د. توفيق السيف

نظرية السلطة
في الفقه الشيعي

ما بعد ولاية الفقيه

الطبعة الثانية 2014

الفهرس

الفرضيات الاولية للبحث 6
تعريف ببعض مصادر البحث 13
الباب الاول : السلطة السياسية..... 23
(1) الدولة أصلها وطبيعتها 24
شرعية السلطة 25
تطور مؤسسة الدولة 29
(2) فكرة الدولة في الاسلام..... 34
آراء المسلمين في وجوب السلطة : 41
الامـــــامة..... 48
(3) نظرية السلطة في المذهب الجعفري 55
أصالة النظـام 61
قاعدة اللطف 62
الامامة والسلطة..... 67
بعد الغيبة : ابتكار نظرية الاذن العام..... 72
الباب الثاني : تطور نظرية السلطة في الفقه الشيعي..... 77
(1) من الرواية إلى الرأي..... 78
دور العلماء المؤسسين 88
(2) المرحلة الاولى : مسألة عمل السلطان..... 93
(3) المرحلة الثانية : نيابـــة الامـام..... 103
تشريع دولة المتغلب..... 125
(4) المرحلة الثالثة : ولاية الفقيه..... 139
أدلة القائلين بالولاية العامة للفقيه : 148
ولاية الفقيه في الامور الحسبية..... 160
خلاصـــة..... 171
الباب الثالث : الأساس النظري لدور الأمة في الدولة..... 173
(1) الامامة والرئاسة 179
التطور التاريخي لفكرة الامامة..... 183
عالم الامامة وعالم الرئاسة 210
(2) ولاية الامام وولاية الفقيه 222

(3) السلطة باعتبارها وكالة عن المجتمع 234
تحليل ارادة العقلاء للسلطة 239
مالكية المجتمع للمال العام 243
أصالة ولاية الانسان على نفسه 256
دور الشعب 263
(4) مواصفات الولاية الصالحة 267
نتائج البحث 280
المـــراجـــــــع 287

اود ابتداء التعبير عن امتناني العميق لاستاذي الفاضل العلامة الدكتور فاضل الميلاني على متابعته لي خلال البحث وملاحظاته القيمة وتنبيهاته التي يسرت علي التوصل إلى استنتاجات كانت تبدو لي شديدة العسر قبلئذ.

كما اشكر الاساتذة د. محمد الشهرستاني ، د. ابراهيم العاتي ، د. زكي بدوي لمشاركتهم في مناقشة هذا البحث ولما قدموه من ملاحظات قيمة. واقدم الشكر ايضا الى زوجتي العزيزة السيدة صباح المصطفى التي تحملت عني الكثير خلال عملي في البحث. واشكر الاخوين الكريمين د. حمزة الحسن ود. فؤاد ابراهيم اللذين كان لمناقشاتهما ونقدهما عظيم الاثر في تطوير فكرة الدراسة. واشكر اخي الاستاذ محمد محفوظ الذي تكرم بقراءة المخطوطة وحجة الاسلام الشيخ حسن الصفار الذي شجعني على طباعة البحث.

ان كلمات الشكر لاتكفي للتعبير عما اشعر به من امتنان ومحبة لهؤلاء السادة ولآخرين ممن تشرفت بالاستفادة منهم ، لكن اقل حقهم هو الاشار الى ما اشعر به وان لم توف الكلمات حقهم الكبير.

توفيق

الطبعة الاولى – بيروت 2002

مقــدمة

الفرضيات الاولية للبحث

يناقش هذا البحث موضوعة السلطة في الفقه الجعفري ، بغرض التحقق من امكانية عرض نظرية جديدة لشرعية السلطة في الاسلام ، قوامها سيادة الامة على الدولة ، مع الاعتماد بشكل كامل على أدوات ومناهج البحث والمقدمات المتعارفة في الفقه الجعفري بصورة خاصة.

الفرضية الاولى في البحث عن نظرية للسلطة أو الدولة في الاسلام هو التسليم بأن الشريعة الاسلامية لا تقتصر على الجانب العبادي والاخلاقي. بل تشمل بتعاليمها وقواعدها الشأن العام ، بما فيه من نظم حياة واساليب وتدبير ما هو مشترك بين المسلمين. قد يأتي هذا في صورة نظرية محددة تعالج مسألة السلطة، أو في صورة قواعد عامة وضوابط قابلة للتطبيق في مجال السياسة.

ثم ان نسبة نظرية الحكم إلى الاسلام ، قد تكون بالمعنى المباشر ، أي وجودها بصورة جلية أو ضمنية في النص القرآني أو النبوي. وقد تكون اسلامية بمعنى الانتماء إلى الجماعة المسلمة ، ولا تختلف الحالتان على المستوى العملي ، لكن النسبة الثانية تعطي فرصة اوسع للاجتهاد والرجوع إلى المسلمين ، عوضا عن الرجوع إلى النص. على ان النسبة إلى واحد من المرجعين ، لا يعني ولا يؤدي بالضرورة إلى قطيعة مع الآخر ، فالنص انما اصبح قابلا للفهم والتطبيق بعد مروره بمعالجات تعتمد بصورة كاملة على تعريف الجماعة وتوصيفها لمضمون النص ومفهومه ، أي الحدود التي تسمح بها أو ترغب فيها كمجال لتفعيل مراد النص.

وتواجهنا على الدوام اشكاليات ناتجة عن طبيعة تعاطينا مع التراث الاسلامي ، مثل ثنائية الجماعة / الامة ، والدولة / الامامة. ويكمن عسر هذه الاشكاليات في البعد الزمني الذي يفصلنا عن زمن النص وزمن التجربة السياسية الاسلامية القديمة. وهو بعد لا يمكن معالجته بالعودة إلى التاريخ المكتوب ، لاسباب تتعلق بمنهج الرواية التاريخية ، ولأن أذهاننا محكومة بصورة الدولة التي تطورت نظريتها في العصور الحديثة. وهي لا تقارن بالدولة التي كانت قائمة في مراحل التاريخ الاسلامي المختلفة ، أو تلك التي نتوقع العثور عليها في النص القرآني أو النبوي ، بل وحتى في اقوال الفقهاء.

وفي سياق تاسيس مدخل موضوعي للبحث فقد وضعت الاعتبارات الاتية نصب العين :

أ- ان الامامة ، هي العنوان الذي استعمله الشارع واهل الشريعة للتعبير عن نظام الحكم المفترض.

ب- ممارسة السلطة ، باعتباره من مجالات الحقوق العامة فهو موضوع من موضوعات الشريعة الاسلامية، فنفترض ان الشريعة قد عالجته بكيفية ما.

ت- الجزء الجوهري في موضوع السلطة هو مصدر شرعية تولي الشان العام وكيفية ادارته. وبالتالي فهو موضوع النظرية.

ث- تاسيسا على اصالة المشروعية.. فهل هي حق ام تكليف ؟. وفي الحالة الاولى فما الذي يقابلها من الواجبات (الغنم – الغرم) ؟. وفي الثانية من الذي يحاسب على صحة القيام بالتكليف ؟. وفي الحالتين من هي الجهة التي تقرر وتراقب اساءة استعمال الحق أو تجاوز حدود التكليف؟.

ومن اجل التركيز على الميدان الخاص الذي اخترناه أي الفقه الجعفري ، فان البحث عن تطبيقات الفرضيات السابقة يتركز على اراء فقهاء الشيعة في عصر الغيبة ، ومحور البحث الرئيسي هنا هو السؤال التالي :

مع القول بالولاية العامة للامام ، وذهاب عدد معتبر من الفقهاء إلى ان الولاية العامة بعد المعصوم ، للفقيه الجامع للشرائط ، فهل يمكن القول بوجود احتمالات اخرى في الفقه الجعفري ، لتاسيس سلطة شرعية ، خارج اطار ولاية

الفقيه ، واذا كان هذا ممكنا ، فعلى أي اساس وضمن اي اطار ؟.

مسار البحث

ينقسم البحث إلى ثلاثة ابواب: **الاول** ، وفيه ثلاثة فصول ، خصصت اولها لعرض فكرة الدولة والسلطة في الفكر السياسي الحديث ، والنظريات التي تفسر قيامها ، ثم التطورات الرئيسية التي طرأت على مفهوم الدولة. وهذا المبحث لا يتعلق مباشرة بموضوع البحث الاصلي ، لكنه يعين على تحديد النطاق الموضوعي الذي يدور فيه البحث.

وخصصت الفصل الثاني لعرض فكرة الدولة في الاسلام ، والاراء المختلفة حول استهداف الدولة كجزء من التكليف الديني أو عدمها. وغرضه تحديد طبيعة وصف "الاسلامية" الذي نطلقه عادة على الدولة الشرعية ، وتحديد ما إذا كانت الاسلامية نسبة إلى الدين أو إلى جماعة المسلمين. ثم عرجت في الفصل الثالث على تصوير فكرة السلطة عند الشيعة الاثني عشرية ، وهو اول التمهيدات المرتبطة مباشرة بموضوع البحث. حيث عرضت اسس نظرية السلطة وادلة الامامة المعصومة ، وهي عماد النظرية الشيعية في السلطة.

وكرست الباب **الثاني** لعرض وتحليل التطور النظري لمسالة السلطة في الفقه الجعفري بعد غيبة الامام الثاني عشر ، وفيه ثلاثة فصول. خصصت اولها لعرض كيفية ظهور مسألة السلطة خارج نطاق الامامة ، وذلك بعد غيبة الامام الثاني عشر. وتابعت في الفصل الثاني تطور النظرية الى نيابة الفقيه عن الامام.

أما الفصل الثالث وهو عمدة فصول الباب فكرس للبحث في المرحلة الاخيرة من تطور النظرية وهي "ولاية الفقيه" ، فعرضت ادلة القائلين بها وردود معارضيها. كما عرضت الوجوه المختلفة لولاية الفقيه. واعتمدت في مناقشة الاراء المختلفة على الفقهاء الذين لارائهم بروز خاص ، أي انهم يمثلون رؤوسا لمنهج في المعالجة الفقهية ، لتلافي التكرار أو اعتماد آراء هي بذاتها محل جدل.

وخصصت الباب **الثالث** لبيان الاساس النظري للفكرة التي يستهدف البحث اختبارها. وهو مقسم إلى اربعة فصول اولها في بيان عدم لزوم الولاية

الجبرية ، بالاستدلال على ان ولاية الائمة في الجانب السياسي ليست جزء جوهريا من إمامتهم الالهية الثابتة بالنص. وخصصت الثاني لبيان عدم جريان ادلة الامامة في اثبات ولاية الفقيه بمعنى نيابته العامة عن الامام المعصوم.

أما الفصل الثالث فقد خصصته لبحث الاساس النظري الذي يقوم عليه القول بدور الامة في الدولة. فعرضت الادلة التي تقوم عليها الفكرة وهي الولاية الاصلية للانسان على نفسه ، ومالكية المجتمع للمال العام ، كما بينت ان التاسيس العقلي لضرورة السلطة يقتضي التعاقد لا الولاية السلبية.

وفي الفصل الرابع وهو الخاتمة عرضت لشرط العدل الضروري لتحديد طبيعة السلطة ، وما يقتضيه المقام من شروط اراها لازمة لتكميل نظرية السلطة ، ولا سيما تقييد العدل بالعرف وتحديد السلطة.

***

ولهذا البحث اهمية علمية وعملية بينة. فعلى المستوى العلمي يحاول الباحث عرض خيارات بديلة للبحث في مسالة السلطة ، تتجاوز ما هو متعارف من قصر البحث على نظرية وحيدة. كما يحاول طرح افتراضات اولية بديلة عن نظيرتها التقليدية. وهذا قد يفتح بابا لابحاث مماثلة أو لاحقة لمسالة السلطة ، تقارب المعالجات النظرية المعاصرة دون الوقوع في مأزق التقليد أو النسخ ، فضلا عما يتضمنه من نظرات في الفقه الجعفري ، تؤكد على الفرص الكبيرة التي اتاحها تراكم النتاج الفقهي طيلة احد عشر قرنا من الزمن.

أما على المستوى العملي ، فهو يمثل مساهمة في الخروج بالجدل في شان السياسة الشرعية ، من التباين الحاد – والمتكلف في رايي – بين القائلين بولاية توصم بانطوائها على احتمالات الاستبداد ، وديمقراطية توصم بانها تقليد غير متبصر للغير. تعرض الدراسة بديلا أوليا يعالج احتمالات الاستبداد ، مؤسسا على التراث الفكري والفقهي الخاص.

***

وقد اعتمدت منهجا في البحث يزاوج بين الوصف والتحليل ، مع ربط

الآراء المختلفة بأزمانها ، بناء على ان تطور الآراء لا ينفصل عن الظرف التاريخي الذي ولد فيه. وقد اقتصرت على الاراء التي ظننت ان ظرفها التاريخي ذو تاثير قوي فيها. وتحاشيت التوسع خشية الخروج عن المجال الخاص للبحث.

وحاولت عند اختيار الاراء التي اوردتها كمادة بحث أو استدلال – قدر الاستطاعة – الاقتصار على كتابات الاشخاص الذين يتمتعون بمرجعية في إطارهم الخاص. ورجعت احيانا إلى ابحاث أخرى ، لكني حاولت دائما الاقتصار على اولئك ، سيما في المواضع التي تعتبر نقاط اختلاف واشتباك.

