبعة حيدري، ط (١٣٨٨هـ).
٤٣. كتاب الخمس، مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) / ٢ / ٢٥٠، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط (١٤١٨هـ).
٤٤. الكشاف، الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، دار الفكر، دمشق.
٤٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، بيروت.
٤٦. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الفكر العربي
٤٧. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ط (١٤٠٩هـ).
٤٨. فقه الدولة، الصفار، فاضل، المطبعة: باقري، الناشر: دار الأنصار، ط (١٤٢٦هـ).
٤٩. فقه الصادق، محمد صادق الحسيني الروحاني، مدرسة الامام الصادق عليه السلام الطبعة: الثالثة - رجب ١٤١٢.
٥٠. قضايا منهجية معاصرة، وهبة الزحيلي، المطبعة دار الفكر، دمشق.
٥١. مباحث الأصول، كاظم الحائري (معاصر) تقارير أبحاث السيد الصدر، المطبعة: صدر، ط (١٤٠٧هـ).
٥٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٦٠هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط (١٤١٥هـ).
٥٣. مجموعة ورام، ورام بن ابي فراس، انتشارات مكتبة الفقيه قم

٥٤. مستدرك الحاكم على الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٦هـ).
٥٥. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، النوري الطبرسي (١٣٢٠هـ) الناشر والتحقيق: مؤسسة آل البيت ط، (١٤٠٨هـ).
٥٦. مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، محمود الهاشمي، مؤسسة التراث العربي، قم.
٥٧. مصباح الفقاهة، الخوئي (١٤١٣هـ)، المطبعة غدیر، الناشر وجداني، ط٣ (١٣٧١هـ).
٥٨. مغني المحتاج، محمد الشربيني الطيب (٩٧٧هـ)، المطبعة: دار إحياء التراث العربي، ط (١٣٧٧هـ).
٥٩. مقتل الحسين عليه السلام، الخوارزمي، المطبعة: دار العلم للملايين، بيروت.
٦٠. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ) المطبعة: دار إحياء التراث العربي، ط٤.
٦١. المكاسب، محمد علي الآراكي (١٤١٢هـ)، المطبعة، قم، ط (١٤١٣هـ).
٦٢. موسوعة الفقه الإسلامي، د. فؤاد محمد المناوي، منشورات جامعة صنعاء.
٦٣. نظريات الدولة، وينست أندرو، ترجمة حسين بشرية، طهران، منشورات تي ط (١٣٧١هـ).
٦٤. نظم الحكم والإدارة، د.علي منصور(معاصر)، المطبعة: دار الفتح للطباعة والنشر.
٦٥. الهداية من له الولاية في ولاية الأب والجد والفقيه، تقريرات محمد رضا الكلبيكاني، الميرزا أحمد صابري، المطبعة قم (١٣٨٣ش).
٦٦. وسائل الشيعة، الحر العاملي (١١٠٤هـ)، المطبعة مهر قم، الطبعة الثانية (١٤١٤هـ).
المجلات والدوريات:

- ١ / مبحث الغرب والدولة الإسلامية الحديثة، عبد الكريم سلمان، بحث منشور في مجلة التوحيد ، العدد ٨٦، السنة الخامسة عشر (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).
- ٢ / مبحث الدولة في فكر الشيخ التسخيري، محمد حسن زراقت، بحث منشور في مجلة الحياة الطيبة، العدد التاسع عشر (١٤٢٧هـ).
- ٣ / الموسوعة السياسية ، د. الكيالي، مجلة المنهاج ، العدد ٢٢ السنة ١٤٢٢هـ.

مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاسلامي

ا.م.د. اسعد كاظم شبيب

كلية العلوم السياسية/ جامعة الكوفة

المقدمة:

تعد شرعية الدولة من المسائل الاشكالية في الفكر السياسي الاسلامي فهناك مدارس متباينة في تصورها لشرعية الدولة فعند مدرسة النجف الاشرف الفكرية والتي هي من اعرق المدارس الدينية في العالم الاسلامي نجدها قد تبنت خيارات تنويرية تعالج مشاكل الحكم والسلطة وما ينفلق عنها من تداعيات على الوطن والمجتمع ومن ابرز تلك المشاكل الاستبداد ومصادر الحقوق والحريات، وعندما تكون هناك موانع تضد من هذه من اشكاليات الاستبداد والتسلط فان مدرسة النجف الاشرف عرفت منذ ما قبل ايام المشروطة والمستبدة (الحركة الدستورية) في القرن التاسع عشر ميلادي والى ما بعد تأسيس النظام السياسي في العراق بعد عام ٢٠٠٣ بتبني خيار الدولة الدستورية القائمة على اسس ومبادئ تجمع ما بين الحداثة السياسية، وتعاليم الدين الاسلامي، في حين ان هناك تيارات من داخل المدرسة ذاتها لكن لها راي وموقف مختلف من الدولة الدستورية حيث عرفت آنذاك بالمستبدة ولا يزال الجدل هذا مستمرا الى اليوم حيث ان خيار الدولة قائمة على الدستور ودولة الشريعة يتصارعان وفي الجانب الثاني نجد ذات التيارات حيث هناك من قال بالدولة الدستورية كالشيخ محمد عبده والطهطاوي ومدحت باشا والمفكرين المتأخرين امثال الجابري وعبدالله العروي في حين هناك دعاة وفقهاء نادوا بدولة الشريعة وهذا ما وجدناها عند ابو الاعلى المودودي وسيد قطب والنبهاني والقرضاوي واخرون، وبالتالي فان شرعية الدولة الدستورية محل تباين عند مختلف المدارس الفكرية المكونة للفكر الاسلامي.

من هنا نحاول في بحثنا هذا بيان تصورات مدرسة النجف الاشرف حول الدولة الدستورية عبر عرض ومناقشة افكار علمائها منذ الشيخ كاظم الخراساني، والعلامة جمال الدين الافغاني، والشيخ محمد حسين النائيني، مروراً بالسيد محمد باقر الصدر، وصولاً الى اطروحات السيد علي السيستاني في معالجة الحالية العراقية بعد حكم

الاستبدادي والمشاكل التي يعاني منها النظام بعد التغيير، حيث برزت اطروحات ومؤلفات وان كانت متأخرة في معالجة غيبة الامام الثاني عشر، او ما يعرف بالانتظار السلبي عند بعض فقهاء المسلمين، وكذلك طرح الدولة الدستورية كخيار رافض للحكم الاستبدادي الذي ساد طوال عقود من الزمن في اغلب بلدان العالم الاسلامي ومنه العراق وعد زوال النظام البعثي الشمولي، وما بعد ذلك في عدد من البلدان العربية بعد ثورات ما عرف بالربيع العربي حيث جل المطالب تقنين نظام الحكم وفق دستوري مكتوب يؤسس لنظام حكم رشيد وتداول سلمي للسلطة، من هنا عرضنا في هذا البحث معالجة اشكالية اساسية: "ان هناك اختلاف في مصدر المشروعية واكتسابها ومن الذين يحق لهم اكتساب الشرعية"، وفي ضوء ما تقدم يعرض الباحث فرضية تتمثل بالاتي: "ان الفكر السياسي الاسلامي لديه موقف متباين من شرعية الدولة الدستورية تبعا للمنطلقات الفكرية لمدارسه الفقهية النصية والاجتهادية" وللإجابة عن فرضية البحث قسمناه اعتماداً على منهجية والوصف والتحليل الى الاتي:

اولاً: مفهوم المشروعية

ثانياً: مفهوم الدولة الدستورية

ثالثاً: مشروعية الدولة الدستورية في الاصول التأسيسية

رابعاً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الفلسفي

خامساً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاصولي

اولاً: مفهوم المشروعية:

يرجع مصطلح المشروعية الى مصدر صناعي من مشروع: قانونية، صفة ما هو شرعيّ أو مشروع:- مشروعية حق: قانونية شرعية، - تنظر المحكمة العليا في مشروعية قانون الأحزاب، ومشروعية الأحكام^(١). اما اصطلاحاً فالمشروعية هي العلاقة القانونية التي تختص بالقانون والقرار والتعليمات. فرجال القانون يصفون القرار بانه مشروع اي انه جاء طبقاً لمبدأ المشروعية والذي نعرفه نحن اهل القانون بانه توافق القاعدة القانونية الادنى للقاعدة الأعلى وعدم مخالفتها شكلاً وموضوعاً. وفي حالة حصول مخالفة

يصاب القرار بعيب عدم المشروعية ويدخل ضمن نطاق القرار المعيب، وتعرف المشروعية بانها الاسس الحقة للسلطة وجواز ممارسة تلك السلطة. فالمشروعية، عبارة عن التبرير العقلاني لممارسة السلطة والطاعة، فاذا كانت الطاعة غير عقلانية فهي اما تكون قائمة على فكرة العرف، او محبوبية الحاكم. فيجب على كل حكومة ان تكون على بنية من اسس المشروعية، والازمات المتعلقة بها، ووسائل اكتساب الشرعية وعوامل فقدانها من اجل بقاء وديمومة سلطتها. والشعب انما يطيع الحكومة فيما اذا كانت سلطتها مشروعة في نظره. ويمكننا من خلال الرجوع الى تعريف المشروعية، استخراج العناصر التالية^(٢):

- مصدر المشروعية: كالغلبة والقهر، او راي الشعب، او التنصيب من الله.
- كيفية اكتساب المشروعية.
- من الذين يحق لهم اكتساب الشرعية كالمملك ورئيس الجمهورية.
- اطاعة الشعب وكيفية تحقيقها.

ففي نظرية التعيين تكون المشروعية الهية، وتحتزم اراء الشعب من حيث كفاءتها. اما في نظرية التوكيل، فالمشروعية نابعة من الشعب، وفي نظرية الانتخاب تكون المشروعية الهية شعبية^(٣). من هنا قصد بمبدأ المشروعية الخضوع للقانون بان يخضع الحاكم والمحكوم لحكم القانون، وهذا معناه خضوع الأفراد وجميع الهيئات والاشخاص المعنوية العامة والخاصة في الدولة للقانون، ومن هنا كان لزاماً على الإدارة باعتبارها إحدى السلطات الثلاث الرئيسية في الدولة العمل والتصرف في نطاق دائرة القانون بان تكون جميع تصرفاتها في حدوده، فجميع التصرفات التي تتخذها الإدارة لا تتمتع بأية حماية قانونية، وليس لها أية قيمة ما لم تكن متوافقة مع قواعد القانون النافذة حيث ترسم هذه القواعد حدود التصرف الإداري. بمعنى خضوع نشاط السلطات الادارية، وهذا يعني ان فكرة المشروعية لا تدرك الا بالنسبة الى السلطات الدنيا أي الى الوكلاء^(٤). اما مرجعية المشروعية فهي في القانون او النظام القانوني وبالتالي فانها مرجعية قانونية ومن ثم فان فكرة المشروعية هي فكرة قانونية وعليه فان فكرة المشروعية تدور في اطار او

دائرة القانون وتنطلق منه وبالنسبة له^(٥). ويميز فيبر- بين ثلاثة أسس للمشروعية من خلال مجموعة من المقارنات التاريخية وهي:

- المشروعية التقليدية: وترتكز على قوة الماضي والأعراف والتقاليد، وعلى الدمج بين السلطتين الدينية والدنيوية، فالحاكم الأعلى ينتمي إلى سلالة مقدسة.. ويسود هذا النمط من المشروعية في الأنظمة الوراثية التي تحصر السلطة السياسية في أسرة أو مجموعة محددة.

- المشروعية الكاريزمية: وتقوم على الإعجاب والولاء المطلق لقدسية استثنائية كالنبوة والبطولة.

- المشروعية القانونية: تقوم على أساس عقلاني يفصل بين الأشخاص والمؤسسات، و يفصل بين الانتماءات العرقية والدينية، والانتماءات السياسية. أي أنه ينبنى على الإيمان بالعقلانية والفردانية ويسود في المجتمعات الغربية الحديثة^(٦).

ثانيا: مفهوم الدولة الدستورية

الدولة state: وهي لفظة تنحدر من أصل لاتيني تدل على الوضع واستخدمت في العصر الحديث للدلالة على الدولة وتتضمن مجموعة خصائص أهمها وجود سلطة عامة مستقلة الى جانب وجود اقليم جغرافي محدد يقيم عليه مواطنون^(٧). والى ذلك تعرف الدولة بأنها كيان سياسي معقد من الافكار وقيم؛ بعضها له حقيقة مؤسساتية، الدولة في اللغة بالضم والفتح العقبة في المال والحرب سواء، يقال ضار الفي دولة بينهم يتداولونه مرة لها ومرة لهذا الدولة والانتقال من حال الى حال^(٨). ولم يظهر اسم الدولة في اللغات الغربية الا في العصر الحديث ولكن هذا المفهوم ظهر بمسميات مختلفة في الفكر الشرقي والعربي بصفة خاصة سواء كان في الجاهلية او بعد ظهور الاسلام^(٩). وفي سياق الفكر الفلسفي وصف بيرك الدولة على انها مشاركة في كل نواحي الفضيلة، وما تبلغه من كمال، اما الرجل العادي فينظر لها على انها الوسيلة التي تحكمت هذه الوسيلة التي تشبع موجبات الرضا التي حق فيها^(١٠). والدولة في فكر الاسلامي تعني النظام الذي تحرسه سلطة سياسة والخلافة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية للامة، أي

وحدة التعاليم في ظل الخلافة^(١١). ويقال ان الغرض من التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد حدود سلطة الحكومة ومراعاتها التامة للهدف الذي تعيش من اجله الدولة، ان هذا الهدف كيفما امكن تحديده هو خلق الظروف التي يمكن ان يصل فيها افراد الدولة الى الحد الاقصى لاشباع رغباتهم، والواقع ان وسائل الحد من سلطة الحكومة مثل الدساتير المكتوبة وقوانين حقوق الافراد ومبدأ الفصل بين السلطات وغيرها من الوسائل، ماهي الا اساليب اوحت بها الخبرة لمنع استخدام الحكومة للسلطة التي تمنحها لها الدولة^(١٢).

ينتقد العروي هذه المقالة لأنه يري أنها لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة حيث توجد بها نظرة للدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والبشرية والكونية، فهذا الاتجاه يقدم الأخلاق علي السياسة جاعلاً من الدولة وسيلة في خدمتها "نظرية الأخلاق"، أما المقالة الثانية تؤكد أن غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية، وأن الإنسان وليد الطبيعة، وهو يري أن الدولة ماهي إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماعي الطبيعي والتي تولدت بسبب قانون طبيعي، وأنه لا يوجد تناقض بين الدولة وبين المجتمع وبين الفرد فإذا حدث تناقض فلسبب غير طبيعي ناتج عن خطأ إنساني متعمد فالدولة إما طبيعية وهي صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية^(١٣). العروي يسعى للتحقق من ماهية هذا الكائن من خلال التعرض تعرضه لمقالتين حيث أن كلاهما لا يعرضوا أي استقلال كافي الذي منه يهياً تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة، حيث تقوم المقالة الأولى تري أن الغاية المقدره للبشر ليست من عالم المرئيات فالمخاطب هنا هو الوجدان الفردي والهدف هي السعادة الأبدية، فالمقالة تقوم علي أساس أن الدولة هي تنظيم اجتماعي فهي اصطناعية لا تتضمن قيمة أعلي من قيمة الحياة الدنيا فإذا كانت الدولة هدفها خدمة الفرد لكي يحقق هدفة في مقبولة وشرعية أما في حالة منعها لغاية الفرد في مرفوضة سيئة نابعة من الطبيعة الحيوانية للإنسان^(١٤).

اما مصطلح الدستورية constutioniy: هي اسم مشتق من الصفة دستوري، والدستوري صفة مشتقة من الدستور. والدستور هو مجموعة القواعد القانونية التي

تبين نظام الحكم في الدولة وطبيعة النظام السياسي؛ فضلاً عن تبيان الحقوق والحريات وذلك ضمن أبواب معينة من الدستور^(١٥). من هنا فالدستور بالمعنى السياسي ليس وسيلة فقط لتكريس القوة المهيمنة في المجتمع بل هو ايضاً وسيلة توازن سياسي فالسلطة لا تعود في الغالب الى قابض واحد بل يتعدد القابضون على السلطة وبالتالي يكون هناك اسهام مشترك في ممارستها وهذه الممارسة المشتركة للسلطة تنظمها في الواقع القواعد الدستورية وعليه فان القواعد الدستورية هي قواعد توازن سياسي، بمعنى انها قواعد سياسية تنظم العلاقة بين القابضين على السلطة^(١٦).

ومما تقدم فالدستورية تعني ان تكون الدولة خاضعة في جميع مواطنها وموظفيها الى الدستور سواء كان مكتوباً أو عرفياً. وفي ضوء ذلك تعد الدستورية واحدة من أهم المفردات الحديثة التي دخلت الساحة العربية والإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر بفعل مؤثرات عدة أهمها الحركات الإصلاحية التي كانت تطالب بالدولة الدستورية في تركيا العثمانية ويران القاجارية أو ما عرف بوقتها بالحركة المشروطية؛ وهي لفظة فارسية تعني الدستورية^(١٧).

ثالثاً: مشروعية الدولة الدستورية في الاصول التأسيسية

حدد القران الكريم كأصل نصي تأسيسي متقدم موقفه من بعض النظم السياسية القائمة حيث ابتعد عن شخصية الحاكم وركز على السياسة وانعكاسها على الشعب او الامة ورفض التمييز بين العرق والدين ورفض الظلم كما رفض سياسة فرعون العدوانية وتحدث عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والشعب^(١٨). وقد ورد استعمال الدولة في مفهوم صالح للإطلاق على المعاني المتأخرة لها ايضاً في الكتاب الكريم ونصوص الائمة والتاريخ الاسلامي، ففي القران الكريم جاءت الدولة في سورة الحشر قوله تعالى: ((كي لا تكون دولة بين الاغنياء منكم))^(١٩). اما البعد العملي فقد عدت مشروعية الدولة ضرورة عقلية واجتماعية وما يؤكد على ذلك المسائل الآتية:

١. ان الرسول اقام دولة في المدينة وان افتقرت الى الاجهزة الحديثة في الدولة الا انه وضع الخطط العريضة للدولة من نظام جزائي ونظام قانوني وانظمة عسكرية وادارية.

٢. تعد البيعة المقوم الاول لدولة الرسول وكذلك الشورى.
٣. قام الرسول بعقد وثيقة المدينة وتعد اول عقد يشبه البعض بالدستور لتنظيم العلاقة بين الدولة والشعب^(٢٠).
٤. ان حكومة الرسول لا تشبه الاشكال المعروفة فهي ليست حكومة مطلقة او مستبدة وانما هي حكومة دستورية بمعنى ان القائمين عليها يتقيدون بمجموعة من الشروط والقواعد المبنية في القران والسنة، فحكومة الرسول هي حكومة تستمد مشروعيتها من الاسلام والقانون الالهي والله هو المشرع وقد استخلف الرسول ليحكم بين الناس بالحق^(٢١). وان الله سبحانه وتعالى قد فوض الانبياء(ع) السلطة، وبهذا تصبح شرعيتها شرعية الهيئة، الا ان السؤال المطروح هو انه كم نبي استطاع ان يمارس هذه السلطة على ارض الواقع؟ يتضح من خلال الآيات القرآنية الكريمة ان الذي مارس السلطة الالهية من الانبياء(ع)، وبالتالي اصبحت شرعية سلطتهم شرعية الهيئة، هم عدد محدود جدا منهم(ع)^(٢٢). كما ورد استعمالها في عهد الامام علي الى عامله على مصر مالك الاشر حينما قال: (يا مالك اني قد وجهتك الى بلاد قد جرت عليها دول قبلك)^(٢٣)، وصفها افلاطون بانها جماعة من اناس متساوين احرارا يرتبطون فيما بينهم بأواصر الاخوة، ويطيعون لبقاء النظام في المدينة للحكام المستنيرين اولى الرعاية للدولة كما هو للفرد ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسؤولية واحترام القانون^(٢٤)، وعرفها دوجي بانها كل تنظيم للجماعة السياسية القديم منها والحديث المتأخر والتمدين، وعرفها فوشي بانها مجموعة دائمة مستقلة من افراد يملكون اقليما معيناً وتضمهم سلطة مشتركة منظمة بغرض ان يكفل لإفرادها في مجموعهم ولكل واحد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه، وعرفها عبد الحميد متولي بانها عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل قانونا امة تقطن ارضا معينة والذي بيده السلطة العامة^(٢٥). وحين نرجع الى تاريخ المجتمعات البشرية نجد انها قد حكمتها سلطة خاصة او عامة لها نظامها ولها هيئة تنفيذية بما يحفظ توفير العدالة في مجتمعها ويمنع الفوضى ويحمي حقوق افرادها من هنا كان مشروع الحكم والدولة ضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها لان المجتمع الانساني حاجة

نفسية للكائن البشري في التجربة الانسانية^(٢٦). وقد اثبتت التجربة الإنسانية ان الدولة ضرورة لا بد منها وان كثيرا من المهام لا يقوم بها المجتمع وافراده على النحو المطلوب اما لفقد الدفع الذاتي او المادي او الافتقار لتنسيق الجهود الفردية خاصة في ظل متطلبات الحياة وتفقدتها ويمكن القول انه يجب الابتعاد عن تصورنا التقليدي للدولة التي تتكفل بكل شيء وتكون مسؤولة عن كل شيء وتعد الحل السحري لكل المشاكل لان مثل هذا التصور يضحخ دور الدولة على حساب دور المجتمع ويوثر هذا التضخيم سلبا على حرية المجتمع وفعاليته^(٢٧). ومما تقدم توصف بكونها مجموع المؤسسات القانونية والإدارية والعسكرية التي يتم إنشاؤها، من لدن جماعة من الناس، بموجب عقد مشترك، لغرض تنظيم حياتهم في الميادين والمجالات كافة، كما تحيل إلى مجال ترابي محدد، وتمثل هذه المؤسسات جهازاً يشرف على المجالات السياسية والاقتصادية والإدارية والعسكرية والاجتماعية. ومن ثم، فوجود الدولة رهين بتوفر مجموعة من الشروط الأساسية: الأرض، والسكان، والسلطة السياسية (القوانين، المؤسسات...)، وأن تعمل هذه الدولة على توفير وضمان الحقوق الأساسية لأفرادها (التعليم، الصحة، السكن والعمل...)، وحفظ الأمن والاستقرار غير أن هذا الوجه الإيجابي للدولة قد لا يتجسد دائما على أرض الواقع، بل يمكن أن يصطدم فيه الأفراد بممارسات مخالفة لما هو مرجو من الدولة، فيكون الإنسان ضحية للعنف المنظم والظلم الاجتماعي والاقتصادي، والاستبداد الممارس من طرف الدولة نفسها. الامر الذي يجعل مفهوم الدولة ينطوي على مفارقات فلسفية مهمة، إذ تتجاوز فيه مفاهيم أخرى متقابلة وقيم متضادة (بين ادعائها لتحقيق الأمن وممارستها للعنف مثلا). من هنا، يمكن أن نطرح مجموعة من الإشكالات الفلسفية ونسأل: ما الغاية من تأسيس الدولة؟ ومن أين تستمد مشروعيتها؟ وكيف جرى تبرير وجود الدولة من داخل تاريخ الفلسفة السياسية، الكلاسيكية والحديثة؟ وما الهدف من وجودها؟ هل هو لتحقيق الأمن والاستقرار أم الهيمنة الطبقيّة واحتكار العنف؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في المحاور الآتية من البحث.

رابعاً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الفلسفي

عندما نرجع الى تاريخ الفلسفة اليونانية، نجد التفكير والاهتمام بالدولة حاضراً لدى الفلاسفة اليونان. فقد حاول كل من أفلاطون وأرسطو التنظير لدولة مثالية قادرة على تجسيد الخير الأسمى. وفي هذا الصدد، نجد أفلاطون الذي دافع عن أن أساس الدولة الطبيعي يتجسد في وجود لا مساواة طبيعية بين الناس. فكما تنقسم النفس إلى ثلاث: نفس شهوانية، ونفس غضبية، ونفس عاقلة، ينقسم كذلك أفراد النوع الإنساني إلى فئات ثلاث: حرفيون وجنود وحكام. وما دامت وظيفة النفس العاقلة هي توجيه عمل النفس الشهوانية والنفس الغضبية بالشكل الذي يضمن الانسجام والتناغم في حياة الفرد، فإن وظيفة الحكام هي تدبير شؤون الحرفيين والجنود، وتوجيه عملهم نحو تحقيق الانسجام والتناغم في حياة الجماعة التي ينتمون إليها. فالعدالة كما يقول أفلاطون، في كتاب «الجمهورية»: «هي أن يؤدي كل فرد وظيفة واحدة هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»^(٢٨). إن غاية الدولة عند أفلاطون هي تحقيق الانسجام والتناغم بين مكونات المجتمع. وهو تناغم لا يتحقق إلا بانصراف كل فئة إلى أداء المهمة التي هيأتها الطبيعة للقيام بها من دون التدخل في مهام الفئات الأخرى. فمن هيأته الطبيعة أن يكون حرفياً، وزودته بما يلزم ذلك من مهارات وقدرات، فلا مفر له من أن يكون كذلك، وينجز ما يلزم من المهن والصنائع، ومن هيأته أن يكون محارباً، فعليه أن يحمل السلاح ويقف بشجاعة ضد كل خطر يمكن أن يهدد المدينة (City). ومن هيأته أن يكون حاكماً، فعليه أن يتجه لتدبير شؤون الناس بفضيلة وحكمة وعدل. وهكذا نرى أن غاية الدولة ومشروعية وجودها تستمدتها من الطبيعة البشرية، فهي من الأمور الطبيعية التي رافقت وجود البشرية التي تكون دائماً في حاجة إلى من ينظمها. في السياق نفسه، نجد الفيلسوف أرسطو، الذي ظل وفياً لأفكار أفلاطون، على الرغم من بعض الانتقادات التي وجهها إلى فكره السياسي، فأرسطو أيضاً يؤكد على فكرة التراتبية واللامساواة الطبيعية بين الناس. بل يذهب أرسطو إلى أن هذا الترتيب مقصود من طرف الطبيعة نفسها^(٢٩). فكون الناس مختلفين ومتميزين على مستوى المهارات والقدرات، يجعلهم في حاجة إلى بعضهم البعض، وبالضرورة ميالين إلى الألفة والاجتماع، لأن لا أحد

منهم يستطيع أن يوفر بنفسه كل ما يحتاج إليه. لذلك كان الإنسان، حسب أرسطو، كائناً مدنياً بطبعه، أي كائناً لا يستقيم وجوده إلا في مجتمع يتقاسم أفراد المهام والوظائف. وبهذا المعنى أيضاً، كانت الدولة من الأمور الطبيعية، أي من الأمور التي يقتضيها تحقيق الحاجات الطبيعية للإنسان، التي دونها لا يمكن أبداً أن يتحقق. إن غاية الدولة عند أرسطو هي تحقيق الخير الأسمى، وهو سعادة الأفراد المكونين لها عبر تحقيق حاجاتهم الطبيعية من غذاء وسكن وأمن. بعد التحولات التي عرفتها أوروبا مع مطلع العصر الحديث، وبتأثير من الحركة الإنسية والتطورات الهائلة في مجال الفن والعلوم والعمارة، واكتشاف كروية الأرض، وعقم المنهج الأرسطي الذي قامت عليه المؤسسة الأمرة والحاكمة في أوروبا، وهي الكنيسة، سيستعيد التفكير في مفهوم الدولة أهميته، باعتباره موضوعاً للتفكير الفلسفي والسياسي، حيث خاض رواد النهضة والتنوير، صراعاً ضد النظرية الثيوقراطية، أو ما يسمى بنظرية الحق الإلهي، التي تفسر نشوء الدولة بفكرة دينية أو ما سمي بـ«حق الملوك المقدس». وتقوم هذه النظرية، على ضرورة تأليه الحاكم وعبادته وتقديسه، ولنا في مصر القديمة وروما مثال على ذلك. وستعرف هذه النظرية تطوراً على يد ملوك أوروبا في المرحلة الإقطاعية، إذ لم يعد ينظر للملك على أنه إله، بل إنه خليفة الله في الأرض. وهكذا رفض رواد النهضة الوصاية على الإنسان واعتباره قاصراً يحتاج لمن يقوده ويملي عليه كيف يسلك ويتصرف. وفي هذا السياق، فكر أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، أو المصنفين ضمنها، في مفهوم الدولة (هوبز، لوك، روسو)، حيث يرى أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ويفترضون أن مشروعية الدولة وغايتها، تستمدهما من حالة الطبيعة التي كان الأفراد فيها يعيشون على الفطرة، أحراراً من دون أن يوجد ما يحد من حريتهم. لكن هذا النوع من الحرية أدى للفوضى والاضطراب. وهو ما جعلهم يفكرون في وسيلة للخروج من حياة الاضطراب والتطاحن، يعني أنهم فكروا في تأسيس حياة يسودها التنظيم والتوافق، فكانت الوسيلة هي العقد الاجتماعي كأساس للدولة التي يتنازلون لها عن جزء من حريتهم وحقوقهم. وعلى الرغم من أن رواد العقد الاجتماعي اتفقوا على تعريف

العقد الاجتماعي وفرضية حالة الطبيعة، إلا أنهم يختلفون حول طبيعة العقد ومبرراته وغاية الدولة الناشئة، وكذلك حول تصورهم لحالة الطبيعة. فمثلاً توماس هوبز، يرى أن ظهور الدولة لم يكن طبيعياً، بل هو «الثمرة الاصطناعية التي جاءت نتيجة ميثاق إرادي، وحساب مصلحي»، لأن حالة الطبيعة هي حالة عنف وجور وتدمير وميل نحو الشر، الذي اعتبره هوبز، ميلاً طبيعياً في الإنسان. فالإنسان لديه ميل طبيعي نحو العدوان والقوة. وهو ما يجعل الضعفاء ضحية لهذا المنطق. فحالة الطبيعة تطبعها الفوضى والعنف، «حرب الكل ضد الكل»، ما يحول دون قيام حياة اجتماعية آمنة ومستقرة. فيجد الإنسان نفسه أمام فقدان أهم ما لديه، وهو «البقاء على قيد الحياة». لذلك فكر الناس في بناء مجتمع سياسي يضع حداً للحروب والعدوان والجور والظلم والتسلط، يستبدل بالعنف التكامل والتعاون. لذلك فكر المكونون للعقد بالتنازل عن كل سلطتهم وحقوقهم، لصالح رئيسهم، راعيهم، ملكهم، الذي سيتمتع بالسلطة المطلقة، لأنه لم يكن طرفاً في العقد وليس خاضعاً لأحد. وهكذا كانت الدولة هي التنظيم الجديد الذي قام من أجل ضمان أمنهم وتأمين سلامتهم. وفي هذا الصدد يقول هوبز، في كتابه «اللفيتان»، في النهاية، إن الدافع والهدف عند الذي يتخلى عن حقه أو يحوله، ليس إلا أمنه الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الأمن^(٣٠). إذا كانت غاية الدولة ومشروعيتها عند هوبز تستمدهما من ضمانها لأمن الناس وسلامتهم، نتيجة العقد الذي أقاموه وسلموا فيه كل حقوقهم لمن يجب طاعته والخضوع له، فإن جان جاك روسو، لم ير في الدولة أداة محافظة على أمن الناس وسلامتهم فقط، بل إن الدولة ليست غايتها الحفاظ على الأمن، بل غايتها بناء حياة اجتماعية، وتكوين مجتمع سياسي تقوم فيه الدولة بالمحافظة على حقوق الأفراد تمكن مقاربة تصور جون لوك من التأكيد على فكرة "العقد الاجتماعي" كأساس تقوم عليه مشروعية ممارسة الدولة لسلطتها. ولفهم هذه الفكرة ينبغي الرجوع إلى فرضية حالة الطبيعة كما يطرحها فلاسفة العقد الاجتماعي. وفيما يخص لوك فهو يعتقد أن حالة الطبيعة لم تكن كلها فوضى (عكس توماس هوبز)، غير أن وجود ميل لدى الأفراد للاعتداء على الغير حولها إلى صراع

و نزاع مستمر... وهكذا كان لا بد من تجاوزها إلى حالة المجتمع والمؤسسات والمدنية... لتظهر الدولة - من خلال عقد اجتماعي بين طرفين وهما: الحاكم والشعب - من أجل السهر على حماية حقوق الأفراد ومصالحهم المدنية والاقتصادية... وما دام الملك طرفا في العقد فعليه أن يحترم بنود العقد وإلا وجبت الثورة عليه. وهكذا فمشروعية الدولة تتأسس على العقد الاجتماعي - حسب لوك- أما غايتها فهي حماية حقوق ومصالح وممتلكات الأفراد، بالنسبة لاسبينوزا، فقد فكر في الدولة من منظور علماني مستفيدا من الصراع الديني الطاحن بين الكاثوليك والبروتستانت. فدافع عن دولة لا تنحصر وظيفتها في السيادة والتنظيم والتحكم، كما ذهب إلى ذلك هوبز، بل غاية الدولة عند اسبينوزا، تستمدتها من قدرتها على تحرير الناس من الخوف، والعنف، والإرهاب الذي قد يمارسه المختلفون في التصورات والآراء والمعتقدات على بعضهم البعض بالقوة والعنف والإكراه. فالدولة حسب اسبينوزا، لا يجب أن تنحصر وظائفها في تطويع الناس والتحكم بهم، بل غايتها أسمى من ذلك، وهي تحرير أجسادهم وعقولهم لكي يفكروا بشكل حر في كل القضايا، استنادا إلى الحجج العقلانية وليس بالأسلحة والإرهاب والخوف. وفي هذا السياق يؤكد اسبينوزا، بعد أن حدد غاية الدولة، أن مشروعيتها يجب أن تنبع من مجموع الأفراد المكونين لها، الذين يكونون غير قادرين إن تركوا لذواتهم، على تدبير اختلافاتهم بالعقل والنقاش بعيدا عن الإكراه والقوة. لذلك، فإن قيام الدولة نابع من عدم قدرة المختلفين في الرأي والمعتقد، على تدبير اختلافاتهم، ودورها يتجسد في حماية الاختلاف والعمل على تكريسه. إن القيمة التاريخية لتصور اسبينوزا، تكمن في كونه غير من تصورنا للدولة، باعتبارها دولة سيادة وعنف مشروع إلى دولة راعية للاختلاف والحرية^(٣١). إن الدولة، حسب اسبينوزا، لا تستمد مشروعيتها من ممارسة السلطة أو السيادة ومن قهر الأفراد وترهيبهم، بل تستمدتها من العمل على تحريرهم والحفاظ على أمنهم وتمكينهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية، دون إلحاق الضرر بالآخرين. فالغاية الحقيقية من تأسيس الدولة، في نظر هذا الفيلسوف، هي تحقيق الحرية، وتمكين كل مواطن من الحفاظ على حقه الطبيعي في

الوجود باعتباره وجوداً حراً. ويعتبر اسبينوزا أن قيام الدولة ينبغي على شرط ضروري يتمثل في أن تكون سلطة إصدار القرار بيد جماعة من الأفراد أو بيد فرد واحد، بشرط أن يتخلى كل فرد من أفراد المجتمع عن حقه في أن يسلك وفق ما يريده هو؛ لأن الناس "ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يميله عليه قراره الشخصي". لكن ذلك لا يعني تحويل الأفراد إلى آلات صماء، لأن هؤلاء يحتفظون بحرية تامة في تفكيرهم وأحكامهم، معتمدين في ذلك على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد^(٣٢). ومما تقدم ادعى بعض المحققين أن النظام السياسي الذي اهتم به الفلاسفة السياسيين من افلاطون إلى الفارابي ومن الحاجة نصير الدين الطوسي إلى صدر المتألهين هو نظام يسعى بشكل عام نحو السلطة، أن الملا صدرا باستناده إلى الأساس الذي تقوم عليه منظومته الفلسفية أدى إلى سرية نوع من التسلط الملحوظ الموجود في الفلسفة الأفلاطونية إلى الرؤية الدينية في الفلسفة هذه من جهة ومن جهة أخرى ترك البحث الفلسفي والانتقادي للسياسة وللأبد مكانة إلى الاجتهادي الشرعي^(٣٣). وإذا أردنا الاستفادة من المفاهيم المتداولة في الأدب السياسي نستطيع القول أن أساس مشروعية الحاكم الإسلامي هو التعيين والانتصاب من قبل الله تعالى، سواء كان الحاكم نبياً أم إماماً أو مجتهداً أما تشكيل الحكومة وتأسيس النظام السياسي فلا يمكن بدون تأييد الناس فصحيح أن النبي والمجتهد هم أسياد العالم لكن ذلك يرتبط بمقام الثبوت فالسيادة الظاهرية مرتبطة بقبول الناس وتأييدهم وعلى هذا يمكن القول أن النظام السياسي الذي تعتقد به الملا صدرا ركنان أو أساسان هما^(٣٤): الأساس الإلهي الذي يرتبط بمشروعية وتعيين الحكام والقادة من قبل الله تعالى، والأساس الشعبي الذي يرتبط بتأسيس النظام السياسي والحكومة الإسلامية.

وعندما تنتقل إلى الإصلاحية الإسلامية نجد بعض من المفكرين المتورين آنذاك من اهتم بالدولة الدستورية أمثال رفاة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد حسين النائي الذي جاء ليضع كتاباً في الدولة الدستورية سماه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) إذ مثله نقلة مميزة في الفكر السياسي الإسلامي

الحديث. وقبل ان يبين النائبني رؤيته عن الدولة الدستورية أشار إلى الدولة الاستبدادية.

نشأت فكرة الدولة في الفكر السياسي الحديث في رحم فكرة الاصلاح وكانت من ثمراتها لم تنطرح في وعي الاصلاحيين بوصفها مسالة فكرية مستقلة بل حمل على التفكير فيها التفكير في مجمل الاسباب التي قادت المجتمعات العربية والاسلامية الى حال من التأخر المزدوج تاخر عن العصر وتأخر عن الماضي المرجعي، وفي كل حال تعد الاصلاحية الاسلامية اول من صاغ مقالة في الدولة وفي المسالة السياسية منذ اقبلت موضوعات السياسة الشرعية في العهد الاسلامي الوسيط باب الحديث فيها، مكرسة معرفة وحيدة بالموضوع لدى اجيال متعاقبة من الفقهاء^(٣٥).

واذا ما ناقشنا الدولة الدستورية عند بعض مفكري الاصلاحية الاسلامية فقد امن العلامة جمال الدين الافغاني بالدولة الدستورية وكان ينفر بشدة من الحكم الفردي، وعتقد بضرورة حضور الحاكم للقانون الذي يضعه الشعب ملائما لاحتياجاته ومراحل تطوره، ان هذا الموقف يتمثل بوضوح في عباراته القائلة: ان ارادة الشعب الغير المكره والغير المسلوب حريته قولاً وعملاً هي قانون ذلك الشعب، والقانون الذي يجب على كل حاكم ان يكون خادماً له، امينا على تنفيذه^(٣٦)، وهو الراي الذي قال به الشيخ محمد عبده ففي جواب على سوال وجهه اليه الكاتب الانكليزي ولفريد بلنت حول شكل الدستور المرغوب لمصر وصف اقتراحات محمد عبد بانها دعوة الى حكومة برلمانية عصرية قائمة على اسس دستورية وضعية^(٣٧). اما الشيخ النائبني نجده اعطى له اهمية كبيرة يكاد يكون الاكثر تأصيلاً بالقياس الى عصره فقد صنف النائبني ابتداءً الدول من حيث شرعيتها الى الاتي:

الصنف الاول: الدولة الاستبدادية: ووصف للحكومة المطلقة العنان فعلاً وحكماً والتي تتصرف في شؤون الناس كما تشاء بلا خشية او خوف من حساب او عقاب^(٣٨) يقسم النائبني في كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) الاستبداد الى قسمين: الاستبداد السياسي ويرجعه النائبني الى الأحكام او الماسكين بزمام الحكم من أمراء وملوك. واشد مراتب

الاستبداد هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش القائد للجيش والحائز على سلطة دينية^(٣٩). والاستبداد الديني ومردده حسب وجهة نظر النائبي الى رجال الدين؛ ويكون ذلك من خلال التبرير والتعزيد الذي يقدمه رجال الدين الى الأحكام والأمراء^(٤٠). ويعد النائبي الاستبداد الديني اخطر من الاستبداد السياسي بل إن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، ويصعب علاجه الى حد الامتناع. اما الصنف الثاني: فيتمثل بالدولة الدستورية حيث يرى النائبي ان الدستور هو الذي يحفظ لنا مسألة التحديد والتقنين والمسؤولية، ومن هنا بالذات تنشأ اهمية وضع الدستور وتتضح ضرورته وكونه امرا واجبا لا بد منه^(٤١). واران النائبي ايضا للدولة الدستورية إن تتكون من عدة أسس ومبادئ، وتنقسم مبادئ هذه الدولة الى قسمين:

١. الحرية: ويعدها النائبي من ضروريات الدين وعليها اجماع من جميع الأمم والحضارات.

٢. المساواة: ويقسمها النائبي إلى عدة أقسام منها^(٤٢):

أ. المساواة في الحقوق

ب. المساواة في الجزاء والقصاص

ج. المساواة في الأحكام

لإثبات هذه الاقسام من المساواة يستشهد النائبي على عدة حوادث تاريخية معروفة منها: قصة املاق أو فقر عقيل اخ الإمام علي(ع) وطلبه من بيت المال؛ وكيف إن علياً(ع) قدم إليه حديده محماة.. اما أسس الدولة الدستورية فترتكز على ركنين أساسيين وهما الدستور ومجلس النواب ومن غير وجود هذين الركنين لا تتصف الدولة بالدستورية، ومن أسس هذه الدولة هي:

١. اقرار الدستور المكتوب

يصف النائبي الدستور بالقول بأنه أعلى القوانين واحكامه لازمة الأجراء على كل فرد في جهاز الدولة بمن فيهم الحاكم إما عن وظيفته فيذكر انه يحدد صلاحيات الحاكم ويعرف حقوق الشعب وحرياته والحقوق الخاصة بكل طبقة من طبقاته بعدها موافقة

لمقتضيات الدين، وان الأساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام بأحكام الدستور^(٤٣)؛ ويعده النائب بمثابة عمود الخيمة بالنسبة للدولة.

٢. مجلس النواب

تناول النائب مجلس النواب من حيث الوظائف وشروط العضوية فيه إذ نص على ضرورة توافر مجموعة من الصفات في عضوية هذا المجلس منها؛ العلم ونجده يقول: "ينبغي إن يتمتع المجلس بالمعرفة الكاملة في أمور السياسة بل ينبغي إن يكون مجتهد في فن السياسة عالماً بالقانون الدولي والحقوق المشتركة بين الأمم ، مطلع على خفايا الحيل المتداولة في العلاقات الدولية، متمتعاً بالخبرة الكاملة والتفصيلية فيما يتعلق بوظيفته مطلعاً على مقتضيات العصر"^(٤٤).

إما الصفة الثانية فهي النزاهة ويستند بخصوص هذه الصفة إلى قول الإمام علي بن أبي طالب(ع) إلى واليه على مصر مالك الاشر: "ولا تدخلن في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل، ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزين لك الشره بالجور"^(٤٥) والشرط الثالث الذي ينادي به النائب فكان الحرص على الوطن والدين: "ان يتصف بالغيرة الكاملة والإخلاص للدين والوطن"^(٤٦). كما اشار النائب الى مجلس النواب في كتابه وحدد وظائفه بحفظ الاموال العامة، وتشريع القوانين وبيان عدم مخالفتها للشريعة الاسلامية وهي مهمة اناطها بالفقهاء وهي ما تشبه المحكمة الدستورية في العصر الحديث، اما الوظيفة الثالثة فهي تحديد الوظائف العامة لسلطات الدولة^(٤٧).

خامساً: مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاصولي

يرى الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين ان الدولة الاسلامية قامت على قواعد النظام الاجتماعي القرآني بما يعني ان الخلافة هي السلطة السياسية التي تحرس دولة القران، لكن الرجل امن أي بتقنين ذلك عبر الدستور امن بشرعية الدستور المكتوب كالدستور المصري. كما انه امن بالتعددية الحزبية، ويشير البنا إلى إن الإسلام لا يتناقض مع وجود يستند إلى دستور ينظم الحياة السياسية: "إن هذه السياسة الإسلامية

نفسها لا تنافي أبداً للحكم الدستوري الشوري، وهي واضحة أصله ومرشدة الناس إليه". لكن الأساس في ذلك يعود أولاً لمدى تطابق الدستور مع أصول الإسلام ونتيجة ذلك التطابق^(٤٨). وعند سيد قطب الداعية الإخواني المعروف القران هو المصدر الرئيس لشرعية النظرية السياسية ويرى ان دستور الدولة لا يضعه البشر انما الله، والحاكم قد يكون بشراً انما الله هو الحاكم الحقيقي، وهو بذلك يقترب من ابو الاعلى المودودي مؤسس الجماعة الاسلامية في باكستان ومنظر حركات الاسلام السياسي السني حيث اشار الى ذلك في عدد من مؤلفاته كتابه تدوين الدستور الاسلامي، وربط فكره شرعية السلطة بالحاكمة القانونية التي هم مردها الى الله تعالى، اما الحاكمة السياسية فهي مرتبطة بالجانب التنفيذي ولكن على يد الانبياء والاولياء^(٤٩).