اهتممت ايضا بالتحديد اللغوي للعناوين والمصطلحات الرائجة في مورد البحث. كما استخدمت بصورة مكثفة المصادر الاصلية للشريعة اعني القرآن والسنة. وفي مواضع كثيرة ، سيما تلك التي تحتمل الجدل ، الحقت النصوص القرآنية باراء المفسرين ، لبيان الرأي الذي اعتمده وما يقابله من آراء. وفي الروايات المنقولة عن مصادر شيعية ، اوليت اهتماما لبيان قيمة النص المرجعية استنادا إلى علماء الرجال البارزين ، لتحديد المدى الذي نذهب اليه في استخدام النص كمرجع للفكرة. كما استخدمت ادوات النقد للافكار والتفسيرات ، بما فيها تلك التي أخذت بها ، فضلا عما عارضته. واعتمدت منهج المقارنة بين الآراء لتحديد قيمة كل رأي استشهد به أو اتوصل اليه.

***

اهم الصعوبات التي واجهتها هي الافتقار التام إلى مصادر فقهية متخصصة في موضوع السلطة. فالمصادر الفقهية الرئيسية تتعرض للموضوع خارج سياقه. ان ادلة الولاية مثلا موجودة في الابحاث المتعلقة بالامامة. وهي هناك مخصصة لولاية المعصوم دون غيره. أما ولاية المجتهد فهي موجودة غالبا في ابحاث القضاء أو العمل لدى السلطان الجائر. وادراجها ضمن هذه الابواب يحدد فرضيات مسبقة واطار بحث ، يجعل الباحث عن خصوص مسالة الولاية السياسية ، مضطرا إلى عمليات اختيار وفرز متواصلة ، للتاكد من امكانية الاستفادة مما يرد في هذه الموارد في مورد البحث ، والحقيقة ان عدد الكتب التي تخصصت في بحث الموضوع السياسي لا يتجاوز عدد اصابع اليد.

ثمة كتب اخرى عديدة من نوع اداب الملك ، لكنها غير مصنفة كمصادر فقهية. والحقيقة انها نادرة جدا ، واغلبها قديم ، وقد تعرفت على بعضها من خلال الاشارات المتناثرة اليها في بحوث اجنبية. وعلى أي حال فانها تتعلق بالصنعة السياسية أكثر مما تتعلق بالفلسفة السياسية. ولهذا فان الاستفادة منها محدودة جدا في موضع البحث هذا.

رغم الاهمية الكبرى لمسألة السلطة ، إلا ان الفقهاء الشيعة لم يعالجوها في ابحاثهم ، إلا لماما أو عابرا ([1]). ان ابرز الابحاث التي تناولت الموضوع باسهاب وتوسع ، ترجع إلى السنوات الاخيرة ، سيما بعد قيام الثورة الاسلامية في ايران ، التي طرحت تحديا جديا على الفقه الاسلامي ، مما يؤكد حقيقة ان علم الفقه ، مثل كل العلوم الاخرى ذو طبيعة تاريخية ، وبالتالي فانه لا يصح فصل مراحله المعرفية عن الظرف التاريخي الذي ولدت فيه كل منها ، وكان بصورة من الصور مبررا موضوعيا لظهورها أو تبلورها في صيغة معينة.

لكن لا يزال أمام الفقه شوط طويل قبل ان يتوصل إلى معالجة الحاجات الراهنة ، فضلا عن تلك التي سوف تستجد. ونستشهد هنا براي للشيخ هاشمي رفسنجاني الذي يكشف جانبا من الاشكالات الفقهيه التي واجهها مجلس الشورى الاسلامي خلال فترة رئاسته له:

> واجهنا في المجلس معضلة حقيقية ، تتمثل في التفاوت الهائل بين ما لدينا من فتاوى وآراء فقهية ، وبين ما تحتاجه البلاد من تشريعات لضمان مصالح الناس ، وضمان الحفاظ على حركة الدولة في الإطارات الدينية ، فكلما أردنا وضع قانون لتنظيم قضية من القضايا الضرورية ، واجهنا الإشكال الناشيء عن عدم وجود آراء فقهية ، أو عجز الآراء الموجودة عن مطابقة المصالح الواضحة والفعلية للأمة.
>
> نقوم –أحيانا– بتشخيص موضوع معين ونقترح بنودا قانونية لمعالجته ، نظن انها تضمن مصالح الجمهور ، لكن يشعر الإنسان من ثمّ بالتردد تجاه ما إذا كانت بنود هذا القانون موافقة لحكم اسلامي ما.

[1] منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه ، (بيروت 1988) 300/2

لقد طرح أمام المجلس قانون العمل على سبيل المثال وبعد النقاش تم إقراره ، لكن واجهتنا المعضلة ذاتها ، إن بعض بنوده تبدو غير مطابقة لأحكام شرعية معينة ، واجهتنا هذه المعضلة حينما عرض على المجلس قانون الضريبة ... كذلك الحال عند عرض قانون التعاونيات وقانون ملكية الأرض ، وقانون المدارس الخاصة وغيرها.

ان كل مسألة مهمة في البلد ، أدى طرحها إلى إثارة الجدل ، حول مطابقة القوانين المقترحة بشأنها لأحكام معينة في الشريعة أو فتاوى لفقهاء ، وإذا لم يجر حل لهذه المعضلات والمفارقات ، فان عملا مهما على صعيد أسلمة القوانين وتنظيم أو البلد لن يمكن إنجازه ([1]).

بين ابرز التحديات التي اثارتها الثورة ، تبنيها لنظرية ولاية الفقيه ، كعمود لخيمة النظام ، مع تطعيمها بمنظومة مفاهيم مستمدة من نظريات اخرى ، اضافة إلى الادلة العقلية ، كي تشكل القانون الاساسي (الدستور).

ظهور ولاية الفقيه وتمددها الى الحقل السياسي يشكل اختراقا هاما في التفكير الفقهي ، الذي بقي مترددا ازاء مسألة السلطة لقرون عديدة. لكنها كأي نظرية اخرى ، تشكل مرحلة في تطور النقاش الفقهي وليست نهاية له. ولهذا سوف تبقى موضوعا للجدل لزمن طويل ، سيما مع تزايد المشكلات التي رافقت تطبيقها. الامر الذي شكل مبررا لاحياء النظريات البديلة ، كما اوجب اعادة تقييم ومناقشة النظرية نفسها للتعرف على حدودها ، اين تبدأ ، كيف تمارس في ميدان العمل ، واين تنتهي.

ان موضوع السلطة اوسع من ان تغطيه نظرية واحدة على وجه التحديد. كما ان الشريعة أوسع من ان يقتصر عطاؤها على شكل واحد من اشكال العمل ، اللهم إلا إذا قيل بان هذه النظرية أو أي نظرية اخرى نص منزل يجب الاخذ به تعبدا ، وهذا ما لا يقول به احد فقيها أو غير فقيه. فولاية الفقيه – مثل كل النظريات العلمية الاخرى – نتاج عمل اجتهادي. وهي – مثل كل التطورات المعرفية الاخرى – محصلة للتفاعل بين الانسان والزمن ، التفاعل الذي

[1] فتاوى الامام تطور آخر في الفقه الشيعي ، مجلة حوزه ع 23 آذر ودي 1366

يعيد انتاج المعرفة ويرفعها إلى المستوى الاعلى باضافة النتائج الجديدة للتفكير إلى ما تحصل قبله. فهي بهذا المنظور ذات طبيعة تاريخية ، بنفس القدر الذي تعبر عن تطور معرفي تتكثف فيه حقائق الحياة وردود فعل الناس في كل زمن على تحدياتها وحاجاتها.

ولأن طبيعتها تاريخية ، فانه لا يمكن اعتبارها اكثر من رأي علمي بين اراء كثيرة ، قد يصيب أو يخطيء. وهي من هذه الزاوية مرحلة في مسار تطور المعرفة الفقهية ، تكمن قيمتها في الدور الذي لعبته منذ ظهورها وبروزها.

***

تبحث مسالة السلطة في الاسلام ضمن اطارين ، نظري وتطبيقي :

1- ضمن الاطار الاول يبحث طبيعة النظام السياسي ، ومصدر شرعية تولى الامور العامة ، ولا سيما التصرف في ما يعتبر حقا مشتركا لجميع الناس ، والتصرف في الحقوق الخاصة بالافراد. ثم الاساس الحقوقي الذي يسمح بتحديد بنية السلطة واولوياتها ، والقواعد المتبعة في ممارسة الحكم ، والعلاقة بين المجتمع والدولة ، وهذه كلها تتكثف في ما نسميه "نظرية الدولة/السلطة" من حيث هي ، وبغض النظر عن كيفية تطبيقها لمفاد النظرية.

2- وضمن الاطار الثاني يبحث كيفية تحويل ما هو مطلوب وما هو متصور في هذه النظرية ، إلى احكام قابلة للتطبيق ضمن اطار الدولة المعاصرة في العالم الاسلامي ، التي تاسست على ارضية معرفية وقانونية ، جرى انتاجها وتركيبها في ظل وضع خاص اضطر المسلمون خلاله إلى اقتباس النموذج الغربي.

وسوف يتركز بحثنا على الاطار الاول ، وبصورة محددة على مصدر شرعية السلطة في الفقه الشيعي.

تعريف ببعض مصادر البحث

أود اولا ان اذكر بالثناء والتقدير العمل الكبير الذي قام به اعضاء مركز المعجم الفقهي الذي اسسه المرحوم اية الله الكلبايكاني بمدينة قم المقدسة. واعني خصوصا جهدهم في جمع مئات من المصادر الرئيسية ضمن برنامج المعجم على

ديسك حاسوبي ، هو اشبه بمكتبة كاملة تضم 289 عنوانا لابرز مصادر البحث الفقهي ، عند الشيعة والسنة. والحق اني ما كنت لانتهي من هذه الدراسة في هذا الوقت لولا توفر تلك الاداة القيمة. ويستحق الذين انجزوها كل تقدير واحترام. فيما يلي تعريف بابرز الكتب التي رجعت اليها.

أ : الكلام

اقتصرت على كتب الكلام التي كتبت بعد الغيبة الكبرى. سيما كتابات المرتضى والطوسي ثم العلامة الحلي. لاعتقادي انها هي التي نقحت الكلام الشيعي. معروف ان الاصول المنسوبة لقدامى المتكلمين الشيعة مثل هشام بن الحكم ، مفقودة ، أو ان نسبتها لهم غير مؤكدة. والموجود منها معظمه رواية عن الائمة ، ولهذا فهي تصنف ضمن مصادر الحديث.

سترد كثيرا استشهادات من رسائل الشريف المرتضى ، الشافي في الامامة ، الذخيرة ، تنزيه الانبياء ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، وهي مختارات المرتضى من كتاب استاذه المفيد ، وخصص مساحة وافية لذكر مسيرة الفرز التي شهدها التشيع ، وجادل الفرق الشيعية الاخرى ، كما ذكر محاورات له مع اعضاء فيها. ويظهر من جدله المتكرر مع الزيدية ، هو والصدوق ، ان هذا التيار كان الاقوى يومئذ ، أو انه الاكثر تصديا للجدل.

ويعتبر المرتضى (ت 436) احد مؤسسي المدرسة الشيعية في الفقه والكلام ، ويمكن القول انه تجاوز بارائه استاذه المفيد (ت 413). ويتضمن كتاب الرسائل موضوعات عديدة تتروح بين الفقه والاصول والمنطق والكلام ، ونقلت نصا طويلا من رسالته في عمل السلطان الواردة ضمن المجموعة ، لاني اعتبرتها اول طرح ممنهج لمسألة السلطة في عصر الغيبة.

وبين المصادر المهمة كتاب "النجاة يوم القيامة" للشيخ ميثم البحراني (ت. 679) الذي عارض نظرية اللطف في الامامة ، واقترح عوضا عنها نظرية التمكين. نظريته هذه لم تجد رواجا. لكني وجدتها أكثر استيعابا للاشكالات ، سيما فيما يتعلق بدوام اللطف ، رغم انها — مثل غيرها – لا تخلو من عيب.

ومنها أيضا كتاب الالفين للعلامة الحلي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر المتوفى سنة 726. ويعرض 1038 دليلا عقليا ونقليا على إمامة أمير المؤمنين (ع) وإبطال شبه المخالفين ، وفرغ منه في 712 ، واجد العلامة الحلي أدق واقوى حجة من المرتضى والطوسي ، ومباحثه أكثر ترتيبا ، رغم ان كتابه الالفين لا يخلو من تكرار.

ومنها كتاب "الزيدية" للصاحب بن عباد (ت 358). وقد اعتمدته لمقارنة رأي الزيدية في الامامة بالاراء التي عرضها المرتضى والطوسي.

ومن المصادر الحديثة اعتمدت كتاب الشيخ جعفر السبحاني "بحوث في الملل والنحل" ، ويتميز بالتوسع والتفصيل. لكن يغلب عليه اتجاه المساجلة، بحيث تاخذ احيانا مكان التنظير. وللسبحاني آراء جديرة بالاهتمام. وقد اعتمدت أيضا على كتب اخرى له ، من بينها كتاب في الاصول وتفسير موضوعي للقرآن حول الحكومة الاسلامية.

ومنها كتاب "الملل والنحل" لعبد الكريم الشهرستاني (ت 548) وهو من اشهر ما كتب في هذا الباب ، والمؤلف سني ، اظهر حيادا معقولا ، ولا سيما عند تمييزه بين غلاة الشيعة وغيرهم.

ب : الحديث

ومن كتب الحديث اعتمدت على "الكافي" لمحمد بن يعقوب الكليني (ت.328) وهو ابرز مصادر الحديث الأربعة التي يعتمدها فقهاء الشيعة وأقدمها. وحسب المجلسي فهو أضبط الأصول وأجمعها. وعدد أحاديثه 16199 مقسمة على ثلاثة أجزاء: الأصول والفروع والروضة. وحظي الجزء الاول بعديد من الشروح والتعليقات تزيد عن 25.

ومنها أيضا "من لا يحضره الفقيه" للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه (ت 331) وهو احد المصادر الاربعة للحديث الشيعي. وطبقا لاحصاء الشيخ البهائي فان مجموع احاديث الكتاب 5998 المسند منها 3943 والمرسل

2055 نقلت عن 510 رواة ([1]). واستفدت أيضا من كتب حديثية أخرى للصدوق ، مثل كتاب الخصال ، وكمال الدين وتمام النعمة ، الذي يكثر اعتماد الفقهاء عليه. وقد اهتم فيه بمجادلة الفرق الشيعية المنافسة ولا سيما الزيدية. وتركز على اثبات الامامة والغيبة. وقارن بينها وبين غيبة بعض الانبياء ، كما ذكر بعض الاخبار في صفة القائم عند ظهوره ، وحال الشيعة بعد الغيبة.

ومنها "وسائل الشيعة" للحر العاملي (ت– 1104) وهو من المصادر المعتمدة التي تجدها في كل بحث فقهي بلا استثناء. ومنها أيضا "الاحتجاج" للشيخ احمد بن علي الطبرسي من علماء القرن السادس وفيه احتجاجات النبي والأئمة وبعض الصحابة والعلماء حول الامامة وأكثر أحاديثه مرسل. وحسب مقدمته فان مدرك اعتماد الحديث عنده هو الإجماع عليه أو موافقته لما دلت العقول عليه أو لاشتهاره في السير و الكتب. وذكر انه روى من التفسير المنسوب للامام العسكري رغم عدم شهرته.

ومنها كتاب "الغيبة" لمحمد بن إبراهيم النعماني المعروف بابي زينب ، المتوفى في 398. وهو تلميذ الكليني وفرغ من كتابته في 342 وكرسه للروايات الواردة عن الائمة حول الامامة والعصمة والغيبة وفضائل الائمة المعصومين. ومنها أيضا "كتاب الغيبة" لمحمد بن الحسن الطوسي (ت 460). كتبه – كما في المقدمة – استجابة لطلب شيخ جليل رغب في إملاء كلام في الغيبة وسببها وعلة طولها مع شدة الحاجة إلى الامام. وقيل ان الطالب هو المفيد لكن الطهراني رجح خطأ هذا القول ، لان المفيد توفي قبل تاريخ كتابة الكتاب الذي يظهر انه سنة 447 ([2]) وبدأه الطوسي باثبات الامامة للائمة الاثني عشر ، ثم الاستدلال بحديثهم على امامة المهدي وغيبته. ومنها كتاب "الامامة والتبصرة من الحيرة" لعلي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق المتوفي سنة 329.

كما اعتمدت على عدد من كتب الحديث لمشاهير علماء السنة مثل "كنز العمال" لعلاء الدين المتقي الهندي ، و "مجمع الزوائد" لنور الدين الهيثمي و

---

[1] الطهراني ، اغا بزرك : الذريعة إلى تصانيف الشيعة (بيروت 1983) 232/22

[2] انظر الطهراني : المصدر السابق ، ص. 79/16

"السنن الكبرى" لاحمد بن الحسين البيهقي. اضافة إلى كتب الصحاح.

ج : الفقه :

ومن كتب الفقه اعتمدت على كتاب "المقنعة في الاصول والفروع". وهو من اوائل كتب الفقه الشيعية التي عبرت عن منهج الاجتهاد عقب الغيبة الكبرى. ومؤلفه الشيخ المفيد (ت. 413). بدأه بذكر الأصول الخمسة في الاعتقاد وهي التوحيد والنبوة والامامة والعدل والمعاد ، ثم العبادات و المعاملات. ويذكر ان الشيخ الطوسي اتخذ المقنعة اساسا لكتابه "تهذيب الأحكام". لكنه ترك شرح الاصول وركز على شرح الفروع ، فعرض ادلته على كل مسألة من مسائل المقنعة اعتمادا على روايات الائمة.

ومنها ايضا "جواهر الكلام" للشيخ محمد حسن النجفي. وهو في 44 مجلدا شاملة لجميع ابواب الفقه. واعتمد على كتاب شرائع الاسلام للمحقق الحلي كمنهج. وعمل فيه ثلاثين عاما حتى انهاه في 1257. والمؤلف تلميذ للشيخ جعفر الجناجي (الذي عرف لاحقا بكاشف الغطاء) وتأثر بنهجه العقلي. والجواهر واحد من ابرز كتب الفقه الاستدلالي الشيعية ، رغم ما يؤخذ على المؤلف من عدم التعمق في الاستدلال في بعض المواضع ، لكنه على أي حال من اوسع واشمل موسوعات الفقه.

ومنها أيضا كتاب "عوائد الايام"للشيخ احمد النراقي (ت–1245). ويشتمل على 88 عائدة ، منها "عائدة في ولاية الفقيه" ، التي طرح فيها نظرية ولاية الفقيه المطلقة. وهي المرة الاولى التي تطرح في اطار نظري متكامل ، باعتبارها مسألة مستقلة. واعتمدت أيضا على كتاب "مستند الشيعة" في الفقه الاستدلالي لنفس المؤلف.

كما استفدت من كتاب "الحدائق الناضرة" للشيخ يوسف بن أحمد البحراني (ت 1186). وهو من ابرز الموسوعات المعتمدة في بحوث الفقه الاستدلالي. وتميز المؤلف بمنهج تحليلي عقلاني ، رغم ما يقال من كونه اخباري المذهب ، وهو يمتاز بقوة الحجة وسعة الاستدلال في مواضع الحجاج.

اعتمدت ايضا كتاب "المكاسب" للشيخ مرتضى الأنصاري (ت1281) وهو تلميذ النراقي. ويعتبر مجددا للمدرسة الاصولية. وامتاز على جميع اسلافه بدقة الاستخراج وقوة الاشكال وجرأة المجادلة. ويظهر هذا في مناقشته لنظرية استاذه في ولاية الفقيه. وطبع الكتاب للمرة الاولى في 1280، وعلق عليه معظم الفقهاء الذين اتوا من بعده، وعدد الحواشي والشروح عليه تزيد عن 20 ، ويعتبر المكاسب بحق كتابا في الفقه الاستدلالي يندر مثيله.

ان نظرية ولاية الفقيه في مستواها الحالي ، تدين بالفضل إلى الانصاري الذي عارضها بشدة. لكنه اعاد تحرير فرضياتها ومحاورها ، بحيث وفر لمن جاء بعده مجالا واسعا للبحث والمجادلة والاستنباط.

ومنها أيضا "بلغة الفقيه" للسيد محمد بحر العلوم (ت. 1326). وهو مجموعة رسائل تعالج المسائل التي كانت يومئذ موضع جدل في الحوزة العلمية. واولها رسالة في الفرق بين الحق والحكم. ويمتاز الكتاب بتركيزه الشديد واهتمامه بالتعريفات وتحرير المناط بدقة نادرة ، وقد اعتمدنا طبعته المحققة على يد السيد حسين بحر العلوم ، المنشورة في 1984 وهي طبعته الرابعة.

ومنها أيضا كتاب "التنقيح في شرح العروة الوثقى" ، وهو تقرير لبحث السيد ابو القاسم الخوئى (1317–1413) حرره الميزرا على الغروى التبريزى. ويعد الخوئي احد ابرز المحققين المعاصرين. وقد نسج على منوال الشيخ الانصاري في طريقته المتميزة في اثارة الاشكالات وتتبع دقائق المسائل والشدة في الجدل. كما اتخذ مواقف ملفتة هزت مفاهيم اصولية كانت سائدة لزمن طويل مثل الشهرة بقسميها. والخوئي تلميذ للعلامة النائيني الاصولي المعروف.

ومنها "حاشية المكاسب" للشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني ، وحاشية اخرى للاخوند محمد كاظم الخراساني ، الذي يعتبر مجدد علم اصول الفقه في العصر الحاضر.

ومنها بحوث الفقه الاستدلالي للسيد روح الله الخميني (1320–1409) سيما "كتاب البيع". وتمتاز بحوث الخميني بالسعة والدقة ، والحيادية الملفتة ازاء

الآراء المعارضة للمواقف الفقهية التي يتبناها. واعتمدت عليها بصورة موسعة في بحث ولاية الفقيه ، لانه ابرز القائلين بها في العصر الحاضر.

ومنها أيضا بحوث السيد الكلبايكاني ، ولا سيما الجزء الاول منها المسمى "الهداية الى من له الولاية" الذي حرره احمد الصابري الهمداني ، وهي موسعة ، لكنها تفتقر إلى دقة الاستدلال. ولعل افتقار المحرر إلى لغة عربية متينة، كان سببا في ضعف عرض بحوث الكلبايكاني.

ومن الكتب التي رجعت اليها كثيرا رسالة "تنبيه الامة وتنزيه الملة" للعلامة الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (1273–1355) وهي نادرة في بابها، بل هي الرسالة الفقهية الوحيدة لفقيه بمستوى النائيني ، التي كرست لمعالجة المسألة السياسية. كتبت الرسالة في مطلع القرن العشرين ، وطبعت للمرة الاولى في 1327 (1909م). وتكررت طباعتها ثماني مرات على الاقل ، ونشرتها اخيرا مع شرح ضاف ودراسة لحياة العلامة النائيني ، والظرف السياسي الذي ولدت فيه الرسالة. وتقدم الرسالة معالجة فقهية لنظرية خلاصتها ان اسلامية النظام السياسي ترجع إلى التزامة بالمعايير الاسلامية في الحكم ، لا إلى شخص الحاكم. وهو يقدم هذه المعايير والضوابط التي لا بد من تضمينها في النظام لمنع استبداد السلطة.

ومن كتب الفقه السني اعتمدت كتاب "الاحكام السلطانية" لابي الحسن الماوردي ، الشافعي المذهب (ت 450). وهو ابرز كتاب في بابه. وقد نحا نحوه في الاسم والموضوع معاصره ابو يعلى الفراء ، الفقيه الحنبلي المعروف. كما اعتمدت كتاب "الفقه على المذاهب الاربعة" لعبد الرحمن الجزيري.

واعتمدت من الفقه الزيدي كتاب "نيل الاوطار" لمحمد بن علي الشوكاني ، و "الاحكام في الحلال والحرام" للامام الهادي يحي بن الحسين ، وكلاهما من المصادر المعتبرة.

د: الرجال والتراجم

ومن كتب التراجم والرجال اعتمدت كثيرا على كتاب "اعيان الشيعة" للسيد محسن الامين ، الذي طبع أول جزء منه في 1354 وربما يكون اوسع ما

كتب عن رجال الشيعة. وقد الحق به ابن المؤلف حسن الامين مستدركا لما فات المؤلف. ومع سعة الكتاب وغناه في المعلومات ، تكثر فيه انطباعات المؤلف الشخصية في تقييم الاشخاص ، ونادرا ما اهتم بتحقيق الحوادث التاريخية. ويبدو ان منهجه العام هو اعتبار الحسن والكمال في من ترجم لهم.

ومن كتب التراجم أيضا ، اعتمدت "الكنى والالقاب" للشيخ عباس القمي ، و"رياض العلماء" للميرزا عبد الله الافندي ، وهما من اقدم المصادر وادقها ، ومن كتب الرجال "رجال الشيخ الطوسي" ، و"رجال العلامة الحلي"، ويبدو ان كليهما تحرير لرجال الكشي.

على ان المصدر الرجالي الذي اعتمدت عليه بالدرجة الاولى هو "معجم رجال الحديث" للسيد ابو القاسم الخوئي ، الذي اعتقد انه ابرز كتاب في بابه ، من حيث احاطته ودقته وهو يغني عن كل كتاب رجالي سبقه.

هـ: التاريخ

ومن كتب التاريخ اعتمدت على "تاريخ اليعقوبي" ، للمؤرخ الرحالة أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الكاتب (ت 284) وهو في جزئين أولهما تاريخ ما قبل الإسلام و الثاني تاريخ الإسلام إلى خلافة المعتمد العباسي سنة 252 والمؤلف شيعي المذهب ، تمتاز روايته بالحياد.

ومنها أيضا "تجارب الامم" لأحمد بن محمد الخازن الرازي الملقب بمسكويه (ت 421) وحققه اخيرا د. ابو القاسم امامي وطبع في طهران.

ومنها "تاريخ الامم والملوك" لمحمد بن جرير الطبري (ت– 310) وهو فقيه شافعي اولا ، ثم اسس مذهبا خاصا به ، لكن مذهبه اندثر. وله تفسير معروف وكتب في الفقه ، ويمتاز تاريخه بالتفصيل. لكنه مثل معظم المؤرخين ، ترك التحقق من صحة الروايات التي ينقلها ، كما امتاز بحيادية ملفتة في النقل، وتحاشى ابداء رأيه في المواقف التي أرخ لها. ويقال انه كتب في فضائل علي بن ابي طالب ، وفي روايات الغدير ، مما حمل بعض المؤلفين على القول بان له ميولا شيعية ، وهذا غير معلوم. وابدى الطبري اهتماما ملفتا باخبار حركات المعارضة

ضد الامويين والعباسيين.