من جانب ثاني ان سيد قطب لم يضع مبحثاً في الدولة في الاسلام مراعي روح العصر الذي احتلت فيه مقولة الدولة مكانها الدستوري والقانوني في المؤلفات الدستورية الكلاسيكية انه يعرض عرضاً للدولة على قاعدة منهجية العام فهي الجماعة تارة، والجماعة الساعية الى تطبيق المنهج الاسلامي طورا، ان الاشكالية هنا تكمن في المفهوم الغامض والذي لا ينطوي على اية مدلات تفيد سلوكا معيناً في الحكم فاين الارض الاقليم ومن هو القوم (الشعب) وكيف تكون سلطة السيادة (الحكومة) لا شيء من هذا يذكره قطب ولعل مردة الى عدم اكرائه بالنسج على منوال الدستوريين ما دامت النظم القائمة ليس من الاسلام في شي^(٥٠) ووفقاً لنظرية شمولية الاسلام فهو نظام حكم ودستور دولة ومنهج حياة ونظام امة^(٥١). وان القاعدة الاولى من قواعد النظام السياسي في الاسلام هي اقرار هذه السيادة لله حتى لا تتضارب الاحكام وتتشابك السلطات، وتوحيد اصل الدولة الاسلامية وجعل الشرع الاسلامي له السيادة المطلقة^(٥٢)، ويقول (ابو الاعلى المودودي) في هذا الموضوع: "ان حق السيادة لله وحده الذي خلق البشر ويسر لهم امور حياتهم ومعاشهم، وناصية الخلائق بيده، وشؤون العوالم كلها بقبضته وأي ادعاء بالسلطة والسيادة ضمن سيادة الله وسيطرته فهو ادعاء باطل وسخيف وغير موضوعي"^(٥٣). والحاجة الى تشريع رباني ينبع من هذا الأساس لأنه سالم من العيوب

والقصور ، حيث أن قضية تحقيق العدالة و المساواة تأتي ثمرة لتصور بان السيادة لله وأن التشريع بيده^(٥٤). ان المحصلة الأخيرة التي نخرج منها هي ان السيادة وأصل السلطة في فكر الاخوان هي لله وشريعته الاسلامية ، اما ممارسة السلطة فهو من اختصاص الشعب والامة المخولة في منح السلطة وحجبها وفق ارادتها، لهذا يقول الباحث (رضوان السيد) احتاج الاخوان المسلمون المصريون الى خمسين عاما حتى قالوا بسلطة الشعب من دون ان يتخلوا بوضوح عن رؤية الحاكمة ففي وثيقتهم عام ١٩٩٤- ٢٠٠٤ فرقوا بين المرجعية العليا التي بقيت الهية ومصدرها الشريعة ، والسلطة التي تدير شؤونها الناس ، وقد أكلوها أخيرا إليهم^(٥٥). ويقول الشيخ (راشد الغنوشي) عن مشروعية الدولة بانها: " نظام سياسي اجتماعي تتحدد هويتها من خلال الالتزام بمرجعية النص من كتاب وسنة بوصفهما المصدر الأعلى للتشريع "^(٥٦). ويحدد السيد الخميني شروط الحكم من خلال العلم بالقانون والعدالة^(٥٧). ويؤكد الشهيد الصدر على ان الله تعالى مصدر السلطات جميعا وبذلك تنتهي كل اشكال تسلط الانسان على الانسان لان دستور الدولة الذي تستمد منه جميع القوانين هو من وضع الله والسلطة لدى البشر هي امانة لا سلطة^(٥٨). ويرى الصدر ان مثلما الانبياء واصلوا دورهم في بناء الدولة الصالحة بشكل مباشر، واستطاع خاتم الانبياء وان يبني دولة تاريخية عظيمة شكلت منعطفاً مهماً في تاريخ البشرية وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا رائعا من هنا ترى اغلب التصورات الاسلامية ان الاسلام جاء مؤسسا للدولة وواضعا لقواعدها الاساسية، وانه دين ودولة لأنه كما يشمل العقائد والعبادات والاخلاقيات فهو يشتمل ايضا على المعاملات والنظم والاجتماعيات^(٥٩). وقد أشار السيد الصدر إلى أن شرعية الدولة تأتي من قياداتها، حيث قال في (لمحة فقهية) إنه قد: "تولى عدد كبير منهم، أي من الأنبياء(ع)، الإشراف المباشر على الدولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كل حياته وهو يسعى في هذا السبيل، كما في حالة موسى(ع)، واستطاع خاتم الأنبياء(ص) أن يتوج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا كاملاً

ورائعاً^(٦٠). وهناك تخريجه عبر عنها الصدر بمنطقة الفراغ التشريعي بفتح افاق امام منطلق تجاوزي مستمر لكل اعاقه موضوعية تنشأ عن الاحتكام الى الاحكام القطعية النهائية الالهية الثابتة والصيغ المستجدة لأوضاع الحياة في مجالاتها كافة، ومع ان الامة عبر السلطة التشريعية هي التي تملأ الفراغ المطاف هو الله سبحانه وتعالى وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر اعظم ثورة سنها الانبياء ومارسوها في معركتهم من اجل تحرير الانسان من عبودية الانسان، وهنا الصدر يلتقي بمبدأ الحاكمية كما ظهر عند مفكري الاصولية السنية المعاصرة وكما عنها على نحو خاص سيد قطب^(٦١).

من هنا يعد الاتجاه الاصولي هذا ان رسالة الاسلام عامة من حيث الزمان والمكان لأنها غير مقتصرة على جيل معين او عمر خاص فهي رسالة عامة لجميع الشعوب والاديان وشاملة لكل شؤون الحياة تنظم حياة الفرد والاسرة والمجتمع وتنظم العلاقة بين الامة الاسلامية ومشروعيتها تنطلق من رسالتها الربانية. وطالما دعا السيد السيستاني الى المشاركة الواسعة في الانتخابات المختلفة التي اقيمت منذ عام ٢٠٠٥ رافضاً في ذات الوقت أي حكم يستند الى اغلبية طائفية او قومية، يعد السيد السيستاني من الداعين الى جعل الدولة امراً يخص ابناء الامة بعيداً عن تدخل مباشر للفقهاء او الفقهاء متشابهها بذلك مع الدور الذي افتراضه النائبين للفقهاء في الاشراف والرقابة، لا التصدي المباشر للشأن العام، اذ يدعو السيستاني في لقاءاته وفتاواه الى مبدا الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة والعدالة والمساواة بين ابناء البلد في الحقوق والواجبات ومع السيستاني اقترنت الرؤية الشيعية كثيراً من مفهوم الدولة المدنية دون ان يسميها التي تقر الفصل بين السلطات والديمقراطية والحريات العامة^(٦٢). يشير السيستاني الى لا يجوز لأي موظف ان يخالف الضوابط القانونية والالتزامات التي تعهد بها بموجب عقد توظيفه ما لم يشتمل على محرّم، والمتخلف عن أداء وظيفته لا يستحق الراتب المقرر له بمقدار التخلف. تأسيساً على ما تقدّم، تدخل المرجعية الدينية في الشأن السياسي أمر غير شرعي إن تعارض مع الدستور وعلى العراقيين تقديم الدستور على المرجعية في حال حصول التصادم. ورغم أن تصادم مرجعية السيستاني مع الدستور العراقي قضية

غير واردة ، طالما هو من دعا الناس للتصويت عليه وسيكون كآله الذي ينقلب على كتابه المقدس ، لكنه لو حصل سوف لن يكون رأي السيستاني شرعياً إطلاقاً ، ما لم يكتسب المشروعية من أغلبية العراقيين ، أكرّر أغلبية العراقيين وليس أغلبية الطائفة الشيعية فقط ، فالدولة العراقية دولة الشيعة والسنة والكرد وليست للشيعة فقط. هذا الأمر يعيه جيداً السيد السيستاني ولهذا يغلق الباب أمام المسؤولين والسياسيين لكنهم يضعونه أمام مشروعيته القانونية والدينية فيجبر على التدخل مرة تلو الأخرى. الخلل في الناس والسياسيين الذين لا يفهمون المحددات الشرعية لفقهاء الولاية الخاصة فيشتمونه ويصفونه "بالصنم الساكت" إن لم يتدخل في أمر ما^(٦٣). نفس الشيء يحدث تقريباً مع بعض العلمانيين العراقيين الذين يعيبون على الإسلاميين "تسولهم" أمام بيت السيستاني لكنهم يطالبون الرجل اليوم بالتدخل أيضاً للإطاحة بالنظام الحالي. لا يختلف هؤلاء العلمانيون عن متحمسي التيار الشيعي ، فكلاهما يريد جر رجل المرجعية وتوريطها في شأن لا ترغب به فقهاً وعقيدة ، لكنها لن تمنعه تفويضاً ومشروعية. فهم الأرضية التي تتحرك عليها المرجعية الدينية ضروري لنا لمعرفة ما الأصل في تدخل مرجعيات الولاية الخاصة في الشأن السياسي. المفارقة أن السيستاني نفسه يعرف هذا الأمر جيداً ويحاول التخلص من هذا العبء باستمرار لأنه يعي أن هذه المشروعية قد تضر مستقبلاً بشرعية الدولة وكيانها ، لكننا نحن من يصّر على جر رجل الرجل لصراعاتنا السياسية^(٦٤). ومما تقدم تظر الكتل والاحزاب السياسية الى مرجعية السيد السيستاني الى انها بحد ذاتها تمثل مشروعية لهم في حال رضاها في ادارة الدولة الا ان السيد السيستاني ما سبق وان اوضحنا ان لها موقف محافظ من اداء الطبقة الحاكمة الا ان الرجل لا يزال يرى ان الدولة العراقية بعد عام ٢٠٠٣ قائمة على مشروعية الشعب وحاكمية القانون، وهنا يظهر وجه الاختلاف الاجتهادي في الجانب السياسي بين مرجعية السيد السيستاني ومرجعيات اخرى، وهذا ما يتضح من خلال الاتي بعد بيان اهم تصانيف نظريات الدولة في الفقه الشيعي المعاصر على اساس منشأ المشروعية:-

القسم الاول: النظريات التي تبنتي على المشروعية الالهية. وهي^(٦٥):-

أ- الولاية التعيينية المطلقة للفقهاء. وهي التي اخذ بها الخميني في تأسيسه للجمهورية الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩م . وهذا القسم متوفر للفقهاء المتصدي الحافظ للشرع والمسؤول عنه، شأنه في ذلك حسب الفقه الشيعي النبي والامام بعده وعلي المكلف العاجز تقليده واتباعه، فمن اظهر فوائد فقاهاته فتجب عدالته^(٦٦). وان الفقيه العادل هو الوحيد المخول بادارة الامة وافرادها المقلدون له عن طريق التخويل العام الصادر من الامام ليعمل به بعد الغيبة الصغرى، فيما يليها من غيبة كبرى، وكما يقول السيد الخميني: "لا ينبغي ان يتصور احد ان اهلية الفقيه للولاية ترفعه الة منزلة النبوة والى الائمة لان كلامنا هنا يدور حول المنزلة والرتبة، وانما يدور حول الوظيفة العملية فالولاية تعني حكومة الناس، وادارة الدولة، وتنفيذ احكام الشرع، وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو اهل لها، من غير ان ترفعه فوق مستوى البشر بل هي وظيفة عملية ذات خطورة بالغة"^(٦٧).

ب- الولاية التعيينية المقيدة للفقهاء. وهي التي اخذ بها محمد رضا الكلبايكاني، ولطف الله الصافي وغيرهم .

القسم الثاني: وتشمل النظريات التي تبتني على المشروعية برعاية الضوابط الالهية. وهي:-

أ- الحكومة الدستورية: وهي التي اخذ بها الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الامة تنزيه الملة) التي سبق وان اشرنا اليه في بحثنا هذا.

ب- نظرية شهادة (اشراف) المرجع وخلافة الامة. وهي التي اخذ بها الامام الصدر في سلسلة كتابه (الاسلام يقود الحياة) التي طرحها تزامنا مع انتصار الثورة الاسلامية في ايران على الخميني عام ١٩٧٩م، وخصوصا بحثه في هذا الكتاب (لمحة فقهية تمهيدية) و(خلافة الانسان وشهادة الانبياء). وهذه النظرية تعد ثالث واخر اطروحة فكرية سياسية له بهذا الخصوص، سنتطرق لها تباعا^(٦٨).

ج- ولاية الفقيه الانتخابية وهي التي اخذ بها الفقيه الايراني المعاصر الشيخ حسين علي المنتظري في موسوعته: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، وخصوصا في مجلديه الاول والثاني.

د- الحكومة المنتخبة القائمة على اساس القوانين والاحكام الاسلامية، وهذه النظرية اخذ بها الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (الخميني والدولة الاسلامية). الخاتمة:

ما تقدم نصل ببحثنا عن مشروعية الدولة الدستورية في الفكر الاسلامي بمدارسه الفكرية والفقهية المختلفة، الى عدد من الاستنتاجات ومن ابرزها الاتي:

١. ابتداءً ان هناك اختلاف في نشأة الدولة فهناك من يرجعها الى النظرية الدينية كما هو الحال في راي اغلب المفكرين الاسلاميين كالسيد محمد باقر الصدر، وابي الاعلى المودودي، وسيد قطب، وهناك من يرى ان نشأتها ترجع الى التجارب التاريخية كأرسطو، وهناك راي يقول بإنشائها الى نظريات العقد الاجتماعي وامثال اقطاب هذا الراي نجده عند توماس هوبز وجون جاك روسو ومنتسكيو وقد اتفق معهم بعض المفكرين العرب كعبدالله العروي.

٢. هناك اصناف متعددة للمشروعية هناك من يعدها مشروعية دينية، وهناك مشروعية عقلية، وهناك مشروعية ملهمة، ويميل الفكر الديني بشقيه الاسلامي والمسيحي الى المشروعية الدينية في تصوره للدولة.

٣. ان الاصول التأسيسية وان لم تكن واضحة في بيان مشروعية الدولة الا اننا نستطيع وفق ما اوردنا في متن البحث من مقولات نصية تدلل على قولها بالدولة ومن مرجعية مشروعيتها تقوم على الشرعية الدينية النصية.

٤. يميل الفكر الفلسفي الى القول ان مشروعية الدولة هي مشروعية عقلية انسانية تقتضيها حاجة الناس ومتطلبات المجتمع حيث تودي الدولة ادوار قيادية ووظائفية مختلفة.

٥. ذهب الفكر الاصولي السني الى القول بالإلهية مشروعية الدولة وانها مرتبطة بحاكمية الله او ما تعرف بالحاكمية القانونية، وهذا ما وجدناه عند اغلب مفكري الاصولية السنية المعاصرة كابي الاعلى المودودي وسيد قطب، والقرضاوي، في حين تعاملت تيارات سنية ببراغماتية مع مشروعية الدولة براجعها الى الامة، بل وابعد من ذلك عبر المشروعية الانتخابية والذي تمثله حركة النهضة بزعامة الشيخ راشد الغنوشي.

٦. ان التصورات الشيعية المعاصرة تنظر الى مشروعية الدولة من اتجاهين الاتجاه الاول ويتمثل بالنظريات التي تبني على المشروعية برعاية الضوابط الالهية كالحكومة الدستورية، نظرية شهادة المرجع وخلافة الامة، والولاية الانتخابية و الحكومة المنتخبة القائمة على اساس القوانين والاحكام الاسلامية، في حين ذهب الاتجاه الثاني الذي يضمن ايضا تيارات فقيه من داخل المنظومة الشيعية ذاتها الى ان النظريات التي تبني على المشروعية الالهية هي الولاية المطلقة للفقهاء، والولاية التعيينية المقيدة للفقهاء.

٧. ذهبت مدرسة النجف المتمثلة بمرجعية السيد السيستاني المعاصرة الى القول بالمشروعية الدستورية الشعبية عبر دور الشعب في الحياة السياسية من كتابة الدستور عبر الجان المنتخبة الى الحث الناس الى اختيار مجلس النواب عبر الانتخابات ورفض الاشكال الانقلابية او الدكتاتورية في تولي السلطة، وهو ما يمثل امتداد الى تيار حركة المشروطة بقيادة الشيخ النائيني والسيد كاظم الخراساني والشيخ البهبهاني الذين ذهبوا الى تبني خيار الدولة الدستورية القائمة على الشرعية الانتخابية وايجاد الدستور الوضعي المكتوب في قبال انصار الحكم الاستبدادي وتيار الحكومة الشرعية.

الهوامش:

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، بيروت، دار صادر، ص ٣٥٤.

(٢) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، الدولة في فكر الإمام محمد باقر الصدر، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص ١٠٥.

(٣) صادق حقيقت، لمحة من أسس الفكر السياسي في الاسلام، في: مدخل الى الفكر السياسي في الاسلام، ص ٦٦-٦٧.

(٤) منذ الشاوي، فلسفة الدولة، بغداد، الذاكرة للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢١٣، ص ٦٢.

- (٥) المصدر السابق نفسه، ص ٦٢.
- (٦) صادق الاسود، علم الاجتماع السياسي اسسا وابعاده، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٠، ص ١٣٨ - ١٤١.
- (٧) اندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة مالك ابو شهوة ومحمود خاف، طرابلس (ليبيا)، دار الرواد، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٣٨.
- (٨) ابن منظور، مصدر سابق، ص ٢٥٢.
- (٩) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديموقراطية مقارنة في انظمة الحكم على ضوء الفكر الامامي، قم، مؤسسة العطار الثقافية، ط ١، ١٣٨٣، ص ٣٣٣.
- (١٠) هارولد ج. لاسكي، الدولة نظرياً وعملياً، دمشق، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ٢، ٢٠١٢، ص ١٤.
- (١١) حسين سعد، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٦٧.
- (١٢) اسعد كاظم شبيب، الدولة الدستورية في الفكر السياسي الاسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص ٨٦.
- (١٣) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء (المغرب)، دار الانتشار العربي، ص ٣٥.
- (١٤) المصدر السابق نفسه.
- (١٥) هارولد ج. لاسكي، مصدر سابق، ص ٢٠.
- (١٦) منذر الشاوي، مصدر سابق، ص ٢٨٤.
- (١٧) اسعد كاظم شبيب، مصدر سابق، ص ٨٧.
- (١٨) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ٧٦.
- (١٩) سورة الحشر، الاية ٧.
- (٢٠) امل الخزعلي و خليل الربيع، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ص ٩.
- (٢١) روح الله الخميني، الحكومة الاسلامية، قم، دار التعارف الاسلامي، ط ٣، ١٩٩٥، ص ٣٥.
- (٢٢) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، مصدر سابق، ص ١٠٩.
- (٢٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

- (٢٤) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية التيقراطية والديمقراطية، قم، دار الزهراء، ط ١، ١٣٣٨هـ، ص ٣٣٧.
- (٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.
- (٢٦) محمد بحر العلوم، افاق حضارية للنظرية السياسية في الاسلام، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ٧٣.
- (٢٧) ايمن مصطفى الدباغ، حرية الانسان في السياسة الشرعية، مجلة الفكر الاسلامي المعاصر، العدد (٧٥)، ص ٧٧.
- (٢٨) المصدر السابق نفسه.
- (٢٩) المصدر السابق نفسه.
- (٣٠) المصدر السابق نفسه.
- (٣١) الزاهيد مصطفى، مشروعية الدولة وغايتها بين الفكر السياسي.. الكلاسيكي والحداثي، <https://www.kezakoo.com>
- (٣٢) المصدر السابق نفسه.
- (٣٣) نجف لك زائي، افاق الفكر السياسي عند صدر المتألهين، ترجمة وليد محسن، قم، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٢٨ - ١٢٩.
- (٣٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٣٢.
- (٣٥) عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ١٩.
- (٣٦) جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الاسلامي، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ١٩٩٤، ص ٢٥٠.
- (٣٧) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٢.
- (٣٨) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد في مصارع الاستعباد، تحقيق وتقديم محمد عماره، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٧، ص ٢٤.
- (٣٩) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤.
- (٤٠) محمد حسين النائيني، تنبيه الامة وتنزيه الملة، تعريب عبد الحسن ال نجف، قم، مؤسسة احسن الحديث، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ١١٤.
- (٤١) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٦.
- (٤٢) المصدر السابق نفسه، ص ١١٦ - ١١٧.

- (٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٠ وما بعدها
- (٤٤) المصدر السابق نفسه.
- (٤٥) المصدر السابق نفسه.
- (٤٦) المصدر السابق نفسه.
- (٤٧) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٦.
- (٤٨) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٩٩، ص ١٩٦.
- (٤٩) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ترجمة محمد عاصم حداد، بيروت، دار الفكر، ص ٢٤ وما بعدها.
- (٥٠) حسين سعد، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٢٦٥.
- (٥١) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حزب التحرير، ط ٦، ص ١٨.
- (٥٢) عبد الرحمن الفلاح، الدولة في الإسلام، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ٢٠٠٠ ص ٥٢.
- (٥٣) ابو الأعلى المودودي، مصدر سابق ص ٢٣.
- (٥٤) يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي نشده، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٣، ص ١٥٩.
- (٥٥) رضوان السيد، الدولة في الفكر الإسلامي، الدولة الدينية لدى الإسلاميين المعاصرين، موقع اسلام اون لاين نت على شبكة الانترنت، ٢٠٠٥/٢/٢١.
- (٥٦) راشد الغنوشي، الدولة الإسلامية تعبير اجتماعي عن التوحيد. موقع اسلام اون لاين نت على شبكة المعلومات الدولية، ٢٠٠٤/٥/١٤.
- (٥٧) روح الله الخميني، مصدر سابق، ص ٦٨.
- (٥٨) محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، طهران، وزارة الارشاد الاسلامي، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٥.
- (٥٩) المصدر السابق نفسه.
- (٦٠) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥.
- (٦١) حسين سعد، مصدر سابق، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٦٢) علي طاهر الحمود، جمرة الحكم شيعة العراق ومخاضات بناء الدولة والامة بعد ٢٠٠٣، بيروت، دار الرافدين، سلسلة دراسات جامعة الكوفة، ط ١، ٢٠١٧، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٦٣) سليم سوزة، السيستاني والدولة العراقية .. جدل الشرعية والمشروعية،

<http://www.ahewar.org>

(٦٤) المصدر السابق نفسه.

(٦٥) محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، قضايا اسلامية، العدد (٦)، قم، مؤسسة الرسول الاعظم، ١٩٩٨، ص ٦٩ – ٧٠ وما بعدهما.

(٦٦) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، قم، مؤسسة دار التفسير، ط ١، ١٩٦٤، ص ١٠ – ١١.

(٦٧) روح الله الخميني، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٦٨) جاسم محمد عبد الكريم الشيخ زيني، مصدر سابق، ص ١٨٧.

المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م)

واتجاهاته النظرية والسياسية لأسس الدولة

أ.م.د. علي زهير هاشم الصراف
(جامعة الكوفة - مركز دراسات الكوفة)

المقدمة

يعدّ المحقق الكركي أول فقيه اقترن اسمه بظهور الدولة الصفوية ودعمها، فكان يستغل الفرص وكان لتواجده في البلاط الصفوي أن فتح أمامه أبواباً واسعة في التحرك السياسي.

ومن الناحية العلمية فهو فقيه فذّ وعالم عامل، فقد عرف واشتهر بالمحقق الثاني الذي فيه دلالة على غزارة العلم وأنه لم يلقّب به قبله إلا المحقق الحلي. وقد سافر إلى مراكز علمية غير شيعية في الشام ومصر، ثم شد الرحال إلى العراق وأقام في النجف الأشرف وتخلّلت إقامته هذه رحلته إلى البلاط الصفوي وتصديه لبعض الشؤون السياسية والدينية هناك.

وكانت حياته السياسية في البلاط الصفوي مليئةً بالتحديات من قبيل جهل الأمراء والملوك بمقامه العلمي والمعرفي وبعض الأعداء من المقربين داخل الجهاز الحاكم وبعض الفقهاء ممن خالفه بالرأي، مما استدعاه ترك هذا الشأن مرتين والعودة إلى مركز النجف الأشرف العلمي حتى توفي ودفن فيه. إلا أنه ومع هذا التحدي استطاع من وضع بصمات لافتة في التراث الشيعي السياسي من خلال وضع الأسس النظرية المقتبسة من تراث الشيعة الإمامية الروائي والفقهي. وهنا وبالنظر لاختصاصي وهو دراسة تطور الفكر الإسلامي لست بصدد تفصيل المباني الفقهية التي استند عليها واستدلّ وفقها في بعض تنظيراته لأسس الدولة من المنظور الشيعي؛ بل أحاول دراسة تطور الفكر السياسي عند المحقق الكركي من خلال سرد خطواته في التنظير لأسس الدولة بحيث اعتبر من أبرز فقهاء الدولة في الفكر الإمامي ومدرسته الفقهية.

أولاً: سيرته العلمية في جبل عامل

هو الفقيه الكبير الشيخ نور الدين أبي الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي المشهور بالمحقق الكركي والمحقق الثاني بعد الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن يحيى بن الحسن الهذلي الحلبي المعروف بالمحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ / ١٢٧٧ م)، واشتهر أيضاً في كتب التراجم والرجال بعلي بن عبد العالي^(١) اختصاراً ولغرابة وندرة اسم جده على ما يبدو. كما عرف في المصادر الخاصة بالعصر الصفوي بخاتم المجتهدين وشيخ المجتهدين وبـ "شيخ علي عرب جبل عاملي".^(٢)

لم تذكر المصادر تاريخاً محمداً لولادته ومن خلال ما ذكر من أنه تجاوز السبعين^(٣) ونظراً لإجماع المصادر على وفاته سنة ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م^(٤) فمن المحتمل أنه ولد في العقد السابع من القرن التاسع الهجري / السادس عشر الميلادي. وكان مسقط رأسه قرية "كرك نوح" من مراكز العلم في جبل عامل، من نواحي بلاد الشام التي اشتهرت بأنها من مراكز العلم المهمة في تاريخ الشيعة الإمامية العلمي وتخرج العديد من العلماء منه وكانت قد أصبحت قطب العلم ومركز الاجتهاد أثناء أفول نجم مدرسة الحلة وقبل انتقالها إلى النجف الأشرف. وكانت كرك نوح ثالث المراكز العلمية العاملية الستة التي ازدهرت بالعلماء والفضلاء بعد جزين وعيناثا وتلتها ميس الجبل وجباع ومشغرى.^(٥) ويبدو أن مركز كرك نوح العلمي كان قد اشتمل على نهضة علمية منذ وقت مبكر، وأن أسماء لبعض علماء الشيعة كانت قد عرفت فيها أوائل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وقد انحصرت تراجم الأعلام الكركيين خلال قرون عدة على الشيعة فقط، فقد أحصى الشيخ الحر العاملي في كتابه "أمل الآمل" ما يقارب من ثلاثين كركياً شيعياً. وبلغ مركز كرك العلمي أوج ازدهاره في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين / السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.^(٦)

فأبوه الحسين بن عبد العالي من علماء كرك نوح وكان حياً عام ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م وقد وصف بعبارات تدل على أنه كان من أهل العلم.^(٧) وأما جده الشيخ عبد العالي الكركي فإنه كان من أهل العلم ومن جملة مشايخ علي بن هلال^(٨) أستاذ المحقق

الكركي حسبما ورد في التكملة للسيد حسن الصدر^(٩)، ومن نسبة والده وجده إلى كرك نستدل على أن أصل المحقق الكركي وأسرته من بلدة الكرك.^(١٠)

نعرف من أساتذته الشيخ علي بن هلال الجزائري الذي لازمه دهرًا طويلًا كما عبر في إجازته لأحد تلاميذه وقد أطرى عليه بقوله: «... وهو أجل أشياخي وأشهرهم وهو شيخ الشيعة الإمامية بلا منازع...»^(١١)، وعمّا كانت المواد العلمية في تلك المدة يجبرنا المحقق الكركي: «قرأت عليه المنطق والأصول والفقه واستوعبت كتاب قواعد الأحكام قراءة عليه وكثيراً من مختلف الشيعة في مسائل الشريعة من مصنفات شيخنا الإمام جمال الدين بن المطهر الحلي وجميع شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول وغير ذلك»^(١٢) وكان يروي عن ابن المؤذن الجزيني^(١٣) ومحمد بن أحمد الصهيووني^(١٤) وهما من تلاميذ ابن عشرة، كما أجاز وتلمذ على محمد بن علي بن خاتون العيناوي^(١٥) سنة ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م بإجازة كبيرة مفصلة^(١٦) وقد أدرج فيها إجازتي العلامة الحلي وولده فخر المحققين لأحد تلامذتهما^(١٧) وقد وصفه بـ «العالم العامل والرئيس الكامل» وهي أوصاف تنم عن منزلة المحقق الكركي العلمية.

ونفهم من فحوى إجازته للحسين بن محمد بن الحر^(١٨) أنه رحل إلى مدينة دمشق وكانت عام ٩٠٣ هـ / ١٤٩٧ م وهي بداية رحلاته العديدة التي تنتهي بإيران في عهد الدولة الصفوية وسيكون استقراره هناك فاتحاً لهجرة العلماء العاملين إلى إيران من بعده وكما في نصوص الإجازات نعلم أنه ارتحل بعد دمشق إلى بيت المقدس ومكة ومصر والخليل وأخذ عن فقهاءها ومحدثيها. قال في بعض تلك الإجازات: «وقد أكثرت من الملازمة لهم والتردد إليهم في دمشق وبيت المقدس شرفه الله وعظمه، وبمصر ومكة زادها الله شرفاً وتعظيماً وصرفت في ذلك سنين متعددة وأزمنة متطاولة»^(١٩)، ويمكن مقارنة هذا الانفتاح على المذاهب الإسلامية الأخرى من قبل المحقق الكركي مع ما قام به رائد الحركة الفكرية في جبل عامل الشهيد الأول.

وبعد ذلك عاد إلى وطنه وهو ما نفهمه من خلال إجازة شيخه علي بن هلال الجزائري له سنة ٩٠٩ هـ / ١٥٠٤ م^(٢٠) التي تعدّ الإجازة الأخيرة له في وطنه. وكان بانتقاله عن

الكرك في نفس السنة إلى النجف الأشرف^(٢١) قد افتتح سيرته العلمية والسياسية خارج جبل عامل والتي ستنتهي خارج بلاد فارس.

سيرته العلمية خارج جبل عامل

تبدأ هذه المرحلة من حياة المحقق الكركي العلمية بوصوله إلى العراق سنة ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م وأقامته في النجف الأشرف وتردده على باقي العتبات المقدسة للأئمة الطاهرين (عليهم السلام) في العراق ولا سيما كربلاء كما يظهر من كلامه هو فقال في أحد إجازته: «كان القاضي صفي الحق والدين عيسى... لم أزل أسمع مدائح من أعيان السادات وغيرهم المجاورين بالمشهدين المطهرين الغروي والحائري صلوات الله على مشرفهما والقاطنين بالحلة السيفية وعند ورودي إلى مجاورة تلك العتبات المقدسة في سنة تسع وتسعمائة أو قريباً من ذلك...»^(٢٢)، وهو تاريخ دقيق وليس تخمينياً لأنه كان قد أجزى من شيخه علي بن هلال الجزائري (توفي بعد ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م) في رمضان من سنة ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م والإجازة لا تبين أين أجزى لكى الشيخ الأفندي أكد تلمذه الشيخ الكركي على أستاذه ابن هلال في كرك نوح^(٢٣) وأن الإجازة غالباً ما تمنح بعد أن يقرأ التلميذ على أستاذه بعض المصنفات. واستمرت حياته خارج جبل عامل حتى وفاته في النجف الأشرف وقد تخللتها رحلتان إلى البلاط الصفوي في إيران كانت الأولى بين عامي ٩١٦-٩٢٠ هـ / ١٥١٠-١٥١٤ م^(٢٤) والثانية حدثت بين عامي ٩٣٦-٩٣٩ هـ / ١٥٣٠-١٥٣٣ م.^(٢٥)

كرّس المحقق الكركي حياته في النجف الأشرف للتدريس وتربية التلاميذ وطرح المسائل الفقهية الجديدة التي لم تألفها حوزة النجف آنذاك كمسألة الخراج وصلاة الجمعة والسجود على التربة المشوية وعدة مسائل في الرضاع وقد أثارت معارك علمية ساخنة كان خراجها الآخر المعارض والخضم اللدود للكركي الشيخ أبراهيم بن سليمان القطيفي^(٢٦) وأتباعه^(٢٧) ويظهر من هذه الآراء الفقهية الجديدة على الساحة التي أبدتها المحقق الكركي عند دخوله إلى النجف الأشرف أنه كان قد وصل إلى أعلى مراتب العلم إذ كان قد أجزى في كرك نوح من قبل عدة من العلماء.^(٢٨)

وكانت مرحلة تواجدته في النجف الأشرف قد شهدت توجهه نحو التصنيف فقد صنف أغلب رسائله وموسوعاته الفقهية وشروحه وحواشيه على أمهات الكتب الفقهية وقد بدأها من رسالته «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج» في عام ٩١٦ هـ / ١٥١٠ م (٢٩) ثم صنف شرحه على «قواعد الأحكام» للعلامة الحلبي المسمى «جامع المقاصد في شرح القواعد» فقد شرع في تصنيفه قبل عام ٩٢٤ هـ / ١٥١٨ م وكانت أول إشارة له في أحد إجازاته (٣٠) ويبدو أنه أتمه سنة ٩٣٥ هـ / ١٥٢٩ م وهو تاريخ انتهائه من الجزء السابع حسب تجزئته هو. (٣١)

وقد أتمت مدرسة الشيخ المحقق الكركي الفقهية بأنها استمرار لمدرسة الشهيد الأول الذي هو بدوره من تلامذة مدرسة العلامة الحلبي إذ تطور على يديه الفقه الاستدلالي والمقارن واستطاع الشهيد الأول بدوره فتح آفاق جديدة كانت من أسباب ترقيته وازدهاره وتطوره وكان الشهيد الأول قد أستطاع تثبيت أركان الفقه الاستدلالي التفرعي والمقارن وتشديد معاملة متأثراً بخطى العلامة وأصبح علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي الذي اشتهر بلقب المحقق الثاني وهي درجة علمية عالية لم تعط إلا لكبار الفطاحل من رجال العلم الممهّد لدور التكامل الفقهي الشيعي على يد العلامة الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م). (٣٢)

وقد تميز المحقق الكركي عمّن سبقه من الفقهاء بميزتين هامتين:
أولاً: قوة مبانيه ومثانة استدلاله العلمي فكان يناقش آراء السابقين بمثانة خاصة بعد ذكر آرائهم ودلائلهم وبراهينهم ومن ثم يفندوها بأسلوب أجود وأمتن وأدق.
ثانياً: تطرق لمسائل جديدة في مختلف أبواب الفقه لم يعر لها السابقون أي أهمية تذكر كحدود اختيارات الفقيه وصلاة الجمعة والخراج وذلك لاحتياج الدولة الشيعية الحاكمة في إيران لها خلال تلك المدة ولابتلاء الناس بهذه المسائل. (٣٣)

وقد تأثر أكبر فقهاء زمانه بمدرسته العلمية واستدلالاته القوية وكانوا دعائم مدرسة الفقهية وهم:

- ١- الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد الجباعي الحارثي العاملي (ت ٩٨٤ هـ / ١٥٧٦ م) والد الشيخ البهائي ومن تلاميذ الشهيد الثاني.
- ٢- الشيخ تاج الدين أبو محمد عبد العالي بن المحقق الكركي (ت ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م).^(٣٤)
- ٣- الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبوعي الحارثي الهمداني العاملي (ت ١٠٣٠ هـ / ١٦٢١ م).
- ٤- السيد محمد باقر بن السيد شمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي المعروف بالميرداماد (ت ١٠٤١ هـ / ١٦٣١ م) سبط المحقق الكركي.^(٣٥)

حياته السياسية

يعدّ المحقق الكركي أول فقيه اقترن اسمه بظهور الدولة الصفوية ودعمها فقد عرف أنه ذو نشاط دؤوب على مختلف الأصعدة الحياتية وفي شتى الأماكن التي كان يتواجد فيها وحسب الظروف الزمنية فكان يستغل الفرص وكان لتواجده في البلاط الصفوي أن فتح أمامه أبواباً واسعة في التحرك السياسي. والمصادر التاريخية المقترنة بالعصر الصفوي وخاصة التواريخ الفارسية منها لا تعطينا معلومات دقيقة خاصة كتب التراجم والرجال الشيعية فقد تداخلت أخبار المحقق الكركي فيما برز في شأني العلم والسياسة مع بعضها وامتزجت مراحل حياته بعضها ببعض حتى لا يكاد يفرق بين جهوده وأعماله وحقيقة دوره الديني والسياسي. وقد امتازت إقامته في البلاط الصفوي بشقي السياسة والعلم نذكر هنا الجانب السياسي منهما:

على الرغم من شخصيته العلمية الفريدة في تاريخ فقهاء الإمامية فإنه لم يستكمل وضعاً سياسياً يليق بطموحه ضمن إطار السلطة الصفوية لكنه بجهوده السياسية هذه استطاع فتح باب للفقهاء لكي يكون في قلب الأحداث^(٣٦)، وفي الحقيقة فإن الأدوار السياسية التي قام بها المحقق الكركي في إيران قد تعرضت للكثير من الإفراط والتفريط من قبل الباحثين فمن قائل يدعي بأن الكركي جاء إلى إيران زائراً ولم يمكث فيها أصلاً حتى تكون له أثر سياسي ومن قائل ذكر أنه مكث فيها عشرين سنة وأنه هاجر إلى إيران ليتسلم الحكم فيها ويطبق النظام الإسلامي بناءً على قاعدة ولاية الفقيه.^(٣٧)

وتمتاز الرحلة الأولى للمحقق الكركي إلى إيران من الناحية السياسية بعدم تولي مناصب كبيرة ضمن تشكيلة الدولة الصفوية الرسمية كما لم يكن له نفوذ ظاهر فيها أيام السلطان إسماعيل الأول. (٣٨) أما في رحلته الثانية أيام السلطان طهماسب الأول ابن إسماعيل الأول الصفوي (٣٩) فقد قام بدور هام من خلال تقلده مناصب مهمة في الدولة ومن خلال ما قام به من أدوار سياسية.

وكان دخوله إلى البلاط الصفوي لأول مرة عام ٩١٦ هـ / ١٥١٠ م واستمرت لمدة ثلاثة أعوام حتى عام ٩١٩ هـ / ١٥١٣ م وتكاد تجمع المصادر على أنه دخل على السلطان إسماعيل الصفوي بعد فتحه لمدينة هرات وقتله لشيخ الإسلام سيف الدين أحمد بن يحيى بن سعد الدين التفتازاني (٤٠) فأنكر عليه فعلته هذه (٤١) فكانت جرأته أمام ملك وقائد عسكري خضعت له الرقاب وأستسلم له رجال دين كبار من أهل السنة وأعلنوا اعتناقهم للمذهب الشيعي خوفاً على نفوسهم من الإزهاق ثبت أنه جاء إلى إيران بعقلية جديدة وشخصية قوية قادرة على الوقوف بحزم أمام السلطان.

ومما يظهر مما قام به المحقق الكركي من جهود سياسية وعلمية بعد لقائه هذا بالسلطان إسماعيل الصفوي أنه تقبل كلامه وسمح له بالعمل في دولته فأخذ من كاشان الذي وصفه اسكندر بيك المنشي بـ «دار الإيمان» (٤٢) مقراً له وقد نال منصب شيخ الإسلام من قبل الشاه إسماعيل (٤٣) ومنها صار يوجه النشاط الديني في إيران وأمر بأن يصلي في كل بلد وقرية إماماً ويعلمهم شرائع الدين (٤٤) وأنه كان قد درس على يديه كبار رجال الدولة منهم الأمير جعفر النيسابوري وزير الشاه وقد صنف لأجله الرسالة الجعفرية (٤٥) كما كان ينفق سبعين ألف دينار شرعياً سنوياً على طلبة العلم (٤٦) وهو دلالة على اهتمامه البالغ بتخريج عدد كبير من الفقهاء ومن خلال هذه الجهود الجبارة المخلصة فقد وصفه أحد مؤرخي عصره الأعاجم ما ترجمته: «الشيخ علاء الدين علي بن عبد العال فقد أوصل العلوم الدينية ومنها الفقه إلى درجة الاجتهاد لما يتمتع من درجات عالية في التقوى وطهارة النفس. ولتبحره في العلوم العقلية والنقلية فقد أصبح

معتقد حكام الإسلام ومرجع العلماء الأجلاء وفصاحته وطلاقة لسانه خارجه على الوصف وتقواه وزهده العالين مشهورة عند القاصي والداني...» (٤٧)

ومع هذا المقام والنفوذ السياسي الكبير نجد المحقق الكركي فجأة يعود إلى النجف وقد استظهر بعض الباحثين من خلال النصوص المختلفة أنه تعرض لاستفزازات من قبل كبار رجال الدولة الذين خشوا من بسط نفوذه الديني والسياسي على مفاصل الدولة ولا سيما السلطان اسماعيل الصفوي نفسه ووزيره المير غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي (ت ٩٤٨ هـ/ ١٥٤١ م) (٤٨) الذي وصف بأنه «مشكوك الاعتقاد بمراسم المذهب الجعفري» (٤٩) ولذا آثر ترك إيران والعودة إلى النجف الأشرف والتفرغ للأمر العلمية. (٥٠)

أما رحلة الكركي الثانية كانت في عهد السلطان طهماسب الصفوي بعد ما استعاد العراق للحكم الصفوي نهاية عام ٩٣٥ هـ/ ١٥٣٠ م (٥١) واستمرت حتى سنة ٩٣٩ هـ/ ١٥٣٣ م قبل عام من وفاته في النجف الأشرف.

كان السلطان طهماسب الصفوي على النقيض من أبيه ذا ثقافة واسعة وعناية بالفنون (٥٢) من دون اندفاع وتعصب أبيه كما كان متديناً ملتزماً بأحكام الشرع الحنيف وقد ورث دولة مترامية الأطراف وكان قد تسنّم سدة الحكم وهو ابن اثنا عشر عاماً وبقي لمدة ست سنين تحت وصاية لجنة من كبار القزلباش (٥٣) حتى عام ٩٣٥ هـ/ ١٥٣٠ م حيث أصبح في السن الثامنة عشرة من عمره وصار سلطاناً حقيقياً على البلاد.

ففي بادئ الأمر أرجع العراق إلى سلطان الدولة الصفوية وزار العتبات المقدسة وكان قبل أن يحتل العراق قد أهتم بأمر المحقق الكركي وتأسيس علاقة جديدة معه قبل أن يغزو العراق وظهر معالم هذا التوجه في وقفية النهر الذي أمر بحفره في مدينة الحلة حيث جعل أمر تولي تلك الوقفية بيد المحقق الكركي بتاريخ سنة ٩٣٥ هـ/ ١٥٣٠ م. (٥٤)

ونتيجة لتلك الأجواء الجيدة وما كان يكنه المحقق الكركي تجاه الدولة الصفوية وحكامها لا حباً فيهم بل لخدمة الصالح العام ونشر المذهب ويبدو أن الكركي التقى بالسلطان طهماسب قبل دعوته وصحبه عند عودته إلى إيران (٥٥) وقد أصدر فرماناً (٥٦)

ملكياً^(٥٧) أعطاه صلاحيات كاملة تضاهي الحكم الملكي نفسه وإن كان شكلها يصبح المحقق الكركي شيخاً للإسلام في الدولة الصفوية.^(٥٨)

وقد استنتج أحد الباحثين أن نص فرمان كان طلب المحقق الكركي من السلطان بدليل أن صياغته كانت فقهية بحتة فهو كان قد جعله شرطاً لعودته^(٥٩) ولعل هذا المرسوم يشكل حالة لا نظير لها سابقاً في منح حاكم دولة كل هذه الصلاحيات الكبيرة لأحد رجال الدين فهذا البيان يمثل أول خطاب سياسي في الإسلام على أساس ولاية الفقيه.^(٦٠)

وبما حصل عليه من مكانة عالية في الدولة الصفوية بذل كل الجهد في نشر المذهب الجعفري في أرجاء تلك المملكة فقد بث العلماء في كل مدينة يعلمون الناس الشرع الحنيف ويقومون بمهام الأمور الشرعية مثل صلاة الجمعة والجماعة والنظر في المشاكل الاجتماعية والفصل فيها حتى وصف أحد مؤرخي تلك المرحلة بأنه بعد الحاجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) لم يسع أحد أكثر مما سعى الشيخ على الكركي في نشر المذهب الجعفري.^(٦١)

وكان أهم معالم نشر الأحكام الإسلامية بين طبقات المجتمع يتجلى في تعليم وتهيئة الحكام وذوي المناصب في الدولة الصفوية لتعليمهم لتلك الأحكام وحثهم على تطبيقها فقد ذكر الشيخ البحراني هذا المعنى قائلاً: «كان الشيخ ﴿الكركي﴾ يكتب إلى جميع البلدان كتباً بدستور العمل في الخراج وما ينبغي تدبيره في أمور الرعية. وحكى... الجزائري قوله: ... ورأيت للشيخ ﴿الكركي﴾ أحكاماً ورسائل إلى الممالك الشاهية وإلى عمالها أهل الاختيار فيها، تتضمن قوانين العدل وكيفية سلوك العمال مع الرعية في أخذ الخراج وكميته ومقدار مدته». ^(٦٢)

وفي نفس السياق أخذ يعزل من يجده غير لائق لخدمة الدولة وكان يتلقى في ذلك كل الدعم من قبل السلطان طهمااسب الصفوي فمثلاً عزل الأمير غياث منصور الدشتكي الشيرازي من منصب الصدارة أي الوزارة.

كما سعى وبكل جهده لرفع مظاهر الفساد والأمور غير الإسلامية، وغير اللائقة من المجتمع والبلاط الصفوي إذ كان الكثير من رجال الدولة لا يعدّ مثل تلك الأمور عملاً شنيعاً فالغناء كان مباحاً عند الصوفية وأماكن القمار واللهو كانت منتشرة بشكل واسع يرتادها كبار رجال الدولة وشرب الخمر يعدّه الناس عملاً طبيعياً جداً مادام كبار رجال الدولة يتناولونه علناً. وفي هذا الصدد نقل لنا الصورة مؤرخ تلك الحقبة حسن بيك روملو قائلاً: «وقد سعى ﴿الكركي﴾ بأحسن وجه لردع الفسقة والفجرة وقمع البدع وإزالة الفجور والمنكرات وإراقة الخمر والمسكرات واجراء الحدود والتعزيرات وإقامة الفرائض والواجبات وأوقات الجمعة والجماعات وأحكام الصيام والصلوات والاطلاع على أحوال الأئمة والمؤذنين ودفع شرور المفسدين...» (٦٣)، وقد استعان في ذلك بالشاه طهماسب الذي كان يعد من أكثر سلاطين الصفويين تديناً فأمر السلطان بإغلاق أماكن اللهو والطرب وشرب الخمر وصناعتها وكسر جميع الآت الموسيقى والقمار وغير ذلك. (٦٤)

ومن الأمور التي كانت مورد عناية المحقق الكركي في مدة تواجده الثانية في إيران وهي موافقة ضد الصوفية (٦٥) بمختلف طرقهم فكان يشجع الشاه طهماسب على محاربتهم ونبذ طرقهم ومنع القصاصين من نشر قصص أسطورية تتعلق بمعاجز رجال الصوفية الكاذبة فأصدر بذلك الشاه طهماسب مرسوماً ملكياً يمنع ذلك وزجر ومعاينة مرتكبيه (٦٦)، ثم تدخل شخصياً وصنف رسالة مستقلة في بيان ضلالهم وبطلان طرقهم سماها «المطاعن المجرمية في الرد على الصوفية» وهي رسالة في الرد على الصوفية عموماً وبيان كفر أبي مسلم الخراساني خصوصاً وهي لم تصل إلينا. (٦٧) فكان المحقق الكركي أول من طرق هذا الباب وألف في الرد على الصوفية إذ لم يجرؤ أحد قبله على ذلك وتوالت التصنيفات في ردهم من بعده حتى تجمع من ذلك تراث ضخم بين بعضها الشيخ الحر في رسالة «الاثنا عشرية في الرد على الصوفية». (٦٨)

ومع هذا الدعم الكبير الذي تلقاه من الشاه طهماسب الصفوي فإننا نجده يترك البلاط الصفوي عائداً إلى النجف الأشرف ويظهر ذلك من حجم المعاناة التي عاناها من وقوف

بعض رجال الدولة بوجهه واستخدام بعض الفقهاء المتعصبين الذين يعدّون أي تقرب من البلاط والحكام بمثابة الابتعاد عن الدين وأبرزهم هو الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي حتى وصل الأمر بتدبير مؤامرة لقتله على يد أحد أمراء القزلباش محمود مهر دار صاحب خاتم السلطان طهماسب^(٦٩) فأصدر طهماسب رخصة بعودته إلى النجف الأشرف^(٧٠) وهو تعبير ملطف على الإبعاد.^(٧١)

تنظيره الديني العلمي لبناء الدولة وعناصرها

ذكرنا سابقاً أن المحقق الكركي رحمه الله كان من الفقهاء السابقين الذين اقتحموا ميادين السياسة أو لنقل توفرت لديه الأجواء الملائمة لاقتحام السياسة أو هناك من يقول أنه أقحم فيها من قبل الشاه طهماسب الصفوي فاستغل الوضع وعمل على تطبيق ما يمليه عليه واجبه الديني في اصلاح اركان الدولة وتصويب مسارات المجتمع المسلم الذي عاش آنذاك تحت حكم الدولة الصفوية. ويستطيع الباحث أن يلتبس عناصر ومفردات هذا التنظير الديني العلمي في مؤلفات المحقق الكركي وبعض مواقفه من سلاطين وملوك ورجالات الدولة الصفوية. وإذا ما استطلعنا هذه الأمور مجتمعة نستطيع تبويب هذا الجهد الديني العلمي في العناوين الآتية:

أ - ولاية الفقيه في عصر الغيبة:

لا شك أن الإمامية ترى أن الحكم في زمن حضور المعصوم (عليه السلام) له، وألا شرعية للحكومات الأخرى.

أما في عصر الغيبة فبالجمل نرى عدم جدية تناول هذا البحث لدى علماء الإمامية وفقهائها خاصة في القرون الأولى التي تلت ابتداء الغيبة الكبرى عام ٣٢٩ هـ / ٩٤١ م. والسبب فيما يبدو أنهم كانوا يستبعدون أن تطول غيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام) كثيراً وأن احتمال تشكيل حكومة شيعية في عصر الغيبة أمر من الصعوبة أن يتحقق. ومع هذا يمكننا أن نجد بعض التنظير في آثار فقهاء ذلك الزمان، منها ما ورد في صلاحيات الفقهاء بوصفهم نواب الإمام (عليه السلام) في عصر الغيبة في كتب الحديث

الأربعة المعتبرة؛ وهذا العنوان كان قد شكل أرضية مهيأة لرؤية ونظرية سياسية عرفت فيما بعد بـ "ولاية الفقيه" اصطلاحاً.

ومن أبرز من قال بصلاحيات الفقيه وألف وتوسع فيه في القرون اللاحقة هو الفقيه اللامع الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي الجزيني العاملي (ت ٧٨٦ هـ / ١٢٨٨ م)، فنراه قد سعى جاهداً لبلورة مفهوم جديد هو مفهوم النيابة العامة للإمام وفحواها أن كل فقيه اجتمعت فيه تلك الأوصاف اكتسب صلاحيات قضائية وحسبية وتنفيذية في مقابل النائب الخاص المنصوص عليه من قبل الإمام المعصوم ونعبر عنه اليوم بالمرجعية العليا. ومؤدى هذه النظرية التي صدرت من فكر الشهيد الأول هو قضاء مستقل عن النظام القضائي القائم يفصل الخصومات وينفذ الحدود والتعزيرات ونظام إفتاء مماثل ونظام جباية وصرف وكان هذا النظام قد توقف العمل به منذ انقضاء عصر الحضور العملي للأئمة (عليهم السلام) وعصر السفراء الأربعة التي تعرف بالغيبة الصغرى. (٧٢) وكانت بادرة الشهيد هذه أول محاولة لإحياء مفهوم المرجعية بكامل عناصرها في الإطار السياسي والاجتماعي، فكان بهذه النظرية التي نَمَّأها وقوَّأها فكره قد أسس بشكل علمي لسلطة الفقيه في المجتمع مما أدى إلى علو شأن العلماء في المجتمع الشيعي.

ويعدّ المحقق الكركي من أتباع هذه المدرسة ومن تأثر بأفكار الشهيد الأول وبسيرته. فالمحقق الكركي ممن جدّد وبعث الحياة في منهاج الشهيد الأول التي شكّلت آرائه الفقهية الأرضية والمقدمات المناسبة لدخول الكركي مضمار السياسة ونجد أن إبداعات الكركي في طروحاته الفقهية الشجاعة والجريئة في وقته قد تسبّب في امساكه بزمام الأمور في الدولة الصفوية لبعض الوقت وبثّ المؤثرات اللازمة في المجتمع وأركان الدولة وفق النظريات الفقهية الإسلامية. فحياة وسيرة المحقق الكركي تعدّ بحد ذاتها تصريحاً وإعلاناً عن صلاحيات الفقيه السياسية وما أكد عليه مراراً في مصنّفاته من دعوى نصب الفقيه تعدّ أيضاً شهادة ومستنداً على القول بصلاحيات الفقيه السياسية. (٧٣)

وكما هو معلوم فإن الدليل الأساس الذي يستند إليه من يقول بنظرية ولاية الفقيه ومن بينهم "المحقق الكركي" هي الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)، منها مقبولة عمر بن حنظلة التي استفاد منها العلماء قبل المحقق الكركي في مسألة الرجوع إلى قضاة الجور، لكن الكركي طرحها بعنوان مستند لولاية الفقيه. ووفق رأي الكركي فإن نيابة الفقهاء في هذه الرواية هي كلية عامة تصدق على جميع موارد النيابة وغير مختصة بزمان محدد. ^(٧٤) واستند المحقق الكركي في هذا الأمر إلى رواية أخرى وهي رواية أبي خديجة عن الإمام (عليه السلام) في سياق النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور وتحديد قوله (عليه السلام): "أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم فإني جعلته حاكماً فتحاكموا إليه". ^(٧٥)

ب - صلاحيات الفقيه:

لا يجد الباحث فيما صدر عن المحقق الكركي من مؤلفات موضعاً خاصاً قد خصّصه لصلاحيات الفقيه ووظائفه السياسية بل نجدها مبثوثة في مصنفاته. فمن منطلق ولاية الفقيه العامة الحاصل عليها من قبل المعصوم (عليه السلام) انبرى لتحديد صلاحيات الفقيه، إلا أنه كان يعدّ في أكثر من موضع من مصنفاته وآثاره تمكّن الفقيه هو شرط لإجراء بعض صلاحياته، فمن المسلم به في ذلك الوقت أن إمكان استحواذ الفقهاء على المناصب السياسية والإشراف والمراقبة على عمل الحكومة لم يكن متاحاً؛ على أن نهج المحقق الكركي ومسلكه السياسي وقرارات الشاه طهمااسب تعتبر جميعها شهادة على أن المحقق الكركي كان يرى صلاحيات وسلطات الفقهاء السياسية قائمة وعلى الحكومة أن تتبعهم. ويمكن استخلاص بعض الصلاحيات للفقهاء من وجهة نظر المحقق الكركي من خلال العناوين الفقهية العريضة التي تعرض لشرحها في مصنفاته وهي كالاتي:

١. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من أبرز فرائض الإسلام تدرج تحت هذا العنوان؛ فقد عدّت من الفروع في معتقدات الشيعة الإمامية وتتسع دائرته لتشمل من أبسط الأمور الشخصية حتى أكبر الموضوعات الاجتماعية، ويذكره الفقهاء ضمن أبواب الجهاد أو في خاتمته وآخرون أفردوا له باباً

مستقلاً. وقد ذكر الكركي هذا العنوان في نهاية بحث الإجتهد في كتابه الشهير "جامع المقاصد" وما يهم بحثنا هو مناقشته لمبحث مراتب تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يبدأ من الاعتقاد القلبي، ثم الأمر والنهي الشفوي، ثم استخدام العنف والقوة لفرض المعروف أو اجتناب المنكر. وفي هذه المسألة يطرح شقين وفق التقسيم المنطقي وهما: الأول: عدم اشتراط إذن المعصوم لأن الغرض الأساسي ليس القتل والجرح، بل هو مقدمة الأمر والنهي، والثاني: اشتراطه حتى لا تعم الفتنة والفوضى المجتمع. ومع أن الكركي في جامع المقاصد عدّ الرأي الأول وجيهاً، إلا أنه عدّ الثاني أصح وأفتى به. ^(٧٦) إلا أن المسألة الأهم التي من الممكن أن يجري نقاشها هنا هي حكم هذه المرتبة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصر الغيبة، فهل يكون النهي عن المنكر معطل كلياً كالجهد الابتدائي أو مثل صلاة الجمعة التي أوكلت إلى الفقيه الجامع للشرائط؟ ^(٧٧) والإجابة هي أن الكركي موافق لرأي العلامة الحلي في الاحتياج لإذن المعصوم في المورد الذي يستدعي الأمر والنهي فيه إلى القتل والجرح، ويفتي بعدم صلاحية الفقيه للإذن في هذا المورد ويعتبر الدليل هنا هو الاحتياط في الأمور المتعلقة بحياة الناس وأرواحهم. ^(٧٨)

٢. إقامة الحدود في عصر الغيبة:

تطرح مسائل فقهية بموازاة المرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السالفة الذكر في هذا المورد منها: هل يمكن لفقيه بناءً على نيابته للإمام المعصوم أو السلطان العادل أن يقيم الحدود في حالة ما إذا كان قد نصب من قبل سلطان جائر؟ وفي معرض الإجابة أجاز الكركي في جامع المقاصد للفقيه للشرائط فقط إقامة الحدود بحجة أنها من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن الأمر والنهي جائزان، فالنتيجة أن إقامة الحدود ستكون جائزة أيضاً، وأن باب الحكم والإفتاء وإقامة الحدود منفصل ومستقل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ^(٧٩) لذلك نجده كان يرى لنفسه الحق والقدرة والإمكانية لإصلاح هذه النقيصة في الفرصة المناسبة، فكان ينصب بنفسه القضاة في النواحي المختلفة.

إلا أن الكركي قد تناول قضية إجراء الحدود في عصر الغيبة بطريقة مختلفة في مصنفاته الأخرى. ففي رسالة الجمعة يصرح باستطاعة الفقيه إجراء الحدود لكنه يستدرك أن بعض الفقهاء قد استثنوا القتل وإجراء الحدود. ^(٨٠) وفي الحاشية على الإرشاد يرى أنه لا يمكن إجراء الحدود بغير إذن الإمام ويعتبره مجمعاً عليه من قبل الفقهاء السلف. لا بل يعده أكثر إجماعاً و يقيناً من عدم جواز القتل والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس مشروطاً بإذن الإمام. أما إجراء الحدود مرتبط بمنصب الإمامة وإذن الإمام فيه شرط. ^(٨١) وفي الخاتمة نوه أن كتاب جامع المقاصد هو آخر كتاب دونه وبالتالي يمكننا التعرف على رأي المحقق الكركي النهائي الذي هو جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة من ناحية الفقهاء.

قضية جباية الخراج:

ساد البحث في الأوساط العلمية مع بداية العهد الصفوي عن حلية وحرمة أموال الخراج التي كانت تكتسب من ربة الأراضي الزراعية. والحرمة تتأتى من النظرية القائلة أن كل حاكم عدى المعصوم فهو حاكم جائر وبالتالي كل ما تكون من أموال في يده أو تجبى له أموالاً مشبوهة ومحرمّة حتى. وبسبب محورية الاقتصاد الزراعي في الدولة الصفوية وما سبقها وما عاصرها من دول وحكومات في العالم الإسلامي وأن وارداً أساسياً من إيراداتها كان يؤمن من الخراج المفروض على الأراضي الزراعية ومع دخول العلماء داخل أروقة السلطة الصفوية وتمتعهم ببعض المرتبات التي كانت تستحصل من الأموال الخراجية فعليه كان من الضروري إبداء الرأي وطرح مباني جديدة لدفع الخراج من أجل حل مشاكل الدولة الصفوية. وقد بحث المحقق الكركي في رسالته قاطعة اللجاج مسألة الخراج من هاتين الجهتين. كما أن رسالة "الأرض المدرسة" ترتبط بالخراج وشؤون الأراضي الخراجية.

وأصل المشكلة التي أخذت تتفاقم في تلك العصور وفي حدود الدولة الصفوية تتلخص في أن مالكي الأراضي الشيعية قد واجهوا معضلة من حيث تطبيق القواعد الفقهية لمذهبهم حيث لا يمكن لهم اعتبار الحكومات المعاصرة وبضمنها الدولة الصفوية على

أنها تمثل الدولة الإسلامية. وعليه لا يمكن لهم أن يدفعوا حقوق الانتفاع من الأراضي التابعة لهم إلى تلك الحكومات القائمة وفي الوقت نفسه إنهم ملزمون بدفع الأموال الشرعية إلى الحاكم الحقيقي للمسلمين المتمثل بوجود الإمام المعصوم أو نوابه. ومع الانتشار الواسع للشيعة في العصر الصفوي وازدياد عدد المزارعين وملاك الأراضي الشيعة واصطدام الدولة الصفوية الحديثة العهد برفض ومقاومة أصحاب الأراضي الشيعة الذين كانوا يرون أنها حكومة جائرة وبالتالي فإنها غير شرعية. وكان استخدام القوة بهدف استحصال هذه الأموال لا يجدي نفعاً ويخلف مردوداً سلبياً. وفي ظل حكومة جديدة تختلف مذهبياً مع منافسيها وجوارها الأقوياء كالعثمانيين والأتراك الأوزبك في بلاد ما وراء النهر، وأن استخدام القوة هذه تتعارض مع أيديولوجية الحكومة الصفوية أساساً التي جاءت إلى السلطة على أن حكامها من سلالة النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام) وأنهم خلفائهم وأن حكومتهم هي الممهدة لظهور الإمام الغائب المنتظر (عليه السلام)؛ وعليه كان على الصفويين الالتزام بأحكام الفقه الشيعي وبخلافه سيضعون أنفسهم في تناقض محرج. وفي ظل هكذا أوضاع جاءت نظريات الكركي وآراؤه العلمية لتؤلف نوعاً من الانسجام بين حاجات الدولة المالية وبين رؤيتها الأيديولوجية. (٨٢)

والناظر لهذه الرسالة يجدها مقسمة إلى قسمين رئيسيين: يبحث في الأول أموراً تتعلق بالمقدمات، ويشتمل على مطالب حول تقسيم الأراضي ونظامها الحقوقي. أما في القسم الثاني فقد خصص المحقق الكركي البحث في مسألة جواز الارتزاق من عوائد الحكومة وفق رأي الشيعة الإمامية. (٨٣)

أما مضمون رسالة "الأرض المدرسة" فهو يتعلّق بدراسة وضعية وملكية الأراضي المتروكة التي كان صاحبها السابق من المسلمين. (٨٤)

وإذا ما نظرنا في رسالة قاطعة اللجاج لنتمس الموارد التنظيرية فيها وفق رؤى المحقق لوجدنا أنه قد شرع بتصنيف الأراضي الإسلامية وبين المنظومة الحقوقية لكل منها. وقد رجع المحقق الكركي إلى تقسيم الأراضي طبقاً للأصول والسنن الفقهية الشيعية صارفاً

النظر عن نظام الإقطاعية في زمانه، فصنّفها وفقاً لكيفية ارتباط الأرض بالدولة الإسلامية وسيطرتها عليها وفق تصنيف الفقهاء منذ القرون الإسلامية الأولى إلى قسمين: أرض بلاد الإسلام وأرض غير بلاد الإسلام وهذا القسم الأخير إلى أربعة أصناف. وقد صرح المحقق نفسه أن هذا التقسيم هو نفسه تقسيم الفقهاء وهو عينه الذي اعتمده الأعاظم من أمثال الشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة والشهيد الأول. (٨٥)

وقد ذكر مبسوطاً حكم كل من هذه الأقسام الستة واستدل عليها بما ورد عن الأئمة (عليهم السلام) وبين حكم الفقهاء السابقين في كل منها ثم ذكر الفرق في أحكام البعض منها في زمن حضور المعصوم (عليه السلام) وغيبته.

وهناك مبحث هام يتعلق بالخراج ومشروعيته في عصر الغيبة وهل يؤخذ من حكومات الجور؟ والإجابة العامة عن هذا التساؤل يقع في سياق رؤية فقهية شاملة وردت قبل قليل وهي أن حكومات السلاطين غير شرعية وأن مساعدتهم بأي شكل تعدّ معصية فعليه يحرم التصدي لشؤون الحكم لدى أمراء الجور، إلا بنية إقامة الحق وإيصاله لأصحابه ومساعدة الإخوة في المذهب في تقليل الخراج وما تفرضه الحكومات الجائرة، مع اطمئنانه بعدم ارتكاب المحرم تحت ذريعة أن الحاكم أجيره على الظلم وعدم الخوف على نفسه وماله. (٨٦) ففي هذا المضمار لا يرى المحقق الكركي مشروعية الدولة الصفوية، إلا أنه يصرّح في أن ملوكها قد روجوا للعلماء مما جعلت نشاطاتهم تزدهر وتبلغ أوجّها بفضل توجهاتهم، ولو أنهم أظهروا عدم الاهتمام تجاه العلماء وأهملوا التودد إليهم لتدنت مكانتهم الاجتماعية ولآلت إلى الزوال ولحلت المراكز العلمية من الطلاب والمتعلمين. (٨٧)

أما فيما يتعلّق بعطايا الملوك من أموال الخراج فرأى المحقق الكركي مطابق لمن سبقه من الفقهاء الامامية القائل بجواز تقبل عطايا السلاطين طالما لم يتيقن من حرمتها. وأجاز الفقهاء شراء الغلات المأخوذة من الناس تحت عنوان العشر والمقاسمة. وأجازوا قبول عطايا الملوك التي تكون من أموال الخراج والمقاسمة. (٨٨) ويرى المحقق الكركي أن تسبّب السلاطين بالأذى وظلم الناس عند أخذهم الخراج أكثر من المتعارف لا يضر

حلية أخذه كعطية من جانب السلطان، وإنما الإثم هنا يقع على السلطان بسبب ظلمه وتعسّفه ولا ضير في الاستفادة منه، لأن الروايات الواردة في باب "حلية انتفاع الشيعة من الخراج" مطلقة. ^(٨٩) كما يرى المحقق الكركي بحلية عطايا الديوان من الأموال الخراجية إلى مختلف الأفراد حتى الذين لا يستحقون سهماً من بيت المال والذين ليسوا من الفقراء؛ لأن الروايات شاملة للجميع. ^(٩٠)

أما فيما يخصّ إقطاعات الخراج الذي يعني أن شخصاً تخوله الدولة جباية بعض الأراضي التي يشرف على إنتاجها أو يديرها بنفسه دون واسطة موظف ديوان الخراج، بمعنى آخر أن المقتطع له يتولى بنفسه جباية خراج الأراضي التي يشرف عليها بنفسه. وقد وقع إشكال في هذه المسألة بين الفقهاء في تدخل واسطة ديوان الخراج في حليته، والكركي يرى في هذه المسألة رأي الشهيد الأول وهو ألا فرق بين انتقال الخراج إلى بيت المال ومباشرة المقتطع له في استيفائه. ^(٩١) ويستدل على شرعية هذه الإقطاعات هي أنها من مصاديق عطايا الحكومات وهي مجازة وفق نصوص الأحاديث وعند ذلك لا يحق للمتصرف بالأرض أن يمتنع عن دفع ذلك المبلغ الى الحاكم الذي أقطعه. ^(٩٢)

شرعية السلطة الحاكمة والتعاون معها من وجهة نظر المحقق الكركي لقد مرّ سابقاً أن المحقق الكركي كان يرى أن الحكومة الشرعية هي التي تكون تحت رقابة الفقهاء ونظرهم، وأن يكون أمراؤها يمتازون بشروط ومميزات خاصة، فلا يمكن للكركي وفق هذه المباني أن يعدّ الدولة الصفوية شرعية، كون حكامها لم يحوزوا على العلم والعدالة الفقيهة ولم تكن الدولة أيضاً تحت رعية وإشراف الفقهاء، وعليه لا نجد في مصنّفات المحقق الكركي تصريحاً بالاسم للصفويين وشرعية حكمهم، فهو يعدّ مفهوم السلطان العادل بنفس المعنى الفقهي الراجح للإمام المعصوم أو نائبه. ^(٩٣) أما فيما يخصّ الصفويين فلم يكن إطلاقاً في موضع إثبات شرعية حكمهم من أجل تبرير أعماله في هذا الشأن، بل كان في صدد إصلاح أمور الشيعة واكسابهم أكبر المنافع من الحكم الصفوي من خلال بعض نظرياته الفقهية المشار إليها سابقاً مثل جواز قبول عطاياهم استناداً لسيرة الإمامين الحسن والحسين (عليهما السلام) ^(٩٤)، وفي مبحث الخراج أجاز

دفعه للحكومات الجائرة بل اعتبره واجباً بسبب توليها لأمر المسلمين العامة وبهدف تأمين مصالح المجتمع. وفي سياق أبحاث أبواب الجهاد فإن المعروف عند فقهاء الإمامية هو أن الجهاد الابتدائي جائز في ظل حكومة المعصوم ونائبه أي الحكومة المشروعة فقط وأن البغي هو الثورة والانتقال على الإمام العادل والحكومة الشرعية. والذي يتبع مصنفات المحقق الكركي لا يراه قد أعطى لحروب الصفويين عنوان الجهاد بأي وجه من الوجوه، ولم يعد مخالفهم من الباغين، ولا يوجد أي إشارة على مشاركته وحضوره في المعسكرات الحربية.^(٩٥) فالملاحظ في مجمل هذه الأبحاث وما شابها هو عدم مشروعية الدولة الصفوية في فكر المحقق الكركي أمر مفروغ منه، وأنه قد ركز قواعد البحث في كيفية التعامل مع هذه الدولة الجائرة لا إثبات مشروعيتها.

أما من ناحية جواز التعاون مع الحكومات الجائرة أي غير المشروعة فهناك قيود في الفقه الإمامي كما هو معروف. وقد ظهرت آراء ومسالك مختلفة عند الفقهاء تجاه هذه المسألة وأصبحت مثار جدل منذ بدء عصر الغيبة الكبرى حتى عصر المحقق الكركي. إلا أن هناك مبنى يستشف في مجمل آراء فقهاء الإمامية وهو جواز التعاون مع الحكومات الجائرة وفق شروط معينة، ففي عصر الإيلخان كان العلامة الحلي على علاقة بالسلطان، وحضر في بلاطه مع جمع من العلماء، واستطاع أن يستميله إلى التشيع وعمل على تقوية مراكز الشيعة وتجمعاتهم داخل إيران وهي ما تصدق على نصير الدين الطوسي والشهيد الأول وتلميذه ابن فهد الحلي. وفي هذا السياق أصبح المحقق الكركي مقرباً من البلاط الصفوي، فنراه يقيّد التعاون مع الحكام إلا في صورة يتمكن من القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن يكون المكلف على يقين بقدرته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالة التعاون معهم وأن يكون متيقناً من أن هذا القبول للتعاون مع الجائرين لا يتسبب في ارتكاب أعمال الحرام، كما أنه أجاز التعاون معهم في حالة الإكراه من قبل حكام الجور، فيصبح هنا جائزاً وهو حرام في غير هذا المورد، ولا يجوز التعاون معهم في أي صورة على القتل والظلم وبأي وجه.^(٩٦) فلا يعدّ هذا التعاون دليلاً على إعطاء الشرعية للحكومة، وإنما الغرض منه توفير مصلحة خاصة،

خاصة إذا كان هذا التعامل يجني الكثير من الفوائد لمذهب الشيعة وعلمائه. ومن جهة أخرى فإن المؤسسات العلمية في التاريخ الإسلامي كانت مرتبطة إلى حد كبير بالسياسة ورعاية الأمراء والملوك لها، فالعلم وترويجه وتوسع المدارس وازدهارها بحاجة للجانب المادي ودعم ومساندة الملوك والأمراء والحكام، وأن هذا الدعم السياسي يوفر الحماية للعلماء من الأخطار في وقت كان العلماء والفلاسفة ضحية العصبية المذهبية والفكرية. وقد أشار الكركي بالفعل في رسالته الخراجية إلى حاجة العلماء والمؤسسات العلمية إلى السلاطين؛ فباعته أن السلاطين والحكومات كانت تروج للعلم والعلماء، وكلما كان ضعف اهتمامهم بالعلماء كان مسار العلم والعلماء يتجه نحو الضعف. (٩٧)

الخاتمة

وفي خاتمة المطاف لا بد لنا من القول تلخيصاً واستنتاجاً ما يلي:

كان المحقق الكركي من أوائل الفقهاء العظام علماً الذي اقترن اسمه بظهور الدولة الصفوية ودعمها؛ فما كان من تلقيه بالمحقق الثاني إلا أنه يستشف منه العلم الغزير. وقد نشر هذا العلم وتعلم من كبار العلماء المسلمين في جبل عامل والشام ومصر والعراق وتحديداً في النجف الأشرف، ثم ارتحل إلى البلاط الصفوي ليتصدى بعض الشؤون السياسية والدينية هناك.

وقد واجه تحديات كبيرة في البلاط الصفوي منها جهل الأمراء والحكام بمقام العلماء سيما مقامه المعرفي وواجه بعض الأعداء من رجال السياسة المقربين من الملوك وبعض الفقهاء المخالفين له بالرأي العلمي. إلا أنه استطاع مع هذه التحديات أن يضع معالم أسس نظيرية مستقاة من تراث الشيعة الإمامية الروائي والفقهي لمساعدة الفقيه الجامع للشرائط ليصبح أمره مطاعاً في ظل سلطة كان يريد من خلالها أن تكون بوابة لنشر العلم والعقيدة الشيعية في إقليم الدولة الصفوية على أقل تقدير.

وقد خرج الباحث بعدة عناوين لتبويب معالم وأسس تنظيم المحقق الكركي الديني العلمي من خلال دراسته لمؤلفات الكركي وبعض مواقفه من سلاطين ورجال الدولة الصفوية هي:

تنظيره لما بات يعرف بنظرية "ولاية الفقيه" من بطون كتب الحديث التي كانت ترى صلاحيات للفقهاء في عصر الغيبة بوصفهم نواب الإمام الغائب (عليه السلام). ويعدّ الشيخ الكركي في هذا السياق من أتباع مدرسة الشهيد الأول. ونجد أن إبداعات المحقق الكركي في طروحاته الفقهية في وقته قد تسبّب في إمساكه بزمام الأمور في الدولة الصفوية لبعض الوقت وبثّ المؤثرات اللازمة في المجتمع وأركان الدولة وفق النظريات الفقهية الإسلامية، وأن حياته وسيرته تعدّ بجدّ ذاتها إعلاناً وتصريحاً عن صلاحيات الفقيه السياسية.

كما ناقش في مصنفاته المختلفة وليس تحت باب خاص منها مسألة صلاحيات الفقيه من منطلق ولاية الفقيه العامة من قبل المعصوم (عليه السلام) في عصر الغيبة مع شرط تمكّن الفقيه لإجراء بعض هذه الصلاحيات. ففي مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراتب تطبيقه وبعد مناقشات في مختلف مصنفاته نراه قد اختار الدليل على جواز استخدام العنف والقوة لفرض المعروف واجتناب المنكر في سياق وجوب وجود إذن من قبل المعصوم (عليه السلام) حتى لا تعمّ الفتنة والفوضى في المجتمع. وفي حكم هذه المرتبة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصر الغيبة يرى المحقق الكركي عدم صلاحية الفقيه للإذن في هذا المورد احتياطاً في حياة الناس وأرواحهم.

وفي مسألة جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة على يد الفقهاء، فقد أجاز المحقق الكركي في مصنفه "جامع المقاصد" - وهو آخر كتاب دوّنه - إقامة الحدود بدليل أنها من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنها جائزان فالنتيجة أنها تكون جائزة أيضاً. فنراه قد تدخل في بعض الشؤون السياسية وهو تنصيب القضاة في النواحي المختلفة. وفي مصنفاته الأخرى استدرك أن بعض الفقهاء قد استثنوا القتل. وفي حاشيته على إرشاد الأذهان للعلامة الحلبي يصرّح بضرورة إذن المعصوم في إجراء الحدود ويعدّه مجمعاً عليه من قبل فقهاء السلف، وباعتبار أن إجراء الحدود مرتبط بمنصب الإمامة.

وبعد أن تدخل المحق الكركي في السياسة وأصبح من أركان الدولة الصفوية أدخل معه ثلّة من العلماء وعين آخرين منهم قضاة على مختلف المدن. وأصبح هؤلاء أجراء في

سلك الدولة ويتمتعون ببعض المرتبات التي كانت تستحصل من أموال الخراج، فأصبح من الضروري أن يبدي المحقق رأيه وي طرح مبادئ جديدة لدفع الخراج من أجل تبين شرعية أخذ هذه الأموال التي يتقاضاها بعض هؤلاء الفقهاء وحل مشكلات الدولة الصفوية في رفض ومقاومة أصحاب الأراضي الشيعية في دفع الخراج لدولة كانوا يرونها غير شرعية بحجة أنها حكومة جائرة وأن استخدام القوة مع هذا الوضع أصبح لا يجدي نفعاً ويخلف مردوداً سلبياً. فقد ناقش المحقق الكركي مسألة مشروعية أخذ الخراج في عصر الغيبة من حكومات الجور. وملخص رأيه في هذا السياق أنه لا يرى مشروعية الدولة الصفوية إلا أنه قد صرح أن ملوكها قد روجوا للعلماء ولولاهم لتدنت مكانتهم الاجتماعية ولآلت إلى الزوال ولحلت المراكز العلمية من الطلاب والمتعلمين. أما فيما يتعلق بعطايا الملوك من أموال الخراج رأى المحقق الكركي وفقاً لمن سبقه من الفقهاء أنه يجوز تقبل عطايا السلاطين طالما لم يتيقن من حرمتها. وكان يرى المحقق الكركي أن تسبب السلاطين بالأذى وظلم الناس عند أخذهم الخراج أكثر من المتعارف لا يضر بحلية أخذه كعطية من جانب السلطان، وأما الإثم يقع على السلطان بسبب ظلمه وتعسّفه. كما كان يرى بحلية عطايا الديوان من الأموال الخراجية إلى مختلف الأفراد حتى الذين لا يستحقون سهماً من بيت المال والذين ليسوا من الفقراء. وفيما يخص إقطاعات الخراج كان المحقق الكركي يرى ألا فرق بين انتقال الخراج إلى بيت المال أو مباشرة المقتطع له في استيفائه.

وفي مسألة شرعية السلطة الحاكمة في زمن الكركي وجواز التعاون والتعامل معها كان الكركي يرى مبدئياً أن مفهوم السلطان العادل هو نفس المعنى الفقهي الراجح للإمام المعصوم أو نائبه. وفيما يخص الصفويين لم يكن المحقق الكركي على الإطلاق في صدد إثبات شرعية حكمهم من أجل تبرير أعماله في هذا الشأن، بل كان يريد إصلاح أمور الشيعة واكسابهم أكبر المنافع من الحكم الصفوي من خلال بعض نظرياته الفقهية التي ناقشناها في صلب البحث. وبالمجمل فإن المحقق الكركي في هذا الاتجاه سار في مسار رسمه فقهاء سابقين له في جواز التعاون مع الحكومات غير الشرعية - الجائرة - وفق

شروط معينة مثل العلامة الحلي والشيخ نصير الدين الطوسي والشهيد الأول وتلميذه ابن فهد الحلي. فبعد أن أصبح مقرباً من البلاط الصفوي تراه يقيّد التعاون مع الحكام إلا في صورة يتمكّن من القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن هذا التعاون مع الجائرين لا يتسبب في ارتكاب أعمال الحرام، كما أنه أجاز التعاون معهم في حالة الإكراه من قبل حكام الجور بشرط ألا يتعاون معهم في أي صورة على القتل والظلم بأي وجه، فلا يعدّ هذا التعاون دليلاً على إعطاء الشرعية للحكومة وإنما الغرض منه توفير مصلحة خاصة، خاصة إذا كان هذا التعامل يجني الكثير من الفوائد لمذهب الشيعة وعلمائه.

الملخص:

يعد الشيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي من أشهر علماء الإمامية وفقهائها في عصره، وقد اشتهر بدخوله أجواء السياسة عن قرب في بلاط الدولة الصفوية الشيعية (٩٠٧-١١٣٥ هـ / ١٥٠١-١٧٢٣ م)، فقد أصبح شيخاً للإسلام فيها وهو أعلى منصب ديني وقضائي في الدولة، وكان لتواجده في البلاط الصفوي أن فتح أمامه أبواباً واسعة في التحرك السياسي.

وعلى الرغم من شخصيته العلمية الفريدة في تاريخ فقهاء الإمامية فإنه لم يستكمل وضعاً سياسياً يليق بطموحه ضمن إطار السلطة الصفوية لكنه بجهوده السياسية هذه استطاع فتح باب للفقيه لكي يكون في قلب الأحداث، وأن أجزاء من تصانيفه العلمية دلت على تنظيره العلمي لبناء الدولة وعناصرها وفق رؤيته لسلطة الفقيه السياسية. ونسعى في هذا البحث المتواضع الكشف عن تفاصيل هذا التنظير بعد إلقاء نظرة على سيرته الذاتية العلمية وموجز مقتضب لبعض تفاصيل حياته السياسية وما لاقاه من خصومه.

الهوامش:

- (١) التفرشي: نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٧٦؛ الحر العاملي: أمل الآمل، ج ١، ص ١٢١؛ الأفندي: رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤٣؛ البحراني: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، ص ١٥١؛ القمي: الكنى والألقاب، ج ٣، ص ١٦١؛ جمع من المؤلفين: موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٠، ص ١٦٣.
- (٢) إسكندر بيك منشي: تاريخ عالم آراي عباسي، ج ١، ص ١٤٤، ١٤٦، ١٥٤، ٤٥٨؛ مؤلف نا شناخته: عالم آراي صفوي، ص ٤٧٨-٤٨٠.
- (٣) الحر العاملي: أمل الآمل، ج ١، ص ١٢٢؛ الأفندي: رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤٧؛ الخوانساري: روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٥٣.
- (٤) التفرشي: نقد الرجال، ج ٣، ص ٢٧٦؛ الحر العاملي: م. ن.، ج ١، ص ١٢١؛ الأفندي: م. ن.، ج ٣، ص ٤٤٣؛ البحراني: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، ص ١٥١؛ القمي: الكنى والألقاب، ج ٣، ص ١٦١؛ جمع من المؤلفين: موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٠، ص ١٦٣.
- (٥) الصراف: الحياة العلمية عند الإمامية في جبل عامل بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، أطروحة دكتوراه غير منشورة، ص ١٩٠-٢٠٩.
- (٦) ينظر: القزويني: تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول، ص ٢٨٠؛ الصراف: م. ن.، والصفحة.
- (٧) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٢٠؛ الأفندي: رياض العلماء، ج ٢، ص ١٢٢؛ الصدر: تكملة أمل الآمل، ص ١٨٦.
- (٨) علي بن هلال الجزائري (توفي بعد ٩٠٩هـ/١٥٠٣م): نسبته «الجزائري» تعود لمنطقة البطائح (الأهوار) جنوب العراق. فقيه كلامي مصنف. هاجر إلى الكرك فتياً وفيها قرأ على الحسن بن أحمد بن يوسف الكسرواني المشتهر بابن العشرة وهو أستاذه الوحيد فيما يبدو ولم يرد غيره في إجازته للكركي. يروي عن أحمد بن فهد الحلبي، التقى به في الكرك أثناء زيارة ابن فهد لها وعن الحسن بن مطر. تخرج على يديه وأخذ عنه المحقق الكركي وزين الدين بن علي الجباعي الشهير بالشهيد الثاني حيث التقيا في مكة ومحمد بن علي بابن أبي جمهور الإحسائي وبهاء الدين الاسترآبادي. توفي في الكرك. ينظر: المهاجر: أعلام الشيعة، ج ٢، ص ١٠٣٣.
- (٩) الصدر: تكملة أمل الآمل، ص ٢٦٤.
- (١٠) المهاجر: جبل عامل بين الشهيدين، ص ١٩٥.
- (١١) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٣١.

(١٢) م. ن.، ج ١٠٥، ص ٧٠.

(١٣) محمد بن محمد بن محمد داود بن المؤذن الجزيني (توفي بعد ٨٨٤هـ/١٤٧٦م): من معارف فقهاء جبل عامل بعد الشهيد الأول وهو ابن عمه. درس في جزين على والده وعلى الشيخ علي بن الشهيد الأول. وفي كرك على الحسن بن العشرة الكسرواني الكركي وفي عيناثا على أحمد بن الحاج علي العيناثي. قرأ عليه إبراهيم بن الحسن الشقيفي العاملي كتاب تحرير الأحكام الشرعية للعلامة الحلبي أجازته سنة ٨٦٨هـ/١٤٦٣م. تتلمذ عليه فقيهان شهيران هما المحقق الكركي والمحقق الميسي ولكل منهما إجازة منه. ينظر: جابر: معجم أعلام جبل عامل، ج ٣، ص ٣٤٧-٣٤٩؛ المهاجر: أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١٤٠٥.

(١٤) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٤٩-٥٣. محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب الصهبوني العيناثي (توفي بعد ٨٧٩هـ/١٤٧٤م): ينسب إلى بلدة صهيون يعتقد أنها حصن من أعمال حمص على سواحل بحر الشام لكن الباحث علي داود جابر كشف من خلال الوثائق التاريخية أنها في الساحل العاملي بالقرب من صور وهو موضع قد درس. فقيه. وصفه الشيخ الحر بالفاضل العالم المحقق وقد رأى منه إجازة للمحقق الميسي ما يشعرنا بجلالة قدره وعلو منزلته تأريخها سنة ٨٧٩هـ/١٤٧٤م كما رأى السيد الأمين في إحدى مكتبات إيران كتاباً بخطه كتبه سنة ٨٤٩هـ/١٤٤٥م. ينظر: جابر: م. ن.، ج ٣، ص ٣٣٤-٣٣٥؛ المهاجر: م. ن.، ج ٣، ص ١١٦٥.

(١٥) لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والرجال حسب تتبعي. (الباحث)

(١٦) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٢٠.

(١٧) الحسون: المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٢، ص ١٠٩.

(١٨) الحسين بن محمد بن محمد بن مكي الحر الدمشقي (توفي بعد ٩٠٣هـ/١٤٩٧م): فقيه. جد لعائلة من أشهر العائلات العلمية في جبل عامل هم آل الحر. ووالده محمد وجده محمد بن مكي هم أول من نعرفهم من العائلة. وكانوا جميعاً يسكنون دمشق. إنتقل والد المترجم له محمد إلى مشغرى ومن محمد ابن المترجم له تناسل آل الحر في مشغرى ثم في جباع حيث ما يزال اخلافهم حتى اليوم. أجازته الشيخ علي بن عبد العالي الكركي في دمشق سنة ٩٠٢هـ/١٤٩٧م ونص الإجازة في البحار موجودة. ينظر: المهاجر: أعلام الشيعة، ج ١، ص ٥٦٥.

(١٩) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٨٠.

(٢٠) م. ن.، ج ١٠٥، ص ٢٨-٣٤.

(٢١) م. ن.، ج ١٠٥، ص ٦٩.

(٢٢) م. ن.، ج ١٠٥، ص ٦٩.

(٢٣) الأفتندي: رياض العلماء، ج ٤، ص ٢٨١.

(٢٤) رحل المحقق الكركي إلى البلاط الصفوي ودخل على السلطان إسماعيل الأول (حكم: ٩٠٦-٩٣٠ هـ / ١٥٠١-١٥٢٤ م) مؤسس الدولة الصفوية بعد غلبته على ملك الأوزبك وفتحه لمدينة هرات. ينظر: الأفتندي: م. ن.، ج ٣، ص ٤٤٥؛ الأمين: أعيان الشيعة، ج ١٢، ص ٢٦٥. وقد استقر في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) حيث صنف فيه الرسالة الجعفرية عام ٩١٧ هـ / ١٥١١ م. ينظر: الكركي: الجعفرية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٢٠٩. كما تنتهي أخباره في هذه المرحلة بين عامي ٩١٨-٩١٩ هـ / ١٥١٢-١٥١٣ م حيث دافع عن أحقية التشيع عندما حضر السفير العثماني عند السلطان إسماعيل الصفوي في مقر حكمه مدينة السلطانية. ينظر: إسكندر بيك منشي: تاريخ عالم آراي عباسي، ج ١، ص ٤٧٨-٤٨٠؛ الخوانساري: روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٢٥) هاجر إلى إيران ثانية عام ٩٣٦ هـ / ١٥٣٠ م صحة السلطان طهماسب الصفوي (حكم: ٩٣٠-٩٨٥ هـ / ١٥٢٤-١٥٧٧ م) بعد دخوله العراق فاتحاً وزائراً للعبات المقدسة. ينظر: روملو: أحسن التواريخ، ج ٢، ص ١١٨٢. وقد أصدر مرسوماً ملكياً وجعله شيخاً للإسلام في الدولة الصفوية. ينظر: الخوانساري: م. ن.، ج ٤، ص ٣٤٨-٣٤٩. وانتهت هذه الرحلة بعودته إلى العراق إثر خلاف نشب بينه وبين أعضاء متنفذين في البلاط الصفوي حيث استخدموا سلاح السلطان بالمثل وجعلوا قبالة الكركي فقيهاً قطيفياً عرف ببعض التشدد وبعضاً التطرف في بعض آرائه الفقهية وهو الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي. ينظر: المهاجر: الهجرة العاملة، ص ١٢٨-١٣٠.

(٢٦) إبراهيم بن سليمان القطيفي الغروي (ت ٩٥١ هـ / ١٥٤٤ م): فقيه محدث مصنف. «القطيفي» نسبة إلى القطيف أحد مراكز الشيعة الإمامية شرقي الجزيرة العربية وإليها يرجع أصله. من معارف وأعلام المدرسة الإخبارية ذات الاتجاه النقلي في مقابل المدرسة الأصولية - الاجتهادية في الفقه ذات الاتجاه العقلي. قدم النجف الأشرف سنة ٩١٣ هـ / ١٥٠٧ م بقصد الدراسة وأقام من بعد مدداً متفاوتة في إيران والحلة. توفي ودفن في النجف. عرف بعنف جدله خصوصاً في مواضع الخلاف الفقهي الأمر الذي كان موضع نقد شديد من فقهاء كبار انتهى إلى التشكيك في كفاءته العلمية. له العديد من المصنفات في الحديث والفقه. ينظر: المهاجر: أعلام الشيعة، ج ١، ص ٤٠-٤١.

(٢٧) الحسنون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ١٩٧.

(٢٨) الأفتندي: رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤١.

(٢٩) ينظر: الكركي: قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٥٠٩.

(٣٠) أشار إليه المحقق الكركي دون التصريح باسمه وعدد الأجزاء المنجزة له ويبدو أنه كان في بادئ أمر كتابته وتصنيفه لكتابه جامع المقاصد، وقام بنقل نص تلك الإجازة الشيخ محمد الحسون عن نسخة كتاب عنوانه «كشف الغمة» والمحفوظة في مكتبة مدرسة النمازي بمدينة «خوي» في إيران. ينظر: الحسون: المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٢، ص ٢٧٠. وقد ورد نص المحقق الكركي على كتابه جامع المقاصد دون التصريح باسمه هكذا: «وأجزت له أن يروي كل ما صدر عني من الفوائد والحواشي والرسائل والمختصرات والتعليقات على كتب الأصحاب. ويعتمد في العمل على ما حققته من المسائل وبيئته من الدلائل فيما صدر مني مما كتبه على كتاب «قواعد الأحكام» و«مختلف الشيعة» وغيرهما». ينظر: م. ن. والصفحة.

(٣١) ينظر: الكركي: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ١٣، ص ٤١٣. لم يكمل المحقق الكركي شرحه للقواعد بل توقف عند مبحث تفويض البضع من كتاب النكاح سنة ٩٣٥ هـ / ١٥٢٩ م. وأكمله بعض العلماء وأحقوه بنسخه الكتاب. للمزيد ينظر: الحسون: المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٢، ص ٣٥٠-٣٥١.

(٣٢) الكركي: جامع المقاصد، ج ١، ص ٢٣-٢٤ (مقدمة التحقيق). محمد باقر بن محمد أكمل الأصفهاني البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م): فقيه مجدد المدرسة الأصولية الفقهية مصنف غزير القلم متعدد الأغراض. ولد في أصفهان وفيها نشأ. انتقل بانتقال والده إلى بهبهان واستقر فيها زمناً. وفيها بدأ الدراسة على والده. ارتحل إلى النجف وفيها درس على محمد بن محمد باقر الهمداني والسيد محمد بن عبد الكريم. رجع إلى بهبهان وفي هذه المرحلة بدأت أفكاره حول المدرسة الإخبارية التي كانت راسخة فيها وفي أطرافها فأقام فيها زمناً ليعود ثانية إلى النجف ثم يهاجر إلى كربلاء ويبقى فيها حتى وفاته وكانت كربلاء في ذلك الأوان من أهم مراكز الإخباريين وفيها أبرز ممثليها يوسف بن أحمد البحراني (ت ١١٨٦ هـ / ١٧٧٢ م) صاحب الحدائق الناضرة. ومن خلال مناظراته العلمية مع كبار أعلام المنهج الإخباري والتصانيف وجه جهده إلى تأصيل المنهج الأصولي العقلي ونجح هذا نجاحاً باهراً ما أدى إلى تقلص حضور المنهج الإخباري وانحساره من مراكز علم الإمامية. تتلمذ عليه جمع كبير من أبرز علماء الإمامية آنذاك منهم: جعفر بن خضر الجناحي (كاشف الغطاء) والسيد محمد مهدي بحر العلوم والسيد محمد جواد العاملي صاحب مدارك الأحكام والشيخ محمد مهدي التراقي والسيد علي بن محمد علي الطباطبائي وأسد الله التستري الكاظمي ولذا لقب بأستاذ الكل. صنف إثنتين وسبعين مصنفاً بين كتاب ورسالة وحاشية. توفي في كربلاء. ينظر: المهاجر: أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١١٨٢.

(٣٣) الحسون: المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٢، ص ٤٣-٤٤.

(٣٤) تاج الدين أبو محمد عبد العالي بن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (ت ٩٩٣ هـ/ ١٥٨٥ م): ولد سنة ٩٢٦ هـ/ ١٥٢٠ م. روى عن أبيه وغيره من معاصريه وروى عنه ابن أخته الميرداماد. وصفه الشيخ الأفتندي في الرياض بظهر الشيعة وظهيرها بعد أبيه المحقق الكركي ورأس الأمامية. أثر والده وكان معاصراً للميرزا مخدوم الشريف صاحب «نواقض الروافض» وبينهما مناظرات ومباحثات في الإمامة وغيرها. وصفه أحد مصنفي تواريخ العصر الصفوي إسكندر بيك ما ترجمته: «كان من علماء دولة الشاه طهمااسب وبقي بعده أيضاً وكان رئيس أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية وكان حسن النظر جيد المحاورة صاحب أخلاق حسنة. جلس على مسند الاجتهاد بالاستقلال وكان أغلب إقامته بكاشان يشتغل فيها بالتدريس وإفادة العلوم ويعين جماعة فيها لفصل القضايا الشرعية والإصلاح بين الناس يباشر ذلك أحياناً بنفسه...». ينظر: الأمين: أعيان الشيعة، ج ١٢، ص ٢٣-٢٤.

(٣٥) الحسون: المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٢، ص ٤٣-٤٥. السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الاسترآبادي (ت ١٠٤١ هـ/ ١٩٣١ م): نسبه «الاسترآبادي» تعود لمدينة استرآباد مركز إقليم جرجان من أقاليم بلاد فارس شرقي بحر قزوين و«الداماد» بالفارسية الصهر وأتت هذه الشهرة كون والده كان صهر شيخ الإسلام البلاط الصفوي المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ/ ١٥٣٣ م) وهو سبطه وقد لقب والده بهذا اللقب ثم سرى اللقب لابنه المترجم له. فقيه حكيم كلامي شاعر مصنف. ولد في استرآباد. درس في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) على السيد علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسوي الجباعي (ت ٩٩٩ هـ/ ١٥٩٠ م). كان أكثر سكناه في أصفهان وكان موضع احترام رجالها وتزوج ابنة الشاه عباس الكبير (حكم: ٩٩٦-١٠٣٨ هـ/ ١٥٨٨-١٦٢٩ م). كان على علاقة متينة بالشيخ البهائي فلما توفي خلفه في منصب شيخ الإسلام في البلاط الصفوي. من أشهر تلاميذه صدر المتألهين الشيرازي والسيد حسين بن حيدر الكركي. توفي في الطريق من كربلاء إلى النجف حيث كان عازماً على زيارة قبر أمير المؤمنين (عليه السلام) ودفن في النجف. له مصنفات عديدة. ينظر: المهاجر: أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١١٨٠-١١٨١.