ومنها "البداية والنهاية" لابن كثير (ت– 774) وكثير منه منقول عن الطبري ، كما اعتمد كثيرا على الحديث النبوي. وموقفه تجاه الشيعة واضح التعصب ، سيما في عرضه للحوادث التي يكون الشيعة طرفا فيها ، إلى حد يصل إلى الشتم احيانا ، مثل نسبة الكذب والبدع اليهم وقوله (لعنهم الله) و (خذلهم الله) وما اشبه. ويغطي الفترة التي لم يكتب عنها الطبري ، ولا سيما العصر العباسي الاخير ، والفترة التي تفككت خلالها الدولة العباسية وقامت امارات الاطراف ، وكان هذا مهما للبحث ، حيث احتجت إلى معرفة طبيعة الاوضاع السياسية في القرن الرابع الهجري.

ومنها "مقاتل الطالبيين" لابي الفرج الاصفهاني (ت 356) الذي يعتبر واحدا من افضل السجلات لثورات العلويين ، والمؤلف أموي النسب شيعي المذهب ، واشتهر بكتابه "الاغاني".

و: التفسير :

ومن كتب التفسير رجعت الى "تفسير القمي" لعلي بن إبراهيم القمي. وهو استاذ للكليني وذكر عددا من مروياته في "الكافي". وكان معاصرا للامام العسكري ، وعاش حتى سنة 307.

ومنها "التبيان" لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي. وهو تفسير موسع اهتم بالشرح اللغوي للايات واستشهد بآراء المفسرين السنة. كما عرض ما روي عن الائمة في تفسير الايات وفهمه الخاص لها ، ولو خالفا مفهوم الرواية ، متميزا عن القمي ، الذي التزم بالتفسير أو التاويل الوارد في الروايات.

ومنها أيضا "الميزان في تفسير القرآن" للسيد محمد حسين الطباطبائي (ت 1402) وهو افضل ما رايت من التفاسير ، فقد جمع آراء مختلفة قديمة وجديدة. كما اهتم بعرض الابعاد العقلية ، والنظر الفلسفي في الايات ، وذكر الروايات التي تأول مفهوم الايات على غير ظاهر لفظها وحدد قيمتها العلمية. كما خصص في كثير من الاحيان عدة صفحات لبحث مسألة من المسائل التي

تعرض لها الآية. ولهذا فان الميزان يعتبر – بحق – موسوعة في علوم القرآن.

واريد اخيرا الاشارة إلى اني اعتمدت كثيرا على نسخ رقمية للكتب منشورة ضمن برنامج المعجم الفقهي الذي سلف الاشارة اليه وبرنامج الجامع وهو يحوي 33 تفسيرا للقرآن باللغة العربية ، و25 تفسيرا بالفارسية ، وقد اعتمدت الاصدار الرابع الصادر في 1418 عن مؤسسة نشر حديث اهل البيت في طهران ، وكذلك برنامج المحدث الصادر عن دار الحديث النبوي بدمشق ، وقد اعتمدت الاصدار رقم 8.63 من البرنامج الذي يحوي مجموعة جيدة من مسانيد الحديث النبوي وكتب الفقه وبعض المعاجم.

الباب الاول

السلطة السياسية

كما هي وكما فهمها الاسلاميون

(1) الدولة أصلها وطبيعتها

رغم كثرة المعلومات المتوفرة عن الدول القديمة ، لم يدع اي من المؤرخين قدرته على تحديد التاريخ الدقيق لظهور الدولة كوعاء للسلطة والسياسة ([1]). ليس هذا مهما على أي حال ، سوى انني اردت الاشارة إلى ان موضوع السلطة والدولة قديم جدا ، ويرجع الى البدايات الاولى لتكون الاجتماع الانساني([2]). انها في حقيقة الامر احدى الضرورات التي توصل اليها الانسان في بواكير ايامه على هذه الارض. وحسب بالانديه فانها احد الاشكال التاريخية التي استعملتها الجماعة لتأكيد وجودها كمنظومة موحدة ([3]) وحاجتها إلى تنظيم علاقاتها الداخلية ونظام تبادل المنافع والمصالح بين اعضائها([4]).

تطور مفهوم الدولة مع الزمن حتى وصل إلى صورته الحاضرة التي تتضمن اربعة اركان ، لا يمكن تصور الدولة عند غياب واحد منها ، الارض ، السكان ، الحكومة ، والسيادة ([5]).

أ- **الأرض** : اي المجال الجغرافي الذي تمارس الدولة سيادتها ضمن حدوده. ويستحيل تصور وجود دولة غير مستقرة على ارض محددة ، ولهذا فان القبائل المترحلة لا يمكن ان تقيم دولة ، وان تكونت في داخلها سلطة سياسية.

ب - **السكان:** الذين يشعرون بالانتماء والارتباط بالمجموع المركب الذي تشكله الدولة ، ويتضمن الارتباط بالارض والشعور بملكيتها ، وما يترتب عليه من التزامات ، مثل الدفاع عنها والتضحية دونها.

---

[1] ماكيفر ، روبرت : تكوين الدولة ، ترجمة د.حسن صعب ط2 (بيروت 1984) ص 52

[2] كيتل ، ديموند: العلوم السياسية 92/1 ترجمة د. فاضل زكي محمد ، (بغداد 1960) 92/1

[3] بالانديه ، جورج : الانتروبولوجيا السياسية ، (بيروت 2007)، ص 153

[4] رأى كلاستر ان قيام الدولة هو ثمرة لتبلور الانقسام في المجتمع الاولي. وليس تعبيرا عن ضرورة مطلقة للانسان. بيار كلاستر: مجتمع اللادولة 199 ترجمة محمد حسين دكروب ، (بيروت 1991)

[5] كيتل : المصدر السابق ، ص. 36/1

ج- **الحكومة** : وهي الرمز الابرز لوجود الدولة. وتختص بتطبيق القانون وادارة المصالح العامة للجماعة. وللحكومة عالمها الخاص ، المستقل قانونيا ومؤسسيا عن المجتمع الذي تحكمه. كذلك الحال في آليات وطرق عملها وعلاقتها مع الغير. والحكومة هي الوعاء الذي تتكثف فيه القوة والجهة الاكثر استعمالا للقوة في اداء وظائفها. ان خشية الناس من قهرها هو المبرر الاقوى لطاعتهم اياها([1]). فحتى لو اطاع البعض أو الكل حكومتهم ، ايمانا بها أو رضا بما تأمر ، الا ان الحكومة لا تعول على رضا الناس في انجاز ما تريد ، بل على اضطرارهم للالتزام ، وفي هذا الامر لا تختلف حكومة عن أخرى.

د- **السيادة**: السيادة هي مضمون السلطة المطلقة التي تتمتع بها كل دولة ضمن اقليمها السياسي. وهي النسيج الذي يربط بين كل من الحكومة والشعب والارض. وتطلق السيادة بالمقارنة مع كل قوة داخلية وخارجية. وظائف الحكومة وصلاحياتها في الامر والنهي والعقاب على عموم الناس لا يقوم به سواها. كما لا يوجه إليها النقد إذا مارست مقتضيات السيادة ، من خلال اصدار القوانين وفرض الحدود والقيود والعقاب على مخالفة القانون أو تمثيل الشعب والدولة تجاه الغير ([2]).

التجسيد الفعلي للسيادة هو انفراد الدولة بالسيطرة الفعلية على اقليم جغرافي محدد وقهرها لمن يخالفها ضمن هذه الحدود.

شرعية السلطة

جوهر مسألة الدولة – محل اهتمامنا في هذا البحث – هو عنصر القوة. أي الدولة بما هي وعاء تتكثف فيه القوة ، التي يخضع لسلطانها جميع من يسكن ضمن اقليمها. ان شرعية هذه السلطة هي المعيار الذي على ضوئه نصف فعلا ما بانه صحيح أو خطأ. مفهوم الشرعية يعالج — اذن – العلاقة بين القوة التي تملكها الدولة وتعبر عنها ، وحقها في استعمال هذه القوة بطرق معينة

[1] قارن مع رأي ماكيفر الذي يرى ان الطاعة وليدة اعتبارات اجتماعية أكثر مما هي نتاج للخوف من العقوبة. ماكيفر : المصدر السابق ، ص. 100

[2] كيتل : المصدر السابق

ولاهداف معينة([1]). وهنا تختلف الدول/الحكومات بحسب اختلاف مصادر شرعيتها ، فلكل من هذه مقومات وضوابط تحدد طبيعة السلطة وحدودها واشكال ممارستها.

بكلمة اخرى فان وضع الحكومة يعالج من زاويتين مستقلتين :

الاولى : الفلسفة التي تقوم عليها والمصدر الذي يضفي الشرعية على اختصاصها بوظائفها. وبهذه الفلسفة تتميز الحكومة بوصف خاص ، فيقال عن واحدة انها محافظة أو اسلامية أو ليبرالية أو اشتراكية أو شيوعية.

الثانية : الوسائل التي تتبعها الحكومة في القيام بوظائفها ، سيما في استعمالها لادوات القهر. ان ادوات ووسائل العمل الدولتية تابعة لحقيقة الدولة نفسها ، لا لوصفها ، وانما تتفاوت الحكومات في مقدار استعمالها للقوة بصورة عامة (افقية) ، وفي مستوى استعمالها للقوة بصورة خاصة (عمودية) فهناك حكومات تعتمد القهر كوسيلة وحيدة او رئيسية ، وهناك لا يتوسل بالقهر والعنف الا كخيار اخير وعند اخفاق ادوات التطبيق اللين والسلمي للقانون.

في كل الاحوال فان استعمال الوسائل القهرية يتأثر بالكوابح الخارجية التي تسمح به أو تعيقه ، مثل قوة المجتمع ، أو غيره من القوى.

ترجع مصادر الشرعية جميعا إلى واحد من اربعة عناوين ، تفسر أيضا قيام الدولة ، أي الكيفية التي تم بها الربط بين عناصرها الاربعة ([2]):

الاول: **نظرية القوة:** وخلاصتها ان قيام الدولة تبع قيام السلطة ، بتوفر قوة قاهرة لدى طائفة من الناس ، سمحت لهم باخضاع الاخرين. وهكذا ظهرت طبقة حاكمة واخرى خاضعة لها. طبقا لهذه النظرية فان مبرر قيام الدولة واستمرارها ، هو استمرار تمتع الطبقة الحاكمة بمقومات الغلبة ، فالدولة هنا مجرد تعبير عن سلطة تمارس السيادة ، لانها اقدر من غيرها على ذلك ([3]).

---

[1] Scruton, Roger : A *Dictionary of Political Thought* , 2nd edition (Macmillan 1996), p307

[2] كيتل : المصدر السابق ، ص. 104

[3] ليلة ، محمد كامل : النظم السياسية (بيروت 1969) ص 94

الثاني : **النظرية الطبيعية** : وهي تصور الانسان باعتباره مفطورا على الاجتماع والانتماء إلى مجموع محدد. ولان الاجتماع مع الاخرين يوجد علاقات ومصالح مشتركة ، ويوجد فوارق واختلافات ، فقد توجب وجود جهة قادرة على الفصل والتنظيم ، مستقلة عن كل واحد من الاطراف المشتركة في موضوع المصلحة أو الاختلاف. فهذه الحاجة ولدت الطرف الثالث الذي يمارس التحكيم/ الحكم. ومع الزمن وتكرار الحالات ، تحول هذا الطرف إلى هيئة قائمة بذاتها مختصة بهذه الوظيفة ، التي هي الشكل الاولى من ممارسة السلطة. فقيام الدولة وفقا لهذا الراي ، تطور طبيعي لميل الانسان إلى الاجتماع والانتماء ووجود الجماعة. وبعبارة اخرى فان الانسان لم يخلق الدولة ، ولا المجتمع خلق الدولة ، بل هي الناتج الثانوي لميل الانسان إلى التجمع الذي اوجد الجماعة ([1]). وذهب ماكيفر إلى معنى قريب من راي الفيلسوف اليوناني ارسطو ، الذي قرر ان الدولة هي التطور الطبيعي للعائلة. تحول نظام العلاقات داخل العائلة إلى نظام سلطة حين امتدت العائلة وتضخمت ([2]).

الثالث : **النظرية التكوينية** : وتذهب إلى ان الله تعالى قسم القوة والملك بين عباده. فاختار بعضهم حكاما وجعل البقية خاضعين لهم.كما خلق البعض ليكونوا اغنياء ، وخلق غيرهم فقراء ليخدموا اولئك. كما تذهب إلى ان الطبقة العليا تمتاز على الادنى بصفات من اصل التكوين والخلقة ، صفات تؤهلها لكي تلعب الدور الذي خلقت لاجله. راجت هذه النظرية في اوربا في القرون الوسطى. لكن اصحابها اختلفوا في تحديد صفة المختار للقيادة ، هل هو البابا ام الملك ، وبالتالي حول الاعلى مكانا والحاكم على الآخر ([3]).

الرابع : **التعاقد الاجتماعي** : وهي احدث النظريات والتي اصبحت سائدة خلال هذا القرن. وفحواها ان المجتمع خلق الدولة قصدا وعمدا ، لانه اكتشف استحالة الاستقرار والسلام بين افراده دون وجود هيئة تمثلهم جميعا ،

---

[1] انظر مقارنة هنداوي بين تفسير هيغل وابن خلدون لمبررات نشوء الدولة وغاياتها في حسن هنداوي: التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل (بيروت 1996) ص 73

[2] ماكيفر : تكوين الدولة ،ص 41

[3] ليلة : المصدر السابق ، ص. 414

وتملك صفة وقوة تؤهلها لاستعمال قوة المجموع المادية والمعنوية ، في مقابل كل فرد أو في مقابل المجتمعات الاخرى.