(٣٦) القزويني: تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية، ص ٢٨١.

(٣٧) الحسون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٣٨) إسماعيل الأول الصفوي بن الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد بن الشيخ إبراهيم بن خواجه علي بن الشيخ صدر الدين موسى بن شيخ صفي الدين إسحاق الأردبيلي (حكم: ٩٠٦-٩٣٠ هـ/ ١٥٠٠-١٥٢٤ م) أول ملوك الدولة الصفوية ومؤسسها. ولد في أردبيل. استعان بقبائل الأتراك

واستولى على أذربيجان. قضى على مملكة الآق قويونلو. اتخذ تبريز عاصمة له وأعلن مذهب الشيعة الإمامية مذهباً رسمياً للدولة وتلقب بالشاه. تابع فتوحاته فأخضع بغداد وبلغ إلى هرات في أفغانستان شرقاً. هزمه سليم الأول في موقعة جالديران عام ٩٢٠ هـ / ١٥١٤ م. خلفه ابنه طهماسب الأول. للمزيد ينظر: جمع من المؤلفين: المنجد في الأعلام، ص ٤٧؛ السيد: نشوء وسقوط الدولة الصفوية دراسة تحليلية، ص ٣٢-٤٠.

(٣٩) طهماسب الأول بن إسماعيل الأول الصفوي (حكم: ٩٣٠-٩٨٥ هـ / ١٥٢٤-١٥٧٧ م): ثاني ملوك الدولة الصفوية. عرف عهده بعهد الاستمرار والازدهار وقد حكم أكثر من خمسين عاماً مما أدى إلى تثبيت قواعد الدولة. كان شديد التدين حيث أعلن توبته في مراسم دينية في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) وتنصيب الشيخ المحقق الكركي شيخاً للإسلام وحاكماً حقيقياً للدولة وباعتباره نائباً للإمام المهدي (عليه السلام) كما جاء في نص تنصيبه، فقد أصبحت رسالة الدولة الصفوية العمل على تمهيد الظروف لظهوره (عليه السلام). سياسياً شهد عصره هزيمة الأوزبك كما تغلب عليه العثمانيون واحتلوا بغداد وتبريز عام ٩٤١ هـ / ١٥٣٤ م فعقد الصلح معهم عام ٩٦٣ هـ / ١٥٥٤ م. للمزيد ينظر: جمع من المؤلفين: م. ن.، ص ٣٥٨؛ السيد: م. ن.، ص ٩٢-٨٨.

(٤٠) سيف الدين أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٩١٦ هـ / ١٥١٠ م): شيخ الإسلام من فقهاء الشافعية، وهو حفيد السعد التفتازاني. كان قاضي هرات مدة ثلاثين عاماً. ولما دخلها الشاه إسماعيل بن حيدر كان ممن جلسوا لاستقباله في دار الإمارة ولكن الوشاة اتهموه عند الشاه بالتعصب فأمر بقتله مع جماعة من علماء هرات. له مصنفات منها شرح تهذيب المنطق لجدده سعد الدين التفتازاني. ينظر: الزركلي: الأعلام، ج ١، ص ٢٧٠.

(٤١) الأفندي: رياض العلماء، ج ٢، ص ٣١٢.

(٤٢) إسكندر بيك: تاريخ عالم آراي عباسي، ج ١، ص ١٥٤.

(٤٣) خواند مير: حبيب السير، ج ٤، ص ٦١٠.

(٤٤) البحراني: لؤلؤة البحرين، ص ١٤٨.

(٤٥) الكركي: الجعفرية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ١٣١-١٣٢. لم أعر على ترجمة له في المصادر والمراجع العربية والفارسية (الباحث).

(٤٦) الخوانساري: روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٤٩؛ الأمين: أعيان الشيعة، ج ١٢، ص ٢٦٥.

(٤٧) خواند مير: حبيب السير، ج ٤، ص ٦٠٩-٦١٠؛ الأفندي: رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤٤.

(٤٨) قال السيد محمد باقر الخوانساري: «ويستفاد من بعض التواريخ المعتبرة أن صاحب العنوان... مشكوك الاعتقاد بمراسم المذهب الجعفري مثل والده الأمير صدر الكبير الذي لم يعده أحد منا في

معاشر الأحاب ولم يعهد ذكره في شيء من كتب رجال الطائفة أو زبر إجازات الأصحاب... وكان له مدة من الأزمنة منصب الصدارة المطلقة على باب حضرة السلطان يعني به السلطان شاه طهماسب إلى أن توجه الشيخ علي المحقق الكركي في المرة الثانية من ناحية عراق العرب إلى مستقر سرير ذلك السلطان المحتجب فوشوا إلى جناب الشيخ في عدم تقيد الرجل بقوانين الشريعة المطهرة بحيث انحرف عنه قلب الشيخ واغتمت المفسدون الفرصة في إشعال نائرة العداوة بينهما...». ينظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج ٧، ص ١٦٧-١٦٩.

(٤٩) م. ن.، ج ٧، ص ١٦٧.

(٥٠) للمزيد ينظر: الحسون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ٤١٨-٤١٩ و ص ٤٦٢-٤٦٥؛ المهاجر: الهجرة العاملة، ص ١٢٤-١٢٥.

(٥١) روملو: أحسن التواريخ، ج ٢، ص ١١٨٢-١١٨٣.

(٥٢) م. ن.، ج ٣، ص ١٥٣٠.

(٥٣) مير منشي: خلاصة التواريخ، ص ١٥٥. القزلباش: يطلق هذا العنوان على طوائف من الأتراك الذين ناصروا الشيخ حيدر وولده الشاه إسماعيل الصفوي في الترويج للمذهب الامامي وانتصاراتهما السياسية وجاءت التسمية من القبعات الحمراء التي كانوا يضعونها على رؤوسهم وكانت هذه القبعة بمثابة شارة تميزهم كمريدين للعائلة الصفوية وكان أول من وضعها هو الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل الصفوي وكانوا تسعة قبائل هم: روملو - شاملو - استاجلو - تكة لو - ذو القدر - أفشار - قاجار - رساق و متصوفة قرا باغ. للمزيد ينظر: معين: فرهنك فارسي، ج ٦، ص ١٤٥٩-١٤٦١.

(٥٤) نسخة هذه الوقفية كانت عند أحد مثقفي إيران ونشرت في موسوعة «فرهنك إيران زمين» وقد أورد الشيخ الحسون نصها الفارسي في موسوعة حياة المحقق الكركي وآثاره. ينظر: الحسون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ٤٢١-٤٢٦.

(٥٥) مير منشي: خلاصة التواريخ، ص ١٥٩.

(٥٦) الفرمان: لفظة فارسية ومعناها الأمر وقد أطلق على الأوامر والمراسيم الملكية الصادرة في الدولتين الصفوية والعثمانية عنوان الفرمان باعتبار اللغة التركية هي لغة أمراء هذه الدول وقد تسربت إليها الكثير من الألفاظ الفارسية والعربية. قال الدكتور محمد معين ما ترجمته: «فرمان: ١- حكم صادر من شخصية مهمة: أمر - حكم - أمر - حسب الأمر. ٢- مرسوم الملك. ٣- وثيقة، إجازة، أوامر...». ينظر: معين: فرهنك فارسي، ج ٢، ص ٢٥٢٣.

(٥٧) الخوانساري: روضات الجنات، ج ٤، ص ٣٤٨-٣٤٩. والملاحظ أن هذا الفرمان الأول الذي أصدره طهماسب لا يحتوي على تاريخ لتحريره إلا أن الفرمان الثاني الذي أصدره عام ٩٣٩ هـ/

١٥٣٢ م بعد عودة المحقق الكركي إلى النجف الأشرف أشار فيه إلى تاريخ فرمان السابق وهو عام ٩٣٦ هـ / ١٥٣٠ م وقد نقل الشيخ الأفندي نص فرمان الثاني بكامله وبأصله الفارسي. ينظر: الأفندي: رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٥٩.

(٥٨) الأفندي: م. ن.، ج ٣، ص ٤٥٠.

(٥٩) المهاجر: الهجرة العاملة، ص ١٢٦.

(٦٠) م. ن. والصفحة.

(٦١) روملو: أحسن التواريخ، ج ٢، ص ١١٤٥؛ مير منشي: خلاصة التواريخ، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٦٢) روملو: م. ن.، ج ٣، ص ١٢٨٣-١٢٨٤؛ إسكندر بيك: تاريخ عالم آراي عباسي، ج ١، ص ١٤٤.

(٦٣) روملو: م. ن.، ج ٢، ص ١١٤٥.

(٦٤) جعفریان: دين وسياسة در دوره صفوي، ص ٤٣٤-٤٣٨.

(٦٥) الصوفية: تعددت الآراء في أصل كلمة "صوفي" ورشحت لهذه الكلمة أصول كثيرة منها ما يوافق صورته من الناحية الصرفية ومنها ما يخالفها. والغالب أنها تشتق من «الصوف» باعتبار أن لباس الصوف كان منذ القديم شعاراً للزهاد والنسك سواء العرب أو الساميين أو الآريين من أصحاب الأديان المعترف بها عندنا وغيرهم. ثم إن لبس الصوف الذي ظهر في المجتمع الإسلامي في بداية القرن الثاني الهجري، كان رد فعل لحركة سياسية أرادت أن تثبت الإرفاه في المجتمع الإسلامي وتفرض لبس الخنز ﴿وهو نسيج من الحرير والصوف﴾ على كل من يتصل بالدولة وقد أدى هذا إلى ظهور مجموعة من الزهاد يلبسون الصوف وخاصة في مصر الكوفة حيث ظهر أول من لقب بالصوفي من المسلمين كأبي هاشم الكوفي وجابر بن حيان وعبدك الصوفي في الكوفة وأبي عبد الرحمن الصوفي في الإسكندرية بمصر. وعن نشأة التصوف في الإسلام فإنها تعود إلى ظهور أهل الصفة وهم جماعة من المؤمنين تفرغوا للصلاة والعبادة بالمسجد في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) متخليين عن كل نشاط دنيوي وقد حظوا بعطف الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأمة. وخلال القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ظهر كثير من أصحاب النظريات الصوفية بعد أن مرّ التصوف من مرحلة الزهد والتقشف إلى الاستغراق في العبادة فسعيد بن المسيب وخباب بن الأرت والحسن البصري زهاد من أهل القرن الأول الهجري. ومن بين أصحاب التصوف النظري سفيان الثوري وإبراهيم بن الأدهم وابتداءً من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي قام الجنيد بأول محاولة للتوفيق بين التصوف وتعاليم السنة وفي إقليم إفريقية ظهر الصلحاء الأولون في عصر الأغالبة انطلاقا من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي وأغلبيتهم من طبقة المثقفين وهذا لا ينفي وجود طبقة من الزهاد محدودة

العدد مع الفتح الإسلامي بسائر أنحاء الشمال الإفريقي. للمزيد ينظر: الأمين: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ج ٩، ص ٢٨٨-٤٣٢.

(٦٦) جعفریان: دین و سیاست در دوره صفوی، ص ٤٣٤-٤٣٨.

(٦٧) الحسون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ٤٥٠.

(٦٨) م. ن. والصفحة.

(٦٩) روملو: أحسن التواريخ، ج ٣، ص ١٢٢٥؛ مير منشي: خلاصة التواريخ، ص ٢٣.

(٧٠) روملو: م. ن.، ج ٣، ص ١٢٢٤؛ خاتون آبادي: وقائع السنين والأعوام، ص ٤٦٢.

(٧١) للمزيد عن أسباب اعتزال المحقق الكركي المعتزك السياسي في البلاط الصفوي ينظر: الحسون: المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ١، ص ٤٦٢-٤٨١.

(٧٢) ينظر: المهاجر: الشهيد الأول عصره سيرته أعماله وما مكث منها (ضمن موسوعة الشهيد الأول)، ص ٢١٨-٢١٩.

(٧٣) ناقش المحقق الكركي ما يطلق عليه اصطلاحاً "ولاية الفقيه" في عدة مصنفاته وفي مختلف الأبواب الفقهية. ففي "جامع المقاصد في شرح القواعد" للعلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م) وهو من أشهر مصنفاته الفقهية أورد في مبحث "صلاة الجمعة" وعند شروعه في تعداد شروط إقامتها والتي بضمنها حضور المعصوم أو نائبه، بحث المحقق الكركي حكم إقامتها في عصر الغيبة وردّ على أدلة المعارضين في معرض إشارته إلى آراء الشيخ الطوسي والشريف المرتضى وابن سلالر الديلمي وابن إدريس الحلي الذين لا يقولون بها في عصر غيبة الإمام (عليه السلام). فهؤلاء الأعلام يرون أن من شرائط صلاة الجمعة حضور المعصوم أو من ينصبه الإمام لذلك، فمسألة إقامتها منتفية في عصر الغيبة من وجهة نظرهم. ويستدل المحقق الكركي أن الفقيه الجامع للشرائط المنصب من قبل الإمام بنحو كلي يجب إطاعة أحكامه وفتاواه ومساندته في إقامة الحدود والقضاء بين الناس؛ فلا يمكن أن يكون تنصيه للفتوى والقضاء فقط، فصلاة الجمعة داخلة ضمن هذه الصلاحيات. كما أفرد المحقق الكركي رسالة خاصة أسماها "الجمعة" ناقش فيها المسائل المتعلقة بإقامة صلاة الجمعة وبضمنها مسألة نيابة الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام في حالة الغيبة وهل يشترط وجوب الإمام المعصوم أو نائبه لأداء صلاة الجمعة وغيرها من المسائل في باب صلاة الجمعة التي بين وبث من خلالها نظرية ولاية الفقيه. ينظر: الكركي: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ٢، ص ٣٧٤-٣٨٠؛ الجمعة (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره - الرسائل)، ج ٤، ص ٢٤٧-٢٩٦.

- (٧٤) الكركي: الجمعة، ص ١٨.
- (٧٥) م. ن. والصفحة.
- (٧٦) الكركي: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٨٨.
- (٧٧) ينظر: م. ن.، ج ٣، ص ٣٧٠.
- (٧٨) الكركي: حاشية إرشاد الأذهان (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٩، ص ٣١٠.
- (٧٩) الكركي: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٨٨-٤٨٩.
- (٨٠) الكركي: الجمعة (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ص ٢٦٣.
- (٨١) الكركي: حاشية إرشاد الأذهان (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٩، ص ٣١٠.
- (٨٢) حسيني زاده: آفاق الفكر السياسي عند المحقق الكركي، ص ١١٦-١١٧.
- (٨٣) ينظر: الكركي: قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٥٠٩-٤٤٧.
- (٨٤) ينظر: الكركي: الأرض المدرسة (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٥، ص ٢٥-١٩.
- (٨٥) الكركي: قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٤٥٦.
- (٨٦) العلامة الحلي: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ٤٧٨.
- (٨٧) الكركي: قاطعة اللجاج، (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٥٠٤.
- (٨٨) م. ن.، ج ٤، ص ٤٩٧ وما بعدها.
- (٨٩) م. ن.، ج ٤، ص ٤٩٦.
- (٩٠) م. ن.، ج ٤، ص ٥٠٦.
- (٩١) الكركي: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٠٨.
- (٩٢) الكركي: قاطعة اللجاج، (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٥٠٠.
- (٩٣) الكركي: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧٠، ٣٧٩.
- (٩٤) الأفتندي: رياض العلماء، ج ١، ص ١٦-١٧.
- (٩٥) حسيني زاده: آفاق الفكر السياسي عند المحقق الكركي، ص ١٣٣.
- (٩٦) الكركي: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٨٩.
- (٩٧) الكركي: قاطعة اللجاج، (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، ج ٤، ص ٥٠٤؛ حسيني زاده: آفاق الفكر السياسي، ص ١٣٦-١٣٧.

المصادر والمراجع

أ. المصادر العربية:

الأفندي، الميرزا عبد الله بن عيسى بيك بن محمد صالح بيك التبريزي الاصفهاني (ت ١١٣٠ هـ / ١٧١٨ م):

رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، (قم-١٤٠٣).

البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرّازي العصفوري (ت ١١٨٦ هـ / ١٧٧٢ م):

لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، حققه وعلق عليه: محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، ط٢، (النجف-١٩٦٩)، ص ١٥١.

التفرشي، مصطفى بن الحسين الحسيني (ق ١١ هـ / ١٧ م):

نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (قم-١٤١٨)

الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسين المشغري (ت ١١٠٤ هـ / ١٦٩٣ م):

أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، (النجف-١٣٨٥).

الخوانساري، مير محمد باقر بن زين العابدين بن أبي القاسم الموسوي (ت ١٣١٣ هـ / ١٨٩٥ م):

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، (بيروت-١٩٩١).

العلامة الحلبي، جمال الدين أبو الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م):

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، إعداد وتحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، بوستان كتاب، ط٢، (قم-٢٠٠٢).

الكركي، زين الدين أبو الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٤ م):

الأرض المدرسة (ضمن سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، جمعها وحققها: محمد الحسون، منشورات الاحتجاج، (طهران-١٤٢٣).

جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ط ٢، (قم-١٤١٥).

الجعفرية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، جمعها وحققها: محمد الحسون، منشورات الاحتجاج، (طهران-١٤٢٣).

الجمعة (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره - الرسائل)، جمعها وحققها: محمد الحسون، منشورات الاحتجاج، (طهران-١٤٢٣).

حاشية إرشاد الأذهان (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، جمعها وحققها: محمد الحسون، منشورات الاحتجاج، (طهران-١٤٢٣).

قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، جمعها وحققها: محمد الحسون، منشورات الاحتجاج، (طهران-١٤٢٣).

المجلسي، المولى محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود عليّ الاصفهاني (ت ١١١١ هـ / ١٦٩٩ م):

بحار الأنور الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: محمد باقر البهبودي وآخرون، مؤسسة الوفاء، ط ٢، (بيروت-١٩٨٣).

ب. المصادر الفارسية:

إسكندر بيك منشي (ت ١٠٤٣ هـ / ١٦٣٣ م):

تاريخ عالم آراي عباسي، زير نظر با تنظيم فهرستها ومقدمه: ايرج افشار، مؤسسه انتشارات امير كبير، ط ٣، (تهران-١٣٨٢ ش).

خاتون آبادي، عبد الحسين حسيني (ت ١١٠٥ هـ / ١٦٩٤ م):

وقائع السنين والأعوام، دار الكتب الإسلامية، (تهران-١٣٥٢).

خواندمير، غياث الدين بن همام الدين محمد بن جلال الدين شيرازي (ت ٩٤٢ هـ / ١٥٣٦ م):

حبيب السير في أخبار أفراد البشر، زير نظر: محمد دبیر سياقي، انتشارات خيام، ط ٤، (تهران - ١٣٨٠ ش.).

روملو، حسين بيك (توفي بعد ٩٨٥ هـ / ١٥٧٧ م):

أحسن التواريخ، تصحيح وتحشيه: عبد الحسين نوائي، انتشارات أساطير، (تهران - ١٣٨٤ ش.).

مؤلف نا شناخته (ق ١٠ هـ / ١٦ م):

عالم آراي صفوي، باهتمام: بدر الله شكري، انتشارات اطلاعات، (د. م. - ١٣٦٣ ش.).

مير منشي، أحمد بن شرف الدين الحسين الحسيني القمي (توفي بعد ١٠١٥ هـ / ١٦٠٦ م):

خلاصة التواريخ، تصحيح: إحسان إشراقي، انتشارات دانشگاه تهران، (تهران - ١٣٥٩).

ج. المراجع العربية والمعربة:

الأمين، حسن:

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف، ط ٦، (بيروت - ٢٠٠٢).

الأمين، محسن بن عبد الكريم بن علي الحسيني الشقراي العاملي:

أعيان الشيعة، حققه وأخرجه وعلق عليه: حسن الأمين، دار التعارف، ط ٥، (بيروت - ٢٠٠٠).

جابر، علي داود:

معجم أعلام جبل عامل من الفتح الإسلامي حتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار

المؤرخ العربي، (بيروت - ٢٠٠٩).

جمع من المؤلفين:

المنجد في الأعلام، دار المشرق، ط ٢٣، (بيروت-١٩٦٦).

جمع من المؤلفين:

موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، (قم-١٤٢٩).

حسيني زاده، محمد علي:

آفاق الفكر السياسي عند المحقق الكركي، ترجمة: علي ظاهر، مراجعة وتنقيح: عدنان

علي الحسيني، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، (قم-٢٠٠٥).

الحسون، محمد:

المحقق الكركي حياته الشخصية والسياسية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)،

منشورات الاحتجاج، (طهران-٢٠٠٢).

المحقق الكركي حياته العلمية (من سلسلة حياة المحقق الكركي وآثاره)، منشورات

الاحتجاج، (طهران-٢٠٠٢).

الزركلي، أبو غيث خير الدين بن محمود بن محمد:

الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين،

دار العلم للملايين، ط ١٦، (بيروت-٢٠٠٥).

السيد، كمال:

نشوء وسقوط الدولة الصفوية دراسة تحليلية، باقيات، (قم-٢٠٠٥).

الصدر، حسن بن هادي بن محمد علي الموسوي الكاظمي:

تكملة أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي،

(قم-١٤٠٦).

القمي، عباس بن محمد رضا بن أبي القاسم:

الكنى والألقاب، المطبعة الحيدرية، (النجف-١٩٧٠).

القزويني، جودت:

تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول، دار

الرافدين، (بيروت-٢٠٠٥).

المهاجر، جعفر:

أعلام الشيعة، دار المؤرخ العربي، (بيروت-٢٠١٢).

جبل عامل بين الشهيدين الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين من أواسط القرن الثامن للهجرة حتى أواسط القرن العاشر، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، (دمشق-٢٠٠٥).

الشهيد الأول عصره سيرته أعماله وما مكث منها (ضمن موسوعة الشهيد الأول)، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، (قم - ٢٠٠٩).

الهجرة العاملة في العصر الصفوي أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية، دار الروضة، (بيروت-١٩٨٩).

د. المراجع الفارسية:

جعفریان، رسول:

دين وسياسة در دوره صفوي، انتشارات انصاري، (قم-١٣٧٠).

معين، محمد:

فرهنگ فارسي، مؤسسه انتشارات أمير كبير، ط ١٥، (تهران-١٣٧٩).

هـ. الرسائل والأطاريح الجامعية

الصراف، علي زهير هاشم:

الحياة العلمية عند الإمامية في جبل عامل بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، (جامعة الكوفة - ٢٠١٤).

المرجعية الدينية في النجف والدولة المدنية

د. عبد علي سفيح الطائي - فرنسا

المقدمة:

إن المرجعية الدينية الشيعية في النجف تعد سند وسلطة الشيعة وليست سلطة الدولة منذ قرون عديدة. سلطة مهمة في قيادة الشيعة على الرغم من انها تعمل خارج السلطات الزمانية.

لقد أعطت المرجعية في النجف للشيعة بصورة عامة ولشيعة العراق بصورة خاصة هبة ومكانة حيث كان الملوك والرؤساء يزورهم ويقفوا بين ايدي مراجع الشيعة الكبار ولم نرى مرجعا شيعيا طرق ابواب الملوك والرؤساء عدى صدام حسين الذي اراد ان يكسر هذا التقليد بإجبار احضار المرجع الكبير السيد الخوئي في قصره الجمهوري ولكن هذه كانت خطأ كبيرة تسجل على صدام حسين.

تعتبر المرجعية الشيعية الامامية كيان فقهي وتشريعي وقيادي كبير يرتبط بها الشيعة بأوثق العلاقات، وتعتبر تعليمات المرجعية بالنسبة للفرد الشيعي لها صفة الأمر و الحكم الشرعي الملزم دينيا لانها تحتل مساحة واسعة في الحياة الدينية والاجتماعية، مع مساحة أقل في الحياة السياسية^(١)

يعتبر العراق تاريخيا ومنذ فترة ليست قصيرة واحدا من البلدان في الشرق ذات الأديان والمذاهب والقوميات المتعددة. وهذه الظاهرة في الشرق ليست غريبة وخاصة في بلد مثل العراق شهد حضارات وامبراطوريات وممالك وخلفاء وسلطين عدة. كل هذه المكونات للمجتمع العراقي تركت بصماتها وكانت دائما عامل ثراء ثقافي وروحي واجتماعي وعمراني عندما أحسن العراقيون استعمالها واستخدامها والاستفادة منها. أصبح العراق الجسد الجامع لهذه المكونات مع احتفاظ كل منها ببعض خصوصياته. هذه الهوية الجامعة هي التي ميزت العراق عن غيره باعترافه بتنوع مكوناته وقبول بعضه للبعض الآخر، بل حتى استعداد بعضه للدفاع عن البعض الآخر أثناء الملمات والمحن، أو بروز حاجة للأمان وممارسة التماسك المشترك، وعلى سبيل المثال، لم يذكر لنا التاريخ بتعاون مسيحي عراقي أو مسيحي عربي مع مسيحي الحروب الصليبية.

إن المرجعيات الدينية الشيعية في العراق أكدت على أهمية وضرورة الاقتناع بأن الاعتراف والاحترام بالتنوع الديني والمذهبي والقومي في بلد مثل العراق يعتبر الطريق لتحقيق الأمن والاستقرار والسلام، وكذلك في توفير الأجواء الضرورية التي تسمح في تحقيق القيم التي دعا إليها الإسلام في التعايش وبناء المدينة الفاضلة. المرجع هو الشخص الذي يحفظ مصالح الأمة، أي الأمة التي تتبعه وهم الأكثرية الشيعية في العراق. لضمان مصالحهم يراد لهم دولة. هذه الدولة يجب أن يكون لها فقه ودستور وطريقة حكم.

أما ما يخص الدولة، فالدولة مشروع حضاري يجمع ويلف جميع الناس ويفجر طاقاتهم وقيمهم الإنسانية الرفيعة الهدف منه بناء مدينة فاضلة يعيش فيها الناس بأمان وسلام وازدهار. الدولة كانت مهمة الإنسان منذ وجوده على سطح الأرض، كيف يحكم نفسه وغيره، وكيف يقيم علاقات مع الآخرين وعلى ضوءه أقامت البشرية كيانات وحضارات وأولها في العراق حضارة وادي الرافدين، وهذه الحضارات سادت ثم بادت.

هذا البحث هو ليس محاولة لإلقاء الضوء على مفهوم الدولة والفرق بين الدولة المدنية والدولة الدينية كما يراها مناصرو ومعارضو الفريقين، علما أن ما كتب في الإسلام حول مفهوم الدولة والسلطة والسياسة قديما وحديثا قليل جدا مقارنة بما كتب عن بقية الأصول والفروع والأحكام في الإسلام. لكن هذا الجدل بين الفريقين استتال حول مفهوم الدولة وهويتها مع استمرار الحركات الإسلامية بالحضور السياسي والاجتماعي والمشاركة في الحكم ليشمل المدارس والمذاهب والاجتهادات الإسلامية أيضا، وعلى الرغم من مساهمة الاجتهاد المعاصر في إيجاد فهم لفك التناقض وتوحيد الموقف، فإن الاختلاف مازال قائما.

وقفت المرجعيات الدينية الشيعية بفقهاؤها بمواجهة المفاصد العامة والفتن، خصوصا ما يتعلق بالأحداث المهددة للدين والشريعة وبلاد المسلمين ومصالحهم العليا كالغزو الأجنبي والاحتلال، والحروب الداخلية والصراعات الخطيرة. في مطلق الأحوال

المرجعية الدينية لا يؤيدون العمل السياسي والحزبي وقيام سلطة دينية ، بل انهم أقرب للسلطة المدنية. فتطبيق الدين والشريعة لديهم، من دون الامام المعصوم عن الخطأ، يبرر الظلم باسم الدين ويسيء له. هذا الاتجاه المعتدل الموسوم بالإصلاحية يساهم كثيرا في بناء الدولة المدنية الحديثة التي تقوم على قيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية. لذلك لم تتبنى مرجعية النجف نظرية ولاية الفقيه، والعمل الحزبي السياسي في غياب الامام المعصوم، وحافظت على دورها الروحي الأبوي الاجتماعي مع الادلاء ببرايتها في القضايا الوطنية.

أهم التحديات التي تلاقيها المرجعية في مساعدة الشعب العراق في بناء دولته الحديثة بعد ٢٠٠٣ وهي:

١. الارث العراقي: منذ بدايات نشوء مفهوم الدولة في بلاد الرافدين، كانت هناك ثنائية الدين والدولة. مسلة حمورابي التي تعتبر رمزا وادي الرافدين ومن أقدم الشرائع المكتوبة في التاريخ البشري، والتي تعود الى العام ١٧٩٠ ق.م. وفيها يظهر تنصيب الملك حمورابي كحامي للضعيف والمضطهد من قبل الإله شمش اله الحكمة والعدل. هذه الثنائية استمرت لآلاف السنين، وليس في العراق فقط بل في بلاد فارس منذ فترة الأخمينيين والساسانيين والصفويين والقاجاريين عدى فترة الشاه بهلوي الأب والأبن حيث الدولة اكلت الدين ووضعت جانبا الا ان مجيء السيد الخميني اعاد هذه الثنائية كما اعادها في تركيا اربكان واوردغان بعد ان كسرهما اتاتورك.

إن مرجعية النجف ليست مثل ايران وتركيا لديهما ارثا في هذه الثنائية، لأن العراق كان تحت النفوذ العثماني، اما الدولة العراقية الحديثة كان مذهبها سنيا ولم يسمحوا لمرجعية النجف لعب أي دور في الدولة، بل كانت محاربة حتى في دورها الاجتماعي.

بعد ٢٠٠٣ وجدت نفسها المرجعية الدينية في النجف امام ارثا لم تساهم في بناءه، ولا تملك مقومات حقيقية للعب دور كبير في العراق بسبب فشل المجتمع العراقي منذ تأسيس الدولة الحديثة في بناء هوية وطنية، على عكس أمريكا وايران وحدهما يملكان كل المقومات في العراق. بريطانيا التي ساهمت في بناء الدولة العراقية الحديثة كدولة

اجتماعية مبنية على الدستور، وفي نفس الوقت سمحت بمحاولة تكييف المجتمع العراقي لكي يتماشى مع هذه الدولة الفتية، تركته كارثا لأمریکا وإيران. أمريكا اهتمت بعد ٢٠٠٣ ببناء الدولة الاتحادية الجديدة الا انها تركت تكييف المجتمع العراقي لكي يتماشى مع هذا النموذج الى ايران. يتوزع الارث الثقيل عندما يصعب على شخص واحد تحمله، كما حدث مع الفيلسوف والحكيم سقراط، بعد موته كان كل من افلاطون وارسطو يمثلان ارثه.

لأول مرة في تاريخ تأسيس المرجعية بعد عام ٢٠٠٣ تلعب المرجعية دور ثنائية الدين والدولة بكل حرية، وبصورة متوازنة بحيث لا الدين يأكل الدولة ولا الدولة تأكل الدين.

٢. شيخوخة الدولة العراقية: تمر الدولة العراقية كغيرها من الدول بسلسلة من المراحل بدءا بمرحلة الطفولة ووصولاً الى مرحلة الشيخوخة، كما وصفها الباحث كارين غوفرجيان^(٢)، وهو ما سنعرضه فيما يلي لمعرفة موقع والمرحلة التي ترافقها المرجعية: مرحلة الطفولة: وتعني بداية نشوء الدولة، والتي تتميز بالبداية في تثبيت حدود الدولة، والحكم فيها، كما تتميز علاقات الدولة في هذه المرحلة بحسن الجوار، والابتعاد قدر الامكان عن الصراعات العالمية.

مرحلة الشباب: وتعني كلك المرحلة التي تمتلك فيها الدولة مصادر القوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والتي تحاول فيها الدولة تحقيق الكثير من أهدافها. مرحلة النضج: وتصل اليها الدولة اذا ما استقرت، وحققت التقدم، والتنمية في المجال الاقتصادي، وتكون قوتها العسكرية محصورة في الدفاع عما تمتلكه. مرحلة الشيخوخة: وهي مرحلة ضعف وتفكك الدولة، وقلة سيطرتها على المناطق التابعة لها، اضافة الى تدخل الدول الأخرى في امورها الداخلية.

المرجعية بعد ٢٠٠٣ وجدت أمامها دولة في مرحلة الشيخوخة. تبذل المرجعية جهدا كبيرا لمنع وصول الدولة الى مرحلة الفناء، وتحاول ان تعيد الشباب والحوية في جسد

الدولة عن طريق مشروع دولة وطنية يجمع طاقات كل شرائح المجتمع العراقي بدون اراقة الدماء واستخدام العنف بل بطريقة اصلاحية تدريجية.

٣. علاقة النجف وقم، بغداد وطهران، العراق وايران: العلاقة بين العراق وايران جدا معقدة مما يجعل من الصعوبة بمكان تبسيطها من خلال اطلاق احكام غير صحيحة ترى في سكان العراق الشيعة مجرد مؤيدين او معادين او عملاء لإيران. اذ يستحيل الحديث عن العراق دون ذكر دور ايران وتأثيرها على السكان والسياسيين والمرجعية في النجف. هذه القراءة السطحية لعلاقة العراق بإيران تجعل التباس في الواقع العراقي. المرجعية الدينية في قم وعلى رأسها السيد الخميني تبنت نظرية ولاية الفقيه في تنظيم ثنائية الدين والدولة وهي نابعة من الجذور التاريخية والثقافية لبلاد فارس والذي تبناها وصورها الفيلسوف الفارسي الفارابي^(٣) في كتابه المدينة الفاضلة التي اخذها الفارابي من الفيلسوف اليوناني افلاطون^(٤) في كتابه جمهورية افلاطون الذي يعتقد بأن الأحقية لحكم الناس هم الحكماء والعلماء وما على عامة الناس الا الطاعة.

اما مرجعية النجف وعلى رأسها السيد علي السيستاني ممكن القول بانها تميل الى ولاية الأمة على نفسها لتحقيق التوازن في ثنائية الدين والدولة، وهذه النظرية هي امتداد لنظرية الفيلسوف اليوناني أرسطو^(٥) في كتابه السياسة.

٤. نوع الحكومة: هناك ٣ أنواع من الحكومات التي حكمت ومازالت تحكم العالم حسب تصنيف السيد كورتاز الفرنسي^(٦) هي:

أ. حكومة تهتم بالقانون الطبيعي: الحكومة التي تؤمن بالمحور الواحد، أي الدولة هي صاحبة العقيدة والشعب لا حرية له في تبني الأفكار والعقائد. الذي يهم هذا النوع من الحكومة هو وحدة الشعب وطاعته للسلطة. مثال على ذلك الاتحاد السوفيتي سابقا وكوريا الشمالية حاليا. هذه الحكومة تعتقد بأن المجتمع يعمل الفرد، والفرد يذوب فيه.

ب. حكومة تهتم بالحق الطبيعي: الحكومة التي تؤمن بالمحاور المتعددة، أي دولة اجتماعية لا تملك عقيدة بل تعطي الحق للمجتمع في امتلاك العقائد والأفكار، وتسمى

اليوم بالدولة الليبرالية مثل امريكا وبعض الدول الأوروبية. هذه الحكومة تعتقد بأن الفرد يعمل المجتمع.

ج. حكومة تهتم بالحق والقانون الطبيعي: حكومة تؤمن بأن هناك تداخل بين الفرد والمجتمع. حكومة اجتماعية ليبرالية لا تملك عقيدة وفي نفس الوقت تحافظ على وحدة الأمة او المجتمع . مثال على ذلك فرنسا وكثير من دول العالم ومنها الدول الاسكندنافية من خلال هذا العرض ممكن القول بأن المرجعية الدينية الشيعية في النجف تميل النوع الثالث من الحكومات التي تدعوا لبنائها. اليوم نراها تدعم الحراك الشعبي، ووحدة النسيج الاجتماعي العراقي، وفي نفس الوقت تؤمن بحرية الفرد بالتعبير عن آراءه.

٥. الديمقراطية: تعتبر الديمقراطية من اهم الاسئلة التي واجهتها المرجعية الدينية في النجف وعليها الاجابة . السؤال هو كيف يتم بناء نظام ديمقراطي في بلد مثل العراق متعدد الطوائف والأديان والاعراق؟. النظام الديمقراطي سيؤدي الى تسييس الطائفة والدين والعرق. وبما أن السياسة هي الصراع على السلطة، هذا يؤدي الى اندلاع العنف والحروب الداخلية. وعند تسييس المكونات سيتوجب ظهور قيادات لها فتتحول الى ديكتاتوريات فردية بحكم ولاء افراد مكوناتها ومتطلبات الصراع على السلطة. واذا تكونت الديكتاتورية الفردية للمكون، سوف يتعد عن مكونه ويحولها الى عائلة حاكمة كما حصل في لبنان حيث ابتعد ممثلي الشيعة والسنة والمسيحيين عن اتباعهم واهملوا الريف مما ادى الى ثورة الريف ضد المدينة واندلعت الحرب الأهلية ليست بسبب ديني بقدر ما كانت بسبب طبقي. لذلك تغيرت قيادات الطوائف اللبنانية وتعددت. للشيعة مثلاً أصبح أمل وحزب الله. لمنع حصول ذلك في العراق وانهاء الديكتاتوريات الفردية الممثل للمكون، دأبت المرجعية الدينية بتعزيز الديمقراطية والتشجيع على التمثيل المتعدد وليس الفردي.

٦. هوية الدولة: حاول كثير من الاصلاحيين والمفكرين والسياسيين العرب والمسلمين انشاء مشروع نهضة على غرار المشروع الحدائثي الاوربي. وقد اختلف الرواد الأوائل بالإجابة على هذه الأسئلة، فظهر رجال وآراء وتيارات ومدارس، امثال جمال الدين

الأفغاني^(٧)، محمد عبدة^(٨)، محمد اقبال^(٩)، الكواكبي^(١٠)، ابو الأعلى المودودي^(١١)، حسن البنا^(١٢)، طه حسين^(١٣)، أحمد أمين^(١٤)، صادق جلال العظم في كتابه نقد الفكر الديني^(١٥)، محمد الجابري في كتابه "نقد الفكر العربي"^(١٦)، ومحمد اركون في كتابه "نقد العقل الاسلامي"^(١٧). جميع هؤلاء يتفقون على ان العلم والمعرفة اساس الحداثة وبناء الامة العصرية، وان الاشكالية الرئيسية توجد في الحكم اي في الرأس وليس في المجتمع الذي هو جسد الامة. يكفي وجود حكومة رشيدة أو وطنية تقود الامة الى سفينة النجاة وتجيّب على معضلاتها.

لقد أخفقوا جميعا ولحد يومنا هذا، وسبب الاخفاق يعود الى جملة عوامل، اهمها:
 أ. جهلهم بأساس المشكلة والقوى الخفية التي تحرك الامة.
 ب. يعتقدون معظمهم يكفي باستخدام نفس آليات التطور الغربي، تعطي نفس النتائج.
 ج. أصحاب صياغة ودراسة واعداد هذه المشاريع هم من اختصاصات علمية وليسوا من اختصاصات انسانية واجتماعية. نرى ان اخوان المسلمين كلّفوا المهندس الشاطر بإدارة فريق العمل لمشروع اسلامي نهضوي الذي بدأ عمل الفرق من عام ٢٠٠٤ مع ١٦ لجنة استشارية متخصصة وبمشاركة حوالي ١٠٠٠ عالم وخبير ومعظمهم من غير الاخوان.

د. المشروع المقترح ما هو الا نتيجة رد فعل للمشروع الاوربي. تأثر معظمهم بالعالم الغربي بدون ان يعيشوا ويساهموا في بناء الدول الاوربية وحتى محمد اركون عمل دراسته الدكتوراه على القرن الرابع الهجري الاسلامي. وليس على الاوربي.
 هـ. البعض يعالج المشكلة على اساس انها فقط ظاهرة دينية، وآخر على اساس انها ظاهرة سياسية وبعضهم على اساس انها ظاهرة اجتماعية وكثير منهم يعتبرها صنعة خارجية.

إن المرجعية الدينية الشيعية في النجف وعلى رأسها السيد السيستاني قد تدرك بأن العراق ثلاثي المرجعية، مرجعية شيعية وسنية وكردية، والدولة المدنية الحديثة هي الدولة

التي لا تعطي سيادة مرجعية على أخرى وما يعاني منه العراق اليوم هو نتيجة الخلل في تأسيس الدولة المدنية التي تأسست على مرجعية واحدة هي قومية السلطة وتمذهبها. المرجعية الدينية الشيعية في النجف وازنت بشكل لا مثيل بين قيمتين أساسيتين في بناء الدولة المدنية الحديثة وهما، الهوية الوجودية والهوية والوجود، تذوب الأوطان وتدمر البلدان ويهاجر الولدان وتنشأ الحروب عندما تختزل الهوية الى انتماء أو وجود واحد. حينها يصبح الوجود والانتماء هوية وتلغي كل الوجودات الأخرى يتحول في حينها الانسان والمجتمع الى العزلة والمذهبية والعنصرية ويبرز روح التغالب وبعض الاحيان تصبح هوية انتحارية. لتوضيح هذه الفكرة:

أ. الحرب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا والتي دامت أكثر من ٣٠ عاما من ١٥٦٢ الى ١٥٩٦. هذه الحرب الاهلية اندلعت عندما اراد الوجود الكاثوليك يعتبر نفسه هوية فرنسا وليس وجودا فيها مما حاول الغاء الوجود البروتستانت. اندلعت حرب أهلية مما سهل تدخل القوى الخارجية من بريطانيا بدعمها للبروتستانت واسبانيا بدعمها للكاثوليك. واستمرار هذه الحرب ادى الى احتلال جزء من فرنسا من قبل بريطاني واسبانيا^(١٨).

ب. ألمانيا الهتلرية عندما غلبت الوجود الآري وجعلته هوية ألمانيا مما ادى الى حرب اهلية ثم اندلاع حرب عالمية واخيرا احتلال المانيا من قبل الحلفاء.
ج. لبنان: عندما تغلب الوجود المسيحي واطرف الوجود الاسلامي الشيعي، ادى الى حرب أهلية ومن ثم الى احتلال لبنان.

د. العراق: عندما تغلب الوجود العربي السني واطرف الوجود الكردي والشيعي ادى الى حرب اهلية ثم بعدها الى حرب مع الجوار واخيرا احتلال العراق من قبل امريكا. فكلما تعدد وتنوع الوجود كلما أغتنت وقاومت الهوية. الوجود الاسلامي الشيعي في لبنان هو الذي نقذ لبنان من الانهيار ككيان، وكذلك الوجود الاسلامي الشيعي والكردي في العراق هما اللذان أنقذوا العراق من الذوبان.

٧. الحراك الاجتماعي في العراق:

كثير من الناس يتكلم عن دور المرجعية الدينية الشيعية في النجف في الحراك أو التظاهرات الشعبية، وكل يقرأ الأحداث بطريقته الخاصة المدفوعة من اجتهاداته الشخصية، ونحن هنا ليس بصدد النوايا لكن من واجبنا الأكاديمي والعلمي أن نحسن الظن بالجميع ونقف موقف الذي يرى الأحداث من قمة التل.

هناك خطابين في العراق اليوم، اما خطاب المتفرج على التظاهرات ، وهو اما متشائم أو متفائل، وهناك خطاب آخر وهو خطاب الذي في ميدان اللعبة، لا متشائم ولا متفائل بل يريد أن يربح اللعبة.

يقول الفيلسوف الألماني (كانت)، لكل نظرية تطبيق. نظرية بدون تطبيق تؤدي الى فراغ، وتطبيق بدون نظرية تؤدي الى العمى.

يتميز الشعب العراقي في فن الخطاب النظري ويدعون الحقيقة والقدرة على التحليل وايجاد الحلول الناجعة ضد الفساد، وبناء الدولة الديمقراطية الحديثة، الا ان الجميع اجتمع على ان سبب ترهل الدولة واستشراء الفساد وذوبانها التدريجي هو نظام الانتخابات وعيب في الدستور. هذه النظرية موجودة ولها انصار كثيرون الا انها ينقصها التطبيق. التطبيق هو الشارع المنتفض اليوم في العراق. لكي تطبق النظرية بصورة جيدة وتفيد عامة الناس، يجب ان يكون هناك حلقة وصل بين النظرية والتطبيق الذي هو الشارع المنتفض اليوم. بالضبط مثل القطعة الموسيقية التي هناك نوتة مكتوبة وهناك موسيقيين يؤدون النوتة وهناك منظم الايقاع ويده عصي صغيرة وهو حلقة الوصل بين النوتة والموسيقيين.

المرجعية الدينية وعلى رأسها السيد السيستاني هو حلقة الوصل بين الشارع وهو التطبيق والنظرية. أي هو الذي يحي حوار بناء بين الشارع والسلطة الحاكمة لحفظ الدماء وتعزيز الحوار بين الأطراف. وهذا هو سر نجاح الحراك الاجتماعي في العراق في بناء دولة المواطنة. أن فشل جميع ثورات الربيع العربي هو لعدم وجود ضابط للإيقاع مثل السيد السيستاني، فأصبح شرخا بين التطبيق والنظرية.

إن المرجعية الدينية في النجف الأشرف عرفت الدين بأنه دعوة، وكل دعوة هي حوار.

الهوامش:

(١) عبد علي سفيح، دور المرجعية الدينية في النجف الأشرف بالحفاظ على وحدة النسيج الاجتماعي العراقي. جامعة الكوفة، مركز دراسات الكوفة ٢٠١٩.

(٢) Karen Gevorgyan, The concept of state, conference university of pittsburgh

(٣) الفارابي: ابو نصر محمد الفارابي ولد في مدينة فاراب في ٨٧٤م وتوفى في عام ٩٥٠م، وهو فيلسوف مسلم اشهر بإتقان الحكمة.

(٤) افلاطون: فيلسوف يوناني كلاسيكي تلميذ سقراط ومعلم أرسطو ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا. ولد عام ٤٢٧ ق.م. وتوفى عام ٣٤٧ ق.م.

(٥) أرسطو: فيلسوف يوناني تلميذ افلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، ولد عام ٣٨٤ ق.م. وتوفى عام ٣٢٢ ق.م.

(٦) Courtois Jean-Patrice, Droit naturel de l'état de nature, livre paris. ١٩٩٩.

(٧) جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧): هو محمد جمال الدين، وهو من اعلام الفكر الاسلامي بالنسبة للتجديد.

(٨) محمد عبده (ت ١٩٠٥): عالم دين وفقهه ومجدد اسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الاسلامي من دعاة النهضة والاصلاح في العالم العربي والاسلامي.

(٩) محمد اقبال (ت ١٩٣٨): شاعر الهند العظيم وهو أديب وفيلسوف ومجدد الفكر الديني في الاسلام.

(١٠) الكواكبي (ت ١٩٠٢): وهو عبد الرحمن أحمد محمد الكواكبي. وهو من أحد رواد النهضة العربية ومفكرها في القرن التاسع عشر، وأحد مؤسسي الفكر القومي العربي.

(١١) أبو الأعلى المودودي (١٩٧٩): أحد أبرز قادة التيار الاسلامي ومؤسسي الجماعة الاسلامية أحد أكبر الجماعات الدينية بعد جماعة اخوان المسلمين.

(١٢) حسن البنا (١٩٤٩): وهو مؤسس حركة اخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨، والمرشد الأول لها.

(١٣) طه حسين (ت ١٩٧٣): أديب وناقد مصري لقب بعميد الأدب العربي.

(١٤) أحمد أمين (ت ١٩٥٤): أديب ومفكر ومؤرخ وكاتب مصري.

(١٥) صادق جلال العظم: مفكر واستاذ فخري في جامعة دمشق في الفلسفة الأوربية الحديثة.

(١٦) محمد الجابري (٢٠١٠): مفكر وفيلسوف عربي من المغرب. له ٣٠ مؤلفا في خفايا الفكر المعاصر وبرزها نقد العقل العربي.

(١٧) محمد اركون (ت ٢٠١٠): مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري.

(١٨) Emile Charvériat, Histoire de la guerre de ٣٠ ans (١٦١٨-١٦٤٨). Paris, ١٨٧٨.

النظرية السياسية للشيخ النائيني

د. محمد علي محمد رضا الحكيم
مركز دراسات الكوفة- جامعة الكوفة

توطئة:

أحدث الإسلام على مسرح الحياة الإنسانية نقلة كبيرة غير مسبوقة على مستوى الفكر والعقيدة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية، وأقام نظاماً سياسياً متطوراً، ولكن ((في معظم المراحل التاريخية اللاحقة فإن المسلمين فشلوا في الاستمرار على الخط الدقيق الذي رسمه الإسلام للدولة. وشهد التاريخ الإسلامي قيام عشرات من الحكومات الهائلة القوة والامتداد، لكن القليلة الوفاء لأهداف وعناصر النظام الذي أراده الإسلام، حكومات تعبر عن التوجهات الخاصة لأصحابها، على الرغم من حرصها على التمسك بالصيغة الإسلامية))^(١).

أولاً: ثورة المشروطة (الدستورية)

إن الثورة ضد الاستبداد وقيام حركة الدستورية، لم تكن وليدة المصادفة أو المبادرة الشخصية، وإنما تبلورت الفكرة عبر تحولات فكرية ومخاضات تاريخية امتدت بمراحل زمنية ((ابتدأت في أوروبا بانطلاق الثورة الفرنسية فالإنجليزية فالأمريكية، ثم امتدت إشعاعات تلك الثورات إلى المنطقة الإسلامية، فثار حولها جدل واسع، وحركت كوامن الوعي لدى الفرد المسلم... وعاد إلى التراث والدين ثانية ليعيد قراءتهما من جديد، بغية الوصول إلى هدفه من خلال الدين والتراث، وليس منفصلاً عنها))^(٢).

كما أن ثورة التنبك (التبغ) عام (١٨٩١م) التي تعد من الأحداث الكبرى في التاريخ الإسلامي قد أيقظت العالم الشيعي- إن صح التعبير- وألهمته الوعي السياسي في تاريخه الحديث، ((فبعد انتصار هذه الثورة بقيادة المجدد السيد محمد حسن الشيرازي على «ملك إيران» ناصر الدين شاه والشركات الإنجليزية انتصاراً ساحقاً التفتت القيادة الإسلامية إلى ضرورة مواصلة طريق التحرر والإصلاح، والدخول في مرحلة جديدة تتمثل بإصلاح النظام السياسي القاجاري في إيران، وجعله يستند إلى قاعدة شعبية دستورية محددة بدلاً عن الاستبداد السائد فيه))^(٣).

ويرجح بعض الباحثين أن ثورة المشروطة ((قامت بزعامة بعض المجتهدين الكبار وتابعهم فيها العامة والكثير من أعيان المدن والأرياف))^(٤). في حين أن باحثين آخرين يذهبون إلى أنه ((في أثناء الثورة الدستورية (١٩٠٥-١٩١١م) انضم العلماء الدينيون إلى رجال البازار (التجار والحرفيين) والإصلاحيين الحداثيين (المثقفين والقوميين والعلمانيين) في المطالبة بالإصلاحات الدستورية)).^(٥)

ويبدو أن الرأي الأخير أبعد عن الصواب، ذلك لأن الشواهد التاريخية تؤيد غالباً تقدم علماء الدين في إيران الحركات الاجتماعية وتوجهها، وما ثورة التباك إلا أحد الشواهد على ذلك، وهي قريبة زمنياً من أحداث ثورة المشروطة، بل من العوامل التي حركتها كما مر.

يذكر أن ثورة المشروطة قد مرت بمرحتين. فد((في المرحلة الأولى اتفقت كلمة عدد من المثقفين والعلماء وبعض المعارضين على التحرك ضد الحكومة، لكن الثورة لم تصل إلى القاعدة الشعبية بعد... وفي المرحلة الثانية انتقلت إلى طبقات الشعب المختلفة))^(٦)، فانطلقت شرارة الثورة تسري حتى عمت المدن الإيرانية. وأخذ السلطان القاجاري يقدم التنازلات، حتى ((اضطر في نهاية الأمر أن يصدر إلى الصدر الأعظم رئيس الوزراء فرماناً بياناً بتاريخ (١٣٢٤هـ، ١٩٠٦م) يطالب فيه بإجراء الانتخابات بين عموم الناس، وانتخاب مجلس للشورى الإسلامي لوضع اللوائح والقوانين بالصورة التي تناسب الأمة والدولة وقوانين الإسلام)).^(٧)

ثانياً: رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة

شهد العالم الإسلامي ثورات قبل المشروطة، غير أنها كانت تهدف إلى إقصاء الحكام عن سدة الحكم دائماً، لاستبدالهم بحكام آخرين. أما ثورة المشروطة فكانت على خلاف ما سبقها إذ لم تسع إلى إقصاء السلطان، وإنما كانت تهدف إلى ((إعادة صياغة العلاقة بين الحاكم والشعب عبر وثيقة قانونية هي الدستور، تحدد صلاحيات المؤسسات الدستورية التشريعية والتنفيذية والقضائية والبلاط الملكي. كما تتمثل في إيجاد آلية

لمشاركة الشعب في السلطة عبر تشكيل مجلس نيابي يتمتع بسلطات وصلاحيات تفوق سلطات الحاكم والحكومة)).^(٨)

وقد كانت القضايا التي نادى بها الثورة الدستورية غريبة عن الأفكار والنظم السائدة آنذاك، فقد كانت مصطلحات من قبيل الدستور، والبرلمان، وفصل السلطات وغيرها من المفاهيم جديدة على ذهنية عامة الناس، فلما بادر الشيخ النائيني إلى التنظير للحركة الدستورية في إطار الرؤية الإسلامية، وألف كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) حظي بتأييد العلماء، ((وأَمْضاه اثنان من العلماء الكبار، هما: الآخذ الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني... الأمر الذي أكسب الأفكار الواردة فيه شرعية كبيرة))^(٩)، فلاقى صدى واسعاً من الناس، ((وصار وثيقة فكرية -فقهيّة- سياسية تساهم في حل الإشكالات والتساؤلات الراهنة في ذهن المسلم... فصارت الدعوة إلى الدستور وضرورة تأسيس المجالس النيابية، ومشاركة الأمة ورفض الاستبداد مفاهيم حية وفاعلة لأنها تستند إلى الدين)).^(١٠)

تقدم رسالة النائيني توجهاً فقهيّاً جديداً يعتمد على منهج يقوم ((على أسبقية المقاصد والأغراض الشرعية وأولويتها... ينظر إلى الموضوع أولاً فيسعى إلى تكييفه ضمن إطاره الصحيح الاجتماعي والأخلاقي، قبل البحث عن أحكامه. وهو إلى ذلك يتوسع في الاستدلال بكل الأدلة الشرعية، متجاوزاً الحدود التي تعارف عليها فقهاء الأزمنة السابقة لمصادر الأحكام))^(١١). فهو لم يقف كما يفعل الفقهاء عادة عند مسألة الإمامة، ولم يفض ((في نقاش مذهبي المسلمين في الحكم، ولم يصرف جهداً في تبيان الاختلاف، بل أظهر كثيراً من الواقعية، وأخذ يتحدث عن لزوم حفظ السلطة في عصر الغيبة)).^(١٢) وقد استطاع النائيني في هذه الرسالة تقديم صيغة متطورة لنظام سياسي عصري يتطابق مع مبادئ الشريعة، غير أنه ينقطع عن السياق الفقهي السابق عليه لبحوث الولاية وعمل السلطان، فهو ((لا يصدر عن فلسفة الانتظار ونفي الدولة في عصر غيبة المعصوم، كما فعل أسلافه من الفقهاء، كما لا يصدر عن عقيدة النيابة المحضّة للفقهاء عن المعصوم، رغم توسله بها أحياناً، وإنما يصدر عن القاعدة التي أسسها ابتداءً، وهي

ضرورة الدولة وضرورة النظام، ثم تكييف هذه الضرورة بما ينسجم والمسلمات السائدة في الفقه الشيعي)).^(١٣)

لقد أرست هذه الرسالة مجموعة من المبادئ القانونية والسياسية ذات الصبغة العصرية وأكسبتها الشرعية بالحجج المنطقية والاستدلالات الفقيه ((مما يشير إلى قدرة الشريعة الإسلامية على استيعاب تلك المفردات السياسية عبر اجتهاد الفقهاء في وقت مبكر من القرن العشرين حين كانت تلك المبادئ غير منتشرة في العالم))^(١٤) بعد.

على أن هناك ملاحظات تجدر الإشارة إليها بخصوص الرسالة، يمكن أن نجملها بالآتي:
١- لم ينطلق النائبني في كتابة الرسالة من هدف التنظير للنظام السياسي الإسلامي كله، فلم يتعرض مثلاً إلى قضية تداول السلطة، وإنما كان يسعى إلى تصحيح مسار السلطة القائمة، وتفعيل المشاركة الشعبية في السلطة.

٢- تذكر بعض المصادر أن الشيخ النائبني بعد فترة من تأليف هذه الرسالة أمر بجمع النسخ وإتلافها، وقد ذكرت بعض التحليلات بشأن ذلك، لا يسمح المجال لذكرها ومناقشتها.

٣- هناك وجه شبه ظاهر بين الرسالة وكتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبد الرحمن الكواكبي، الذي تعرض فيه إلى تحليل الاستبداد وأنواعه تحليلاً دقيقاً، ثم أورد في نهايته جملة من التساؤلات حول كيفية التخلص من الاستبداد، وتركها من دون إجابة.^(١٥) وفي هذا الصدد علق الشيخ المطهري قائلاً: ((وإذا توقف الكواكبي عند طرح الأسئلة والاستفهامات بشأن الدولة الدستورية، فإن النائبني قدم نظرية متكاملة حول البناء الدستوري للدولة الإسلامية، واستطاع أن يصوغ أفكار الكواكبي صياغة علمية استناداً إلى الكتاب والسنة ونهج البلاغة)).^(١٦)

المطلب الأول

أسس النظرية الدستورية

يمكن تصوير إشكالية الدولة في الفكر الإمامي في عصر الغيبة بالشكل الآتي: ((الإمام المعين من قبل الله للقيام بوظيفة الرئاسة والإمامة غائب، منصب الرئاسة مغضوب،

والسلطة الغاصبة جائرة أيضاً. الناس في حاجة إلى السلطة ليستقيم نظام حياتهم، وبعضهم يحتاج إلى التعامل معها)).^(١٧)

منذ بداية عصر الغيبة جرت محاولات من قبل رواد الفقه الإمامي للفصل بين شرعية النظام ومشروعية التعامل معه، فأجيز التعامل معه ضمن حدود الضرورة، تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيام الفقهاء بالوظائف الحسبية.

وفي المرحلة الثانية من تطور الفكر الشيعي جرت معالجة الشرعية، وكان ذلك بتولي الفقيه الجامع للشروط مقاليد الحكم باعتباره نائباً عن الإمام، أو من خلال أذن الفقيه لمتولي الحكم بممارسة السلطة، وذلك فيما لو وجد فيه اللياقة والعدالة. ولكن غالباً ما كان الفقيه غير مالك لزام الأمر، وأن الحاكم لم يكن مأذوناً له. وكانت معالجة هذا الواقع قد بلور مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر السياسي الإمامي.

تبدأ معالجة النائبني لهذا الوضع بإقراره أن ((ثمة مسلمة توافق عليها جميع الأمم، وأقرها جميع عقلاء العالم، مفادها إن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض القانون)).^(١٨)

وفور مباشرته ببناء نظريته يعمد إلى إقصاء بحث الإمامة نظراً لغيبة الإمام، وإخراجه من مجال البحث السياسي إلى مجال البحث الكلامي، وتركيز البحث في شؤون عصر الغيبة، فيقول: ((في هذا العصر حيث الإمام غائب عن الأنظار، ومقام الولاية مستلب من النواب العامين، بحيث لا يستطيعون القيام بوظيفتهم، وإنهم لا يقدرّون على استرجاعها واستنقاذها من الغاصب، فهل نعتبر أنفسنا مكلفين شرعاً بالعمل لإعادة الولاية إلى صورتها الصحيحة، أو على أقل التقادير تحديد الاستيلاء الجوري بالقدر الممكن. أم أن التكليف عنا قد سقط بقيام الغصب؟)).^(١٩)

يطرح النائبني هذا التساؤل في مواجهة الرأي الشائع بأن التكليف الشرعي مرتفع في حالة الخوف، الذي ربما يستمد مبرراته من الجدل الدائر حول علة غيبة الإمام، حيث يجد المرتضى أن ((السبب في الغيبة هو إخافة الظالمين له))^(٢٠)، الأمر الذي انعكس على

آراء الفقهاء عند بحث مسألة إقامة الحدود وغيرها، حيث اشترط الأمن من الضرر لإقامتها. (٢١)

ويجيب النائبني عن تساؤله بالقول: ((وبالنظر إلى قطعية عدم رضی الشارع باختلال نظام الأمة، وذهاب بيضة الإسلام، فإن عدم رضاه عن إهمال الوظائف المتعلقة بحفظ البلاد الإسلامية وصيانة نظامها، هو-تبعاً لذلك- من أوضح القطعيات)). (٢٢)

ومع غياب المعصوم، وعجزنا عن العثور على حاكم حكيم، مستجمع للكمالات في ذاته، فد(لما كان الأمران كلاهما)العصمة والحكمة الفردية) غير متيسرين ولا مضطرين، فإن البديل الممكن هو إيجاد وسائل أخرى، تساعد على توفير الحد المقبول من الصفات الفاضلة في الحاكم والسلطة... فإنها ستجعل من الممكن وضع ضوابط وإطارات لعمل السلطة، تؤدي إلى قيام نمط من الحكم يتصف بالصفات الفاضلة)) (٢٣)، وبطبيعة الحال لا يصح القول إن الوسائل المقترحة ((سترفع السلطان إلى مقام العصمة الذي عرضنا له آنفاً، لكنها قد تكون فاعلة في جعله أقرب إلى النموذج الأعلى... إن هذه الوسائل فاعلة بغض النظر عن الطريقة التي سلكها السلطان حتى وصل إلى كرسيه، بالطريقة الشرعية كان، أو بالاستيلاء والغصب)). (٢٤) ويقرر النائبني أن الوسائل اثنتان، هما:

الضمانة الأولى: الدستور

بعد أن يعرض النائبني بعض النقاط التي من الواجب أن يتناولها الدستور، ومن أجل توضيح هذا المفهوم الجديد في ذهن العامة، يحاول أن يضع مقارنة بينه وبين الرسائل العملية، فيقول: ((إن الأساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام بأحكام الدستور والحذر من تخطيتها، كما هو الشأن في الرسائل العملية بالنسبة للمكلف العادي، لذا فقد أسمى الدستور (القانون الأساسي) و(الرسالة النظامية)). (٢٥)

ثم يعرض النائبني احتجاج أنصار الاستبداد على الدستور. فيقول: ((إن ديننا هو الإسلام وقانوننا هو القرآن وسنة الرسول، وإن تدوين أي قانون آخر في بلاد الإسلام،

هو بدعة... والالتزام بهذا القانون أو الإلزام به - بدون مجوز شرعي - هو بدعة ثانية، والمحاسبة على مخالفته بدعة ثالثة)). (٢٦)

وفي معرض رده يقارب النائبني بين هذا الرأي وقول الخوارج (لا حكم إلا لله)، ويذكر أن ما اتفقت عليه كلمة العلماء في البدعة هي أنها تتحقق حين يعد القانون المستحدث تشريعاً مجعولاً من الشارع، وهو في حقيقة الأمر مخالف لأحكامه، ((أما إذا لم يكن القانون المستحدث مقترناً بعنوان الجعل الشرعي فإنه لا ينطبق عليه مسمى البدعة، كما لا ينطبق معناها على أي من موارد الإلزام والالتزام بهذا القانون)) (٢٧).

ثم يأتي على تحليل الإلزام فيقسم الواجب إلى: واجب بذاته، وواجب لغيره. و((وجوب ترتيب الدستور الأساسي على الوجه الذي سبق بيانه، من كونه محددًا لسيطرة الجور... هذا الوجوب من البديهيات، نظراً إلى توقف حفظ النظام... على وجوده)) (٢٨)، فهو إذن من النوع الثاني، لأن وجوبه متعلق بوجوب حفظ النظام.

بعد ذلك يعود النائبني لبيان موضوع مهم يتعلق بالدستور، فيقول: و((يستمد الدستور مشروعيته من عدم مخالفة أي بند من بنوده لأحكام الشريعة المقدسة، وتضمنه جميع ما يلزم لحفظ البلاد والعباد، ولا نرى بعد هذا التحديد، ضرورة لأي شرط آخر لإثبات شرعيته)). (٢٩)

ومن أهم الموضوعات التي عرض لها النائبني في رسالته، التي من المفترض أن يتضمنها الدستور، هي:

أولاً: فصل السلطات الثلاث

يتحدث النائبني عن مبدأ الفصل بين السلطات، ويقرر ((إن إحلال الهيئة المسددة «البرلمان» محل الملكات الذاتية المفترضة للولاية، متوقف على فصل السلطات في الدولة... أما إذا لم يجر هذا الترتيب، فلن يكون ممكناً لأسباب عديدة إنجاز التكليف الشرعي الذي أوضحناه، أي تحديد الاستيلاء الجوري)) (٣٠) للسلطين والحكام.

ثانياً: الشورى

يعتقد النائبني أن مبدأ الشورى ثابت بالنص القرآني والسنة الشريفة، وقد كان هذا المبدأ محفوظاً في الدولة الإسلامية، حتى استيلاء معاوية على الخلافة. فالآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) قد وجهت الخطاب للنبي (صلى الله عليه وآله) وهو المعصوم، وقد كلفته بمشاورة عقلاء الأمة. فالضمير في (وشاورهم) عائد إلى جميع أفراد الأمة، وليس على أفراد معينين، ((أما تخصيصنا لأهل الشورى بالعقلاء من الأمة وأهل الحل والعقد فعلى أساس المناسبة الحكمية والقرينة المقامية))^(٣١).

ويستفيد الشيخ من كلمة الأمر في هذه الآية، بـ((إن متعلق المشورة المقررة في الشريعة جميع الأمور السياسية، فالكلمة محلاة بـ(ال تعريف) المفيدة للعموم الاطلاقى... ولكن يخرج من هذا العموم ... الأحكام الإلهية من باب التخصص لا التخصص))^(٣٢). ومن لوازم الشورى اعتماد الأخذ بأكثرية الآراء عند الاختلاف، لأن ((الأخذ برأي الأكثرية متعين حفظاً للنظام، وأدلة تعيينه هي نفس الأدلة الواردة في لزوم حفظ النظام. هذا بالإضافة إلى المستفاد من السيرة النبوية))^(٣٣).

ثالثاً: الحرية والمساواة

يفيض النائبني في حديثه عن الحرية والمساواة، ويصفهما بأنهما: (ركنان أساسيان) و(أصلان راسخان) في نظامه الجديد، ولذا فقد حشد لهما من الأدلة ما يكفي لإثبات صحتها وضرورتها، ولم يأل جهداً في استقصائها من القرآن، والسنة، وسيرة العقلاء، ومن شواهد التاريخ.

ومع وضوحهما وبدايتهما لديه، لم ينأ عن شبهات الخصوم. و((جوهر ما يقوله أهل الاستبداد في موضوع الحرية، هو أن حصول الناس عليها، سيتلازم ضرورة مع قيام القدرة على التحرر من الالتزام بالأحكام الشرعية))^(٣٤).

ومرة أخرى يرجع النائبني إلى التاريخ ليستخرج شواهد وأدلته للرد على هذه الشبهة، فقد كانت جميع الصراعات بين الأمم المختلفة والحكومات على هذا الأساس، حتى نزاعات الأنبياء (عليهم السلام) وطواغيت العصور. وقد قامت من أجل استنقاذ هذه

النعمة الإلهية، لا التحلل من الالتزامات الدينية، فيقول: ((إن هدف كل أمة متدينة كانت أم غير متدينة، هو الخلاص من عبودية الطواغيت والانعتاق من الأسر، لا الخروج من عبودية الله جلت آلاؤه أو التخلص من الالتزام بأحكام الشريعة)).^(٣٥) كما تعرض أصل المساواة هو الآخر لمغالطاتهم بادعاء: ((أن تطبيق المساواة سيؤدي إلى رفع التمايز بين أصناف المكلفين، فإن أحكام الشريعة ستطبق بصورة متماثلة على العاقل والمجنون وعلى المرأة والرجل، والمسلم والكافر وستزول الفروقات بين هذه الأصناف في التناكح والتوارث وغير ذلك)).^(٣٦)

ولكن النائبني يعتقد أن قانون المساواة من أشرف القوانين التي تنطوي عليها السياسات الإسلامية، وإن هذه الدعوى بديهية البطلان، ((فالكل يعلم ويعتقد باختلاف حال المكلفين بين القادر والعاجز، وبين المختار والمضطر، والموسر والمعسر والعاقل والمجنون، وأمثالها، فلكل حالة لها تكاليفها الخاصة))،^(٣٧) ولكن رواد الاستبداد أرادوا الترفع عن بني جلدتهم، والحيلولة من دون مساواتهم بغيرهم من المسلمين.

رابعاً: المواطنة

قرر النائبني من دون مواربة ((أن المواطنة، وليس الدين هي الأساس الذي يترتب على ضوئه الحقوق الأساسية لكل فرد من أفراد الشعب، وباعتبار السلطة حقاً مشتركاً للشعب، فإن لكل مواطن جزءاً من هذا الحق، بغض النظر عن دينه)).^(٣٨)

خامساً: حياة المجتهدين

أكد النائبني أهمية وجود هذه الهيئة، التي يخولها الدستور في مراقبة قرارات المجلس ومدى مطابقتها مع أحكام الشرع، فقد ((تم إدراج مادة تنص على وجود هيئة من خمسة مجتهدين ينظرون التشريعات الصادرة من المجلس النيابي، وتقرير مدى مطابقتها لأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، حتى يجري تصديقها وتنفيذها))^(٣٩)، فطبيعة عمل الهيئة - كما لا يخفى - رقابي وليس تشريعي، يرصد انحراف القوانين المشرعة عن جادة الشريعة.

الضمانة الثانية: الهيئة المسددة (البرلمان)

تعد الهيئة المسددة الجزء الثاني المتمم للدستور لتصحيح عمل السلطة السياسية، ومن أهم الموضوعات التي عرضها هي:
أولاً: شروط النواب^(٤١)

أ- ضرورة أن يكون النائب عالماً بالقانون الدولي، ومتمتعاً بالخبرة السياسية اللازمة، ومطلعاً على مقتضيات العصر، وبالجملة يكون مجتهداً في فن السياسة.
ب- وجوب اتصاف عضو المجلس بالنزاهة والتورع عن المطامع والأغراض الشخصية.
ج- ضرورة أن يتصف العضو بالحرص والغيرة الكاملة على الدين والوطن.
ولما كانت عضوية المجلس لا تقتصر على المسلمين كما يرى النائيني، فإن مثل هذا العضو ((لم ينتظر منه حفظ ناموس الدين الإسلامي، لكن الإخلاص للوطن وللناس متوقع منه، واتصاف نواب الأقليات الدينية هؤلاء بالأوصاف المذكورة - عدا التدين بالإسلام - كاف لصحة عضويتهم)).^(٤١)

ثانياً: وظائف ممثلي الأمة

حدد النائيني الوظائف الفعلية لممثلي الأمة، وهي كالآتي:

أ- ضبط الأموال العامة

إن ضبط المال العام، ومعادلة النفقات بالمداخيل على المستوى الوطني لئلا تستنزف في تحقيق رغبات الطواغيت من أول الواجبات التي تناط بممثلي الأمة وأهمها.
وفي هذا الصدد ويهدف بناء دولته العصرية، قرر النائيني الخروج عن النسق الفقهي السابق، ويعطي تصوراً متطوراً للخراج، حيث يذهب إلى القول: ((لذلك فإن الوظيفة الراهنة في تصحيح العلاقات المالية منحصرة في تطبيق تلك السيرة المقدسة في صدر الإسلام ﴿قبل الفتوحات﴾، وذلك بتعيين الموارد اللازمة لحفظ وإدارة البلاد، وتحليلها من يد الدخلاء الأجانب... ثم يتم التخطيط لتوزيع الثروة على طبقات المجتمع)).^(٤٢) وبموجب هذا التصحيح أكد النائيني أن على المواطنين ((الالتزام بأداء الواجبات المالية للدولة، نظراً لأن ما هو مطلوب من صيانة البلاد الإسلامية وتنظيم

أمورها متوقف على القدرة المالية للدولة. وفي مقابل ذلك فإن أخذ الموظفين العموميين المال من الدولة، مقابل قيامهم بالوظائف المقررة، وبشرط عدم تجاوز مستحقاتهم، حلال وخال من أي إشكال)).^(٤٣)

ب- تقنين القوانين

إن مجموعة الوظائف المرتبطة بنظام الأمة وسياستها، سواء أكانت قوانين أساسية، أم ثانوية تتضمن الجزاء على مخالفة القوانين الأساسية، لا تخرج عن أحد قسمين:^(٤٤)

١- منصوصة في الكتاب أو السنة، بحيث تكون الوظيفة العملية للمشرعين معينة، فإن مثل هذه القوانين ثابتة لا تتغير، ولا يمكن تصور شيء غير التعبد بما ورد في النص.

٢- غير منصوصة، فالوظيفة المترتبة عليها غير معينة، فهي موكولة إلى رأي الولي النوعي، وهذه الوظيفة تابعة للمصالح؛ لذا فهي تتأثر بمقتضيات الزمان والمكان، فقد تختلف الوظيفة الشرعية وتتغير.

وبناء عليه تكون القوانين التي ينبغي التدقيق بمطابقتها على الشريعة مقصورة على القسم الأول، ولا مجال للشورى فيها مطلقاً، أما قوانين القسم الثاني فإنها متعلقة بالشورى، ولا مجال للمزج بين مفرداتها والشرع.

ج- تقسيم قوى الدولة وأعمالها:

على وفق مبدأ الفصل بين السلطات، لا يكون الحاكم مرجعاً لجميع أمور الدولة وأعمالها، لذا ((فينبغي أن يقوم المجلس بتجزئة الوظائف السياسية، بحسب الموارد المختلفة لعمل الدولة، وأن يضع قانوناً صحيحاً مؤسساً على أساس علمي، لضبط كل وظيفة وبيان أغراضها وحدود عمل القائمين عليها)).^(٤٥)

المطلب الثاني

مصدر شرعية السلطة

بداية لا بد من تأكيد أن النائبني من القائلين بولاية الفقيه، ولكنها عنده تأتي من باب الحسبة، لأنه لا يقف عند الحدود التي وقفها الفقهاء السابقين في الأمور الحسبية، فقد توسع فيها لتشمل القضايا العامة، التي كان على رأسها حفظ البلاد وصيانة النظام،

فيقول: ((إن هذه الوظائف بالنظر إلى تأثيراتها الكبرى على الإسلام والمسلمين، من أهم الأمور الحسبية، بل أهمها جميعاً، ولهذا فأن ثبوت نيابة الفقهاء، والنواب العامين للإمام في عصر الغيبة في إقامة تلك الوظائف من قطيعات المذهب)).^(٤٦) وبذلك يمكن أن يكون النائبني كآسلافه من الفقهاء القائلين بولاية الفقيه، الذين يجدون أن مفتاح مشروعية النظام والحل الأمثل أو القدر المتيقن لمشكلة السلطة والحكم في عصر الغيبة بيد الفقيه. ولكنه كان في رسالته بعيداً جداً عن هذا المنهج، وقد عالج موضوع السلطة بشكل مختلف تماماً. فقد بدأ بتوسيع دائرة الولاية لتشمل من له الإذن من الفقيه، أو عدول المسلمين، أو حتى عامتهم، فيقول ((فيعتبر قيام الفقيه به مباشرة أو أذنه أو استنابته، ومع تعذره فيقوم به سائر المسلمين، ولما كان العدل أولى بالحفظ والصلاح، فمع وجوده هو المتعين... ومع فقدته فمطلق الثقة، ومع عدمه فكل من كان صالحاً))^(٤٧)، فهي إذن على الترتيب.

وانطلاقاً من هذه المقدمة، ولتأسيس رؤيته الخاصة في موضوع السلطة يقرر: ((أن تحديد السلطة وإقامة تلك الوظائف اللازمة، منحصرة بهذه الوسيلة، التي تعارفت عليها جميع أمم العالم. وهي وجود هيئة ممثلة للشعب فوق السلطة التنفيذية، واشتراك مجموع الشعب في انتخابها)).^(٤٨)

ويبرر نهجه هذا بالقول: ((وبغير هذا الطريق، ومع بقاء الوضع الحالي، فإنه لا الفقهاء قادرون على تعيين ناظرين ومراقبين، وحتى لو قاموا بذلك، فأن ممثليهم لن يستطيعوا القيام بمهمتهم)).^(٤٩)

وفوق ذلك يصرح بمشروعية هذا المنهج حتى مع تصدي الفقيه للولاية، إذ يقول: ((نظراً لكون السلطة الإسلامية قائمة على الشورى، فإن للأمة حق الرقابة والمحاسبة على كل متصدي للولاية، في أي مرتبة من مراتبها، وهذا الحق متقرر حتى مع جعل الولاية للفقيه في الأمور الحسبية))^(٥٠)، وفي هذا الصدد يعرض النائبني بعض الشواهد التاريخية، التي عاجلها الرسول (h) والإمام علي (a) بمبدأ الشورى على خلاف رأيه؛ من هنا يتبين إن

النائبي يعد الشورى ملزمة وليست معلمة تبقي القرار النهائي بيد الحاكم، وبهذا يسجل خلافاً آخر مع الفقهاء الآخرين.

ويعضي النائبي بالشوط إلى نهايته حتى يصرح بأن مهام النواب خارج إطار الولاية المجعولة للفقهاء، فيقول ((فمع غض الطرف عن كون هذه الجهات من المشتركات العامة، والمتعلقة بعموم الشعب، والتي تخرج بهذا المقتضى عن باب الولايات))^(٥١).

ولأنه كان بصدد رد الإشكالات التي توجه إلى عمل النواب، وسد باب الإشكال الوارد على عملهم باعتباره من الأمور الحسبية الراجعة إلى الفقهاء بالأولية. يضيف النائبي على ذلك بقوله: ((حتى لو اعتبرنا إن الأساس فيها، هو كونها من الولايات المجعولة للفقهاء، فإن النتيجة التي توصلنا إليها، وهي انتخاب مجلس الشورى من قبل عامة الشعب، هي الوظيفة المتعينة، وغاية ما يتطلبه الأمر هو ملاحظة هذه الجهة (ولاية الفقهاء) من باب الاحتياط الواجب الرعاية. وهذا ممكن بطلب إذن الفقيه المبسوط اليد في أصل الانتخاب، وفي قيام المنتخبين بوظيفتهم))^(٥٢).

مما تقدم يمكن القول إن الفقه الإمامي قبل النائبي قد وقف ((عند صيغة ولاية الفقيه من دون أن يتخطاها، إلا في فرعيات حدود الولاية، هل هي خاصة أم عامة، غير إن النائبي قلب المعادلة قلباً كاملاً، من خلال دفاعه عن شكل آخر من الولاية هو ولاية الأمة على نفسها، أي أنه ذهب إلى حد الدفاع عن نظام ترتفع فيه وصاية الفقهاء على الشعب))^(٥٣).

على أنه ثمة ملاحظة يجدر الإشارة إليها، وهو أنه ليس كل الفقهاء المؤيدون للمشروطة يذهبون إلى ما ذهب إليه النائبي، فإن السيد عبد الحسين اللاري، وهو من أنصار المشروطة قرر ((أن تشكيل مجلس الشورى من أجل حفظ حقوق الناس واجب كفاي، فإنه كان يرى من جهة ثانية إن شرعية المجلس تتوقف على قيام فقيه جامع للشرائط يتولى رئاسة المجلس، وذلك لأنه صاحب الحق في إقامة الحدود الشرعية... وتعيين الأحكام الكلية والمصالح النوعية كالعزل والنصب))^(٥٤).

الخاتمة

هذه بعض النقاط التي خرج بها البحث:

اولا: شهد عصر الغيبة خروج البحث السياسي من حيز علم الكلام إلى مجال البحث الفقهي، الأمر الذي أعطى مساحة واسعة للبحث والنظر وطرح الرؤى، ما أثرى الفكر السياسي لدى الامامية، ووفر المرونة الكافية للشرعية في مجال التطبيق.

ثانيا: تبنت الموروثات الدينية وضع القواعد والاسس المتعلقة بنظام الحكم، ولم تشترط صيغة نهائية أو شكل معين للحياة الاجتماعية ثم الدعوة إليها؛ الأمر الذي يفضي إلى الجمود ويقف أمام التطور الذي تفرضه حركة المسيرة الإنسانية الصاعدة، غير أن ذلك لا يعني أبدا انسجام الأسس الاسلامية مع كل أنواع العلاقات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي.

ثالثا: قدم الشيخ النائيني مقاربة اسلامية لمفاهيم حديثة على الفكر السياسي الاسلامي، كالدستور، البرلمان، فصل السلطات، المواطنة، الاغلبية... الخ. وكانت هذه الخطوة لها أهمية كبرى؛ من حيث أنها قربت هذه المفاهيم الغربية إلى أذهان المسلمين في زمن مبكر (بدايات القرن العشرين) من جهة، ومن جهة أخرى منحتها صبغة شرعية بوصفها جاءت على لسان فقيه مجتهد مؤيد من مراجع دين كبار.

رابعا: لم تتناول النظرية السياسية للشيخ النائيني محددات قيام السلطة التنفيذية واعتبرتها أمرا قائما، وبدأت من حيث تحديد صلاحياتها من خلال الدستور والسلطة التشريعية التي تعتمد على مبدأ الشورى، وللفقيه دور معين في الحكم.

خامسا: يبدأ دور الفقهاء من إذن الفقيه الجامع للشرائط لعملية انتخاب السلطة التشريعية، وقرار المرشحين الفائزين، واضفاء المشروعية على القوانين والتشريعات الصادرة عن المجلس التشريعي.

سادسا: وفيما يتعلق بالعملية التشريعية، فإن الشيخ النائيني يؤكد على أن الأحكام الثابتة في الشريعة هي مصدر ثابت في التشريع يجب اعتماده، أما الاحكام غير الثابتة فترجع إلى مبدأ الشورى وتشخيص الأمة، مع وجود رقابة من النواب المجتهدين أو هيئة

المجتهدين، للنظر في عدم وجود ما يتنافى أو يتعارض مع القواعد الثابتة شرعا في القوانين والتشريعات الصادرة عن المجلس التشريعي.

سابعا: أقر الشيخ النائيني بقضية المواطنة والمشاركة من جانب غير المسلمين في البرلمان، ولم يتطرق إلى موضوعات مهمة كالسلطة القضائية والقرار السيادي بالبت في موضوع الحرب والسلام.

الهوامش:

(١) الطالقاني - السيد محمود - مقدمة رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة - ملحق كتاب ضد الاستبداد - المركز الثقافي العربي - ط ١ - الدار البيضاء - بيروت - ١٩٩٩ - ص ٢١٨.

(٢) عبد الرحمن - رائد - المشروع الإصلاحي للشيخ النائيني (مقاربة أولية في مناشيء الوعي) - من كتاب الدين والسياسة - كتاب المنهاج (١٠) - مركز الغدير - ط ١ - بيروت - لبنان - ٢٠٠٣ م - ص ٢٨٤.

(٣) آل نجف - عبد الكريم - مدخل كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة - مؤسسة أحسن الأثر - ط ١ - ١٤١٩ هـ - ص ٥٩.

(٤) الوردى - د. علي - لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث - مصدر سابق - ص ١٢٨.

(٥) اسبوزينو - جون - الإسلام والديمقراطية - ترجمة صفوان عكاش - تقديم د. محمود عكام - دار فصلت - سلسلة غرب وشرق (١) - ط ١ - ٢٠٠٠ م - ص ٩٧.

(٦) الموسوي - د. محسن باقر - الشورى والديمقراطية - دار الهادي - ط ١ - بيروت - لبنان - ٢٠٠٣ م - ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٧) المصدر السابق - ص ٣٨٤.

(٨) عبد الرزاق - جعفر - الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي - دار روايي - ٢٠٠٥ م - ص ١٠١.

(٩) الغرابوي - ماجد - مقومات المشروع الإصلاحي للشيخ محمد حسين النائيني - من كتاب الدين والسياسة - كتاب المنهاج (١٠) - مركز الغدير - ط ١ - ٢٠٠٣ م - ص ٢٨٩.

(١٠) عبد الرحمن - رائد - المشروع الإصلاحي للشيخ النائيني - مصدر سابق - ص ٨٤.

(١١) السيف - توفيق - ضد الاستبداد (الفقه الشيعي في عصر الغيبة) - المركز الثقافي العربي - ط ١ - الدار البيضاء - بيروت - ١٩٩٩ م - ص ١٨٥ - ١٨٦.

(١٢) الخيون - رشيد - الفقه الشيعي والدستور (النائيني النموذجاً) - معهد الدراسات الاستراتيجية - ط ١ - بغداد - بيروت - ٢٠٠٦ م - ص ٦٩.

- (١٣) السيف - توفيق - ضد الاستبداد- مصدر سابق- ص ١٨٦.
- (١٤) عبد الرزاق - جعفر - الدستور والبرلمان في الفكر الشيعي- مصدر سابق- ص ١٠٦.
- (١٥) ينظر : الكتاب- تحقيق د. محمد عمارة- دار الشرق- ط ١ - القاهرة- مصر- ٢٠٠٧م - ص ١٢٦- ١٣٣.
- (١٦) الغرباوي - ماجد - مقومات المشروع الإصلاحى للشيخ محمد حسين النائيني - مصدر سابق - نقلاً عن كتاب الحركات الإسلامية في القرن العشرين - المطهري (فارسي) - ص ٢٩٠.
- (١٧) السيف - توفيق - ضد الاستبداد- صدر سابق- ص ١٥٤.
- (١٨) النائيني - الشيخ محمد حسين - رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- ملحق كتاب ضد الاستبداد- المركز الثقافي العربي- ط ١ - الدار البيضاء- بيروت- ١٩٩٩م - ص ٢٤٥.
- (١٩) المصدر السابق- ص ٢٨٣.
- (٢٠) رسائل الشريف المرتضى - تقديم أحمد الحسيني- إعداد مهدي الرجائي- دار القرآن الكريم- ١٤٠٥هـ- ص ٢٩٥.
- (٢١) ينظر : الطوسي - محمد بن الحسن - النهاية- مصدر سابق- ص ١٦.
- (٢٢) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق- ص ٢٨٤.
- (٢٣) المصدر السابق- ص ٢٥٦.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر السابق- ص ٢٥٧.
- (٢٦) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق - ص ٣١١.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) المصدر السابق- ص ٣١٣.
- (٢٩) المصدر السابق- ص ٢٥٧.
- (٣٠) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق - ص ٢٩٧.
- (٣١) المصدر سابق- ص ٢٩١.
- (٣٢) المصدر السابق- ص ٢٩٢.
- (٣٣) المصدر السابق- ص ٣٢٢.
- (٣٤) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة - ص ٣٠١.
- (٣٥) المصدر السابق - ص ٣٠٢.
- (٣٦) المصدر السابق- ص ٣٠٦.

- (٣٧) المصدر السابق- ص ٣٠٦-٣٠٧.
- (٣٨) السيف - توفيق - ضد الاستبداد- مصدر سابق- ص ١٦٧.
- (٣٩) عبد الرزاق - جعفر - الدستور والبرلمان في الفكر الشيعي - مصدر سابق- ص ١٠٢.
- (٤٠) ينظر : الناثني - رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق- ص ٣٢٨ - ٣٢٩.
- (٤١) المصدر سابق- ص ٣٢٩.
- (٤٢) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق - ص ٣٣٢-٣٣٣.
- (٤٣) المصدر السابق- ص ٣٣٣.
- (٤٤) ينظر : المصدر السابق- ص ٣٣٦.
- (٤٥) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة - ص ٣٤٠.
- (٤٦) المصدر السابق - ص ٢٨٤.
- (٤٧) الناثني - الشيخ محمد حسين - منية الطالب في شرح المكاسب- بقلم موسى بن محمد الخوانساري- ج ٢- مؤسسة النشر الإسلامي- ط ١ - ١٤٢١هـ- ص ٢٤١.
- (٤٨) الناثني - رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق- ص ٣١٩.
- (٤٩) الناثني - رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق- ص ٣١٩.
- (٥٠) رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- مصدر سابق - ص ٣١٧.
- (٥١) المصدر السابق- ص ٣٢٠.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) بلقزيز - د. عبد الإله - الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر- مركز دراسات الوحدة العربية- ط ٢ - بيروت- ٢٠٠٤م - ص ٧٦.
- (٥٤) كديفر - محسن - نظريات الحكم في الفقه الشيعي- مصدر سابق- ص ١٣٩.

المصادر:

- ١- اسبوزينو - جون - الإسلام والديمقراطية - ترجمة صفوان عكاش - تقديم د. محمود عكام - دار فصلت - سلسلة غرب وشرق (١) - ط ١ - ٢٠٠٠ م.
- ٢- آل نجف - عبد الكريم - مدخل كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة - مؤسسة أحسن الأثر - ط ١ - ١٤١٩ هـ.
- ٣- بلقزيز - د. عبد الإله - الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية - ط ٢ - بيروت - ٢٠٠٤ م.
- ٤- الحيون - رشيد - الفقه الشيعي والدستور (النائبي النموذجاً) - معهد الدراسات الاستراتيجية - ط ١ - بغداد - بيروت - ٢٠٠٦ م.
- ٥- السيف - توفيق - ضد الاستبداد (الفقه الشيعي في عصر الغيبة) - المركز الثقافي العربي - ط ١ - الدار البيضاء - بيروت - ١٩٩٩ م.
- ٦- الطوسي - الشيخ محمد بن الحسن - النهاية - ج ٢ - تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٧- عبد الرحمن - رائد - المشروع الإصلاحي للشيخ النائبي (مقاربة أولية في مناشئ الوعي) - من كتاب الدين والسياسة - كتاب المنهاج (١٠) - مركز الغدير - ط ١ - بيروت - لبنان - ٢٠٠٣ م.
- ٨- عبد الرزاق - جعفر - الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي - دار روابي - ٢٠٠٥ م.
- ٩- الغرباوي - ماجد - مقومات المشروع الإصلاحي للشيخ محمد حسين النائبي - من كتاب الدين والسياسة - مركز الغدير - كتاب المنهاج (١٠) - ط ١ - ٢٠٠٣ م.
- ١٠- كديفر - محسن - نظريات الحكم في الفقه الشيعي - دار الجديد - ط ١ - بيروت - لبنان - ٢٠٠٠ م.
- ١١- الكواكبي - عبد الرحمن - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - تحقيق د. محمد عمارة - دار الشرق - ط ١ - القاهرة - مصر - ٢٠٠٧ م.

- ١٢- المرتضى- علي بن الحسين- رسائل الشريف المرتضى - تقديم أحمد الحسيني- إعداد مهدي الرجائي- دار القرآن الكريم- ١٤٠٥هـ.
- ١٣- الموسوي - د. محسن باقر - الشورى والديمقراطية- دار الهادي- ط ١ - بيروت- لبنان- ٢٠٠٣م.
- ١٤- النائيني - الشيخ محمد حسين - رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة- ملحق كتاب ضد الاستبداد- المركز الثقافي العربي- ط ١ - الدار البيضاء- بيروت- ١٩٩٩م.
- ١٥- النائيني - الشيخ محمد حسين - منية الطالب في شرح المكاسب- بقلم موسى بن محمد الخوانساري- ج ٢- مؤسسة النشر الإسلامي- ط ١ - ١٤٢١هـ.
- ١٦- الوردى - د. علي - لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث- المجلد الثاني (ج ٢)- مكتبة الحيدرية.

مرتكزات الدولة المدنية بين المقدس والحرية

م. د خالد جعفر مبارك
الباحث عبد الكريم جعفر الكشفي
المديرية العامة لتربية ديالى

المبحث الاول

نظرة عامة على المقدس

المقدس والدين مفهومان متلازمان تاريخياً وهما وجهان لعملة واحدة فدائماً نجد المقدس متداخلاً ومرتجاً مع الدين، ونجد دائماً تطفى عليه مقولات دينية، ولا يمكن أن نجد ديناً لا مقدس فيه، وقد ظلّ هذا التلازم بين المقدس والدين واضحاً حاضراً وقوياً، حتى تكاد لا تجد دين بلا مقدس، والمقدس يحمل معاني ومدلولات كثيرة، التي هي محل بحثنا، وان المقدس معناه في الثقافة والتراث العربي والإسلامي المبارك والمطهر فقد جاء في لسان العرب لابن منظور: ((والمقدس: المبارك، والأرض المقدسة: المطهرة، وقال الفراء الأرض المقدسة: الطاهرة ويقال أرض مقدسة أي مباركة))^(١). وان التقديس اعلى مراتب الحب الذي يطهر الانسان، وان المقدس لا ينحصر بالكائنات التي تسمى الان ارواحا، وربما تكون منزلا أو شجرة او حصاة صخرية أو صخرة ويختار الإنسان او اي شيء يمكن أن يكون مقدسات^(٢). ولهذا نجد ان المقدس يحمل أحد مدلولين وهما:

الأول: العصيان أو الاستحالة على الفهم، فالمقدس أو الامر القدسي هو الأمر الذي لا نعيه ولا نفهمه فهما عقلانياً في بناءه الداخلي، وإن كان أصل المقدس وجوده قد ثبت لدينا بدليل عقلاني وعرف ذو تصورات عقلانية، فمثلاً الخالق والخلق ووجود الذات الالهية هي أمر مقدس، بمعنى أننا لا نفهم الخالق ولا ندرك ذاته ولا كنهه، لكننا استطعنا أن نعرف ونتعقل مبدأ وجوده عبر معطيات وعلامات عقلانية، وعيناه على أنه براهين فلسفية أو الكلامية، وهذا الأمور من الأشياء تسمى مقدس في الوعي الديني، ومن الطبيعي لكن ليس كل شيء لا نفهمه هو مقدس، ومن أبرز سمات المقدس هي وصفه بسمة تلتصق به كثيراً هي وصف التعالي عن الفهم، وإلا فقد نعرف مثلاً أن

الشمس موجودة وظاهرة للعيان لكن لا يمكن ان ندرك عناصرها وتكوينها لكن هذا لا يجعلها ان تصير مقدسة، لأن معرفتنا لها تجعل وعيها أمراً صعباً وربما أقرب إلى المستحيل، ولهذا قالت العرب في ذلك، المقدس هو الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها، وهذه أسطورة من أساطير الأولى، مما سطوروا من أعاجيب أحاديثهم^(٣).