الدولة في هذه النظرية هيئة مستقلة من الناحية القانونية عن آحاد الجماعة. لكنها تستمد مشروعية وجودها من رضا الشعب عنها وقبولهم بها. وتنسب النظرية — عادة – للمفكر الفرنسي جان جاك روسو الذي طور مقولاتها وعالج اشكالاتها النظرية ، مع انها كفكرة كانت معروفة قبله.

ويميل معظم المتكلمين الاسلاميين الذين قرأت لهم إلى التأسيس على النظرية الثانية (الطبيعية). وهذا مرجع قولهم بوجوب تعيين الرئيس([1]). وقال الشيعة الامامية ان هذا الوجوب متعلق بالله ، اي ان الرئيس هو من تعين بموجب امر الله أو طبقا لأمره ([2]) بينما قال السنة أن الرئيس هو من اختارته الجماعة ، شرط التزامه باحكام الله ([3]). وفي كلا الحالين فان اساس طاعة الجماعة لرئيسها هو الامر الالهي لا التعاقد. وظهر هذا القول في وقت متأخر نسبيا ، في القرن الثالث. لكن لدينا شواهد تمنع الاخذ به على اطلاقه.

على انه لا يمكن اعتبار اقوال المتكلمين نظريات في تفسير قيام الدولة. ذلك ان غرضها هو تبرير الحاجة للسلطة ، بمعنى ان النتيجة القائمة هي المنطق في تفسير ما قبلها وليس العكس. حاول ابن خلدون تفسير قيام السلطة. رغم ان مقدمته الشهيرة لا تسعى لهذا الامر على وجه الخصوص ، لكنه ساق تفسيره ضمن محاولته لوضع نظرية عن تطور العمران ، وهي لا تبتعد كثيرا عن جوهر مسألة الدولة ، وتفسير قيامها وانحطاطها.

ويبدو لاول وهلة ان ابن خلدون يميل إلى القول بنظرية القوة ، أو التنازع والغلبة كما اسماها ([4]). لكن الجابري يميل بعد تحليل اقواله ، إلى القول بان ابن خلدون اقرب إلى تفسير قيام الدولة كثمرة لتعاقد ضمني بين الجماعة على طريقة لحفظ مصالحها ، وهو ما يقربها من نظرية العقد الاجتماعي في الصيغة التي

[1] انظر الشريف المرتضى: الشافي في الامامة (طهران 1410) 47/1
[2] الطوسي : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (بيروت 1986) ص 313
[3] انظر الجزيري ، عبد الرحمن : الفقه على المذاهب الاربعة ج5 ق2 مبحث شروط الامامة.
[4] للمقارنة مع رأي جومبلوتز، انظر علي الوردي: منطق ابن خلدون (لندن 1994) ص 248

طرحها لاحقا المفكر الانجليزي توماس هوبز ([1]).

لا يمكن اعتبار اي من النظريات السابقة تفسيرا نهائيا وجامعا لكل الحالات. فثمة دول كثيرة قامت بناء على كل واحدة من هذه النظريات ، كما لا يخلو اي منها من اشكالات نظرية وتاريخية.

وعلى أي حال فان الدولة نفسها ، القائمة في كل الاوقات امامنا ، هي جوهر الموضوع. واذا كان ثمة فائدة من البحث ، فينبغي ان يكون فيها ، وداخل نطاقها ، لا حولها أو خارج نطاقها. حتى لو نجحنا في اثبات ان الدولة قامت بطريقة محددة ، فلن يؤثر هذا في الجزء الجوهري من المسألة ([2]).

تطور مؤسسة الدولة

يطلق الباحثون في العلوم الاجتماعية اوصافا مختلفة على اشكال من الدول قامت خلال التاريخ. ونجد امثلة على هذا في وصف الدولة الاقطاعية ، الاوليغارشية ، الثيوقراطية ، الديمقراطية.. الخ ، هذه الاوصاف ، بقدر ما تلخص مضمون السلطة وطبيعتها ، فانها تشير ايضا إلى مرحلة من مراحل التطور التي مرت بها الدولة خلال التاريخ. لا نتصور وجود دولة قومية أو ديمقراطية في القرون الغابرة ، لان هذا الوصف يطلق على النموذج الاحدث للدولة. بمعنى انه لا يقتصر على وصف طبيعتها ، بل يشير ايضا إلى موقعها التاريخي. وليس من مهام هذا البحث استعراض المراحل التي مرت بها الدولة خلال تطورها التاريخي ، الا بقدر ما نحتاجه ضمن موضوعنا الرئيس. ولذا نعرضه باختصار شديد كي نعود اليه لاحقا حين نبحث عن موقع الدولة في التفكير الاسلامي.

وسنعرض هنا لمسارين ، يمكن القول انهما كانا ابرز مواضع التطور ، التي اثرت على طبيعة الدولة وساعدت في تطويرها :

أ : تبلور الجماعة السياسية

في الادبيات الحديثة يعتبر المجتمع المدني ارقى تمثلات التنظيم

---

[1] انظر محمد عابد الجابري : فكر ابن خلدون العصبية والدولة (بيروت 1992) ص 196

[2] العروي ، عبد الله : مفهوم الدولة (بيروت 1998) ص 6

الاجتماعي ، ويرمي هذا المفهوم الحديث نسبيا ، الى تقرير ان المجتمع يمثل وعاء للحياة السياسية ، منفصلا عن السلطة ، مستقلا بآليات عمله ، والطرق التي يتبعها في انجاز مقاصده. وهو مع استقلاله عن السلطة ، سيد لها ، ومؤهل ماديا وقانونيا للتاثير فيها أو تغييرها.

العقد الاجتماعي هو الارضية الفلسفية لهذه الفكرة ([1]) ان اهم مكونات المجتمع المدني وفقا لرأي حلاوة هي الحرية الفردية ، العلاقات التعاقدية الاختيارية بين المواطنين وفصل السلطات في الدولة ([2]). ومع تطور هذا المفهوم اصبح بالامكان النظر إلى المجتمع السياسي كمنظومة قوى موزعة ، بعضها في اطار الحكومة ، وبعضها الآخر في المؤسسات الاجتماعية الاهلية.

وفي الماضي كانت الدولة عالما مستقلا عن المجتمع ، تتكثف في اطاره مجموع القوى المادية للبلد ، ويتمتع بشرعية مستقلة عن ارادة الجمهور. وكان الشعب مجرد تابع مستسلم لاملاءات اهل الغلبة والسلطان ، بل وصل الحال في بعض المقاطع التاريخية إلى اعتبار العبودية مضمونا للعلاقة بين الرعية والحاكم. ويشير القرآن إلى هذا المعنى في سياق عرضه لقصة فراعنة مصر (وقال فرعون يا أيّها الملأ ما علمت لكم مّن إلهٍ غيري فأوقد لي يا هامان على الطّين فاجعل لّي صرحًا لّعلّي أطّلع إلى إله موسى وإنّي لأظنّه من الكاذبين) [3] ويقول في موضع آخر (ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون) [4]. وربما لهذا السبب شدد القرآن على تساوي جميع الناس – الملوك والرعايا – في العبودية لرب العالمين (وكلهم آتيه يوم القيامة فردا)([5]) وتكذيب ادعاء امثال فرعون للمالكية ، حين صرح تكرارا بأنه سبحانه هو الملك الحق (الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا) ([6])

---

[1] الايوبي ، نزيه : العرب ومشكلة الدولة (بيروت 1992) ص 48
[2] ابو حلاوة ، كريم: اشكالية مفهوم المجتمع المدني (دمشق 1998) ص. 37
[3] القصص 38
[4] الزخرف 51
[5] مريم 95
[6] الفرقان 26

وهو ملك السماوات والارض (الم تعلم بأن الله له ملك السماوات والارض) ([1]) وهو مالك الملك (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء) ([2]).

غالبا ما تقوم علاقة العبودية بين الشعب للسلطان نتيجة للاكراه المادي وانعدام الخيارات. لكنه قد يأتي على صورة قبول قلبي من جانب بعض الناس بالتخلي عن خياراتهم الخاصة ، والتسليم الكلي لمشيئة السلطان ، وهو ما يشير اليه الامام علي بن ابي طالب (ع) في احدى خطبه ، حين يستشهد بحال بني اسرائيل فيقول (اتخذتهم الفراعنة عبيدا..) ثم يشرح معنى هذه العبودية وتجسيداتها:

.. فساموهم سوء العذاب وجرعوهم المرار ، فلم تبرح بهم الحال في ذل الهلكة وقهر الغلبة ، لا يجدون حيلة في امتناع ولا سبيلا الى دفاع ... كانت الاكاسرة والقياصرة اربابا لهم ، يحتازونهم عن ريف الآفاق وبحر العراق ، الى منابت الشيح ومهافي الريح ونكد المعاش.. ([3])

وقد قارن العلامة النائيني بين هذه الصورة ، والصورة المقابلة ، أي رضا الضعفاء بالعبودية ، وهو ياتي عادة بعد ادعاء الطغاة سلطات على الناس ، هي من مختصات الخالق جل وعلا ([4]) مثلما يقول القرآن في سياق قصة فرعون (فاستخف قومه فأطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين) ([5]). وبصورة عامة فقد اتصفت الدولة القديمة بحصر الشأن العام في الحاكم ونخبة صغيرة من خواصه ، باعتبارهم سادة القوم. وهذا يشمل كل ما يتعلق بمجموع الناس ولا يخص أحدا على وجه التعيين.

مع تطور مفهوم الدولة ، ظهر مفهوم الشعب او الامة ، ككينونة قائمة بذاتها. ومرجع هذا هو تغير موقع الفرد في الجماعة. فبعدما كان رقما مهملا ، لا

---

[1] البقرة 107
[2] ال عمران 26
[3] الشريف الرضي : نهج البلاغة ، شرح الامام محمد عبده (بيروت 1992) ص. 334
[4] محمد حسين النائيني: تنبيه الامة وتنزيه الملة. في توفيق السيف : ضد الاستبداد (بيروت 1999) ص. 263
[5] الزخرف 54

قيمة له الا كقوة عمل ضمن الجماعة ، اصبح مستقلا بعالمه الخاص واملاكه ، يقرر موقعه بحسب كفاءته واجتهاده ، وليس بحسب نسبته او انتمائه او صفته الموروثة ، كما كان الامر في الماضي.

مع هذا التطور اصبح بالامكان الحديث عن نمط جديد من الاجتماع الانساني ، يقوم على اساس الاختيار الحر والعقلائي لشكل ومضمون العلاقة التي تربط بين اعضاء الجماعة ، وكيفية تمثيل المجموع ، وعلاقتهم بالهيئة التي تمثلهم "الحكومة" ، والوظائف التي اوكلت اليها وما يقابلها من امتيازات. وبتعبير آخر فقد شهدت هذه المرحلة ظهور ما نطلق عليه الآن الاجتماع السياسي ، أي المجتمع باعتباره مولدا لحالة سياسية ، تنشيء نظاما لممارسة السياسة.

ب : تبلور القانون العام

احد تجسيدات ملكية الحاكم للسلطة في الدولة القديمة ، هو انعدام القانون ، او على الاقل عدم عموميته. يومئذ كانت الحكومة / الحاكم منشئة للقانون ([1]) ، الذي يجسد — غالبا – ارادات شخصية للحاكم تصدر بحسب المتطلبات او الظروف المتغيرة. و نظرا لطبيعته الشخصية ، فان تطبيق القانون او عدمه يخضع لموقف الحاكم او منشيء القانون ، كما يتأثر بموقف وموقع الشخص أو الاشخاص الذين يطبق عليهم. ويشير الحديث النبوي الى هذا المعنى "انما هلك الذين قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد" ([2]). ومن هنا فعلاقة الرعية مع الحاكم وموقع كل فرد في الجماعة من التنظيم الاجتماعي مرهونة كليا بمدى قربه من صاحب السلطة ، أو امتلاكه لقوة تستطيع موازنة القوة الدولتية

اما في في الدولة الحديثة فمهمة السلطة الرئيسية هي تطبيق القانون . القانون العام هنا ليس انشاء يوميا يقوم به الحكام ، بل هو مجموعة من القواعد

[1] خلافا لهذا رأى ماكيفر ان المجتمعات البسيطة لم تعرف نظاما حقوقيا تطبقه هيئة متخصصة ، وما كانت حكومتها مفوضة بسن القانون بل بادارة المجتمع وتسوية المنازعات وصيانة التقاليد. انظر ماكيفر : تكوين الدولة 86

[2] البخاري ، محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري (بيروت 1981) 150/4
أيضا المتقي الهندي ، علاء الدين : كنز العمال ، تحقيق السقا وحياني ، (بيروت 1989) 304/5

المستقرة تصدرها هيئات ذات اختصاص وتطبق على الجميع ، بغض النظر عن رأي الحاكم ، وبغض النظر عن موقف وموقع الاشخاص الذين تطبق عليهم.

ولذا يمكن القول ان ابرز مصاديق تحرر الانسان ، هو تبلور فكرة القانون العام ، وتساوي الافراد امام القانون.

انعكس قيام القانون العام على طبيعة السلطة ، فلم يعد صاحب السلطة او شركاؤه قادرين على انفاذ اراداتهم الشخصية ، ولا ممارسة الحكم اعتمادا على هذه الارادات. تبلور فكرة القانون مهد لظهور مبدأ تقسيم السلطات الى تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وحرمان الجهاز المالك لادوات الردع المادي ، أي ما نصفه اليوم بالسلطة التنفيذية ، من حق التشريع ، أو العمل بموجب مرئيات الاشخاص القائمين عليه.

واخيرا فقد اصبح بالامكان النظر الى الاشخاص المالكين لازمة الحكم باعتبارهم موظفين ، مكلفين بتطبيق القانون ، يحصلون على اجر أو امتيازات محددة ، نظير قيامهم بهذه الوظيفة.

(2) فكرة الدولة في الاسلام

تشير النصوص التشريعية والتجربة التاريخية الاسلامية الى مجموعة عناصر ، باعتبارها موارد اهتمام شرعي في مسألة السلطة في الاسلام. بعض هذه العناصر ثوابت عقلية قبل الشريعة ، جاءت الشريعة فأقرتها بذاتها ، أو مع بعض التعديلات ([1]) ، وبعضها مستحدث من جانب الشريعة ، جرى التاكيد عليه في النص القرآني أو النبوي، ويرجع القسم الثالث إلى التجربة التاريخية ، التي بلورت مفاهيم لم تكن معروفة أو سائدة قبل الاسلام أو في زمن الوحي :

الاول : ان الهدف المركزي للشريعة هو بناء الأمة ، وهي من حيث السعة والقيمة فوق السلطة.

الثاني : أصالة النظام وكونه مبررا لقيام السلطة. ولذا فان حقها في تجاوز حقوق الافراد أو مختصاتهم مشروط بحاجات النظام الذي يعتبر مصلحة عامة كبرى ، يمكن تغليب مقتضياتها عندما تتعارض مع المصالح الفردية.

الثالث : تقديم اعتماد الردع الداخلي النفسي (الورع) على الردع الخارجي (القانون) وحصر مجال عمل السلطة في حال خروج الفرد على النظام العام ، وبالتالي فان صلاحية السلطة محدودة في حال افتقار الفرد للرادع الذاتي عن الاثم في نفسه (= الفسق) وكون ممارسة الفرد متعارضة مع النظام العام.

الرابع: كون السلطة ولاية ، مشروعيتها نابعة من علاقة تفاعلية بين

---

[1] الخميني : كتاب البيع (قم 1415) 14/3
لتفصيل حول وجوه الامضاء الشرعي ، انظر مبحث ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ، في المظفر ، محمد رضا: اصول الفقه (قم 1370 هـ.ش) 217/1

صاحبها وموضوع العمل ([1]). هذا يستبعد فكرة الملك الناشيء عن حق اصلي أو خاص يستمد مشروعيته من المال أو الانتساب العائلي أو الغلبة ([2]).

الخامس : قيام السلطة على اساس التعاقد (البيعة) التي تتضمن حق الرفض والعزل وامكانية المنافسة ، وهذا الاصل محل اختلاف في جانبه النظري وفي تطبيقاته ([3]) رغم ان المؤديات النهائية متفقة إلى حد كبير.

الأمة :

تكرر لفظ (امة) في القرآن الكريم فوق خمسين مرة ، مفردا ومجموعا ، في معان لغوية مختلفة. ويبدو ان القرآن لم يصطنع مفهوما جديدا لهذا اللفظ بخلاف وضعه اللغوي الاصلي. لكنه اعاد تكثيف بعض معانيه وشحنه بمدلولات جديدة ايديولوجية – اجتماعية ، أو دمج بعض مفهوماته ، ليعطي دلالة ادق من تلك التي يعطيها كل مفهوم بمفرده. ويمكن من تحليل التصاريف المختلفة للفظ الاستنتاج بان الجامع بين مختلف استعمالاته هو الانضباط ضمن مقصد محدد ينتهي إلى هدف معلوم. ولذا فان بعض المدلولات اللغوية السابقة للفظ خرج تقريبا من سياق الاستعمال. ومع مرور الزمن ، اصبح اللفظ محددا ومركزا ، ومشحونا بمعان متكاملة مع المنظومة الثقافية التي اسستها الشريعة.

والامة في الوضع اللغوي الاصلي هي الجماعة ، بشرا كانوا أو غير بشر ([4]) قال تعالى "وما من دابّةٍ في الأرض ولا طائرٍ يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم" ([5]). وقال ابن منظور ان أصل هذا الباب كله من القصد ، "يقال:

---

[1] قال الراغب "الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد" الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني ، : مفردات غريب القرآن ، ص.533

[2] الحلبي ، ابو الصلاح: الكافي في الفقه ، (اصفهان 1403) ص. 91

3 مقارنتنا للبيعة بالتعاقد هو تجوز من عندنا ، لكن لا خلاف في اشتراط الحرية والاختيار في المبايع ، وثمة خلاف حول اصل كون البيعة السابقة ركنا في صحة الولاية واستمرارها ، وكذا في نقض البيعة واحكامه. انظر محمد الشوكاني: نيل الاوطار (بيروت 1973) 365/7.
ايضا الجزيري ، عبد الرحمن : الفقه على المذاهب الاربعة ج5 ق 2 كتاب القصاص .
ايضا : الخطيب الشربيني : مغنى المحتاج ، كتاب البغاة

[4] جمال الدين بن منظور : لسان العرب (بيروت 1988) 215/1

[5] الانعام 38

أممت إليه إذا قصدته ، فمعنى الأمة في الدّين أنّ مقصدهم واحد ، ومعنى الأمة في النّعمة : الشيء الذي يقصده الخلق ويطلبونه" ([1]).

وذكرت الأمة الاسلامية في صورة محددة اربع مرات في القرآن ، هي "ان هذه امتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون" ([2]) و "وإنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون" ([3]) و"وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا" ([4]) و"كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"([5]).

وتوضح هذه الايات العناصر الكبرى التي تميز الأمة الجديدة (الاسلامية) بدء من كونها واحدة ، وانها أمة كل مسلم يعبد الله ، وانها وسط أي حلقة مركزية في الجنس الانساني ، لانها شاهدة عليه ([6]) وان موقفها تجاه الغير مضمونه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بناء الأمة الواحدة ، كان هدفا مركزيا من اهداف الرسالة المحمدية ، ولهذا فان الأمة بما هي وعاء للثقافة ، حاضرة بقوة في الوعي الاسلامي ، ووحدتها احد ابرز مكونات المزاج العام للمسلمين ، بغض النظر عن كون السلطة معبرة عن الأمة أو منفصلة عنها ([7]).

تحدث القرآن عن الأمة الاسلامية بتعابير محددة ، واصطنع نظاما خاصا لمخاطبة اعضائها (الذين آمنوا) وتشدد في ضبط العلاقات بينهم. ومن اجل ترسيخ نمط علاقة فعال وايجابي بين اعضاء الأمة الاسلامية. فقد عملت الشريعة على بناء منظومة مفاهيم ، تجعل المسؤولية المتبادلة هي المضمون الاسمى للعلاقة بين المؤمنين. وورد هذا في عبارات تؤكد مبدأ التكافؤ ، مثل "المسلمون

---

[1] ابن منظور : المصدر نفسه 215/1
[2] الانبياء 92
[3] المؤمنون 52
[4] البقرة 143
[5] ال عمران 110
[6] الطباطبائي ، محمد حسين : الميزان في تفسير القرآن ، (بيروت 1997) 315/1
[7] شلق ، الفضل : أفكار حول الأمة والوحدة والدولة ، مجلة الاجتهاد ع 12 صيف 1991

اخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم" ([1]) واخرى تتضمن معنى الرعاية والمسؤولية "كلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته" ([2]) وثالثة عن التواسي والتواصل "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد. إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى" ([3]) و"من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس منهم ، ومن سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم" ([4]). ومع تحقق هذه المعاني يصبح كل مسلم وليا للآخر "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعضٍ" ([5]).

الدولـة

ورد تعبير دولة في القران الكريم بتصريفات مختلفة ، تشير جميعها إلى معنى التحول والانتقال أي عدم الثبات ، قال تعالى "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل كي لا يكون **دولة** بين الأغنياء منكم" ([6]) وهي تأمر بتوزيع الثروة وعدم حصرها في الطبقات العليا من المجتمع. وفي اية اخرى في بيان سنة الصعود والانكسار في الصراع بين البشر "إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مّثله وتلك الأيّام **نداولها** بين النّاس" ([7]) وورد في الحديث "إذا بلغ بنو ابى العاص ثلاثين رجلا اتخذوا دين الله دغلا وعباد الله خولا ومال الله **دولا**" ([8]). وهو يشير ايضا إلى نفس المعنى. وهذا هو الوضع اللغوي الاصلي للفظ دول ودولة ، وهو خلاف المعنى الاصطلاحي المعاصر ، الذي يقابل كلمة STATE التي تشير إلى الثبات والاستقرار.

---

[1] الحر العاملي : وسائل الشيعة 55/19
[2] البيهقي ، احمد بن الحسين: السنن الكبرى (بيروت 1411) 287/6
أيضا الهيثمي ، نور الدين: مجمع الزوائد، (بيروت 1992) ، 207/5
[3] حنبل ، احمد بن : المسند 270/4 (دار صادر ، بيروت د. ت)
[4] الكليني ، محمد بن يعقوب : الكافي ، (بيروت 1990) ، 113/2
[5] التوبة 71
[6] الحشر 7
[7] ال عمران 140
[8] الحاكم النيسابوري ، محمد بن عبد الله : المستدرك على الصحيحين (بيروت1406) 479/4

وفي "لسان العرب": الدّولة بالفتح في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم الدّولة، والجمع الدّول، والدّولة، بالضم، في المال ؛ يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرّة لهذا ومرة لهذا، والجمع دولات ودول ([1]) ... ومنه قول فروة بن مسيكٍ المرادي:

فإن نغلب فغلاّبون، قدماً

وإن نغلب فغير مغلّبينا

فما إن طبّنا جبن، ولكن

منايانا **ودولة** آخرينا([2])

عدا هذه لم يستخدم لفظ **دولة** في النصوص الدينية الاصلية لتعريف السلطة. كما ان التعابير الاخرى المتعلقة بالموضوع لم ترد هي الاخرى في القرآن الا نادرا ،كتعبير السلطان ، السلطة ، السياسة ، الحكم ، الامارة.

وورد تكرارا تعبير (ملك وملك) في وصف اوضاع وحالات معظمها يتعلق بالسلطة في الازمان السابقة للرسالة المحمدية. كقوله تعالى في قصة بلقيس "قالت ان الملوك إذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها أذلة" ([3]) و"وقال لهم نبيّهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكًا قالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحقّ بالملك منه" ([4]). ويبدو ان المسلمين الاوائل لم يستسيغوا تعبير "الملك" كوصف للسلطة ، ربما لتعبيره عن انقطاع عن المجتمع أو تسلطها عليه. وروى اليعقوبي ان سعد بن مالك دخل على معاوية في اوائل عهده "فقال: السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية فقال: ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين؟. قال سعد: ذاك إن كنا أمّرناك إنما أنت منتز" ([5]).

لكن وردت نصوص كثيرة يمكن ادخالها ضمن فلسلفة الحكم وممارسة

---

[1] ابن منظور : لسان العرب 444/4

[2] ابن منظور : المصدر السابق 115/8

[3] النمل 34

[4] البقرة 247

[5] اليعقوبى ، احمد بن ابي يعقوب الكاتب : تاريخ اليعقوبي (قم 1414) 217/2

السياسة ، وحدودها واغراضها([1]). وجاءت على شكل قواعد عامة ، قابلة للتوظيف في المجال السياسي وغيره. وورد في القرآن ما يشير إلى معنى استهداف الدولة أو السلطة بعد وجود امكانيتها ، مثل تعبير وراثة الارض "قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين * قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربّكم أن يهلك عدوّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون"([2]) ، واظهار الأمر "هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون" ([3]) ، والتمكين والوعد والاستخلاف "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم دينهم" ([4]) وحسب رضوان السيد فان المسلمين في الصدر الاول فهموها على هذا النحو ([5])

يمكن أيضا الاستفادة من تجربة الرسو ﷺ بعد الهجرة ، حيث يشير قاسم إلى ان النبي عمل بشكل محدد لاقامة نظام دولة ([6]) رغم ان قبوله ببقاء التنظيم السياسي الخاص بالاقوام الاخرى ، والقائم منذ ما قبل البعثة ([7]) قد يشير إلى ان ذلك النظام لم يقصد به ما يخرج عن حدود المدينة المنورة.

– هل تشير هذه المفارقة إلى اهمال القرآن لمسألة السلطة؟.