الثاني: تعالي المقدس عن النقد، ومعنى ذلك أن المقدس لاسيما الذي هو في الدائرة الدينية، لا يمكن انتقاده او نقده أو إبطال اهميته ومعطياته، سواء استطعنا وعيه أم لم نستطع اقتنعنا ام لم تقنع، فمثلا تم تحديد الصلاة بخمس صلوات في اليوم، فهذا أمر قد لا نعرف مبرراته ولا نفهم سره وطبيعته، وهذا الأمر لا مجال للحديث عن قناعتنا بصوابه وهذا واجب والإلتزام به أمر مسلم، وأن المعطيات والمبررات التي فرضت هذا الوجوب لم تتضح عند اغلب الناس بعد، ولا نستطيع أن نحكم عليها بأنها صائبة أو غير صائبة، وكذلك بالنسبة العرش الذي مسكه النبي صلى الله عليه واله وسلم، فنحن لا نعي ما هو العرش وعياً عقلياً، ففي هذه الحالات ما علينا الا التسليم والتصديق، وهذا الامر يجعل النبي مقدساً في الدين وكذلك العرش، وأنه تعالي في سلوكه وقوله عن النقد، فمثلا لا يمكننا نقده حتى ولو لم تقنع به قناعة عقلانية، وان قناعتنا هنا تنبع من كونه مقدساً ليس الا ولولا ذلك لما اقتنعنا، وكذلك تأتي حرمة المقدس عند العرب لأنه يتطهر فيه من الذنوب وتتم البركة التي فيه، وفي معجم الألفاظ والأعلام القرآنية: "قدس الله تقديساً: طهر نفسه له، وقدس الله: عظمه وكبره، وقدس الإنسان الله، نزّهه عما لا يليق بألوهيته، وقدس الله فلانا: طهره وبارك عليه، وتقدس لله: تنزهه عما لا يليق بجلاله، والقدوس من أسماء الله الحسنى بمعنى الطاهر المنزه عن النقائص"^(٤).

من هنا يمكن أن نميز المقدس عن مفهوم المحترم فالمحترم غير مقدس، إذ بإمكانه دوماً أن يتحمل إمكانية النقد والقدرة الفهم، ولهذا لا يدخل في خانة المقدس، وأن احترامه هو مجرد تحطى ذلك إلى أمور إضافية وزائدة، فمن الخطأ كثيراً ما يحصل عندنا، هو ان التصور باحترام شخصاً يعني انه مقدساً دينياً، وان الدعوة إلى إسقاط قدسية شخص أو أمر ما هو جعله في دائرة النقد من جهة، وفي إطار الوعي العقلاني، بحيث يخضع

للعقلانية لنحكم عليه سلباً أو إيجاباً من جهة أخرى، من هنا أو هناك، ووفقاً لما نراه من أسس عقلانية صحيحة، قيل ان التقديس هو اعلى مراتب الحب الذي يطهر^(٥). لكن عادة ما يحصل في الامور الدينية هو توسعة دائرة المقدس، وتعميم القداسة على اشخاص او مفاهيم او أشياء أو أفراد، هم ليسوا في دائرة الدين مقدسةً أو قد تختلف في قداستهم، سواء في الوسط الديني المحافظ أو في الوسط الاجتماعي أو الحدائوي المعاصر، وقد تعمم المؤسسة الدينية المحافظة مفهوم القداسة في بعض الأحيان، على أشخاص ليسوا هم في دائرة المقدس فيتم جعلهم مقدسين حكماً وإن لم يكونوا اصلاً مقدسين حقيقةً، هذا هو التقديس الحكمي أو العلمي غير الحقيقي، وأمثله كثيرة جداً قد لا تعد ولا تحصى، قد يثقل هذا كاهل الدين ويعقد آليات التعامل المتبعة مع اي شخص او جهة او الكتاب، ولقد يتصور كثير من اخواننا اهل السنة مثلاً أن نقد كتاب صحيح البخاري سيؤدي إلى هدم الدين، لا يقبلون ذلك فتحوّل هذا الكتاب إلى مقدس دون مبرر عملي بحيث يصعب نقده والتعامل العقلاني معه، في حين هو ليس هو سوى كتاب عادي لشخص كانت له قناعاته الشخصية، وربما يكون البخاري قد اعتمد مناهج معينة في التعاطي مع الروايات التي اعتمدها والتي لم نعد نؤمن بها اليوم، وهكذا الحال في بعض الكتب المهمة في الأوساط الشيعية مثل كتاب (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار)، للعلامة الكبير محمد باقر المجلسي ت ١١١١هـ والذي يعد من أهم المصادر الحديث عند الشيعة الإمامية، ولهذا قالت العرب ان الخط المميز للفكر الديني هو تقسيم العالم إلى مجالين يضم أحدهما كل ما هو مقدس ويضم الآخر كل ما هو دنيوي^(٦).

لكن يجب أن نعرف أن وجود المقدس في حياتنا اليومية هو من دواعي الامان الطمأنينة، وله حاجات التربوية، لأن وجود المقدس هو من الضرورات، لان المقدس هو الذي أوصلتنا المعطيات والدلائل العلمي، بعيداً عن الايدولوجيات والصراع السياسي والصدام المختلف الحالي القائم بين الشرق الغرب، نلاحظ أن بعض المسلمين صار لا يرضى أو صار حساساً من نقد على مقدساته او التعرض لها في الغرب، وهذا الأمر

قد اوجد ارباكا أو بات يخلق قد أزمة في علاقات الشرق الغرب احيانا، لان التعرض للمقدسات وهتك حرمتها أو اهانتها لابد أن يكون مبدأ محظوراً، وقد سعت بعض المؤسسات والمنظمات لإقرار ذلك مبدأ في العلاقات الدولية، وقد نرى في الغرب بعض يتهكم ضد مقدسات الآخرين التي تتعارض مع مصلحته، وان مقدسات اليهود في الغرب التي تلتقي مع مصلحته تصبح مقدساً عالمياً لأسباب واضحة.

لذا يجب على المسلمين أن يتعاطون مع الغرب في نقد مقدساتهم وفق مبدأ لكل خصوصياته، وليس كل نقد نعتبره إهانةً ونكلف أنفسنا في التعامل معه، فالنقد والنقد البناء كان ولا يزال موجوداً في دول الغرب منذ ظهور الإسلام، ولو اننا وقفنا على كل نقد وصورناه أو اعتبرناه إهانةً، لصارت حياتنا تعب صخب غير مجدي، نحن المسلمون نكتب احيانا بما لو كنا مكان الآخرين لاعتبروه إهانةً، فالمفروض ضبط النفس وضبط المفاهيم حتى لا نذهب شططاً، فمنع الحريات الفكرية من جهة أو اهانتها المقدسات من جهة اخرى امر يחדش مشاعر الآخرين، وغاية المقدس الذي يجب احترامه هو إقامة الاستقرار والنظام في الطبيعة والمجتمع، وتأكيد العقيدة وضمان فعالية الشعيرة والحفاظ على التصرفات والقوانين التقليدية والتعبير بلغة رمزية^(٧).

إن عدم إغماض أعيننا عن سماع الراي الآخر، هو قمة تلاقح الافكار وهو دليل الوعي وأن الانغلاق وإلغاء الآخر المختلف هو قمة التخلف وقد دعا إسلامنا المحمدي واهل البيت عليهم السلام إلى الإيمان بالآخر واحترامه، ويجب أن لا يصدق علينا قول الله تعالى: ((وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا)) نوح: ٧، فوضع الأصابع في الأذان هي صورة الغائية وحجب لسماع مفاهيم ورؤى الآخرين وهذا غير صحيح، ومع الأسف صارت ثقافة الالغاء شبه مهيمنة في وسطنا الديني اليوم، صحيح أن العدالة هي المعيار الاساسي في تعاملنا مع المسلمين، بل يجب ان تكون كذلك في تعاملنا مع غيرهم، فقد وصف الله المؤمنين في كتابه الجليل بالأشداء والاقوياء على الكفار لكنه لم يصفهم بظالمهم، وهذه

نقطة جديرة بالملاحظة حتى لا تأخذنا العزة في حماية المقدسات شعاراً لممارسة الظلم حتى على الآخرين.

لو كان الآخر هدفه أو دافعه هو الحقد والضغينة على مقدساتنا، فمن غير الصحيح أن نستخدم معهم نفس المنطق الذي نحاسبهم عليه، إن المهم هو قيمة العقيدة والفكر وكلامنا هنا في ساحة الفكر والثقافة والمعرفة، ودرجة معطياته سواء كان ضعيفاً أو قوياً، وإن نحاكم المعرفة ولو كانت ذات شكل معرفي بمعرفة مقابلة ذات أدوات معرفية بكل ما تحمل المعرفة من قيم أخلاقية. ولا بد لنا أن نمر على هم أنواع المقدسات والتي هي كثير ومن أهمها:

١- تقديس الأرض: فهي مقدسة من القدم عند اغلب الأمم، وغير صحيح عندما يقول البعض ان تقديس الأرض فكرة حديثة، وان المدلولات الشمسية والقمرية وغيرها تكشف بنية خاصة القداسة الطبيعة.

٢- تقديس الأرض: ان تقديس الأرض موجود حديثاً وقديماً، وانتشر دولياً وخاصة في منطقة جنوب شرق آسيا وبعض الدول الأخرى، حيث يعتبرون الأرض أم البشر ويرفضون زراعتها وحرثها، وعندهم آراء تقول ان الاطفال يأتون من عمق الأرض، وان قداسة المرأة مرتبطة بالأرض، ويقول الصينيون عند دفن المتوفي: الزحف نحو الأرض امك انت الذي هو التراب القيم في التراب^(٨).

٣- تقديس المكان: المكان عند الإنسان متدين غير متجانس، فالمسلم مثلاً يؤمن أن هناك مكان مقدس وآخر غير مقدس، وكما قال تعالى: ((إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى)) طه: ١٢، أما الإنسان غير المتدين فالمكان عنده غير متجانس، ويوجد انواع مختلفة بين أجزاء المكان هذا مقدس وهذا غير مقدس، وعلى سبيل المثال الكنائس والاديرة والمعابد وغيرها مقدسة، وان أكثر الإمكان المقدسة شيوعاً هي تلك الأماكن التي أدركوها بالفطرة وعن الوعي.

٤- الزمان المقدس: الزمان عند الإنسان غير متجانس فهناك الزمان المقدس، مثل الأعياد وبعض الأشهر والتواريخ فعند الفرس مثلاً، الاحتفال بعيد نيرون من الأيام المهمة

والمقدس، وان الإنسان المتدين يشعر بالحاجة ان يحتفل باستمرار أو دوريا بالزمن المقدس، لأن هذا الزمن هو الذي يجعل الزمن الآخر العادي ممكنا والفترة التي يجري فيها كل وجود بشري، وان الزمن عند المتدين على صلة بالإلهي بمختلف أشكاله وتجلياته^(٩).

المبحث الثاني

نظرة عامة على الحرية

الحرية هي من القيم الكبيرة في حياة الإنسان المعاصر وفي تاريخ البشرية جمعاء، فبعد قيمة الحياة والمقدس تأتي قيمة الحرية، حيث لا يمكن ان تستقيم الحياة بدونها دون التمتع بها والحفاظ عليها، وهي بالمفهوم العام تدل على معاني قيمية فاضلة، وبالمفهوم الكلاسيكي بمعنى الخلوص أو التخلص من العبودية، وفي العربية هي من الفعل حر يحر كظل يظل حرا بالفتح، بمعنى عتق من العبودية، والاسم وحر هو خلاف العبد، والحررة لغة ضد الأمة، والحررة من السحاب الكثيرة المطر، وكذلك تُطلق على الكريمة الطيبة من النساء^(١٠).

وقد سن البشر منذ بدء الخليفة وقادة الإمبراطوريات الأولى شرائع قوانين تضمن من كرامة وحرية البشر وتمنع انتهاكها تحت اي ظرف وبأي شكل من الأشكال، وعلى التاريخ تطورت نظرة البشر لقيمة الحرية ومع تقدم المدنية والحضارة وتقدمت شرائع والقوانين، وظهور موثيق تخص الحرية وقوانين حقوق الإنسان لاسيما بعد الحروب الكونية الاولى، وبرز تصور واضح لدى البشرية ان سيادة القانون والدولة هو ضمان لحرية الإنسان على المعمورة، ويجب منع الاعتداء على الحريات باي شكل، وقد كتب المفكرون والفلاسفة في مفهوم الحرية وسيادة الدولة وبحوثا وكتب كثيرة، أكدوا ان تأمين حرية البشر وأمنه يتم بسيادة قوانين الدولة على الارض، ويجب أن تكون الدولة في كامل جاهزيتها لحماية حرية البشر؛ لأنها كما وصفها البعض ظل الله على الأرض، وقد اجتهد فلاسفة الفكر الإسلامي في تعريف قيمة الحرية وذلك استناد الى القرآن الكريم والأحاديث النبوية المطهرة، وجاء تعريفها على أنه مضادا لكلمة الرق

العبودية، فالحر هو الذي يملك أمر أو قرارة نفسه ولديه القدرة والإمكانية على التصرف الاختيار، ولكن مفهوم الحرية المعاصر، كما نعرفه اليوم، ولم ترد لفظة الحرية في القرآن بهذه المفردة، لكن أتت ومشتقاتها أو معانيها وهي مادة حرّ تحرير، وجاءت في خمسة مواضع هي :-

١- في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ)) البقرة: ١٧٨.

٢- وفي قوله تعالى: ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۖ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً)) النساء: ٩٢.

٣- وفي قوله تعالى: ((إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا)) آل عمران: ٣٥.

٤- وفي قوله تعالى: ((لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَوْ كُنَّ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ)) المائدة: ٨٩.

٥- وفي قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ)) المجادلة: ٣.

وهكذا فإن الحرية في القرآن العظيم وردت بلفظ الحر والتحرر وذلك بمعنى الخلوص من كل قيد ومن كل شرك ومن كل حق لأحد غير الله تعالى^(١١). وقد امر الإسلام المحمدي إلى احترام الحرية الدينية والحريات الأخرى العامة والخاصة، وأكد على حق حرية اختيار الدين والمعتقد، وقد ذهب العديد من الامراء والحكام في الأمصار الإسلامية المختلفة إلى أهمية احترام وحماية أهل الديانات الأخرى، ورفضوا فرض الدين الإسلامي عليهم بحد السيف أو بالقوة قسراً أو قهراً، وقد اكد فقهاء وعلماء المسلمين على ضرورة حافظ على الحرية في جوانبها الثلاثة: حرية الفكر وحرية الاعتقاد، وحرية الكلام او التعبير، ولما جاء الإسلام المحمدي أقر الحرية الدينية للجميع، فلم يكره أحداً على اعتناق الإسلام وأجاز اعتناق سواه من الأديان كما في قوله

تعالى: ((أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)) يونس: ٩، وقوله تعالى: ((لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)) البقرة: ٢٥٦، بل إن الدين الإسلامي دعا أهل الأديان الأخرى أن يتمسكوا بأديانهم من حيث المبدأ، ذلك حتى يتسنى للمسلمين الحوار معهم ، ويكون هناك أرضية سهلة يمكن الرجوع إليها بالحوار كقول تعالى: ((قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم)) المائدة: ٦٨، وان الإكراه مرفوض في الشرع والعرف الإسلامي، وان الإسلام المحمدي يرفض أن يجبر المرء أو يكره لكي يعتنق الإسلام كدين ومعتقد، فلا اسلام بدون قناعة وحسن اختيار، وان الحرية بنظر الإسلام لا تعني أن يتصرف الإنسان حسب رغبته ما يشاء ويترك ما يشاء، فالإكراه لا يتفق مع اسلامنا المحمدي لا يتفق مع طبيعة شهوته، وانما يجب على الانسان أن يتعامل مع ما يعتقد بما يحقق الخير لصالح البشر فالحرية في الإسلام تقيد بقيود سهلة^(١٢).

إن الحرية يمنحها ويحميها القانون الوضعي ، والحرية يجب ان تكون مقيدة بالقانون، بينما الحرية المطلقة التي لا تقيدتها مبادئ القانون الطبيعي فإنها في الغالب تكون مفسدة، لهذا دائما ما تكون الحرية و السلطة في بعض الأحيان متضادتان منفصلتان، وطبقا لهذا اضحت الحرية العامة مقيدة نسبية بنصوص القانون الذي تصدره ارادة السلطة، ولهذا قيل: الاصل ان القانون مصدر لجميع الحريات الحقوق، ولهذا كانت الحريات العامة ومشروع الاعتراف بقانونيتها، فيها طرفان:

الاول: الشعوب المحكومة من الذين يمارسون الذين الحريات الفردية.

الثاني: السلطة التنفيذية او الحكام، وهم الذين يمسون السلطة وطبقاً لهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم تتحدد طبيعة النظم السياسية، ولهذا قيل: الحرية المتاحة هي التي يكفلها ويحميها القانون لمصلحة عامة، وبطرق قانونية بمقتضاها يتصرف بها الفرد بصفته مالكا لها او مستحقا، ولهذا تكون الحرية هي قدرة الفرد على ممارسة حقوقه سواء ثبتها له القانون الوضعي ام اقر له بها القانون الطبيعي، ومن هنا جاء اختلاف المذاهب الفكرية في نظرتها الى للحرية والفرد، وهذا الذي قاد الى الاختلاف في تعريف

الحرية^(١٣). لا تنسى أن نذكر أن الحرية يستغلها أكثر الحكام مواجهة لتبيض تاريخهم صفحاتهم.

إن التفكير الأصولي يرفض الاعتراف بحرية المرجعية الغربية، أو حتى الاممية القيمة للحرية، فالإسلام المحمدي في هذا المجال يفرض وجهة نظره وفق أصول الشريعة الاسلامية ويطلب كل مسلم بالالتزام بها، بوصفها تمثل وجهة نظر الدين الإسلامي، فالطاعة والولاء يجب أن يكون لله وللنص القرآني والسنة النبوية المطهرة، أي مرجعية والحاكمية لله وإن تصور المحمدي للحرية لا ينطلق من مرجعية إنسانية بحجة تثبت حقوق وحرية الانسان الطبيعية، في حين يدعي الفكر الغربي الحرية المنفلتة، وإن الحقيقة يركز عليها والتي ينطلق منها كل شيء، هي ما يصدر عن العقل البشري الحر الذي لا يعترف بما وراء الطبيعة من جحيم او نعيم، وعلى هذا لم يستطع أن يدرك الغرب الأغوار البعيدة والجوانب المتعددة لكلمة الحرية وفق المنظور الاسلامي، كما أنه لم يستطع أن يدرك أن نقل الحرية إلى المجتمع الإسلامي، يمكن أن ينتهي به الأمر الى نبذ الدين وتسفيه رجاله، والخروج على حدوده، وعلى هذا فان كفالة حرياته الطبيعية، لا يجوز ايقافها بفعل ايقاف الدساتير^(١٤).

وهكذا سبق اسلامنا المحمدي في سن القوانين الوضعية التي تخص الحرية، وإنه كدين العتيد سامي لم يترك صغيرة ولا كبيرة ولا شاردة ولا واردة، من تعاليم الحرية والحق لفظاً ومعنى الا وطبقها تطبيقاً وضوحاً بهيها، وإن الإسلام سبق القوانين الوضعية كلها في إعطاء حريات مكانتها وبيانها، وسن مبدأ الحساب والعقاب وكذلك تقرير العقاب على من خالفها، وكان الإسلام أكثر حرية من الأديان الاخرى، حتى أن الحريات الموجودة فيه تسمى بالعالم الحر بالحريات الإسلامية، ولا غرابة إن الإسلام المحمدي يتفق مع كثير من الدساتير الوضعية في بعض الأمور العامة ويختلف عنها في أمور الاخرى، وان الحرية وضع اسسها جملة من المفتين والمشرعين بعد طول عناء جهد في التنقيب ولاقتباس من الإسلام وسنة رسوله ومنهج اهل البيت عليهم السلام، وان الأمور التي يختلف فيها الإسلامنا مع القوانين الوضعية واضحة، ولهذا نرى أن رأي

الإسلام هو الأسلم والأصلح للمجتمع ولل فرد والمجتمع، ولا علاج للعالم العربي والإسلامي إذا أراد أن يسترد مكانته كرامته وسيادته وحرية وعزته وإنسانيته إلا بالرجوع إلى الحريات التي أقرها الإسلامنا، والتي استنبط أسسها وقواعدها الكتاب والسنة الشريفة ومنهج أهل البيت عليهم السلام.

وأخيراً من نرده هو ذكر مثالا واحدا عن الحرية التي دعا إسلامنا قبل سن القوانين الوضعية في ذلك، فقد روى سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ((الواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً كان أو مهدياً أن لا يعملوا عملاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً، عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة، ويجبي فيهم ويقم حجمهم ويجبي صدقاتهم))^(١٥).

المبحث الثالث

المقدس والحرية في ظل اشكالية الدولة المدنية

طالما كان موضوع وجود الدولة ضرورة من ضروريات الحياة ومسألة مهمة من مهمات المجتمعات البشرية، ولاسيما تلك الدول التي تصدر نواهي وأوامر تخص أفراد المجتمع، وتعمل على تنظيم شؤونهم الحياتية بشكل عام، ونقصد هنا السلطة السياسية في الدولة، والتي وجودها يعني ضرورة في الحياة، حيث نجد أن المقدس وحرية المواطنين المتواجدين على أرض الدولة، أو غير المواطنين اي الأجانب هو أمر مهم، لذا أصبح من الضروري إيجاد توازن بين هذه السلطة بما تملكه من قوة وسائل تشريع وأدوات قانونية او مادية، لحماية المقدسات والحريات العامة والفردية والعامة والتي هي من مهام الدولة، وان تنظيم أحوال الشعب والمجتمع عن طريق ما يعرف بالقانون وتحقيق المصلحة العامة للدولة هو من صلب مسؤولية الدولة وخاصة المقدسات والحريات، ففي الوثائق الدستورية والقوانين الدولية، المكملة لها أو في النصوص التشريعية الصادرة من السلطة التشريعية أو الصادرة بقرارات أو مراسيم لها قوة القانون وأخيراً فان هذه الحماية قد تجد أساسها في القرارات اللائحية أو التنفيذية^(١٦)

لكن الذي يهمنا هل الدولة في حالة أشكل او صراع مع المقدس والحرية ؟ أم إنهما يجب ان يتوازنا فيما بينهما؟ ان الإجابة عن هذا التساؤل في المجتمعات الإنسانية أمر على درجة كبيرة من الاهتمام ، إذ ساد ويسود المجتمعات اتجاهين متناقضين، هما الاتجاه ديمقراطي يتجه إلى رفاهية الشعب إحداث التوازن بين الدولة المقدس والحرية ، والثاني استبدادي ديكتاتوري يسعى إلى سيطرة السلطة السياسية ومحاربة حرية الأفراد وحقوقهم وحتى مقدساتهم، ومن نتائج الاتجاه الثاني أن تقلص مساحة الحرية والحقوق واحترام المقدس، لذا اتهمت الأفكار السياسية والفلسفية والنظريات التي تنادي بضرورة حماية الحريات والمقدسات والحقوق وتقييد سلطة الدولة بالديمقراطية، ولأجل ذلك ظهرت النظريات العديدة تؤكد إن للإنسان حريات ومقدسات وحقوق مكتسبة منذ وجوده على المعمورة، لا يمكن التفريط بها، حيث يعدّها البعض هبة من الله تعالى أو هي هبة من الطبيعة للإنسان، لذا اقتضى الفكر الانساني تنظيم المعادلة بين الدولة والمقدسات والحريات، إلى سن دستور الدولة الذي يتولى بدوره تنظيم حماية المقدسات والحريات والحقوق العامة والفردية التي يجب أن يتمتع بها كل مواطن يعيش في ظل الدولة ، وبالتالي يكون دستور الدولة أداة التوازن بين المقدس والحرية والسلطة وبذلك تتحقق فلسفة الدولة الدستورية، كما تعتبر جريمة تدنيس المقدسات من الجرائم العمدية ، إذ يشترط لتحقيق المسؤولية الجزائية توافر القصد الجرمي العام لدى الجاني بعناصره المتمثلة بالعلم والإرادة ، علم بطبيعة فعله وما يترتب عليه من نتائج واتجاه أرادته إلى ذلك^(١٧) .

ومن الإشكاليات التي يجب أن يعرفها الجميع ان السلطة ليست امتيازاً خاصاً لأصحابها، بل هي مسؤولية جماعية تقع على الجميع وان حقوق المقدسات والحريات ليست نصوص تذكر في الدساتير والقوانين فقط، بل هي تربية اجتماعية تحقيق التوازن بين السلطة والحرية والمقدسات ولو بصورة بسيطة ومقبولة وليست مثالية، لأن هذا يؤدي إلى نتائج هامة على صعيد نظام الدولة لعل من أهمها إشاعة حب الوطن ونشر روح المواطنة بين أفراد المجتمع، فالمواطنة هي ليست حق الحصول على الجنسية فقط بل

هي الالم والآمال والتطلعات يشعر بها المواطن تجاه بلده، فيجد بالعمل على تحقيق الاماني والآمال والقضاء على الالام التي تحيط بالبلد وأبنائه عن طريق التزام بالعمل المفيد للبلد ولأفراده.

إن مبدأ مسؤولية حماية المقدس والحرية المساوات بين المواطنين وعدم الاستعلاء بعضهم على البعض الآخر، هو أيضا مسؤولية كبيرة عامة تقع على عاتق الجميع، لذا فالأمانة التي عرضت على الانسان لم يحملها الانسان، قال تعالى: ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)) الأحزاب: ٧٢. وتفسير الأمانة بالتكاليف الشرعية والاجتماعي هو قول ابن عباس والحسن البصري ومجاهد وسعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم وابن زيد وأكثر المفسرين^(١٨).

ينبغي على الدولة في مواجهة حماية المقدسات الحرية استنفار كل الجهود في تنفيذ برامج الحماية، ومواصلة مشوار إعمار ما هو مقدس وصيانتة وترميمه وتجديده، وتقوية دور المؤسسة الوقفية ورفدها بالكوادر البشرية، ومختلف الامكانيات المطلوبة من أجل القيام بدورها المأمول بحماية هذه المقدسات، وتكثيف الوجود الحكومي لذلك وهذا يحتاج جهود اصحاب الشأن في ذلك، وضرورة الموازنة بين الايجابيات والسلبيات، حيث أن تكثيف الجهود يشكل دعماً للمقدسين في حضور الأماكن المقدسية، وهذا الأمر ينطبق على الحريات أيضا، وينبغي أن نكون مسألة المقدسات والحريات وأشكالهما عاملا من عوامل وحدة الصف الوطني، وليست عاملاً من عوامل الاختلاف، وينبغي ان يتم الالتفات الى مسار حماية المقدسات والحريات بشك عقلاني، ووفق تربية ومعرفة وجدانية وتهذيبية وروحية من اجل امتلاك القوة المكتملة القادرة على القيام بمهمة الحماية واعمار المقدسات، لان الاعداء والظلاميين يخطون الخطوات الظالمة والمخالفة لكل المقدسات والحريات وشرائع الارض والسماء، ومن المتفق عليه أن حماية أي مصلحة سواء كان مقدس أو حرية أو إي حق من الحقوق العامة لمجتمع ما^(١٩).

إن الحرية والحرية الدينية وحماية المقدسات في المواثيق الدولية القضائية موجودة، فقد نصت المادة ١٨ إعلان العالمي لحقوق الإنسان على ((لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل هذا الحق حرته في تغيير دينه أو معتقده ، وحرته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم ، بمفرده أو مع جماعة ، وأمام الملاء أو على حدة)) ونصت ايما على:

١ - لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل ذلك حرته في أن يدين بدين ما ، وحرته في اعتناق أي معتقد يختاره ، وحرته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم ، بمفرده أو مع جماعة ، وأمام الملاء أو على حدة .
٢ - لا يجوز تعريض أحد لا كراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره .

٣ - لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده ، ألا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية .

٤ - تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء ، أو الأوصياء عند وجودهم ، في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة ، من قواعد وإجراءات لحماية مختلف حقوق الإنسان عن طريق ما يقرره من عقوبات في حالة وقوع ثمة اعتداء أو انتهاك عليها^(٢٠).

تعد المقدسات وبعض الحريات وخاصة من روافد المؤسسات الدينية المهمة ، فهي إضافة إلى كونها معالم وطنية وتراثية وأماكن يجتمع فيها الأشخاص المنتمين إليها ، فإن تعبئة الدولة على المستوى العبادي والثقافي يتم من خلال حماية المقدسات الحريات ، وإنهما من أكثر الأماكن تعرضاً للاعتداءات لاسيما المراقدة والعتبات في بلدان العالم الثالث، لذلك انتهجت غالبية التشريعات الدولية الامور العقابية وتجريم الاعتداء على المقدسات والحريات؛ لأن وجود المقدسات والحريات إنما يكون في مكان معين يختاره الإنسان لهذا الغرض بشكل دائم أو مؤقت، ومنذ أن خلق الله الإنسان وفضله على

العالمين، ومنذ أن خلق له عقلا به يدرك ويفهم، جعله مختاراً اي حراً في مشيئته وإرادته وفي تصرفاته وعقله وقال جل من قائل: ((إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)) الإنسان: ٣، وهذه الميزة لم توهب الا للإنسان الذي اختاره الله للخلافة في الأرض يعبده ويعمرها^(٢١)، فضلاً عن ذلك فإن كثير من السلطات الحاكمة تتخذ المقدس لحماية نفسها على اعتبار أن الحاكم أو السلطان هو ظل الله على الأرض، وترفع شار الحرية المزيفة لتبييض وجهة السلطان ظلماً وجوراً، وهذا الأمر من اشكاليات الدولة المهمة، والذي يؤكد اختلاف الدولة مع المقدس والحرية في حيان وتطبيقها في أحيان أخرى.

ختاماً ان هناك إشكاليات كثيرة فيما يخص المقدس والحرية، فعلى الدولة اعطاء المقدس قيماً، ونفس الوقت على الدولة محاربة المقدس غير الواقعي والذي يتعارض مع الشريعة والقانون، وكذلك على الدولة اعطاء الحرية التامة للجماهير على أن تكون هذه الحرية منضبطة لا تخالف الشرع والقانون والاعراف.

الخاتمة

ان المقدس هو تقيم لشيء ما يقوم على التنزيه والتطهير سواء كان هذا الشيء مرئي أو غير مرئي، وتقدير وتنزيه المقدس مسألة اعتقادية لا تقوم على ادلة أو براهين عقلية، وما هو مقدس يرتبط باعتقاد الإنسان والدين الذي يؤمن به، فهو إما يكون صادر من قوة غيبية الثقافة، ولهذا أصبح من مهام الدولة إيجاد توازن بين السلطة بما تملكه من مال وسائل تشريع وقوة وأدوات قانونية او اجتماعية ومادية، لحماية المقدسات المتنوعة والحريات العامة والفردية والعامة والتي هي من واجبات الدولة، أما الحرية فقد كانت من اول المباحث التي بدأتها الفلسفة الاسلامية في تاريخها الحضاري قبل ظهور الإسلام المحمدي، وان نظرة الإسلام إلى الحرية ومن ثم مقامها مستحضرة من الثقافات الاخرى خصوصاً الشرقية القديمة، والحرية بالمنظور الاسلامي هي ضرورة من ضروريات الحياة، وفريضة واجبة وليس هي حق من الحقوق يجوز لصاحبها ان يتنازل ان هو اراد ذلك، وان مقام الحرية في الإسلام يبلغ الاهمية وهي سلم الاولويات في مقام الحياة

وهي نقطة البدء والمنتهى، وان علاقة السلطة بالقدس والحرية الغرض منه تثبت سلطة الحاكم، وإضفاء القداسة على الحكم باتخاذ الحرية كمنهج، وهذا ما حصل في الدولة الإسلامية على مر العصور وفي مراحلها المختلفة، وان المقدسات والحرية أنواعاً تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى زمان.

نتائج البحث والتوصيات

١- ان المقدس والحرية هما ازليان وموجدان على المعمورة منذ وجد الإنسان على المعمورة وهما متلازمان.

٢- ضرورة معرفة المفاهيم وتحديد المصطلحات وتمييز الألفاظ للوصول إلى فهم المقدس والحرية.

٣- ان مفهوم المقدس والحرية مفهوماً واسعاً ودلالاتهما الدينية والاجتماعية والأخلاقية والاجتماعية واسعة.

٤- مفهوم المقدس والحرية يدخل ضمن الممكنة العامة اي أنهما يقرها الشرع والافراد بحيث يجعلهم قادرين على أداء الواجبات والحقوق وجلب المنفعة ودرء المفسدة.

٥- ان البحث التاريخي لمفهوم المقدس والحرية موجودان على الأرض وقبل أن يخضع لسيطرة أحد.

٦- ارتبط المقدس والحرية منذ الأزل بدعوة الإصلاح والتحرر من العبودية وسيطرة الآخر وان العبودية لله فقط.

٧- اقر الإسلام المقدس والحرية وعمل على ممارستها كسلوك وشرع إلى ما يحميها وافر الصالح ونبد الطالح.

٨- ان المقدس والحرية بالإسلام مقيدة بشروط منها خلوها من معرضة الخالق والشرع والأثانية والحقد والقتل والإرهاب والأذى وغيرها.

٩- المقدس والحرية يجب أن يكونا متفق مع شرع الله ويتصفا بالتقوى والورع والقيم.

١٠- موضوع المقدس والحرية واسع ومتشعب يتطلب المزيد من الدراسة وترجمة الكتب والأطاريح غير العربية التي تعني بهما.

الملخص

على الرغم من اتفاق آراء المشرعين وفقهاء القانون واهل الراي في تعريف المقدس الا ان هؤلاء لم يتفقوا على تعريف معين للحرية، ولما تكون الحرية موجودة ويحميها القانون، وتحميها المصلحة الاجتماعية مثلما يحمي المقدس، ويكون الاثنان قرينة بعضها للبعض الاخر، وحينما ينتفي المقدس ربما تنتفي الحرية، وان العلاقة بين المقدس والحرية من جهة وبين السلطة من جهة اخرى هي علاقة جدلية، وان التجاوز على المقدس هو مفسدة، وكذلك فالحرية المطلقة مفسدة مطلقا كما ان السلطة المطلقة مفسدة مطلقا ايضا، ويمكن أن نقول أن المقدس مطلق لكن لا يمكن أن تكون الحرية مطلقة، فضلا ان السلطة لا يمكن ان تكون هي الاخرى مطلقة.

لهذا فان الدولة تتدخل للحفاظ على سلطة المقدس وتنظيم الحريات دفعا للفوضى، ودائما ما يؤثر تنظيم الدولة هذا بالمصالح العامة، وان الحريات تكون نسبية؛ لان تقيد السلطة ربما يكون باطار مصالح الاخرين، أما المقدس فشأنه ليس شأن الحرية أو الحريات، وطبقاً لهذه الآراء يمكن أن نرى التفاعل والتناظر بين المقدس والحريات احيانا. يعتبر المقدس والحرية من القيم المهمة في حياة الفرد وفي تاريخ العمورة، فبعد قيمة الحياة تأتي قيمة المقدس والحرية، حيث لا تستقيم الحياة بدونهما.

وقد سنت الدول منذ النشأة الأولى للسلطة شرائع وقوانين تضمن المقدس وحرية وكرامة الإنسان، وتمنع انتهاكها بأي شكل من الأشكال، وتطورت النظرة البشرية لقيمة المقدس والحرية مع تقدم الشعوب والمجتمعات، وكان هناك منذ النشأة الأولى تصور بأن زمام الامر هو بيد السلطة، لكن حجر الزاوية في هذا الامر هو كيفية الحفاظ على المقدس وضمنان الحرية في ظل اشكالية الدولة؛ لان المقدس والحرية هما الأساس ويجب أن تكون الحاكمة لله اولا، وثانيا للقانون الوضعي الإنساني، وإن المقدس والشريعة هما نظامان صالحان وهما نظام رباني إلهي بالأساس متوافق مع الحرية المنضبطة بكل أركانها، كما يذهب أغلب اصحاب الراي والفقهاء، وعلى هذا الاساس جاءت القوانين

المدنية المعاصرة لحماية مقدسات الناس وحماية حريتهم في التعبير . ولأهمية هذا الموضوع دار بحثنا على المباحث الآتية :-

- ١- نظرة عامة على المقدس.
- ٢- نظرة عامة على الحرية.
- ٣- المقدس والحرية في ظل اشكالية الدولة المدنية .

الهوامش:

- (١) لسان العرب ابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦م، ٦/١٦٩ .
- (٢) ينظر: العقلانية والمعنوية، مصطفى ملكيان، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، دار الهدى بيروت، ٢٠٠٥م، :١٢٤ .
- (٣) ينظر: أساس البلاغة، أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ١/٤٣٩ .
- (٤) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت: ١٣١
- (٥) الوادي المقدس محمد كامل حسين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨م، :١٣٤
- (٦) الوسيط في تفسير القرآن المجيد المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، ت٤٦٨هـ، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٢/١٧٢ .
- (٧) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، منشورات الإنماء القومي، ط١، بيروت، ١٩٨٦م، :٨ .
- (٨) المقدس والمدنس، روسيا لياد، ترجمة عبدالهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٨م، :٣٠ .
- (٩) ينظر: نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع، يوسف شلحد، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل، دار الفرابي، بيروت، ٢٠٠٣م، :١٥٩ .
- (١٠) ينظر: الحرية في الإسلام، ت١٩٥٨م محمد الخضر حسين، دار الاعتصام، القاهرة، ٢٠١٠م، :١٥
- (١١) الحريات من القرآن الكريم حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية، علي محمد الصلابي، دار المعرفة بيروت، ٢٠٠٤م، :٣٢ .
- (١٢) فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، سلطان بن عبد الرحمن العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ٢٠١٣م، :٥١

(١٣) فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة، د. محمد شريف احمد، دار الرشيد بغداد، ١٩٨٠، ص: ٣٥.

(١٤) المدخل للعلوم القانونية، د. جعفر الفضلي ود. منذر عبد الحسين الفضل، جامعة الموصل، ١٩٨٧م، ص: ١٤٠.

(١٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤هـ)، مؤسسة اهل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤١٤هـ، ٦/١٤.

(١٦) ينظر: الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، د. مصطفى احمد فؤاد، دار الكتب القانونية، مصر، ٢٠٠٤م، ص: ١٠٨.

(١٧) ينظر: الظروف المؤثرة في عقوبة السرقة في الشرائع القديمة، د. فايز محمد حسين، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٦٧.

(١٨) الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، السنة ١٤١٤م، ٢٥٣/١٩٦٤.

(١٩) الحماية الجنائية للحريات الفردية، د. عبد الحكيم ذنون الغزال، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص: ١٠٦.

(٢٠) الحماية الموضوعية والإجرائية لحقوق الإنسان في مرحلة ما قبل المحاكمة، احمد عبد الحميد الدسوقي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص: ٩٦.

(٢١) حق الحرية في العالم، وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٨، ص: ٤٧.

المصادر:

القرآن الكريم

• أساس البلاغة، أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ط ١.

• الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، د. مصطفى احمد فؤاد، دار الكتب القانونية، مصر، ٢٠٠٤م.

• تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، منشورات الإنماء القومي، ط ١، بيروت، ١٩٨٦.

- الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، السنة ١٩٦٤.
- الحريات من القرآن الكريم حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية، علي محمد الصلابي، دار المعرفة بيروت، ٢٠٠٤ م.
- الحرية في الإسلام، ت ١٩٥٨م محمد الخضر حسين، دار الاعتصام، القاهرة، ٢٠١٠.
- حق الحرية في العالم، وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٨.
- الحماية الجنائية للحريات الفردية، د. عبد الحكيم ذنون الغزال، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٧ م.
- الحماية الموضوعية والإجرائية لحقوق الإنسان في مرحلة ما قبل المحاكمة، احمد عبد الحميد الدسوقي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٧ م.
- الظروف المؤثرة في عقوبة السرقة في الشرائع القديمة، د. فايز محمد حسين، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢ م.
- العقلانية والمعنوية، مصطفى ملكيان، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الهدى بيروت، ٢٠٠٥ م.
- فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، سلطان بن عبد الرحمن العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ٢٠١٣.
- فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة، د. محمد شريف احمد، دار الرشيد بغداد، ١٩٨٠.
- لسان العرب ابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦ م.
- المدخل للعلوم القانونية، د. جعفر الفضلي ود. منذر عبد الحسين الفضل، جامعة الموصل، ١٩٨٧ م.
- معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.

- المقدس والمدنس، روسيا لياد، ترجمة عبدالهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٨ .
- نحو نظرة جديدة في علم الاجتماع، يوسف شلحد، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل، دار الفرابي، بيروت، ٢٠٠٣م.
- الوادي المقدس محمد كامل حسين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٨م .
- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤هـ)، مؤسسة اهل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤١٤هـ .
- الوسيط في تفسير القرآن المجيد المؤلف: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، ت٤٦٨هـ، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م .

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 جوهرياً هي القانون والقانون هو جوهرياً 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 فإن الدولة كونها مؤسسة ذات طابع اشمل لا بد أن تستجيب للحاجات والتي تتصف بالعمومية^(٢).

إن الحديث عن السياسة هي معنى ذلك فن التحكم بالمجتمعات الإنسانية أما على الصعيد الديني فإن السياسة هي التحرك من أجل 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 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 بضمونه 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 مشروع الدستور هي الأمة لأول مجتمع إسلامي تشكل في المدينة. ولكن اختلفت الكتابات لاحقاً 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، فإن 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 أجل 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 وإن 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 لان 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 قران وحديث ما أن تجمع بين دفتي مجموعة نصية متكاملة طبقا 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 واكبر 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 أميراً عليكم" بمعنى وجود حاكم أو قائد يدير المجتمع بكل ما يتضمنه من إدارة اقتصاد، دين، سياسة، الخ... وبذلك يقتضى وجوب 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 أيضاً، 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 اجل تبلور أكثر للحقيقة. إن العودة النقدية التي تمارس على العادات والتقاليد ليس بالضرورة تعني هجرانها وإنما إعادة نظر فيها من اجل 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 والنبوي 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 الأعلم 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 الأعلم 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 وتتلخص 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 للشروع 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 أغلب 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 وتتحقق 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 بخيمة 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 تلتزم 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، ط ١، 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، ط ٢، 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، ط ١، 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، ط ٥، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣، ص 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-٩٤DV٤٢AVFF٩٤.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.

الدور السياسي للمرجعية الدينية في العراق منذ الاحتلال البريطاني في العراق

حتى الاستقلال (١٩١٤-١٩٣٢)

م. رغد فلاح الخزرجي

كلية العلوم السياسية - جامعة الكوفة

المقدمة :

المرجعية الدينية مقام رفيع وسلطة روحية عليا تحتل مكانة مرموقة في الوسطين الاسلامي والشيعي منه بشكل خاص ، ولها نفوذ كبير في الأوساط الشعبية يجعلها أحد السلطات المهمة في قيادة الأمة على الرغم من أنها تعمل خارج السلطات الزمانية ، ولا تملك أجهزة تنفيذية أو قوة لفرض قراراتها، وهي مقام لا يصل اليه أي أحد ، والوصول اليه أمر صعب وشاق وطويل، ويحتاج الى ملكات خاصة وشروط كثيرة، ومن يصل اليه يكون قد وصل قبل ذلك الى درجة عالية من التقوى والورع والزهد ونكران الذات والذوبان في طاعة الله تعالى، والمرجع يكون على درجة عالية من التربية والتواضع ، ما يؤهله لشغل هذا المنصب المهم. وما يعطي المرجع سطوة على القلوب، وطاعة الناس، تلك القداسة الدينية والروحية التي تحيط بهذا الموقع ذي الطابع الأبوي، بوصفه يمثل موقع النيابة عن الامامة المعصومة في زمان الغيبة، فللمرجع بحسب هذا الكثير مما للإمام من السلطات التي توجب الطاعة والانقياد من الامة، وهو يمثل لهم الكهف الذي تلجأ اليه عند الخطوب والمحن، الى جانب رجوعها اليه في أمور الدين والدنيا اليومية .

بقيت المرجعية الدينية على مر العصور تمارس سلطة روحية عليا لتوجيه الأمة ، وحسم خياراتها، وتحديد مسارات تحركها، سلبا أو ايجابا، وحفظ كيانها، ودفعها باتجاه المطالبة بحقوقها المشروعة، وهو دور طالما دفعت المرجعية ثمن التصدي له خاصة في عهود الحكومات الظالمة والسلطات الدكتاتورية، وعلى الرغم من الضغوطات التي مرت بها المرجعية في مراحل كثيرة لكنها لم تمنعها من التصدي للمسؤولية خاصة في فترات الضعف الحكومي التي ترتفع فيها درجة المخاطر التي تهدد حياة الناس وممتلكاتهم ،

ولم تنقطع الصلة بين المرجعية والامة، التي ظلت تلجأ للمرجعية في الظروف الحالكة، خاصة حين يتطلب الأمر مواجهة مباشرة تستلزم إراقة الدماء وإزهاق الارواح. لقد كان للمرجعية الدينية الشريفه دور فاعل في أحداث العراق والمنطقة لا يمكن لأحد أوان يتجاهله، اذ يعد تاريخ مشاركة علماء الدين العراقيين في صميم السياسة الى سنوات الحرب العالمية الاولى، حيث دعا علماء الدين الشيعة للجهاد مع العثمانيين ضد الانكليز وساهم بعضهم في القتال فعلا، وكان للمرجعية موقف من الحكومة والنظام الملكي، وكان تدخل المرجعية في السياسة نابع من مواقفها وحرصها الشديد على ان ينال كل العراقيين حقوقهم، وان لا يكون هناك تمييز لشريحة معينة على حساب بقية الشرائح.

وعدّ الدور الذي قامت به المرجعية الدينية في العراق دوراً مهماً وخطيراً في توجيه المواطنين على الثورة ضد الاحتلال البريطاني، إذ قام علماء الدين في النجف وكربلاء بدور فعال في مقاومة البريطانيين اذ امتنعوا عن إعطاءهم حقوقهم المشروعة في الاستقلال والتحرر.

تم تقسيم البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة، تناول المبحث الأول موقف المرجعية الدينية من الاحداث السياسية التي رافقت الاحتلال البريطاني للعراق، في حين تطرق المبحث الثاني الى موقف المرجعية من اختيار الأمير فيصل لعرش العراق ١٩٢١ والمعاهدة البريطانية وانتخابات المجلس التأسيسي وتوصلت الخاتمة الى مجموعة من النتائج تم تثبيتها في نهاية البحث.

المبحث الاول: موقف المرجعية الدينية من الاحتلال البريطاني للعراق

أولاً: دور المرجعية الدينية في مقاومة الاحتلال البريطاني:

يتمتع العراق بأهمية استراتيجية واقتصادية جعلت منه محط أنظار دول الغرب منذ زمن بعيد، فقد كان العراق جزء من الدولة العثمانية التي سعت دول الغرب لأقسامه والاستحواذ على خيراته الهائلة، وكان لبريطانيا على وجه التحديد مصالح تجارية وسياسية تمتد جذورها الى القرن السابع عشر^(١).