نفترض ان القرآن الكريم وشريعته قد اهتما بمختلف حاجات الانسان([8]) وان موضوع السلطة كان محل اهتمام الشريعة ([1]). لكن من ناحية

---

[1] الايوبي ، نزيه : العرب ومشكلة الدولة (بيروت 1992) ص 64

[2] الاعراف 128-129

[3] الصف 9

[4] النور 55

[5] السيد ، رضوان: الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت 1997) ص 23

[6] قاسم ، عون الشريف : نشأة الدولة الاسلامية ، (بيروت 1991) ، ص. 41

[7] انظر مثلا نصوص مكاتيب الرسول في قاسم : المصدر السابق 134 ، 136 ، 323 ، 315
أيضا علي الاحمدي : مكاتيب الرسول ، (قم 1379) 141 ، 134 ، 136 ، 263

[8] عقد الكليني بابا خاصا بهذا ، عنوانه (باب الرد إلى الكتاب والسنة وانه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس اليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة) انظر الكليني : الكافي 113/1 وهوّن النراقي من شأن الروايات الواردة بهذا الشأن واصفا اياها باخبار الاحاد ، وقال ان معناها هو ان ما كان فيه حكم ، فقد بين القرآن أو السنة ذلك الحكم ، لا انهما قد بينا الحكم في كل موضوع .
النراقي ، احمد: عوائد الايام ، (قم 1408) ص 123
وخلافا لهذا ، قال البحراني بان الاخبار مستفيضة في ان كل حكم مبين في الكتاب والسنة حتى ارش الخدش . البحراني ، يوسف : الحدائق الناضرة ، (بيروت 1993) 382/24

اخرى فان ، السلطة بمعنى الامارة على قوم ، أي وجود نظام لممارسة السلطة ، ليس من انشاءات الشريعة ، فهو من طبائع وضرورات الاجتماع الانساني السابق على الشرائع. وهذا مستند العلامة شمس الدين ، الذي يذهب إلى ان ما ورد في السنة عن فكرة الدولة والحكومة ، ركز على التفصيلات لا على اصل تشريعها ، لانها من المسلمات والضرورات التي لا يسأل عنها:

> لم يرد في السنة – فيما نعلم – سؤال من المسلمين للنبي (ص) عن اصل فكرة الدولة والحكومة ، مع ان هذا الموضوع من اعظم الامور التي تكتنف حياة الانسان والمجتمع... وكان المسلمون يسألون عن كل شيء يتصل بحياتهم العامة .... لم يسألوا عن اصل تشريع الدولة والحكومة ، ولا تفسير لذلك إلا كونهم يعون ضرورتها وبديهيتها. ([2])

هذا يعني ان اصل قيام الدولة ليس موضوعا للتوجيه الديني. قد يستهدف التوجيه فلسفة الدولة ، أي القاعدة النظرية التي تحدد مضمون علاقة الدولة بجمهورها ونظام وادوات عملها ، وما تتركه من تاثير على الافراد والجماعة المسلمة. ويمكن القول ان هذا التحديد لم يكن بحاجة إلى ايضاح لانه من البديهيات ، اللهم إلا حين يقتضي الحال التذكير بهذه الضرورة ، مثل ما ورد في الاثر النبوي "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا احدهم" ([3]) ، فهذا لا يشرع لامرة احد الخارجين بصورة خاصة ، ولا يحدد وظائفه ، بل يذكرهم بان تعيين امير عليهم ، هو من مقتضيات الاحسان في هذا الظرف الخاص.

ان السلطة منشط من المناشط الاجتماعية التي تبانى العقلاء في مختلف العصور على فائدته بل ضرورته. ولهذا فان الاسلام تعامل معها كما تعامل مع بقية المناشط الاجتماعية القائمة ، حيث أقر الصالح منها ، لكنه اعاد شحنها بمضامين جديدة تتكامل مع فلسفته العامة في الحياة.

ويظهر لي ان اهمال القرآن والسنة للحديث في شأن الدولة (كأصل

---

[1] الواعي ، توفيق : الدولة الاسلامية بين التراث والمعاصرة (بيروت 1996) ص 13

[2] شمس الدين ، محمد مهدي : في الاجتماع السياسي الاسلامي (قم 1994) ص 74-75

[3] السجستاني ، سليمان بن الاشعث: سنن ابي داوود 587/1 تحقيق سعيد اللحام ، دار الفكر 1990 أيضا مصطفى الخن وآخرون ،: نزهة المتقين شرح رياض الصالحين ، (بيروت 1986) 720/1

واطار عام) شجع عددا من الباحثين على الادعاء بان الدولة ليست موضوعا للشريعة بصورة مباشرة ، بل هي موضوع لها بصورة غير مباشرة. بكلمة اخرى فان الشريعة لم تعتبر الدولة جهة مستقلة عن المجتمع ، بل جزء منه. ولذا لم تعاملها كموضوع مستقل لاحكامها ، بل ادرجتها تحت الاطار الاوسع الذي ينظم العلاقات بين الافراد والطبقات المختلفة في الجماعة المسلمة ([1]).

آراء المسلمين في وجوب السلطة :

ذهب فريق صغير من الخوارج ([2]) وابو بكر الاصم من المعتزلة إلى عدم وجوب الامامة شرعا ، واعتبرها سائغة فقط. فلو أن المسلمين "أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم وبذلوا الحق من أنفسهم وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها ، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه ، أجزأهم ذلك. ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك"([3]). عدا هذين الرأيين فان جميع اهل القبلة متفقون على كون السلطة ضروة للاجتماع الانساني ([4]). وحسب الماوردي (ت 450) فان "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع" ([5]).

الوظيفة الرئيسية للسلطة عند فقهاء الشيعة هي حفظ المصالح الدينية أو الدنيوية التي لا بد منها لحفظ الدين ([6]). وحسب المروي عن الامام الرضا:

> لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس ، لما لابد لهم من أمر الدين والدنيا. فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق

---

[1] انظر مثلا محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت 1994) ص 79

[2] الشهرستاني ، ابو الفتح : الملل والنحل 115/1

[3] القرطبي ، محمد بن احمد الانصاري : الجامع لاحكام القران ، (بيروت 1993) 264/1
ونسب الشهرستاني الى أبي بكر الأصم ان الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم ، وأراد بهذا الطعن في إمامة علي لعدم اتفاق الصحابة على بيعته . الشهرستاني : الملل والنحل 72/1

[4] القرطبي: المصدر السابق

[5] الماوردي ، ابو الحسن : الاحكام السلطانية والولايات الدينية (قم 1406) ، ص 5

[6] المرتضى ، الشريف علي بن الحسين : الذخيرة في علم الكلام ، (قم 1411) ، ص 411

مما يعلم أنه لابد لهم منه ، ولاقوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم ([1]).

في السنوات الاخيرة أعاد بعض الباحثين مجادلة الموضوع من جديد ، سيما حول موقع الدولة من الشريعة ([2]) ، وغرضهم هو الاجابة على سؤال:

هل استهدف الاسلام بصورة مباشرة اقامة الدولة ؟. وهل يتضمن التشريع الاسلامي قسما خاصا من الاحكام ، موضوعه على وجه الخصوص هو اقامة دولة الاسلام ؟.

بديهي ان اقامة الدولة حق من حقوق الشريعة واهل الشريعة. لكن لا بد من التفريق بين كون الدولة مقصودة على وجه الخصوص ، وبصورة مباشرة من جانب المشرع ، وبين كونها مقدمة لغرض آخر. فالافتراض الاول يقتضي وجود نظرية محددة في مسألة الدولة ، وأمر باقامتها وفق هذه النظرية ، كما يقتضي اخراج المسألة برمتها من اطار العمل الاجتهادي.

معظم الذين تناولوا هذا الموضوع من الاسلاميين اعتبر الأمر بديهيا. لان الدولة من لوازم الاجتماع ، ولان القرآن فيه تبيان كل شيء. وهذا يلزم – ضرورة – ان تكون مسألة الدولة من هذه الاشياء ، لانه – حسب السيد الخميني – لا يعقل ترك ذلك من الحكيم الصانع" ([3]).

لكننا نناقش في كون المسألة بديهية. لان ضرورة الدولة لا تنتج – لزوما ــ ضرورة تشريعها ، فثمة ضرورات كثيرة تركتها الشريعة للناس. وهذا وارد في أكثر المعقولات ، وما تبانى عليه العقلاء قبل الشريعة. فلا يبعد ان تكون الدولة – باعتبارها ضرورة عقلا – مما امضاه الشارع على ما تعارف عليه الناس، أو اعتبره مصلحة عقلائية لا تقتضي تدخله الا ضمن الاطار العام.

على كل حال فان أمامنا احتمالات ثلاثة ، فيما يتعلق بموضوع الدولة في الشريعة الاسلامية:

---

[1] المجلسي ، محمد باقر : بحار الانوار (بيروت 1983) ، 60/6

[2] انظر مثلا الاسئلة التي يثيرها العروي ، عبد الله : مفهوم الدولة ، سيما الفصل الرابع 89

[3] الخميني ، روح الله الموسوي: كتاب البيع 461/2

الاول : ان الاسلام استهدف بصورة مباشرة اقامة دولته الخاصة. واستخدم منتظري أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، للتدليل على وجوب اقامة الدولة الاسلامية ، باعتبارها أداة لتنفيذ ذلك الواجب "ولو بتشكيل دويلة صغيرة في منطقة معينة" ([1]). ولراي منتظري اهمية خاصة ، فهو احد مؤسسي نظام الجمهورية الاسلامية ، ورأس مجلس الخبراء الذي وضع الدستور الايراني ، الذي يعد اول تطبيق لمقولات الفقه الجعفري في العصر الحديث.

الثاني : ان الاسلام لم يستهدف اقامة دولة. بل اراد البقاء كدعوة لجميع الناس. وترك اقامة الدولة لاتباعه يقيمونها وفق تبعا لما يحقق مصالحهم. الدولة ، حسب الجابري ، مصلحة دنيوية ([2]) ولم يرد في القران والسنة نص تشريعي ينظم مسألة الحكم. حكومات المسلمين بعد الرسول (ص) نتاج ظرفهم الخاص ومصالح مجتمعهم([3]). مع ملاحظة ان كونهم مسلمين سينتج بالضرورة نظاما سياسيا يلائم مقتضيات دينهم وقواعده. وهذا ايضا راي مونتغمري وات الذي لاحظ ان للدين ، سيما الاسلام ، موضع مركزي في حياة الفرد. ليس لانه يقدم تفاصيل كثيرة بل لانه "يمنح الفرد اهدافا عامة في الحياة ، ويساعد في تركيز طاقاته سعيا وراء تلك الاهداف" ([4]).

ورأى برهان غليون ان عالمية الرسالة الاسلامية واعتمادها على التربية والتزكية والالتزام الذاتي ، تتعارض مع فكرة الدولة التي طبيعتها الارتباط باقليم محدد ، وجوهرها هو استعمال القوة الخارجية والقهر. الرسالة مشروع لتوحيد البشر ، بينما ترمز الدولة الى الانقسام. ولهذا فان الاسلام لم يول مسألة الدولة اهتماما ولم تكن من مشاغله ([5]).

---

[1] منتظري : دراسات في ولاية الفقيه (بيروت 1988) ، 220/2

[2] في وقت مبكر ناقش الطوسي مثل هذا القول فاعتبر المصالح الدنيوية المنظورة في نصب الامام ، تابعة للمصالح الدينية وليست مستقلة عنها ، يقول "ما يحصل عند الرؤساء أمر ديني وهو قلة الظلم ووقوع الفساد ومن تغلب القوي على الضعيف وهذه أمور دينية يجب اللطف لاجلها وان حصل فيها أمر دنياوي فعلى وجه التبع" الطوسي : الاقتصاد ، ص 298 .

[3] محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر الاسلامي المعاصر ، ص 89

[4] مونتغمري وات : الفكر السياسي الاسلامي ، ص 44

[5] برهان غليون : نقد السياسة ، الدولة والدين (بيروت 1991) ص. 58

الثالث : ان الاسلام استهدف بناء دولة ، ليس بصورة مباشرة بل كافراز طبيعي لوجود الأمة المستقلة وحاجاتها. وعليه فهي تستمد من ذات القيم والمفاهيم الناظمة للعلاقات داخل الأمة. وهذا رأي شمس الدين الذي قال ان الشريعة منظومة موحدة من التعاليم والاحكام والمباديء ، وان ما يتعلق بالحكم يؤخذ من كل باب ، ولا حاجة حينئذ لباب مخصوص ([1]). وطبقا للغنوشي فان السلطة ضرورية لانجاز مقاصد الشريعة ، ولذا فهي من الوسائل لا المقاصد. ولأنها وظيفة اجتماعية اصلا فلا ضرورة للنص عليها بصورة خاصة ([2]). وذهب العروي إلى ان الدولة نتيجة حتمية لأي دعوة. وحتى لو سكتت عن الدولة قبل نضج ظروفها ، فسوف تصبح حين تستقوي ، مشروعا طبيعيا لدولة ، ولذا لايصح افتراض فراق ابدي بين الدعوة الدينية والدولة التي تمثلها ([3]).

وبمقدار ما اطلعنا عليه من ابحاث ، فانا لم نجد باحثا يعرض أدلة تدل دلالة مباشرة على ان الاسلام امر باقامة الدولة ، عدا ما استفاده الفقهاء من وجوب نصب أمير أو إمام. كما ان ضرورة وجود زعيم للجماعة ، ليس من انشاءات الشريعة. فوجوده – كمفهوم نظري – سابق عليها ، أما الاستدلال بما يدل مداورة أو ما يدل على ما مقدمته الدولة ، مثل استدلال آية الله منتظري ، فهو لا يعدو الاحتمال الثالث.