أزادت أهمية العراق بالنسبة الى بريطانيا من الناحية الاستراتيجية في نهاية القرن التاسع عشر اذا اعتبرته مفتاحاً للهند ((أثمن جوهرة في التاج البريطاني))^(٢)، فلا غرو أن تسعى بريطانيا للسيطرة على هذا الجزء من الدولة العثمانية كي لا تتزعزع مكانتها السياسية والتجارية في الهند وحفاظاً على مصالحها في هذا البلد^(٣).

شكل موقف المرجعيات الدينية قوة أساسية في الحياة السياسية والاجتماعية ، فعند دخول القوات البريطانية الى العراق عن طريق البصرة عام ١٩١٤ ، لعب علماء الدين في حوزة النجف العلمية دوراً كبيراً في تحفيز أبناء العشائر على الجهاد لمواجهة الغزو البريطاني، ففي مدينة النجف قام عدد كبير من العلماء بأدوار مهمة في حركة الجهاد وكان أبرزهم محمد سعيد الحبوبي الذي قام بدور رئيسي فيها إذا كان أول من بادر الى قيادة مجموعات المجاهدين والتوجه بهم الى الجبهة ، وقد التف حوله عدد من العلماء الذين قاموا بأدوار فعالة في تعبئة عشائر الفرات الأوسط وحضها على الجهاد^(٤).

وفي الكاظمية خرجت قوة من الحشد الشعبي بقيادة المجتهد مهدي الحيدري متوجهين الى ساحة الجهاد وقد خرج أهالي الكاظمية لتوديع المجاهدين وسار الموكب نحو الكرخ وكان عددهم أكثر من ثلاثمائة رجل حيث اقلتهم باخرة اسمها حمدية نحو القرنة^(٥).

وفي سامراء أصدر المرجع الديني محمد تقي الشيرازي فتوى الجهاد ضد البريطانيين وهذا نصها : (أيها المسلمون الآن أوشكت مهاجمات اعداء الدين على حرم الله وحرم رسوله ومشاهد الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، أن تهتك حرمة الدين ، وبلاد المسلمين والشعائر والعائلات الساكنين في الحدود والثغور ، وعلى عموم المسلمين وواجب بما اتوا من قوة ، ومهما تمكنا أن يخفضوا الثغور وحدود البلاد الاسلامية الخ) ^(٦).

كان لفتوى الشيرازي تأثير واسع وقوي إذ تحشد أبناء العشائر وسكان المدن ورجال الحوزة العلمية والعلماء والخطباء وتمكن العراقيون من مواجهة السلاح البريطاني المتطور حينها والطائرات والمدافع والسفن الحربية ، حتى أنهم أخروا احتلال العراق

ثلاث سنوات حتى دخول (الجنرال مود) بغداد ١٩١٧ ، وحدثت معارك عدة مثل معركة الشعبية ومعركة الكوت^(٧).

أما مدينة كربلاء فأنها لم تحتل مكانة بارزة في حركة الجهاد كتلك التي احتلتها النجف والكاظمية وبغداد، فقد انضم عدد من علمائها مثل: السيد علي التبريزي والميرزا مهدي الخراساني.... وغيرهما الى علماء النجف الذين توجهوا الى الكاظمية بناء على دعوة السيد مهدي الحيدري حيث توجهوا جميعا بمرافقة المتطوعين في الكاظمية الى جبهة القتال، غير أن المدينة قد شهدت من جهة أخرى مظاهر شعبية وحكومية لتأييد حركة الجهاد، شارك فيها عدد من العلماء وبعض القادة العثمانيين^(٨).

لقد كان للمجتهدين الدور الكبير في قيادة الرأي العام في مطلع القرن العشرين وأصبح المجتهد يمثل قطبا من أقطاب العملية السياسية، وقد تأثر الاتجاه المتنامي نحو الفعل في الاسلام الشيعي وظهور المجتهدين كقوة رئيسية في السياسية بين (١٩٠٨-١٩٢٠) بأبعثات المدرسة القانونية الاصولية ومركزية القيادة الشعبية وتأثير المفكرين الإسلاميين المحدثين، ومع قيام المدرسة الأصولية بوصفها المرجعي للفقهاء الاسلامي الشيعي ورغم ان طبيعة هذا الكيان كانت لم تزل مبهمة في القرن التاسع عشر، لأن المجتهدين الشيعه قد صاغوا بحلول ١٩١٨ نظرية سياسية حددت شكل الحكم في الدولة التي كانت في تصورهم^(٩).

عقدت هدنة مودرس في ٣٠ تشرين الأول ١٩١٨ التي انتهت بموجبها العمليات العسكرية بين الدولة العثمانية وبريطانيا، وبذلك دخل العراق مرحلة جديدة من مراحلها السياسية فأصبح منذ هذا التاريخ تحت حكم الإدارة البريطانية^(١٠). قررت بريطانيا إجراء استفتاء في العراق في ٣٠ تشرين الثاني ١٩١٨ وتم حصر الإجابة على الاسئلة الآتية:

١- هل ترغبون بحكومة عربية مستقلة تحت الوصاية الانكليزية يمتد نفوذها من أعالي

شمال الموصل الى الخليج الفارسي

٢- هل ترغبون في أن يرأس هذه الحكومة أمير عربي

٣ - من يكون ذلك الأمير الذي تختارونه (١١) .

والملاحظ أن هذه الاسئلة صيغت بدقة متناهية إذ أنها حددت الإشراف البريطاني بصورة لا تقبل الرفض والاعتراض ، كما ان اللجنة أرسلت تعليمات الى ويلسن ((ان من المهم جدا الحصول على افصاح صادق عن الرأي المحلي حول هذه النقاط افصاح من النوع الذي يمكننا اعلانه على العالم بأعتباره الرأي العام غير الخاضع للتأثير والمعلن من سكان بلاد ما بين النهرين)) (١٢) .

لكن سير عملية الاستفتاء في ثلاث من المدن الشيعية المقدسة (النجف - كربلاء - الكاظمية) لم يكن سهلا كما أن النتائج لم تكن مرضية للأدارة الانكليزية (١٣) .

برزت مدينة كربلاء بديلا عن مرجعية النجف الأشرف بعد الاستجابة السريعة من الشيخ محمد تقي الشيرازي لطلب الثوار بتولي زعامة الثورة ، فقدم من سامراء وأقام في كربلاء سنة ١٩١٧ وكان الشيرازي يوم ذاك في الثمانين من عمره والمعروف عنه انه كان قبل ذلك يتجنب السياسية ويؤثر العزلة غير انه اصبح بعد انتقاله الى كربلاء ذا نشاط سياسي ، ثم استدعي الشيخ مهدي الخالصي من الكاظمية يستعين به والجدير بالذكر أن الخالصي كان شديد العداة للأنكليز (١٤) .

في (٣٠ نيسان) ١٩١٩ توفي السيد كاظم اليزدي فأصبح الشيرازي المرجع الأعلى بعده ، وأول عمل قام به هو اصداره فتوى حرم فيها على المسلم أن ينتخب او يختار غير المسلم للإمارة والحكم ((ليس لأحد من المسلمين ان ينتخب او يختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين)) (١٥) .

وسرعان ما انتشرت هذه الفتوى في صفوف العراقيين ، فأحدثت هزة وطنية في قلوب العراقيين وأصابت السياسة البريطانية التي أخذت تنحو منحى عدوانيا . والواقع أن الفتوى صنعت من الشيرازي رمزا سياسيا ودينا بارزا في العراق ، أعاد الى الأذهان ذلك الدور الذي قام به الشيرازي الأول صاحب فتوى التنبك ، فكان انتصار الفقيه على السلطان تهيئة لمعادلة تقوم على أساس الفتوى الدينية السياسية تمثل المعبر السريع للزعامة الدينية والسياسية (١٦) .

إن ثمة دور هام لعبه الشيرازي في تلك الأحداث كشف عنه الالتفاف الشعبي النادر ، اذ تحول بيت الشيرازي الى ما يشبه مركز قيادة الثورة يؤمه دعاة الاستقرار وزعماء القبائل العربية ، وكان الغرض من ذلك دفع الشيرازي لأستصدار فتوى تجيز المجابهة مع الحاكم العام في بغداد ، فأنتخب عدد من الأعيان والفقهاء كممثلين عن مناطقهم للذهاب الى بغداد ولمواجهة الحاكم العام في بغداد ودعاهم الشيرازي للمطالبة في حقوقهم المشروعة وقيام حكومة إسلامية وتمثل هذه أقصى مطالبه طول فترة حكم الشيعة ، ولم تظهر في ذلك الوقت أي مطالبة بأن يتولى الفقيه زعامة هذه الحكومة (١٧).

لم تعتمد المرجعية الدينية على الوسائل العسكرية فحسب، بل لجأت الى الوسائل الدبلوماسية أيضاً، والتباحث مع الدول الكبرى وحثها للضغط على بريطانيا للإيفاء بوعودها وعهودها مع العراقيين ومنحهم الاستقلال، فقد بعث الإمام الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني معاً برسالتين إلى كل من السفير الأميركي في طهران والرئيس الأميركي (ويلسن) من أجل مساعدة الشعب العراقي. فكان نص الرسالة الموجهة إلى السفير الأميركي في طهران الآتي (... لزمنا أن نحرر لكم في هذه الآونة على سبيل الإيجاز، وذلك نظراً إلى ما أملتة حكومة الولايات المتحدة من الشروط المعروفة التي قدمها رئيس جمهوريتها لإحقاق الحقوق ، وتقرير المصائر، قد رأينا أن نراجع حكومة الولايات المتحدة بتوسطكم ونستعين بها في تأييد حقوقنا بتشكيل دولة عربية ، ولا يخفاكم أن كل أمة مطوقة بالقوات العسكرية المحتلة من كل الجوانب لا تجد أمامها مجالاً حراً للتعبير عن آرائها في الحرية والاستقلال أما حرية الرأي المزعومة في هذا العهد فلا يطمئن إليها الناس، لهذا خشي أكثر الأهالي أن يعلنوا رغائبهم ، ويكشفوا عما في ضمائرهم، وإذا بان خلاف ذلك فإنه لا شك منبعث عن الظروف القاسية المحيطة بهذه البلاد، لذلك رأى الشعب العراقي أن يستعين بحكومة الولايات المتحدة على المطالبة بحقوقه وإنجازها...) (١٨).

لقد حملت الرسالة من الدبلوماسية الكثير، فهي لمحت إلى مبادئ الرئيس ولسن الأربعة عشر فيما يتعلق بحق تقرير المصير والاستقلال وتأسيس كل شعب حكومة ودولة خاصة

به، وقبول الوساطة الأمريكية ، وارتياح المرجعية الدينية وتأييدها السلام الدولي والمحافظة عليه، التأكيد على أسس الدولة الديمقراطية وهي الحاكم المسلم ، الدستور والمجلس التشريعي أو الوطني ، وهذا يشير ذلك إلى وعي مبكر لطبيعة الدولة الإسلامية التي كان يطالب بها الفقهاء والعلماء، أن المرجعية الدينية تمثل الشعب وتدافع عن آماله وطموحاته وتدافع عن مصالحه، ومسئولة عن المطالبة بما يريده. فالشعب أولها ثقته ومنحها قيادته ، انتقاد موجه لبريطانيا التي قبلت الاستفتاء لكنها ترفض نتائجه ، وهذه الرسالة تتم أيضا عن دبلوماسية رصينة في عدم البت بقضية الانتداب أو الحماية بل ترك ذلك إلى رأي الشعب عبر المجلس الوطني. كذلك عدم استباق الأحداث وانتظار نتائج مؤتمر الصلح في باريس ١٩٢٠ (١٩).

من خلال ما تقدم ، يمكن القول: إن الحل الأمثل لمشاكل العراق هو في الالتزام بإرشادات المرجعية ، إذ من الممكن الخروج من انتكاساتنا المتوالية بفعل الأداء السيء للطبقة الحاكمة عبر التزام كل الجماهير بإرشادات المرجعية ، أي تصبح الجماهير التي تشارك بالانتخابات ملتزمة بإرشادات المرجعية ، وليست خاضعة للأحزاب والكيانات السياسية ، عندها تفوز فقط الأحزاب التي تلتزم بإرشادات المرجعية التي تعمل فقط للعراق ولشعب العراق ، من قبيل الإصلاح الحقيقي، وإقامة العدل، ومحاسبة المفسدين، واعداد البلد، وتوفير السكن، وتقليل البطالة، وتحسين الصحة ، تصبح ارادة الشعب أقوى من الأحزاب ، فقط عندما تخرج من سطوة الأحزاب ، وتصبح مطيعة لإرشادات المرجعية ، أي تكون الجماهير حرة ، عندها يحصل التغيير الحقيقي وتغير المعطيات ، فلا يصل لمركز القرار الا من كان ملتزما بإرشادات المرجعية الصالحة، والتي خبرها العراقيون وكل العالم ، فهي دوما لمصلحة العراق والعراقيون (٢٠).

وسرعان ما انفجرت ثورة العشرين لأسباب يطول ذكرها وامتدت تدريجيا الى أرجاء العراق كافة وذلك بعد فتوى الجهاد الشهيره للشيرازي والتي لبي نداءها العلماء والمجاهدون والطوائف والقوميات وقدم العراق فيها تضحيات كبيرة لأنتراع استقلاله واستعادة حقه المشروع في السيادة والاستقلال التام ، ورغم إخفاق الثورة في تحقيق

أهدافها لأسباب عديدة مثل انعدام التكافؤ في القوى بين الطرفين ، والخيانة من البعض وعدم وجود التنظيم ، ووفاة الشيرازي فأن الثورة وتفاعلاتها عززت القناعة بإمكانية استئناف العمل التغيير ، كما كشفت في احدى صورها عن فاعلية المرجعية الدينية في ساحة العمل السياسي^(٢١) .

كما أنها نجحت في إفشال المخطط الانكليزي بتحويل العراق الى محمية بريطانية يحكمها حاكم بريطاني ، وأجبرتهم على التفكير بأعادة حساباتهم ، ومن ثم الدعوة الى تأسيس الدولة العراقية التي كانت اهم نتيجته تحققة ثورة العشرين^(٢٢) .

أدرك البريطانيون بعد انتهاء ثورة العشرين وجوب اتخاذ تدابير جديدة تحكم العلاقة بينهم وبين العراق بغية استرضاء العراقيين الطامحين للأستقلال الناهض ، فضلا عن إعطاء شرعية لبريطانيا في حكمها ووجودها داخل العراق بدلا من نظام الانتداب والسيادة المباشرة التي كانت تثير العراقيين ودفعتهم للثورة عليها الامر الذي كلفهم خسائر مادية ومعنوية غير قليلة^(٢٣)

بعد وفاة الشيرازي في ١٧ / ٨ / ١٩٢٠ في ذروة الثورة انتقلت سدة المرجعية العليا الى الشيخ فتح الله الاصفهاني المعروف ب(شيخ الشريعة) الذي كان مقيما في النجف الاشرف والذي استمر في قيادة الثورة حتى آخر أيامها ، غير انه لم يبق بعدها الا قليلا إذ توفي في نفس العام ، فكان هناك ثلاث مجتهدين مرشحين لهذا المنصب هم السيد أبو الحسن الاصفهاني ، والشيخ محمد النائيني ، والشيخ مهدي الخالصي الذي كان يقيم في الكاظمية فيما كان الاثنان الاوليان يقيمان في النجف ، فأصبح أبو الحسن الاصفهاني هو المرجع الاعلى ، إذ يمكن القول أن أهم ما أنجزته ثورة العشرين انها ((أجهزت على مشروع ولسن البريطاني المتمثل بدولة الخرافة))^(٢٤) .

ثانيا موقف المرجعية الدينية من تأسيس الحكومة المؤقتة :

برهنت ثورة العشرين أن العراقيين حينما يواجهون تحديا أجنبيا فأنهم يتوحدون ضده بقوه ، فأدركت بريطانيا ضرورة تفتيت الوحدة الوطنية وفك عرى التفات العراقيين حول مرجعيتهم الدينية في النجف الأشرف التي أثبتت إبان الثوره قدرتها على التأثير

في الشارع العراقي وجعله يثور على السلطة البريطانية ، رغم التفاوت في إمكانيات الطرفين ، والقضاء على الروح الوطنية التي أخذت بعداً أكثر وضوحاً ، فحاولت السلطات البريطانية استغلال نقاط الضعف والانقسامات التي ظهرت بين سكان العراق عن طريق تقريب مجموعة من الذين كان لديهم الاستعداد للتعاون معها وتطبيق سياستها في العراق وابعاد الذين ثاروا ضدها ، جاء تأسيس الحكومة المؤقتة ليصب في هذا الاتجاه الذي ارادته بريطانيا وسعت لأقامته في العراق ، فقد كان على بريطانيا اقامة حكم وطني (شكلي) في العراق ينسجم مع مصالحها فسعى برسي كوكس (p.cox) أول مندوب سام لترشيح شخصية تتوافر فيها مواصفات معينه ليصبح رئيساً للحكومة المؤقتة في العراق ، فتم اختيار السيد عبد الرحمن النقيب ليكون تلك الشخصية التي حضيت بالقبول من لدن البريطانيين لتبوء هذا الموقع^(٢٥).

لم يأت ترشيح عبد الرحمن النقيب لمنصب رئاسة الحكومة اعتباراً ، فقد ترشحت معه اسماء عدة كان من بينها طالب النقيب إلا أن سكرتيرة وزارة الخارجية البريطانيه لشؤون الشرق الأدنى المس بيل (m.bill) اقنعت برسي كوكس بالمكانة الدينية التي يتمتع بها عبد الرحمن النقيب فضلاً عن مكانته الاجتماعية وكبر سنه ورجاحة عقله على العكس من طالب النقيب الذي عرف عنه شراسة الطبع وقوة أطماعه الشخصية الأمر الذي يتعارض مع السياسة البريطانيه التي ترغب في اسناد الحكومة المؤقتة الى شخصية صورية لا تكون أكثر من واجهة^(٢٦).

أدركت المرجعية الدينية في النجف خطورة الخطوة التي أقدمت عليها بريطانيا بجلبها شخصية كبيرة السن ومؤيدة بشكل كامل للسياسة البريطانيه في العراق ، لذلك واجهت عملية تشكيل الحكومة العراقية المؤقتة معارضة شديدة من قبلها ، وعدت المرجعية الدينية هذه الخطوة تفاقماً على دماء الشهداء الذين قاموا بثورة العشرين ، واغفالا للتضحيات التي ضحوها وقدموها من اجل تغير السياسة البريطانيه في العراق ، واجبارها على انتهاج سياسية جديدة تراعي فيها هذا الشعب الذي يختلف عن كل الشعوب التي حكمتها وبضمنها الهند^(٢٧).

كانت المرجعية الدينية ترغب في تشكيل مؤتمر عام للعراقيين بدلا من حكومة مؤقتة تأتمر بأمر بريطانيا وتخضع لرغباتها ، فضلا عن ذلك فإن المرجعية تعتقد ان وزارة يرأسها عبد الرحمن النقيب الموالي بكل حواسه لبريطانيا لا تمثل العراقيين ، لان هذه الحكومة غير وطنية وان تعيين عبد الرحمن النقيب رئيسا لها كان لمصلحة بريطانيا بالدرجة الأساس (٢٨) .

ومن جانبها حاولت الحكومة العراقية المؤقتة اتخاذ بعض الاجراءات الشكلية من أجل إضفاء صفة (الوطنية)) عليها وابعاد شبهة هيمنة البريطانيين على حركتها فتم اعادة المنفيين من الثوار العراقيين من جزيرة هنجام في الخليج العربي الى العراق لقاء تعهدات مكتوبة بعدم القيام بأي نشاط سياسي ضدها والطاعة والانقياد لأوامر الحكومة المؤقتة وإنشاء بعض الدواوين للدوائر التي تقرر ان يعمل فيها الموظفون العراقيون العراقيون تحت إشراف السلطات البريطانية ، لكن ذلك لم يثن المرجعية الدينية في النجف الاشراف وعلى رأسها شيخ الشريعة الاصفهاني في مهاجمة الحكومة العراقية المؤقتة بوصفها صنيعا لبريطانيا وسائرة في ركابها وان تشكيلها جاء التفتاتا على تضحيات العراقيون ومحاولة تكتيكة من السلطات البريطانية لعدم تشكيل المؤتمر العام (٢٩) .

ظل المؤتمر العام الذي كانت المرجعية الدينية هاجس من هواجسها وهواجس الوطنيين الاخرين في العراق ، وكانوا يهدفون من وراء طرحه البديل عن الحكومة المؤقتة التي شكلها السيد عبد الرحمن النقيب وارساء دعائم حكم ديمقراطي مقيد بدستور مكتوب ، ليمثل هذا الطرح انتقالا نوعية في طبيعة استيعاب متطلبات المرحلة التاريخية ومواجهة اساليب بريطانيا الملتوية لضرب الحركة الوطنية في العراق (٣٠) .

أيدت المرجعية الدينية في كربلاء المقدسة والكاظمية ماذهبت اليه المرجعية الدينية في النجف الاشراف ، وفي مقدمتها شيخ الشريعة الاصفهاني من ضرورة قيام المؤتمر العام واهمية تأليف حكومة منتخبة من الشعب العراقي لا من المندوب السامي البريطاني ، فقد كانت المرجعية الدينية في النجف الاشراف تدرك ان ظاهرة الحكومة المؤقتة هو عراقي الا ان باطنها ومحركها الأساسي هو بريطاني لذلك فهي محكومة بالفشل ومقيدة

كل تحركاتها بموافقة المندوب السامي الذي كان مهيمنا عليها هيمنة تامة ، فأصبحت هذه الحكومة مجرد واجهة شكلية فحسب ولم يعد خافيا على الوطنيين العراقيين (اين تستقر السلطة) أما مجلس الوزراء فهو (محض واجهة) فقط (٣٠).

ومن الجدير بالذكر أن المجتهد شيخ الشريعة الأصفهاني قاد المعارضة والتحريض ضد الاحتلال والانتداب وتشكيل الحكومة المؤقتة حتى وفاته المفاجئة في كانون الاول ١٩٢٠ ، وواصل رجال الدين دعوتهم للأستمرار بحمل راية المقاومة المسلحة على الرغم من انحسار الثورة في منطقة الفرات ثانية ، لذلك سارع البريطانيون الى العمل على تحديد هوية الرجل الذي سيجلس على عرش العراق بحيث يخدم مصالح بريطانيا ويكون مقبولاً من الشعب العراقي (٣١) .

وسعى البريطانيون لتذليل الصعاب بأتجاه ترشيح فيصل بن الحسين الذي أ ورغم على ترك عرش سوريا والخروج منها بعد ان فقد عرشه هناك في ٢٤ / تموز / ١٩٢٠ مما اضطر البريطانيون للبحث عن عرش اخر له يؤمن بقاءه معهم ويحقق بعض الوعود التي قطعوها للعرب (٣٢) .

المبحث الثاني : موقف المرجعية الدينية من العراق الملكي حتى الاستقلال
اولا: موقف المرجعية الدينية من الملكية وترشيح فيصل ملكا على العراق
لم يكن بإمكان السلطات البريطانية ان يبقى العراق بدون ملك أو عاهل عربي يحكمه لأكمال واجهة الحكومة العراقية المؤقتة من جهة ، ولكي يعقد مع بريطانيا معاهدة تحل محل الانتداب من جهة اخرى ، وقد تعددت الاراء حول من يحكم العراق وماهي المواصفات التي يجيب ان تتوفر فيه ، وكان ضمن الاسماء والمقترحات التي طرحت هو ان يستلم المندوب السامي البريطاني برسي كوكس هذه المسؤولية ويصبح ملكا على العراق ، الا ان هذا المقترح لم يحض بالموافقة لأن ذلك قد يثير العراقيون ويدفعهم مرة اخرى للثورة على السلطات البريطانية لأنه اعاد الحكم البريطاني المباشر للعراق ، فطرح اسم احد انجال الملك حسين لتسلم هذه المسؤولية ، لأن ذلك سيكون مقبولا من قبل

العراقيين وسيذكر ويحتفض بفضل بريطانيا عليه ، فيعقد معها معاهدة تحل محل الانتداب^(٣٣).

مثلت المرجعية الدينية نضجا سياسيا ووعيا رفيع المستوى في بداية القرن العشرين عبر تمكنها من بلورة مشروعها السياسي الذي اعتمد بشكل رئيسي على العنصر الجماهيري (العشائري) ، وكان لمعارضة مراجع وعلماء الدين الدور الأكبر في التأثير على الأحداث السياسية . فعلى الرغم من انتهاء ثورة العشرين ، وتنحي رجالها وتجريد مناطق الفرات الاوسط من السلاح ، الا ان المرجعية التي كانت بزعامة شيخ الشريعة الاصفهاني واصلت دعواتها للعمل المسلح ضد البريطانيين والحكومة المؤقتة ، كما ان الشيخ محمد رضا نجل الميرزا الشيرازي بقي على اتصال برؤساء العشائر من منفاه خارج العراق^(٣٤) ، الأمر الذي جعل المناطق تنهياً لثورة ثانية على البريطانيين^(٣٥) .

تبلور الاتجاه المؤيد للأمر فيصل في مؤتمر القاهرة الذي عقد في آذار ١٩٢١ لمناقشة مشاكل بريطانيا في الشرق الأوسط ومنها العراق ، وحبذا المؤتمر ترشيح فيصل لعرش العراق ، فقد ايدت المس بيل اعتقاد تشرشل في ان فيصل هو المرشح الوحيد الذي يمكن الاتفاق معه لربط العراق وبريطانيا بمعاهدة تحالف^(٣٦).

وقد تباينت آراء المؤسسة الدينية بين مؤيد لتنصيب فيصل ملكا على العراق ومعارض لذلك ، فبعض الزعماء الذين كانوا في الحجاز أمثال محسن ابو طيبخ وعلوان الياصري بايعوا الملك فيصل ملكا على العراق^(٣٧).

في حين عارض السيد أبو الحسن الاصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني ترشيح فيصل أو اي شخص في ظل الانتداب ، ويضع استقلال العراق الحقيقي هدفا رئيسا لكل حركة ومشروع سياسي ، وكان هذا الاتجاه هو الاكثر تأثيرا في الاوساط الشعبية ، وقد ظهر ذلك واضحا عند زيارة فيصل الى مناطق الفرات الأوسط والنجف وكربلاء ، إذ كان الاستقبال الجماهيري ضعيفا على الرغم من جهود السلطات الادارية في تحشيد الناس لأستقبال الملك القادم بالشكل المناسب واللائق به ، كما ان علماء الدين لم يخرجوا

لأستقباله وشاع بين الناس ان المرجعية لاتوافق على تنصيب فيصل ملكا على العراق^(٣٨) .

اما الشيخ مهدي الخالصي فقد أيد إقامة الملكية في العراق ، ففي لقائه بفيصل في اثناء قدومه الى للعراق قال له : إننا نبايعكم ملكا على العراق على ان تسيروا بأحكام سيرة عادلة وعلى ان يكون الحكم دستوريا ونيابيا لايتقيد العراق على عهده بأية قيود فوعده الملك خيرا ، وأصدر الخالصي فتوى بمبايعة فيصل ملكا على العراق^(٣٩) .

وشكل الاختلاف في وجهات النظر بين علماء الدين تجاه مسألة تنصيب الأمير فيصل ملكا على العراق بداية التصدع في المعارضة الاسلامية ، لأنه انعكس على القواعد الشيعية وأثار الحيرة والقلق في صفوفها . كان فيصل يدرك أن للحوزة العلمية مكانة مرموقة في نفوس سكان العراق من الشيعة^(٤٠) ، ولكي يظهر فيصل تقديره واحترامه للشيعة الذين كانوا يطالبون بالاستقلال التام بغيرة وحماسة ، اختار يوم الثالث والعشرين من شهر اب ١٩٢١ يوما لحفلة تتويجه وهذا اليوم يوافق ١٨ ذي الحجة عيد الغدير الذي يحتفل به الشيعة في العراق ، وقد جرى التتويج في ساحة القشلة في بغداد في الموعد المحدد^(٤١) .

استطاع فيصل ان يكسب التأييد لحكمه ولو بشكل مؤقت حتى تكتمل عملية الاستفتاء ، بدأت عملية الاستفتاء في أواخر تموز ١٩٢١ وفي ذلك الاستفتاء اهتدى كوكس الى طريقة ملائمة وهي طريقة تنظيم المضابط وتوقيع الناس عليها ويعتقد ان ناجي السويدي قد استوحى الفكرة من أهل الأعظمية الذين كانوا اول من نظم مضبطة في بيعة فيصل ، وفحوى تلك الطريقة ان يدعى الوجهاء في كل ناحية من نواحي العراق الى اجتماع في مكان معين ، فأذا تم الاجتماع نهض احد المسؤولين ليتكلم عن الغرض من الاجتماع ويذكر مناقب الامير فيصل واهليته لتولي الحكم ثم يسأل الآخرين : هل من معارض فيجيون لا لا . ثم يسألهم هل توافقون فبقولون نعم ، نعم وعند ذلك تعرض ورقة مطبوعة ومعدة مسبقا فيوقعون عليها وينتهي الاجتماع حسب المرام . وتعد تلك العملية المخطط لها مسبقا بيعة للأمير فيصل بالملك وانتهت تلك العملية في / اب / ١٩٢١

وجرت في الغالب حسبما كان متوقعا لها ، وكانت تلك العملية تهدف الى ان يظهر العراق وكأنه انتخب حاكمه وماهي الاكتملة للخطوات التي رسمت في مؤتمر القاهرة الهادفة الى (ان يكون استقبال فيصل عند وصوله العراق حافلا) (٤٢) .

ثانيا :موقف المرجعية الدينية من المعاهدة البريطانية

بعد تتويج فيصل ملكا على عرش العراق في ٢٣/آب/ ١٩٢١ ، أرادت بريطانيا أن تكون العلاقة بينها وبين العراق على شكل معاهدة تحل محل الانتداب ، بأعتبار أن الانتداب وجد لمساعدة الدول المحتلة على ادارة شؤونها حتى بلوغها الاستقلال والقدرة على إدارة شؤونها بنفسها ومادام العراق اصبح لديه دولة وهذه الدولة سوف تقوم بالأضطلاع بكل المسؤوليات التي كانت الدولة المحتلة تقوم بها . فلا بد حينئذ من خروج الدولة المحتلة ، لذلك لا بد من التفكير بصيغة اخرى تضمن استمرار وتواجد بريطانيا في العراق فأقترحت ان تقوم العلاقة بينهما على أساس معاهدة بدلا من الانتداب (٤٣) .

وقدم المندوب السامي للملك فيصل بعد بضعة أيام من تتويجه ، مسودة معاهدة ١٩٢٢ كصيغة أولية تدور حولها المناقشات وتضمنت خمسة عشر مادة (٤٤) ، وكانت تلك المواد نسخة معدلة الألفاظ من صك الانتداب واهم ماورد فيها :

١- على الملك فيصل أن يستعين بالمشورة البريطانية وعدم تعيين الموظفين الابطرافقتها .
٢- ان يمثل بريطانيا في العراق مندوب سامي وهيأة استشارية ويتم تمكينه من الإطّلاع على سير شؤون الإدارة .

٣- ان يوضع قانون اساسي بأستشارة المندوب السامي .

٤- تعهد الشؤون الخارجية للعراق الى الحكومة البريطانية.

٥- تحتفظ بريطانيا في العراق بجيش أقل عددا مما هو عليه لحماية مصالحها .

٦- يتعهد العراق بعدم التنازل عن شيء من أراضيها أو تأجيرها الى أية دولة اجنبية لتأمين مصالح الأجانب وضمان حرية التبشير (٤٥) .

كان موقف المرجعية الدينية في النجف الأشرف هو موقف الضد من اي معاهدة ، لأن الأسس التي قامت عليها تلك المعاهدة وملحقاتها لاتتوافق مع الاستقلال التام .

وعلى أية حال فقد صادق مجلس الوزراء على المعاهدة ، لكن رئيس الوزراء عبد الرحمن النقيب أدرج في صلب المعاهدة عبارة ((تقضي بوجوب تصديقها من قبل المجلس التأسيسي)) حتى تصبح المعاهدة نافذة المفعول ^(٤٦) .

في ٢٠ تشرين الأول ١٩٢٢ أصدر عبد المحسن السعدون أوامره بصفته وزيراً للداخلية الى المتصرفين بالقيام بأجراء انتخاب المجلس التأسيسي ، في هذا الوقت بدأ الفقهاء نشاطهم بقوة للحيلولة دون اجراء الانتخابات للمجلس التأسيسي حتى يحرموا البريطانيون من فرصة المصادقة على المعاهدة ، هذه المعارضة كانت بزعامة المراجع الكبار في النجف والكاظمية وعلى رأسهم المرجع الاعلى ابو الحسن الاصفهاني ، والشيخ محمد حسين النائيني ، والشيخ مهدي الخالصي ، وظهرت معارضة الفقهاء لأول وهله على شكل استفتاء موجه الى المجتهدين ، وهذا نصه ((حضرات علمائنا الاعلام وحجج الاسلام متعنا الله بضلهم مدى الايام ، بلغنا انكم بمقتضى وضيقتكم الدينية ورتاستكم الروحانية حرمتم على كافة الامة العراقية المداخلة في هذا الانتخاب وحرمتم المساعدة فيه بكل وجه وجعلتم المساعدة فيه معاداة الله ورسوله فنسترحم ان تبينوا صحة ذلك حتى نتمثل أوامركم التي امر الله تعالى بأمثالها أدام الله طلكم)) ^(٤٧) .

فرد المجتهدون الثلاثة على هذا الاستفتاء بالجواب الاتي : (بسم الله الرحمن الرحيم نعم لقد صدر منا تحريم الانتخاب في الوقت الحاضر لما هو غير خفي على كل باد وحاضر فمن دخل فيه أو ساعد عليه فهو كمن حارب الله ورسوله وأوليائه صلوات الله عليهم أجمعين - الاحقر ابو الحسن الأصفهاني) ^(٤٨) .

(بسم الله الرحمن الرحيم - نعم حكمنا بجرمة الانتخابات وحرمة الدخول فيها على كافة الأمة العراقية وان من دخل في هذا الأمر أو ساعد عليه أدنى مساعدة فقد حاد الله ورسوله والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ، الأحقر محمد حسين الغروي النائيني) ^(٤٩) .

(بسم الله الرحمن الرحيم - نعم قد صدر منا تحريم الانتخابات على كافة الأمة العراقية فمن دخل أو تدخل أو ساعد فيه فقد حاد الله ورسوله وقد قال عز من قال في كتابه

المجيد ((ألم يعلموا من يحادد الله ورسوله فأن له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم)) الراجي محمد مهدي الكاطمي الخالصي (٥٠).

وسرعان ما انتشرت هذه الفتاوى بسرعة كبيرة في كافة أرجاء العراق وأصبح لها تأثير قوي على أبناء الشعب العراقي ، كما ان المجتهدين لم يكتفوا بذلك بل صاروا يشددون على تحريمهم للانتخابات فالسيد ابو الحسن الاصفهاني قال في فتوى صدرت عنه ((الى اخواننا المسلمين ان هذا الانتخاب يمت الامة الاسلامية فمن انتخب بعدما علم بجرمة الانتخاب حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز رد السلام عليه)) (٥١).

واجهت الحكومة ومن ورائها الادارة البريطانية هذا النفوذ المتزايد لعلماء ومراجع الدين بعدة أسلحة منها اثاره الدعوى الى فصل الدين عن السياسة وبالتالي منع علماء الدين من التدخل في الشؤون السياسية وإثارة الدعوة الى القومية العربية في مواجهة الدعوة الاسلامية واتهام علماء الدين والمجتهدين بأنهم اجانب وغرباء عن البلد واخيرا اللجوء الى سلاح الاعتقال والأبعاد والنفي ضدهم . وكان من اوائل هذه الاساليب اثاره الدعوة الى فصل الدين عن السياسة باعتبار هذا الفصل سوف يشكل عاملا مهما في سحب البساط من تحت اقدام العلماء والمجتهدين الذين كانوا يصدرن الفتاوى الدينية في الامور السياسية . كما استعملت هذه الحكومة الدعوة الى القومية العربية كسلاح في مواجهة النشاط المتزايد للمجتهدين ، وقد كانت هذه السياسية محاولة مبكرة للأيقاع بين العروبة والاسلام لم تقم على اساس وجود تناقض بينهما بقدر ما كانت سلاحا للحد من تأثير الدعوة الاسلامية المترفعة عن النعرات القومية ، اذ كانت الدعوة القومية العربية سببا لأشعار العراقيين غير العرب بأن الدولة التي يجري العمل على اقامتها في العراق سوف لن تكون دولتهم ، بل لن تكون دولة العراقيين جميعا بقدر كونها دولة العرب بحجة كونهم الاغلبية الساحقة في المجتمع العراقي ، ونتيجة لهذه المعارضة الشديدة للانتخابات بقيادة المجتهدين قدمت وزارة النقيب استقالتها للملك فيصل ، فتألفت وزارة جديدة برئاسة عبد المحسن السعدون (٥٢).

أما على المستوى الشعبي فقد كان لصدور الفتاوى الأثر الواضح والكبير في توقف الانتخابات في كثير من المدن العراقية ، فقد استقالت الهيئات الانتخابية في معظم المناطق الشيعية، وتوقفت الانتخابات بشكل تام في مناطق العراق^(٥٣) ، حاولت الحكومة اشغال الراي العام بطرح قضية الموصل في مؤتمر لوزان الاول الذي عقده في ٢٠ تشرين الاول ١٩٢٠ ومطالبة الجانب التركي بأجراء استفتاء محلي يؤخذ فيه رأي السكان حول انضمامهم الى تركيا او العراق ، وقد عارض الجانب البريطاني ذكره الاستفتاء المحلي ، فأودعت القضية لدى عصبة الامم للنظر فيها^(٥٤).

ويبدو أن بريطانيا والحكومة العراقية أرادتا من خلال موقف بريطانيا القوي تجاه حقوق العراق في قضية الموصل ، اشغال الرأي العام العراقي بهذا الموضوع بعد توقف الانتخابات ، ومن ثم التفاهة حول الحكومة العراقية لتقوية مركزها بعد الفشل الذي صادفته اثناء محاولتها اجراء الانتخابات فأبرقت وزارة الداخلية في ٣ شباط ١٩٢٣ الى المتصرفين كافة تطلب منهم حث الاهالي وموظفي مجالس الادارة والبلديات لأرسال برقيات احتجاج للمراجع العليا لرفض الادعاءات التركية بالموصل ، فأرسلت العديد من البرقيات والمضابط من النجف والكوفة وابو صخير والمشخاب والعباسية وغيرها من مناطق الفرات والعراق وهي تحمل صيغ الرفض والاحتجاج على الادعاءات التركية بالموصل^(٥٥).

وبعد تولي عبد المحسن السعدون رئاسة الوزراء كانت مهمته الأساس اجراء الانتخابات بأي شكل من الاشكال ، لذلك حاول البريطانيون دعمه من أجل إنجاز مخطط المشروع الانتخابي ، من خلال جملة اجراءات منها إطلاق سراح بعض المنفيين السياسيين الذين ابعدهم المندوب السامي الى جزيرة هنجام في الخليج العربي في اب ١٩٢٢ واصدرت الحكومة قرارا للتفتيش الاداري نصت مادته الرابعة على ان يكون مقر المفتشين الاداريين في بغداد ويرسلون للتفتيش حسبما تقتضيه الاحوال وتراه وزارة الداخلية . وتم توقيع بروتوكول ملحق بمعاهدة ١٩٢٢ بين بريطانيا والعراق خفضت فيه مدة المعاهدة من عشرين سنة الى أربع سنوات لغرض تهيئة المعارضة الاسلامية ، كما تم

التخطيط لتأجيل الانتخابات مؤقتا لامتناس معارضة المرجعية واعداد الظروف المناسب لتنفيذ المشروع الانتخابي^(٥٦).

استمر موقف المرجعية الدينية بالاصرار على التمسك بالمقاطعة تجاه الانتخابات على اعتبار أن الحكومة لم تستجيب لمطالبهم ، عدا إعادة المنفيين السياسيين الذين لم تسمح لهم بالعودة لبلادهم ، الا بعد ان وقعوا تعهدات تخلوا بموجبها عن العمل السياسي ، ولم تتوقف المعارضة الى هذا الحد ، بل انهم صعّدوا من معارضتهم ، عندما اعلن الشيخ مهدي الخالصي نقض البيعة للملك فيصل الاول في مهرجان ضخم عقد في مدرسته العلمية في الكاظمة قال فيه :لقد بايعنا فيصلا ليكون ملكا على العراق بشروط وقد اخل بتلك الشروط فلم يعد له في اعناقنا واعناق الشعب العراقي اية بيعة^(٥٧).

أدركت السلطة أن المعارضة الاسلامية لا يمكن تحجيمها أو السيطرة عليها طالما هنالك مراجع عظام لهم اليد الطولى في مجرى الأحداث ، فهم مصدر قوة الشعب العراقي ، وهم الذين يرسمون له المواقف والقرارات ، وان الامة تدين للمرجعية بالولاء الكامل ، مما يجعل من المستحيل تنفيذ اي مشروع سياسي يرفضه مراجع الدين ، وبناء على ذلك ققررت السلطات الحاكمة عزل القيادة المرجعية عن الامة للتمكن من السيطرة عليها ، فعقد مجلس الوزراء جلسته الخاصة برئاسة عبد المحسن السعدون في ١٧/حزيران /١٩٢٣ قرر فيها بالاكثريّة البدء بالانتخابات من جديد بعد عودة الملك فيصل الاول من جولته في الالوية العراقية ، وتأديب المقاومة غير المشرعة للانتخابات بصورة قانونية وذلك بأخراج الاجانب منهم خارج البلد وتقديم العراقيين المقاطعين للانتخابات الى المحاكم

بدأت سياسة الشدة التي اتبعها عبد المحسن السعدون ، إذ أصدرت الحكومة بيانا ذمت فيه المجتهدين ووصفتهم بأنهم دخلاء لا علاقة لهم بالقضية العربية ولاتهمهم مصالح الشعب وانهم يختلقون أقوالا يزعمون انها من الشريعة الاسلامية غير انهم لا يقصدون منها سوى الإخلال بسير الانتخابات وتضليل الرأي العام وعرقلة وصول الشعب الى السلطة^(٥٨).

لذلك قرر عبد المحسن السعدون اعتقال الشيخ الخالصي الذي كان من أكثر المجتهدين تشددا إزاء الانتخابات ثم قامت الحكومة بعد ذلك بنفيه خارج العراق ولم يكذب يصل الخبر الى النجف حتى عم الاضراب في الاسواق وأعلن المجتهدون أنهم متضامنون مع الخالصي وان نفيه اماتة للدين واهله وصمموا على الهجرة من العراق احتجاجا^(٥٩). وقد غادر بعض المجتهدين النجف فعلا ومنهم المرجع أبو الحسن الاصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني الى كربلاء ومن ثم تولت الحكومة نقلهم بسيارات الى خارج الحدود متوجهين الى إيران. وقد بقي المجتهدون في ايران الى حين عودتهم المشروطة بعدم التدخل في الأمور السياسية، فوافق المجتهدون على ذلك الشرط ماعدا الخالصي الذي فضل البقاء في ايران^(٦٠).

اضطرت وزارة عبد المحسن السعدون الى الاستقالة في ١٥- تشرين الثاني ١٩٢٣ بعدما أثارت ضجة في البلاد بنفيها العلماء واضطهادها الحريات، فلم يبق أمام الملك فيصل الأول الا ان يوجه أنظاره نحو وزارة جديدة يهديء بها الأمور وتأخذ على عاتقها امرار المعاهدة في المجلس التأسيسي بعد جمعه، تكلف في ٢٢ تشرين الثاني ١٩٢٣ جعفر العسكري بتأليف الوزارة استطاعت هذه الوزارة ان تتم عملية الانتخابات، وافتتح المجلس التأسيسي في ٢٧/اذار ١٩٢٤^(٦١). ولكن... بعد مفاوضات عديدة واتصالات مستمرة عاد رجال الدين الى العراق في (٢١ نيسان ١٩٢٤)، بعد أخذ تعهد منهم بعدم التدخل في الأمور السياسية، وحملوا الملك فيصل بتحقيق مقتضيات الشعب وضمن حقوقه^(٦٢).

الخاتمة:

شكلت المرجعية الدينية في النجف الأشرف ومازلت جزءا مهما من تاريخ العراق المعاصر، وعضوا فاعلا في التركيبة المؤثرة في مجرى الأحداث العراقية وصانعا لبعضها وفي الختام يمكننا استنتاج ما يأتي:

١- لقد بينت الدراسة ان اندلاع الحرب العالمية الأولى تمثل مرحلة جديدة في تزايد النشاط السياسي للمرجعية الدينية لمواجهة المشاريع الاستعمارية في العراق والمنطقة

بشكل عام ، وعلى الرغم من السياسة العثمانية المناهضة للمرجعية الدينية ودورها السياسي والاجتماعي ، إلا ان المرجعية الدينية قررت إسناد العثمانيين في مواجهة الغزاة البريطانيين كونه خطرا يهدد جميع المسلمين مما مثل موقفا دينيا وسياسيا مسؤولا .

٢- ان الواقع الذي فرضه الاحتلال البريطاني على العراق ، ولد الشعور بالمسؤولية لدى علماء المرجعية الدينية ، نتيجة لخطورة الموقف الذي بات يهدد أمن وسلامة العراق ، لاسيما بعد ان ادركت المرجعية الدينية ان المواجهة العسكرية مع المحتل البريطاني قد تكلفهم ماديا ومعنويا الشيء الكثير نظرا لعدم تكافؤ الطرفين من حيث العدة والعدد ، وانطلاقا من هذا المبدأ ، بدأت بوادر التفكير الجدي في ترتيب وبناء الصف الإسلامي في إطار العمل المنظم الذي يجعل المقاومة ضد المحتلين البريطانيين بأساليب مختلفة تحسم لصالح الشعب .

٣- امتلاك المؤسسة الدينية لعمق تاريخي وتراثي يمتد الى أكثر من ألف عام ، هو ما أعطاهما الكثير من مصادر القوة والمران على الفعل والاستجابة للأوضاع العامة والتقلبات السياسية والاجتماعية التي تحصل في العراق والعالم الإسلامي .

٤- قاومت المؤسسة الدينية المستعمرين البريطانيين ، ويظهر ذلك واضحا من خلال موقفها الذي اتسم بالمعارضة من تأسيس الحكومة المؤقتة المرتبطة ببريطانيا .

٥- وقفت المؤسسة الدينية ضد أي مشروع سياسي من شأنه جعل العراق مرتبطا سياسيا بحكومة الاحتلال عن طريق اتفاقات سياسية عقدت مع الحكومة مثل المعاهدات البريطانية لسنة ١٩٢٢ وانتخابات المجلس التأسيسي .

الملخص:

المرجعية الدينية مقام رفيع وسلطة روحية عليا تحتل مكانة مرموقة في الوسطين الاسلامي ، والشيعي منه بشكل خاص

ولها نفوذ كبير في الأوساط الشعبية يجعلها احد السلطات المهمة في قيادة الامم على الرغم من انها تعمل خارج السلطات

الزمانية ، ولا تملك اجهزة تنفيذية او قوة لفرض قراراتها، وهي مقام لا يصل اليه أي احد ، والوصول اليه امر صعب وشاق وطويل، ويحتاج الى ملكات خاصة وشروط كثيرة، ومن يصل اليه يكون قد وصل قبل ذلك الى درجة عالية من التقو والورع والزهد ونكران الذات والذوبان في طاعة الله تعالى، والمرجع يكون على درجة عالية من التربية والتواضع ، ما يؤهله لشغل هذا المنصب المهم. وما يعطي المرجع سطوة على القلوب، وطاعة الناس، تلك القداسة الدينية والروحية التي تحيط بهذا الموقع ذي الطابع الابوي، بوصفه يمثل موقع النيابة عن الامامة المعصومة في زمان الغيبة، فللمرجع بحسب هذا الكثير مما للأمام من السلطات التي توجب الطاعة والانقياد من الامة، وهو يمثل لهم الكهف الذي تلجأ اليه عند الخطوب والمحن، الى جانب رجوعها اليه في امور الدين والدنيا اليومية .

بقيت المرجعية الدينية على مر العصور تمارس سلطة روحية عليا لتوجيه الامة ، وحسم خياراتها ، وتحديد مسارات تحركها، سلبا او ايجابا، وحفظ كيانها، ودفعها باتجاه المطالبة بحقوقها المشروعة، وهو دور طالما دفعت المرجعية ثمن التصدي له خاصة في عهود خاصة في عهود الحكومات الظالمة والسلطات الدكتاتورية، وعلى الرغم من الضغوطات التي مرت بها المرجعية في مراحل كثيرة لكنها لم تمنعها من التصدي للمسؤولية خاصة في فترات الضعف الحكومي التي ترتفع فيها درجة المخاطر التي تهدد حياة الناس وممتلكاتهم ، ولم تنقطع الصلة بين المرجعية والامة ، التي ظلت تلجأ للمرجعية في الظروف الحالكة ، خاصة حين يتطلب الامر مواجهة مباشرة تستلزم اراقة الدماء وازهاق الارواح.

لقد كان للمرجعية الدينية الشريفه دور فاعل في احداث العراق والمنطقة لا يمكن لأحد ان يتجاهله ، اذ يعد تاريخ مشاركة علماء الدين العراقيين في صميم السياسة الى سنوات الحرب العالمية الاولى ، حيث دعا علماء الدين الشيعة للجهاد مع العثمانيين ضد الانكليز وساهم بعضهم في القتال فعلا ، وكان للمرجعية موقف من الحكومة والنظام

الملكي ان تدخل المرجعية في السياسية نابع من مواقفها وحرصها الشديد على ان ينال كل العراقيين حقوقهم، وان لا يكون هناك تمييز لشرجه معينه حساب بقية الشرائح . سيتم تقسيم البحث مقدمه ومبحثين تناول المبحث الاول المرجعية الدينيه والاحتلال البريطاني وناقش المبحث الثاني الدور السياسي للمرجعيه في العراق الملكي حتى دخول العراق عصبة الامم ١٩٣٢ واستقلاله، وخاتمة تضمنت تلخيص لمحتواه واستخلاص بعض الاستنتاجات الهوامش :

(١) فيليب ويلارد ايرلندا، العراق دراسة في تطوره السياسي، ترجمة جعفر الحياط، (لبنان، ١٩٤٩) ص ٣٤-١ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠-٢٢ .

(٣) اخلاص لفته حريز الكعبي، موقف الحوزة العلمية في النجف الأشرف من التطورات السياسية في العراق ١٩١٤-١٩٢٤، (الجامعة المستنصرية: كلية التربية، ٢٠٠٦)، ص ٤٧ .

(٤) راجي نصير، المرجعية الدينية في النجف الاشرف وأثرها في الرأي العام العراقي بعد ٢٠٠٣، (كربلاء: العتبة العباسية، ٢٠١٨)، ص ٨٧ .، حيدر نزار عطية السيد سلمان، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ودوره الوطني والقومي، (النجف: معهد العلمين، ٢٠٠٧)، ص ٨٠ .

(٥) سليم حسين ياسين، الحشد الشعبي لمقاومة الاحتلال البريطاني للعراق ١٩١٤-١٩١٨ والحشد الشعبي لمقاتلة داعش ٢٠١٥ دراسة تاريخية مقارنة (وقائع مؤتمر كلية التربية) ص ٩٨

(٦) كامل جاسم دهش، ثامر مكي علي، من الشيرازي الى السيستاني، وقائع المؤتمر العلمي الاول الدولي الاول للحشد، ٢٠١٧، ص ٣٣

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ .

(٨) عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، الجذور الفكرية والواقع التاريخي (١٩٠٠-١٩٢٤)، ط ٢ (بيروت: ١٩٨٨)، ص ١٦٨

(٩) باسم عبد السادة خلف، دور المرجعية الدينية في العملية السياسية في العراق بعد ٢٠٠٣، (جامعة بغداد: كلية العلوم السياسية)، ص ٧١

(١٠) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر - التحرك الاسلامي ١٩٠٨-١٩٥٨، ج ١، (بيروت: دار التراث، ١٩٨٩) ص ٢٨ .

- (١١) عبد الحلیم الرهیمی ، المصدر السابق ، ص ١٧٩ .
- (١٢) فیلیب ایرلاند ، المصدر السابق ، ص ١٢٥ .
- (١٣) عبد الحلیم الرهیمی ، المصدر السابق ، ص ١٩٨ .
- (١٤) احمد عبد الهادي السعدون ، المرجعية الدينية دراسة في فكرها السياسي ومواقفها السياسية في العراق ، رسالة ماجستير (جامعة بغداد : كلية العلوم السياسية ، ٢٠٠٧) ، ص ١١٩
- (١٥) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .
- (١٦) المصدر نفسه .
- (١٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
- (١٨) اخلاص حریز الکعبی ، المصدر السابق ، ص ١٢٠
- (١٩) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
- (٢٠) المصدر نفسه .
- (٢١) احمد عبد الهادي السعدون ، المصدر السابق ، ص ١٢٢
- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
- (٢٣) محمد هاشم خویطر ، موقف المرجعية الدينية من الاحداث السياسية في العراق ١٩١٨-١٩٢١ ، (مجلة) ، ((كلية التربية)) ، الجامعة المستنصرية - العدد الثاني ، ٢٠١٦ ، ص ٢٩٧ .
- (٢٤) حسن العلوي ، الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤-١٩٩٠ ، (قم : دار الثقافة ، د.ت) ط ٢ ، ص ١٣٤ . احمد خضير حسين ، المرجعية الدينية والحراك الاجتماعي ، (بغداد كلية الاداب ، ٢٠١٨) ، ص ٨١
- (٢٥) هشام خویطر ، المصدر السابق ، ص ٢٩٧
- (٢٦) المصدر نفسه .
- (٢٧) المس بیل ، فصول من تاريخ العراق القريب ، ج ١ ، تعريب جعفر الخياط ، (بيروت ، ١٩٧٢) ، ص ٦٠
- (٢٨) هشام خویطر ، المصدر السابق ، ص ٢٩٨ .
- (٢٩) فوزي حمزه هادي ، النخبة السياسية ودورها في التطورات السياسية في العراق ١٩٢١-١٩٥٨ ، اطروحة دكتوراه ، (لندن : الجامعة العالمية للعلوم الانسانية ، ٢٠٠٦) ، ص ٣٢-٣٥
- (٣٠) المصدر نفسه .
- (٣١) علاء عزيز كريم ، موقف الحوزة العلمية في النجف الاشرف من التطورات السياسية في العراق ١٩٢١-١٩٤٢ ، (جامعة بابل : كلية التربية ، ٢٠٠٧) ، ص ٧٠

- (٣٣) المصدر نفسه .
- (٣٣) محمد هشام خويطر ، المصدر السابق ، ص ٣٠٤ .
- (٣٤) عبد الحلیم الرهيمي ، المصدر السابق ، ص ٢٣٨ .
- (٣٥) ا خلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٦٢ .
- (٣٦) علاء جاسم محمد الحربي ، الملك فيصل الاول حياته ودوره السياسي في الثورة العربية وسوريا والعراق ١٨٣٣-١٩٣٣ ، (بغداد : ١٩٩٠) ، ص ١٤٣-١٤٤ .
- (٣٧) اخلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٦٣ .
- (٣٨) عبد الله فهد النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث ، (بيروت : ١٩٧٣) ، ص ١٧٨ .
- (٣٩) اخلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٦٤ .
- (٤٠) عبد الله فهد النفيسي ، المصدر السابق ، ص ١٧٨ .
- (٤١) عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الوزرات ، ج ١ ، ص ٦٥ .
- (٤٢) اخلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٦٤ .
- (٤٣) علاء عزيز كريم ، المصدر السابق ، ص ٧٢-٧٦ .
- (٤٤) المصدر نفسه .
- (٤٥) حسن شبر ، المصدر السابق ، ص ٢٧٤ .
- (٤٦) علي الوردی ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٦، (بغداد: مطبعة المعارف) ، ص ١٥٧ .
- (٤٧) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
- (٤٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
- (٤٩) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
- (٥٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .
- (٥١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
- (٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
- (٥٣) حسن العلوي ، المصدر السابق ، ص ١٦٥ .
- (٥٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
- (٥٥) فاضل حسين ، مشكلة الموصل ، ط ٣ ، (بغداد : ١٩٧٧) ، ص ٢-٣٢ .
- (٥٦) اخلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .

(٥٨) احمد عبد الهادي السعدون ، المصدر السابق ، ص ١٢٩

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٦١) اخلاص حريز الكعبي ، المصدر السابق ، ص ١٩٥ .

(٦٢) محمد باقر أحمد البهادلي ، الحياة الفكرية في النجف الأشرف ، (المطبعة :ستاره ، ٢٠٠٤) ، ص

التكييف الفقهي للشورى في بناء الدولة عند الشهيد محمد باقر الصدر

أ.د. عدي جواد الحجار

جامعة الكوفة / مركز دراسات الكوفة

المقدمة:

الحمد لله إقراراً بنعمته، وصلى الله على محمد سيد بريته وعلى آل بيته الأطهار ورحمته ورضوانه وعلى أصحابه المنتجبين، وعلى النخبة المنيفة من أجلاء المفكرين المسلمين، الذين أنفقوا ثمين أوقاتهم في خدمة هذه الأمة، تقرباً إليه تعالى

تعد الدولة حاجة ثابتة ومطلقة منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصراع السياسي وتعد الحياة الاجتماعية، وستبقى ظاهرة الصراع قائمة بتطور العلاقات وتعقدتها، وتضخم حاجات الإنسان الإدارية والتنسيقية الأمر الذي يدعو إلى الخلاف الذي عبر عنه القرآن الكريم (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) ^(١)

والحديث عن الدولة الدينية - الإسلامية تحديداً - يقود إلى السؤال التالي: ما هي الأسس الفلسفية والمعرفية التي ارتكز عليها الشهيد الصدر (قدس سره) لإبداع نظرية الدولة؟

إن الأسس النظرية التي بنى عليها السيد الشهيد نظرية الدولة قائمة على مبدأ خلافة الأمة وشهادة الأنبياء والتي تتميز باصولها القرآنية الثابتة، حيث حاول من خلالها تأسيس المبادئ الأولى للعمل الاجتماعي والممارسة السياسية التي تجسد التطلعات الدينية وآمال الأمة في السير نحو الهداية إلى الصراط المستقيم من خلال اكتشاف التجليات العملية والتمثلات الحركية للدولة في مجال نظام السلطة والإدارة العامة التي لا بد للأمة من أن تتمتع بها. بما يؤهلها كفاية لممارسة دورها الفعال المطلوب منها أساساً على مستوى تحمل مسؤولياتها العامة من خلال تحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع، ونتائج التجربة البشرية، وما تفرزه هذه التجربة من تقدم أو تراجع على اعتبار أن الدولة ظاهرة اجتماعية أصلية في حياة الإنسان، وأداة شرعية وضرورية لإدارة شؤون الأمة، فهي عنصر بنيوي في الإسلام وفي مشروعة الحضاري حتى وإن كانت غير منظور لها تحت هذا المسمى في ما أثر من النصوص القرآنية. وإن التعامل مع هذا

المفهوم من قبل الفقهاء المفكرين والعمل به جاء بعد أن أصبح مدلول الدولة بهذا الشكل الذي صاغته التجربة الإنسانية عند غير المسلمين وفق حدوده وشروطه المعمول بها فكانت وظيفة هؤلاء المفكرين من الفقهاء هو الاجتهاد في تكييف هذا المصطلح والعمل به بما ينسجم والمرتكزات العقائدية والشرعية في بناء المجتمع المسلم متكئين في هذا التكييف على مقولة الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، بحيث تتصف هذه الدولة بالحياة والديمومة من خلال الانتقال والتحول التاريخي لمسؤولية الإشراف على الدولة عبر امتداداتها الشرعية المتمثلة بالنبوة والإمامة والمرجعية.

الشورى وإدارة الدولة عند السيد الصدر

إتسم المنهج الذي اعتمده الشهيد الصدر في التنظير لمواقف الإسلام من مشكلات الحياة المتنوعة بتحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع، ونتائج التجربة البشرية، وما تفرزه هذه التجربة من تقدم أو تراجع. فهو حين يكتب يلاحظ حياة الإنسان ويتدبر الواقع ويسعى لوعي واستيعاب مكتسبات تلك التجربة وآثارها المختلفة فيعكف على استنطاق النصوص ومحاورتها في ضوء الإشكاليات التي يعكسها الواقع^(٢).

صفات الدولة عند الشهيد الصدر

ينطلق الشهيد الصدر في نظره لظاهرة الدولة من خلال الحثيات التالية:

١- أن الدولة ظاهرة اجتماعية أصلية في حياة الإنسان وقد نشأة هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء واتخذت صيغها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهية من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، الذي يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطويرها في مسارها الصحيح^(٣).

٢- الواضع للأسس وقواعد الدولة هو الله تعالى وان الذي يعمل على إدامة واستمرارية الدولة هم الأنبياء "عليهم السلام" وكانت الدولة التي أقامها الرسول الأكرم "صلى الله عليه واله" قد اكتسبت بعدها المثالي فشكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا كاملاً ورائعاً^(٤).

٣- إن هذه الظاهرة الاجتماعية " الدولة " بحاجة إلى موازين تحدد الحق وتجسد العقل وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم . يعود على الجميع بالخير والرفاه والاستقرار بدلاً من إن يكون مصدر للتناقض وأساس للصراع والاستغلال^(٥). والدولة في فكر الشهيد الصدر أداة شرعية وضرورية لإدارة شؤون الأمة قد اكتسبت مشروعيتها من النص المعصوم والسنة العملية للنبي الأكرم "صلى الله عليه وآله". فهي عنصر بنيوي في الإسلام وفي مشروعة الحضاري حتى وإن كانت الدولة غير منظور لها تحت هذا المسمى في ما أثر من النصوص القرآنية التي اعتمدت مصطلح (الأمة) بدلاً منها لما في دلالاته من سعة وشمولية تفوق في أبعادها دلالة مصطلح (الدولة) التي تحددها الأطر الجغرافية والإقليمية والقومية. وإن التعامل مع هذا المفهوم من قبل الفقهاء المفكرين والعمل به جاء بعد أن أصبح مدلول الدولة بهذا الشكل الذي صاغته التجربة الإنسانية عند غير المسلمين وفق حدوده وشرائطه المعمول بها فكانت وظيفة هؤلاء المفكرين من الفقهاء هو الاجتهاد في تكيف هذا المصطلح والعمل به بما ينسجم والمرتكزات العقائدية والشرعية في بناء المجتمع المسلم متكئين في هذا التكيف على مقولة الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، بحيث تتصف هذه الدولة بالحياة والديمومة من خلال الانتقال والتحول التاريخي لمسؤولية الإشراف على الدولة عبر امتداداتها الشرعية المتمثلة بالنبوة والإمامة والمرجعية حيث (امتدت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعية ، كما كانت الإمامة امتداداً لدورها في النبوة ، وتحملت المرجعية أعباء هذه الرسالة العظيمة ، وقامت على مر التاريخ بأشكال مختلفة من العمل في هذا السبيل أو التمهيد له بطريقة وأخرى)^(٦).

مصطلح الدولة نظرياً

والدولة في اصطلاحها النظري : هو وجود مجموعة منتظمة من المفاهيم التي ترتبط بعضها ببعض ، بحيث يكون الهدف منها تعريف الواقع ووصفه وتوضيحه وتفسيره . وفائدة النظرية الاجتماعية تتمثل بما تنهض به من توضيح الحيز الاجتماعي وبيانها . والنظرية وإن كانت تضطلع عادة في مجالها الأصلي بدور تحليلي ووصفي ، إلا أنها

تستخدم أحياناً في مجال الحكم والتقييم ومن هذه الزاوية تتضمن النظريات السياسية التوصية والتقييم وضع القواعد كما تتضمن وضع الحلول وبيان العلاج^(٧).

مصطلح الدولة سياسياً

والدولة في اصطلاحها السياسي : هو تشكيل قوة في ارض معينة وفي مجال بشري (شعب) محدد بحيث يكون لها سلطة ثابتة مستقره فتحافظ داخلياً على النظام وتقوم خارجياً بحماية الكيان الجغرافي ورعاية مصالح الأمة وكل واحد من مواطنيها ، وتتم هذه العملية فعلاً وتتحول إلى فعل ناجز عبر المؤسسات والمراكز الإدارية والسياسية والقضائية والعسكرية^(٨).

مشروعية الدولة

ويكون منشأ مشروعية الدولة في الفكر الإسلامي على قسمين :

الأول : المشروعية الالهية .

الثاني : مشروعية الأمة العاملة وفق الأوامر الالهية .

وكلا المنشأين يعود في إسناده للمشروعية إلى الله تعالى في نهاية الأمر . بحيث يلتزم كلاهما بأن الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم تعود إليه سبحانه وتعالى في آخر الأمر. علاوة على إن كلا القسمين يذهب إلى أن الحاكمية في المجتمع هي للأمام المعصوم " عليه السلام " في حال حضوره .

إما في زمن غيبة الإمام المعصوم " عليه السلام " فأن فقهاء القسم الأول يعتقدون بأن الولاية الالهية قد فوضت إلى الفقهاء بشكل مباشر. فالفقهاء منصوبون بأذن الله تعالى من قبل الإمام المعصوم " عليه السلام " . وبذلك يكون الحاكم في المجتمع هو : " خليفة الله في الأرض " و " نائب النبي والإمام " وقد أطلق على هذه المشروعية بالمشروعية الالهية . وذلك لعدم دخالة أي اثر للأمة فيها .

أما فقهاء القسم الثاني فإنهم يعتقدون بأن الله جعل الإنسان قِيماً على مصيره الاجتماعي، وقد فوضت إليه الولاية السياسية للأمة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام لكي يمارس حاكميته ضمن الإطار الإلهي، وفي نطاق الضوابط

الشرعية. وعليه يصبح جميع أفراد الأمة أصحاب حق في إطار هذا المبنى بحيث لا يمكن سلب هذا الحق الإلهي منهم ويمكن للأمة (الدولة) أن تمارس ولايتها في هذا الحق على أساس الشرع وبالاستناد إليه ويمكن أن يسمى هذا الطرح بمشروعية الأمة العاملة وفق الأوامر الإلهية^(٩).

ويمكن القول أن الدولة الإسلامية هي التي تقوم على أساس النص المعصوم وتستمد منه تشريعاتها. أي تجعل النص وسيرة النبي صلى الله عليه وآله، وآل بيته عليهم السلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الإسلامية في عملية التنظير وتطبيق المبادئ الخارجية.

ومن صفات الدولة الإسلامية المنطلقة من مفهوم الأمة إنها تركز في وحدتها السياسية على منظومة فكرية تمثل حدود الدولة ووصفها ودستورها مقابل الدولة القومية والدولة الإقليمية، لتحقق رسالتها في أوسع مدى إنساني ممكن، ووصفتها أنها دعوة إنسانية عامة بعث بها النبي صلى الله عليه وآله إلى الناس كافة في مختلف العصور والبقاع بغض النظر عن الخصائص القومية والإقليمية^(١٠). بدلالة قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ " ^(١١). ولا شك في أن مشروعية بناء الدولة في الفضاء المعرفي والسياسي الإسلامي هي من أهم القضايا التي أثير حولها الجدل والتساؤل في طبيعة وجودها، وتشكل الحكم فيها، ودورها، وشرائط بسط سيادتها، وقدرتها على سن القوانين، وحماية النظام الإسلامي.

فيجد المتبع إن كثيراً من فقهاء الفكر المسلمين قد عاجلوا (موضوعة الدولة) وتناولوا بشيء من العموم وعدم التخصيص البحث في (في مشروعيتها التأسيسية الإسلامية) لكن الشهيد الصدر انطلق في هذا المجال من خلال نظريته العامة في " شهادة الأنبياء وخلافة الأمة " ليقوم بعملية وضع القواعد وسن القوانين لمفهوم الدولة الإسلامية، ولدور الأمة وموقعها في الشأن السياسي. وفي تركيبة هذه الدولة التي تمثل التجسيد الحي لطموحات المسلمين جميعاً وآمالهم في تطلعهم الدائم، وسعيهم الحثيث نحو الالتزام الشرعي الكامل بمفرداتها وقواعدها^(١٢).

ورب سائل لماذا هذا التأخير في وضع الأسس والقواعد والقوانين للدولة الإسلامية إلى هذا الزمن المتأخر في حين إن الإسلام قد مضى على الصدوع به زهاء الخمسة عشر قرناً من الزمن؟.

ولعل مرد ذلك إلى أن الإسلام خاطب المسلمين على أنهم امة " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ " (١٣) وجعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله تعالى ، الجهاد ، الأكبر والأصغر ، باعتباره عملاً مستمراً ، اجتماعياً وتربوياً وفكراً وسياسياً وعسكرياً معاً ينطبق على سلوك الفرد والجماعة على حد سواء أي الاجتماع المدني في الإيمان وللإيمان وبالإيمان أي اخذ برسائله وجهاد في سبيل الحق وإعلاء كلمة الله واسمه بعد بيان حال النظم والدول القهرية البائدة التي جاء القرآن على ذكرها كونها عبرة لبني البشر وفي وجوب اجتناب السير على نهج تلك الأمم الغابرة التي سخط الله عليها (١٤) ونبذ نظمها.

ويقابل ذلك الدعوة إلى دولة تجعل من الإسلام أساساً لها على الرغم مما طرأ على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بعد مضي أربعة عشر قرناً من التوسع والتعقيد وما يواجه إنسان اليوم من مشاكل نتيجة ذلك . باعتبار أن الإسلام قادراً على قيادة الحياة وتنظيمها .

استثمار الثابت والمتغير في نظرية الدولة

بما أن مصطلح الدولة من المفاهيم المستجدة في الفكر الإسلامي كونه أمراً واقعاً يجب التعامل معه ليتسق النظام الاجتماعي للمسلمين ويستقيم على اعتبار أن الدولة ضرورة اجتماعية لا بد منها فكان على فقهاء الفكر المسلمين أن يكييفوا المفاهيم التي تجعل من الأمة وسيلة لإدارة حياة المسلمين إلى نمط إداري آخر ينسجم وواقع الحال الذي أصبح ضرورة ملحة يجب العمل عليها ضمن أطرها لتمثلها:

١- العناصر الثابتة : وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة التي لا يطالها التغيير والتبديل بأي شكل من الأشكال كالنصوص القطعية الصادرة التي تكون أحكامها قد وجدت موضوعاتها خارجاً فهي لا تتبدل بتصرم العصور ولا بتغير الأوصاف فهي ثابتة كما هو الحال في العبادات وبعض الألفاظ التوقيفية لصيغ العقود .

ولبيان حد ورسم الثابت يمكن القول فيه : هو ما أوجبه الشارع على المكلف وفق نظم وقوانين ثابتة جاءت في متن الشريعة الإسلامية ولا يحق لولي الأمر أن يخالفها. فهي على هذا الوصف لا مجال لتأويلها وإعادة تفسيرها أو إدخال أي تغيير بدواعي النسخ أو التشابه أو التعميم والتخصيص أو الإطلاق والتقييد أو الإجمال والتبيين على مدلولاتها.

٢- العناصر المرنة والمتحركة والتي تستمد على ضوء طبيعية المرحلة في كل ظرف من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة والتي تعتمد كأساس لتحديد العناصر المرنة والمتحركة التي تتطلبها طبيعة المرحلة ومعطياتها المبتنية على المتغيرات البيئية والزمانية والظرفية بحيث تكون سلطة التغيير ضمن دائرة المباحات ووفق مساحة التفويض الاجتهادي بحسب متطلبات المصالح الاجتماعية ، بحيث يكون هذا التغيير معبراً عن تشريعات اقتضتها ظروف الزمان والمكان والأحوال، فهو نسبي بنسبية الظروف والأحوال بعد تجريد ذلك التشريع من ظروفه الخاصة به أو التفريع لحكم آخر يتحد في المناط مع الحكم الأول الصادر في عهد التشريع المعصوم.

أي أن مناط التغيير يرتبط بنوعية الدليل فإذا كان قطعياً فلا يجوز إهماله من حيث حجية دليته فيثبت مفاده تبعاً لذلك، وإذا كان الدليل ظنياً يمكن طرو الإهمال والترك عليه فقد يتغير الحكم الذي ثبت به سابقاً، فينتفي تبعاً لانتفاء الدليل فيصار إلى حكم جديد. وكذلك إذا كانت الدلالات متعددة فإن اختيار إحداها بناءً على قرائن وشواهد معينة يكون له دخلٌ في ترتيب الحكم عليها وفقاً لتحديد نوع الدلالة المنتجة للحكم المنطبق على الواقع أو القريب منه في نظر الفقيه المجتهد^(١٥).

ولا تستكمل هذه الأطر الحية لتكون فاعلة في النظام الإسلامي العام إلا باندماج العناصر المتحركة مع العناصر الثابتة في تركيب واحد تسوده روح واحد وأهداف مشتركة .

شروط الاندماج المنتج بين العناصر المتحركة والثابتة

وان استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة تتطلب :

- ١- فهماً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة .
 - ٢- استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها التكوينية .
- ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها المؤشرات العامة وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها وأن يكون التجديد منتجاً لإضافة معرفية أو عملية ترفد الفكر بمعلومات جديدة تلقي بضلالها على الواقع الحياتي بحيث يترتب عليها أثر عملي من خلال تحديد المشكل وضبط أسبابه وإيجاد الحلول الناجعة لذلك المشكل.
- ٣- فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي والحصول على صيغ تشريعية تجسد تلك العناصر المتحركة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له^(١٦)، بعد الاطمئنان للذوق الفقهي لذلك الحاكم من حيث أخذه بنظر الاعتبار الواقع المعاصر، وتطور الحياة والنظر بجدية لحلول شاملة وواقعية لمشكلات المجتمع الناتجة عن التقدم العلمي وتوسع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وأنماطها، فلا بد أن يبحث بدقة عن الأدلة والتماسها لجعلها مظلة تدخل ضمنها تلك الحالات والمسائل المتشعبة، لأن القضايا تتجدد كل يوم وهي ترتبط بشكل مباشر بحياتنا اليومية، وهذا يفرض وجود عمل تخصصي علمي لا بد من القيام به^(١٧).
- تعد نظرية الشورى من النظريات التي تؤمن بشرعية قيام الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، لكنها تختلف في عدد من أسسها وأدلتها الشرعية وتلتقي في معظم الأهداف والنتائج، وفي مقدمتها هدف إقامة الدولة الإسلامية وتحكيم الشريعة وحماية الدين وتحقيق غاياته والدفاع عن المسلمين ومقدراتهم، أما الأساس الأهم الذي تختلف حوله هذه النظرية فهو صاحب الولاية في الدولة ومصدر شرعيتها، حتى أصبح هذا الأساس معيار تقسيم نظريات الدولة الإسلامية الحديثة وأشهرها وأهمها:
- نظرية الشورى ونستعرض أهم معالم نظرية الشورى بهدف دراسة تطور نظرية الدولة في الفقه الإسلامي على اعتبار أن هذه النظرية من أهم ما توصل إليه الفقهاء المسلمون المعاصرون.

نظرية الشورى.

ويتمسك بها الاتجاه الفقهي المعاصر إذ يحصر هذا الاتجاه حق الولاية بالأمة التي تنتخب من تفوضه في رئاسة الدولة، ليكون وكيلاً عنها وليس ولياً عليها في إدارة الدولة وممارسة الحكم. وتستند هذه النظرية إلى قاعدة الشورى في اختيار رئيس الدولة وممارسة السلطة عبر عدد من الآليات والتي من أهمها:

الاستناد إلى رأي أكثرية الأمة، فيمكن حينها لجميع أفراد الأمة إحتلال موقع رئاسة الدولة الإسلامية من دون اشتراط العلم الشرعي والفقاهة، بيد أن هذه النظرية لا تمنع في أن يكون رئيس الدولة فقيهاً، ولكن ليس لأنه فقيه، بل لكونه مواطناً، إذ ليس للتخصص العلمي الشرعي أي مدخلة في الانتخاب والتعيين.

وتضع الشورى موقع رئاسة الدولة أو ولاية الحكم في إطار الشكل دون المضمون بالإضافة إلى عدم وجود شكل محدد للنظام السياسي في الإسلام وعدم وجود ولاية لأحد على أحد من المسلمين وتكون الشورى على المستوى النظري بالنظر إلى آلية انتخاب رئيس الدولة الإسلامية، إما بالانتخاب المباشر وضمن مرحلة واحدة، إبتداءاً بالبيعة وانتهاءً بالتنصيب، أو بالانتخاب غير المباشر وعلى مرحلتين حيث يتم انتخاب الحاكم الأعلى من قبل أهل الحل والعقد الذين ترثيهم الأمة، وتنتهي عملية التنصيب بالبيعة. وفي كلتا الحالتين فإن الانتخاب الشعبي هو الذي يمنح الحاكم الأعلى شرعية ممارسة الحكم.

على أن هذه النظرية لا تخلو من المعوقات الشرعية والنفسية وهي لا تمتلك من الأدلة ما تعدد به. بالنظر لغرابتها عن مبدأ الإمامة وامتداداته وغياب معظم الأبعاد الدينية والروحية لمبدأ الإمامة في مضامين الدولة وأشكالها وفي علاقة القاعدة بالقمة، إذ ستكون هذه العلاقة مجرد علاقة سياسية وعقد اجتماعي، هشة في مضامينها الدينية التي تؤكد عليها مدرسة أهل البيت عليهم السلام^(١٨).

ولما كان النزوع إلى شكل من أشكال الدولة المبنية على رؤية الأمة واختيارها على أسس شرعية، من الضرورات التي لا بد من العمل بها. أصبح من المهم أن تكون هناك رؤية

سياسية توظف هذه الرؤيا التي بلورتها رؤية الأمة في الاختيار من خلال تصدي الفقهاء المفكرين لتقديم توصيفاً علمياً لإنموذج الدولة التي لا تنأى بعيداً عن دولة العدل الإلهي.

فكان الإمام النائيني (ت ١٩٣٥هـ) المتصدي الأكبر لرسم هذه النظرية في كتابه (تبيين الأمة وتنزيه الملة) الذي دعا فيه إلى حكومة تنبثق عن نظام دستوري برلماني مدني تختارها جموع الناس عملاً بمبدأ الشورى وتفعيل ذلك المبدأ داخل الوسط الاجتماعي وتحويله إلى مقولة ثقافية مجتمعية^(١٩).

وقد وجد الشهيد الصدر أن المقبولية العامة لآراء النائيني تشكل أرضية للارتقاء بالفهم الشيعي لنظرية إحيائية جديدة واكتشف أن آراء النائيني ربما تفتقد إلى الشرط المجتمعي الذي يمكن أن يكون أداة التطبيق ومادته مما دفع الإمام الشهيد إلى التخطيط المبكر لرؤية إحيائية لا تتوقف عند شكل الدولة ونظام حكم صالح لها فقط بل تحتاج إلى تغييرات مجتمعية ونظرية للدولة^(٢٠) حيث بدأ الشهيد الصدر تصوره للنظرية السياسية انطلاقاً من عدة نقاط فقهية وعملية :

الأولى: أن الشهيد لم يتم لديه دليل واضح على صيغة الحكم الإسلامي بشكل خاص. الثانية: الاستفادة من آية الشورى (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)^(٢١) للدلالة على إمكان إقامة الحكم الإسلامي على قاعدة الشورى، لأن الحكم يمثل أمراً مهماً من أمور المسلمين ولا يمكن تجاهله في مجتمعهم، والتجاهل يؤدي إلى تهديد أصل الدين إضافة إلى سيطرة الكفار وعقائدهم على المجتمع الإسلامي.

ولا بد من الالتزام بحكم الأكثرية، لأن الإجماع في الأمور الاجتماعية أمر نادر، وهذا يعني إقامة الحكم على أساس الشورى ويعني الرجوع إلى الأكثرية، وإلا تعطلت آية الشورى ولم يكن لها مدلول عملي.

الثالثة: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الإسلام والدين من أهم الواجبات الإسلامية.

الرابعة: إن للفقهاء في النظرية الإسلامية وفي التاريخ الإسلامي دوراً متميزاً وذلك في مجال استنباط الأحكام الشرعية وفي القضاء الإسلامي كما أن الأمة ارتبطت بالفقهاء عملياً وواقعياً بحيث أصبحت تقدسهم وتنقاد لهم.

وعند التركيب بين هذه المفردات الأربعة نجد أنه يمكن تأسيس الحزب الإسلامي الذي يتبنى الدعوة إلى الإسلام، وتنظيم جماعة المسلمين، ويدعو إلى إقامة الحكم الإسلامي على أساس الشورى والديمقراطية العديدة ضمن الضوابط الإسلامية العامة. ويكون للفقهاء في هذا الحزب والحكم الإسلامي دور المتخصصين في القضايا الإسلامية النظرية التي يمكن الرجوع إليهم فيها، شأنهم في ذلك شأن ذوي الاختصاص الآخرين في مختلف القضايا العلمية. وتتم إدارة البلاد من المتخصصين في الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والمالية... تحت إشراف الفقهاء الذين لا بد لهم من أن يمارسوا تخصصهم من أجل ضمان المسيرة الإسلامية في هذه المجالات، من دون أن يكون لهم دور خاص بما هم فقهاء في القيادة والإدارة الإسلامية على المستوى النظري.

وهذه النتائج التي توصل إليها آية الله العظمى الشهيد الصدر تعني بطبيعة الحال مشروعية العمل الحزبي من اختيار الأمة له، بدلالة آية الشورى، بحيث تكون للأمة القيومية والنظارة والاختيار بشأن العمل الحزبي من ناحية. كما أنه يمكن لها أن تختار تعدد الأحزاب والتشكلات السياسية، أو اختيار أي منهج آخر للعمل تراه مناسباً لحركتها وتطلعاتها وأهدافها، حيث هذا التصور للنظرية يعني أن الشارع المقدس لم يعين أسلوب العمل السياسي ومنهجه، وإنما تركه للإنسان في العصر الحديث، فعندما يتوصل الإنسان في ضمن ظروف معينة، أو من خلال دراسة التاريخ الإنساني إلى أسلوب ومنهج أفضل فلا بد أن يكون ذلك المنهج هو المختار.

وترى أن هذه النقطة كانت ولا زالت تشكل نقطة ضعف مهمة في هذه النظرية، حيث تفترض أن الإسلام الذي عالج مختلف القضايا في الكون والمجتمع قد ترك معالجة هذه النقطة في العمل السياسي فلم يحدد المنهج العام وإنما تركها نقطة فراغ يعالجها الإنسان

بحسب الظروف، والتطورات مع أن التاريخ الذي يعرفه القرآن الكريم عن سيرة الأنبياء وأعمالهم . لا توجد فيه أي إشارة إلى هذا المنهج^(٢٢).

ويرى الشهيد الصدر سلوكية النبي صلى الله عليه وآله عندما كان يسمح للأمة أن تشارك سياسياً واجتماعياً في عملية بناء الدولة الإسلامية، بالرغم من كونه (ص) معصوماً ومؤيداً من قبل الله تعالى - إقراراً واعترافاً بأهمية الدور الملقى على عاتق هذه الأمة في ضرورة مشاركتها الفعالة في صياغة المجتمع الإسلامي الحقيقي وبناءه. وقد كان تركيز النبي (ص) على ضرورة إشراك الأمة في صنع القرارات كما ظهر من خلال ممارسة الشورى وأخذ البيعة - دعوة عملية منه (ص) لوضع الحكم الإسلامي على قاعدة أمينة ومستقرة وهي قاعدة الشرعية (والمشروعية) لبعدها العمودي الإلهي، وبعدها الأفقي البشري. وفي هذا الشأن يقول الشهيد الصدر (وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي - مع أنه القائد المعصوم أن يشاور الجماعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور)^(٢٣)

(وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)^(٢٤) ويعد هذا التشاور من القائد المعصوم عملية إعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيداً عملياً عليها. كما إن التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه تأكيداً من الرسول على شخصية الأمة، وإشعاراً لها بخلافتها العامة وإنها بالبيعة تحدد مصيرها، وإن الإنسان حينما يبايع يسهم في البناء، ويكون مسئولاً عن الحفاظ عليه، ولا شك في البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصر عليها واتخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأمة وإذا لاحظنا الجانب التطبيقي من دور النبوة الذي مارسه خاتم المرسلين (ص) نجد مدى إصرار الرسول على إشراك الأمة في أعباء الحكم ومسؤوليات خلافة الله في الأرض، حتى أنه في جملة من الأحيان كان يأخذ بوجهة نظر أكثر الأنصار مع اقتناعه شخصياً بعدم صلاحيتها وذلك لسبب واحد. وهو أن يشعر الجماعة بدورها الإيجابي في التجربة والبناء^(٢٥)

ونظراً للأهمية الكبيرة للكائنة في الجانب الشرعي الذي تتحدد على ضوئه الكيفية التي تستطيع الأمة من خلالها أداء وظائفها وحقوقها السياسية داخل منظومة العمل السياسي الخاص بالمجتمع السياسي الإسلامي، يسعى الشهيد الصدر لتأمين هذا المنطلق (منطلق المشروع) باعتبار قوام النظام السياسي التي تحدد له اتجاهه ووجهته) من خلال إثباته القرآني عدم وجود أي تعارض أو تناقض بين مهمة المرجع الذي يمارس دور الشهادة على الأمة وبين الأمة التي تماس دور الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين:

(وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (٢٦)

(وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (٢٧)

فان النص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص على خلاف ذلك، والنص الثاني يتحدث عن الولاية وإن كل مؤمن ولي عن الآخرين . ويريد بالولاية تولي أمورهم بقريئة تفريع لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين جميع المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الخلاف^(٢٨). بعد وضع المعايير الضابطة التي تحكم عمل من يتصدى لإدارة شؤون المسلمين وفق المسلمات الشرعية ، والتي يحددها الشهيد الصدر بالآتي:

أولاً: أن يحافظ الولي (المرجع) على الشريعة والرسالة.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع مجتهداً، وتمتد مرجعيته إلى تحديد الطابع الإسلامي للعناصر الثابتة في التشريع الإسلامي وللعناصر الزمنية المتحركة أيضا باعتباره الممثل الأعلى للفكر الإسلامي .

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقبياً على الأمة^(٢٩)..

الخاتمة:

لم تكن الدولة في الفكر والثقافة الإسلامية في بداية الأمر هدفاً منظوراً. له حيثياته وأسس وقواعده. بحيث يمكن أن يرجع فيها إلى قوانين ثابتة وأصول شرعية، لها دلالتها الواضحة على صفات تلك الدولة وأبعادها ووظائفها، ذلك لأن صيغة الخطاب كانت تؤكد على مفهوم الأمة لما له من سعة وشمولية تنسجم وطبيعة الدعوة الإسلامية. وبعد ظهور مفهوم الدولة بين المجتمعات الإنسانية ومن بينها المجتمع الإسلامي كان من غير الممكن تجاهل هذه الظاهرة كونها واقع حال وضرورة لحفظ البنية المجتمعية والعقائدية والسياسية للمسلمين.

وكان لا بد من الارتكاز والالتكاء على مستند شرعي يشرعن لهذه الظاهرة دون تقاطع مع الثوابت الدينية والاعتقادية. فعمل مفكرو الفقهاء على إيجاد ذلك المسوغ الشرعي من خلال البحث في وظائف الشورى وأبعادها وبيان دور الأمة في هذا المجال، وملئ المساحة التشريعية الواقعة بين الثابت من الأحكام الغير قابل للتغيير وبين المتغير في فهم النص بما ينسجم وحاجة المجتمع للتجديد لتكون هذه الأطر الحية فاعلة في النظام الإسلامي العام باندماج العناصر المتحركة مع العناصر الثابتة في تركيب واحد تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة. مبنية على الفهم الإسلامي الواعي للعناصر الثابتة والإدراك العميق لمؤشراتها ودلالاتها العامة. بالإضافة إلى الاستيعاب الشامل لطبيعة المرحلة وشروطها التكوينية. ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها المؤشرات العامة وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها وأن يكون التجديد منتجاً لإضافة معرفية أو عملية ترفد الفكر بمعلومات جديدة تلقي بضلالها على الواقع الحياتي بحيث يترتب عليها أثر عملي من خلال تحديد المشكل وضبط أسبابه وإيجاد الحلول الناجعة لذلك المشكل.

وهو ما أصل له السيد الشهيد الصدر من خلال نظرياته الداعية إلى تأسيس الدولة الإسلامية على أسس دينية لا تتعارض مع واقع الحداثة والتطور والتجدد في الحياة المعاصرة، بل على النقيض من ذلك، لانسجام هذا التأصيل للدولة مع مفاهيم ومتطلبات العصر المرتكزة في بنائها الفكري العام وللمسلم بشكل خاص في إطار

صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له، بعد الاطمئنان للذوق الفقهي لذلك الحاكم من حيث أخذه بنظر الاعتبار الواقع المعاصر، وتطور الحياة والنظر بجدية لحلول شاملة وواقعية لمشكلات المجتمع الناتجة عن التقدم العلمي وتوسع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وأنماطها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

الهوامش:

- (١) سورة هود: ١١٨.
- (٢) ظ: جعفر عبد الرزاق - دور الأمة في الدولة الإسلامية: مجلة قضايا إسلامية معاصرة/٢٢٣. العددان ٢١-٢٢. ٢٠٠٠م. وانظر مصدره.
- (٣) ظ: محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة / ١٣. منشورات مؤسسة الهدى. ط ١. ١٤٢١هـ.
- (٤) المصدر نفسه / ١٤.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة / ١٥.
- (٧) ظ: محسن كديور - مجلة قضايا إسلامية / ٦٣ وانظر مصدره. العدد السادس ١٩٩٨م.
- (٨) المصدر نفسه / ٦٢.
- (٩) ظ: محسن كديور - مجلة قضايا إسلامية / ٦٦-٧٦ وانظر مصدره. العدد السادس ١٩٩٨م.
- (١٠) ظ عبد الهادي الفضلي - مجلة المنهاج: ١٧/٣١٦-٣١٨.
- (١١) سورة سبأ: ٢٨.
- (١٢) ظ: نبيل علي صالح - مجلة المنهاج ١٧/٣٧٧-٣٧٨.
- (١٣) سورة الزخرف: ١١٠.
- (١٤) برهان غليون - نقد السياسة (الدولة والدين) : ٥٤-٥٨ ط ٣ - ٢٠٠٤م - منشورات المركز الثقافي العربي - المغرب.
- (١٥) ظ: صلاح عبد الحسين مهدي - التجديد الفقهي والأصولي عند السيد محمد باقر الصدر: رسالة ماجستير - كلية الفقه - جامعة الكوفة سنة ٢٠٠٧م / ٨.
- (١٦) ظ محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة ٤٢-٤٣ + محمد الحسيني - الاجتهاد والحياة: ٢٢٥ و ٢٣٥.

- (١٧) ظ محمد باقر الحكيم-المرجعية الدينية والتحولت المعاصرة: مجلة المنهاج. العدد ٢٠ سنة ٢٠٠٥م/٣٦.
- (١٨) ظ: علي المؤمن-نظريات الدولة الإسلامية الحديثة: مجلة المنهاج- العدد ٢٠/٢٦١-٢٦٢.
- (١٩) ظ: حميد جاسم الغرابي- الفقه الدستوري عند الإمام النائيني: رسالة ماجستير-جامعة الكوفة-كلية الفقه . سنة ٢٠٠٧/ص٤٧.
- (٢٠) ظ: د. عبد الأمير كاظم زاهد-بحث منشور في مجلة حولية المنتدى-العدد الثاني سنة ٢٠٠٩/ص٣٤.
- (٢١) سورة الشورى:٣٨.
- (٢٢) ظ: محمد باقر الحكيم-النظرية السياسية عند الشهيد الصدر: مجلة قضايا إسلامية. العدد ٣ سنة ١٩٩٦. ص٢٤٨-٢٥٠.
- (٢٣) محمد باقر الصدر- الإسلام يقود الحياة:١٤٦.
- (٢٤) سورة آل عمران:١٥٩.
- (٢٥) محمد باقر الصدر- الإسلام يقود الحياة:١٤٦-١٤٧..
- (٢٦) سورة الشورى:٣٨.
- (٢٧) سورة التوبة:٧١.
- (٢٨) ظ: نبيل علي صالح-رؤية الشهيد الصدر لظاهرة الدولة الدينية:مجلة المنهاج، العدد١٧/ص٣٨٥-٣٩٠.
- (٢٩) ظ: نبيل علي صالح-رؤية الشهيد الصدر لظاهرة الدولة الدينية:مجلة المنهاج، العدد١٧/ص٣٩١.
- المراجع:
- ١- برهان غليون - نقد السياسة (الدولة والدين) : ط ٣ - ٢٠٠٤م - منشورات المركز الثقافي العربي - المغرب .
- ٢- جعفر عبد الرزاق - دور الأمة في الدولة الإسلامية: مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العددان ٢١-٢٢. ٢٠٠٠م.
- ٣- حميد جاسم الغرابي- الفقه الدستوري عند الإمام النائيني: رسالة ماجستير - جامعة الكوفة-كلية الفقه . سنة ٢٠٠٧.
- ٤- صلاح عبد الحسين مهدي- التجديد الفقهي والأصولي عند السيد محمد باقر الصدر: رسالة ماجستير-كلية الفقه-جامعة الكوفة سنة ٢٠٠٧م.

- ٥- د. عبد الأمير كاظم زاهد- بحث منشور في مجلة حولية المتدى-العدد الثاني سنة ٢٠٠٩.
- ٦- عبد الهادي الفضلي-مجلة المنهاج:١٧.
- ٧- علي المؤمن-نظريات الدولة الإسلامية الحديثة: مجلة المنهاج- العدد ٢٠.
- ٨- محسن كديور - مجلة قضايا اسلامية. العدد السادس ١٩٩٨ م .
- ٩- محمد الحسيني-الاجتهاد والحياة: مجلة المنهاج:١٧
- ١٠- محمد باقر الحكيم -النظرية السياسية عند الشهيد الصدر: مجلة قضايا إسلامية. العدد ٣ سنة ١٩٩٦.
- ١١- محمد باقر الحكيم-المرجعية الدينية والتحويلات المعاصرة: مجلة المنهاج. العدد ٢٠ سنة ٢٠٠٥م.
- ١٢- محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة . منشورات مؤسسة الهدى . ط ١ . ١٤٢١ هـ .
- ١٣- نبيل علي صالح-رؤية الشهيد الصدر لظاهرة الدولة الدينية:مجلة المنهاج، العدد ١٧.