ملاحظتـــان :

1–حين نتحدث عن الدولة في الاسلام ، فاننا لا نبغي اكتشاف نسخة من الدولة الراهنة في التراث أو التجربة الاسلامية. بل نتحدث عن الدولة بما هي ضمن زمنها الخاص. وبديهي انه لا يمكن العثور على مفهوم للدولة في الشريعة الاسلامية ، يطابق مفهومها الذي تطور في الاطار المعرفي للحضارة الغربية المعاصرة. كما لا يمكن العثور في المصادر النصية أو في الفقه التقليدي ، على نظام متكامل أو مفصل يمكن اعتباره نظام حكم أو نظرية في الحكم ،

[1] محمد مهدي شمس الدين : في الاجتماع السياسي الاسلامي ، ص. 79
[2] راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الاسلامية (بيروت 1993) ، ص. 92
[3] العروي : مفهوم الدولة (بيروت 1993) ص 19

تطابق الانظمة والنظريات المتعارفة اليوم ، والتي تطور معظمها في الفضاء المعرفي الغربي. ويعود ذلك إلى مبرر منهجي ، يكمن في ان مفهوم الدولة الذي نتحدث عنه الآن ، لم يكن موجودا زمن النص ، ولا زمن قيام الفقه كعلم خاص بالشريعة. فالدولة المعاصرة لم توجد الا في القرون الأخيرة ، وقبل ذلك فان الدولة القائمة ، لم تكن مختلفة كثيرا عن صورتها في العصور الاسلامية المتقدمة ، كما نفهمها من كتب التاريخ والسير.

2- فيما يتعلق بنظرية الحكم الاسلامي ، فقد درج كثير من الباحثين على القول بوجود نظرية متكاملة ، أو اجزاء يمكن ان تشكل نظرية كاملة. وهم يرجعون عادة إلى التطبيقات التي كانت سائدة في العصور الاسلامية المختلفة ، ونجد كتابات كثيرة تتحدث عن البيعة كوسيلة للوصول إلى السلطة ، واخرى عن الشورى كأسلوب للحكم ، وثالثة عن صفات الحاكم وما إلى ذلك. لكني لا أجد كبير فائدة في معالجة المسألة من هذه الزاوية. فالسلطة – كظاهرة اجتماعية – طبيعتها التحول ، شأنها شأن جميع الظواهر الاجتماعية الاخرى.

بكلمة أخرى فالسلطة ليست حلقة منفصلة عما يحيط بها. التحول جزء من طبيعة الحياة الاجتماعية. وهو لا يقتصر على جانب من حياة الناس ولا شريحة دون اخرى. بل يطال الجميع في جميع الجوانب. تبعا لهذا فان السلطة – كموضوع للحكم الشرعي – لا تثبت على نسق واحد في مختلف الظروف. ان استدعاء تكييف أو طريقة شرعية سادة في ازمان بعيدة واعتبارها معيارية او قابلة للتطبيق في الزمن الحاضر ، ينبيء عن مبالغة في تجميد الوقائع والغاء طبيعتها التاريخية. كما يمثل اغفالا غير منطقي للمسافة التي تفصل بين فترتين يعبر كل منهما عن مجتمع مختلف وثقافة مختلفة ، أي اسلوب حياة مختلف.

شرعية السلطة

تتمايز المذاهب في موقفها من السلطة ، في عنصرين اساسيين :

** مصدر شرعية النظام السياسي

** طريقة ممارسة السلطة وادواتها

لم يكن لعامة المسلمين رأي في السلطات التي سادت خلال تاريخهم الماضي. كما لم يشارك علماؤهم في تحديد طبيعتها أو تعيين اتجاهاتها. خلال المراحل المبكرة من عصر التدوين حتى اواخر القرن الخامس الهجري ، ركز العلماء على احكام الدولة كحالة قائمة وفعلية ، محاولين اصلاحها أو مصالحتها مع الجماعة المسلمة. في الاطار الفقهي اهتم العلماء بالواجبات المتبادلة بين الحكام والرعايا. وفي اطار العقيدة عولجت مشروعية السلطة ، كما في كتب الكلام والفرق. وحاول بعض الفلاسفة والادباء معالجة الجوانب الاخلاقية والعملية في اطار ما يسمى بمرايا الامراء او اداب الحكم. حاولت هذه الكتب اصلاح الوضع القائم وسوقه إلى السبيل الاحسن ، دون التعرض لأصل مشروعيته أو اصدار احكام على ممارسات معينة للسلطان القائم ([1]).

مفهوم الشرعية السياسية

مفهوم "الشرعية السياسية" قديم نسبيا في الادبيات السياسية.لكننا ندين للفلسفة السياسية الحديثة بمعظم الاسئلة التي وضعت تحديدا ادق للمخرجات التطبيقية لهذه الفكرة. كل بحث في الموضوع لا بد ان يتطرق لتقسيم مصادر الشرعية الذي اقترحه ماكس فيبر ، والذي اسس او الهم المئات من البحوث اللاحقة ، رغم ان الفكرة ما تزال موضع جدل حتى اليوم ([2]).

يفسر مفهوم الشرعية العلاقة بين الحق والقوة ، ويجيب على سؤال "ما هو **المبرر الذي يسمح لفرد أو جماعة باصدار الأمر والنهي** والحكم على الاخرين ، وما هو **المبرر الذي يجعل المأمورين يقبلون** ذلك الأمر وينصاعون اليه؟". وبهذا المعنى فان "الشرعية" عنوان لمنظومة من القيم والمفاهيم والتبريرات الثقافية المترسخة في ذهنية المجموعة الحاكمة والمجتمع المحكوم ، وتمثل مورد توافق بين الطرفين ، بحيث يمكن في اطارها وتبعا لمتطلباتها ممارسة السلطة من جانب الحاكمين ، بما فيها من امر ونهي وتجاوز لمختصات الافراد ، كما توفر للمجتمع المحكوم تبريرا مناسبا لطاعة السلطة ، وقبوله بتحديدها الخاص لحريته ، بحيث

[1] العروي : مفهوم الدولة ، ص. 90

[2] Blondel , Jean: *Comperative Government*, (New York 1995) p. 62,

يعتبر التنازل عن هذه المختصات امرا مستساغا ومقبولا ([1]).

ينبغي دائما ملاحظة الفارق بين مفهوم الشرعية Legitimacy التي تشير بصورة اولية إلى كون الحاكم مرضيا من جانب شعبه ، ايا كانت مبررات هذا الرضا ، وبين مفهوم القانونية Legality الذي يعبر عن انسجام الحاكم وعمله مع القواعد القانونية التي تمثل نظام الحكم الاساسي ، مثل الدستور والاعراف الدستورية المستقرة في الجماعة. فقد يحصل ان يكون الحاكم مرضيا لانه يتمتع بكاريزما وجاذبية ، رغم انه لم يصل إلى السلطة بطريقة قانونية ، أو انه لا يلتزم بقانون الجماعة في عمله ، كما قد يحصل العكس ([2]).

مفهوم "الشرعية" يشير الى فلسفة النظام السياسي وعلاقة المجتمع بالدولة وحدود استخدامها للقوة في انجاز وظائفها ، كما يحدد معايير نجاح أو فشل النخبة الحاكمة في انجاز مهمتها.

وقد اشرنا عند حديثنا عن عنصر السيادة ، إلى بعض التفسيرات الرائجة لقيام الدولة ، ونزيد هنا ان تلك التفسيرات تشكل جزء من مفهوم الشرعية ، أي انها بذاتها أو مع بعض التعديلات ، تمثل محاور توافق بين الحاكم والرعية ، يقوم على ارضيتها حق الحاكم في ممارسة السلطة.

ويمكن تلخيص النظريات التي فسرت مصادر الشرعية في اثنتين:

الاولى: نظريات تشرح مفهوم الشرعية في المجتمعات التقليدية: وهي تقرر ان شرعية السلطة تتوفر من خلال اتصاف المجموعة الحاكمة بمواصفات معينة لا دخل للمجتمع في تقريرها ، مثل وراثة الابناء للاباء ، أو تمتع الزعيم بشخصية كاريزمية ، ناتجة عن قدراته الشخصية أو خدمات معينة اداها للمجتمع أو بطولة ابداها في احداث ذات موقعية خاصة في نفوس الناس ، أو بسبب طول عهده ، أو بسبب تمتعه باعتبار خاص ذي علاقة بثقافة المجتمع وهويته ، مثل الاعتبار الديني بالنسبة للمجتمعات المتدينة.

---

[1] Scruton, Roger : *A Dictionary of Political Thought,* p. 307

[2] Blondel, Op. Cit

الثانية: نظريات تشرح مفهوم الشرعية في المجتمعات الحديثة: وهي تميل في الغالب إلى اعتبار التعاقد بين المجتمع والسلطة ، مصدرا وحيدا أو اساسيا لشرعية النظام السياسي والحكم.

على انه من ضروب المبالغة ، اعتبار اي من هذه المصادر كافيا لتبرير سلطة شخص أو مجموعة معينة. ففي الاغلب تتظافر مجموعة من المصادر لاضفاء صورة المقبولية أو المرغوبية على شخص أو مجموعة. وتشكل بهذا مورد توافق بينها وبين المجتمع. ونجد امثلة عن هذا في المجتمعات التقليدية بصورة أكثر وضوحا. فوراثة شخص للحكم لا تكفي دائما لمنحه اعتبارا كاملا. ولذا يسعى إلى استكمال الصورة بمبادرات تضفي عليه صورة القائد التاريخي أو الخادم الامين أو البطل الشعبي. كما يسعى بعضهم إلى اصطناع أوصاف توحي بارتباطه بالمكونات الثقافية للهوية الاجتماعية مثل الدين أو الانتماء القومي.

الامــامة

الامامة هي احدى المسلمات في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. وتفهم كرئاسة عامة لجميع المسلمين ، سياسية ودينية ، يقوم صاحبها بتدبير امور المسلمين العامة ، كما يواصل مهمة الرسول (ص) عليه الصلاة والسلام في تبليغ الرسالة الاسلامية إلى بقية ارجاء المعمورة. ويصفها المرتضى بانها "رياسة عامة في الدين" ([1]) مهمة صاحبها ، حسب الطوسي "تدبير الأمة وسياستها ، وتأديب جناتها ، وتنظيم الدفاع عنها ضد من يعاديها ، وتولية الامراء والولاة والقضاة واقامة الحدود على مستحقيها" ([2]). وهذا يطابق مفهوم الامامة عند الشيعة الزيدية ([3]). كما يطابق الرأي الشائع بين فقهاء المذاهب السنية. قال القرطبي في

---

[1] الشريف المرتضى : رسائل المرتضى، اعداد السيد مهدي رجائي (قم 1405) 264/2

[2] الطوسي ، محمد بن الحسن : الرسائل العشر 112

[3] يقف ائمة المذهب الزيدي في منتصف الطريق بين السنة والشيعة الاثني عشرية في مسألة الامامة، فهم يقولون بالنص ـ الخفي أو الجلي ـ على علي والحسنين دون باقي الائمة ، واشترطوا خروج الامام بالسيف لحصول الامامة له . لبعض التفصيلات انظر : اشواق غليص : التجديد في فكر الامامة الزيدية في اليمن ، (القاهرة 1997)
أيضا الامام الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 460/2

تفسير الاية "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة.."([1]) انها "أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة. ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة"([2]). ثم يستعرض خبر بيعة ابي بكر وعمر بن الخطاب ، وعدم انكار احد من المسلمين لضرورة نصب الامام ليستخلص منه ما اعتبره دليلا "على وجوبها وأنها ركن من أركان الدين الذي به قوام المسلمين" ([3]).

اتفق اكثر المسلمين على الوجوب الشرعي للامامة. لكنهم اختلفوا في طبيعة هذا الوجوب: هل هو عقلي أو سمعي. كما تصارعوا واقتتلوا حول تطبيقاتها. وحسب الشهرستاني فانه "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" ([4]).

ويتداخل تعبير (امام) بشدة مع تعبير (أمة) فهما ينحدران من جذر لغوي واحد ، ويتداخلان في بعض معانيهما ، لكن غلب استعمال الامام في معنى القائد والزعيم في الدين أو الدنيا. ويبدو من مفهوم الروايات واستعمال الفقهاء والمحدثين ، ان مفهوم الامام اوسع من مفهوم الامير والسلطان والملك ، فالامامة قد تتضمن الملك والامارة ، أما هذه فلا تتضمن الامامة. وقد يسمى الامير اماما من باب التجوز أو الرد إلى الاصل اللغوي.

الامامة بين النص والضرورة

استعمل الفقهاء المسلمون مصطلح (الامامة) لوصف النظام السياسي، في محاولة للحفاظ على الصبغة الدينية للسياسة. فرغم ان معناها اللغوي لا يتجاوز مفهوم الرئاسة أو التقدم ، إلا ان القرآن استعملها تكرارا في معنى الرئاسة ذات المضمون الديني ، وخصوصا تلك التي تأتي على أنقاض إمامة جورية معادية للدين والرعية ، كما في مثل قوله تعالى "إنّ فرعون علا في الأرض وجعل

---

[1] البقرة 30
[2] القرطبي : الجامع لاحكام القران 264/1
[3] القرطبي : المصدر السابق 265/1
[4] ابو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل، 23/1

أهلها شيعًا يستضعف طائفةً منهم يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين * ونريد أن نّمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّةً ونجعلهم الوارثين"([1]) وقوله تعالى "وجعلنا منهم أئمّةً يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون" ([2]) وقوله "وجعلناهم أئمّةً يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة وكانوا لنا عابدين" ([3]).

ورد تعبير الامامة في هذه الايات في معنى الزعامة ذات المضمون الديني ، بحيث اصبح هذا المعنى هو المتبادر من اللفظ حين يذكر مطلقا. ومع الزمن أصبح لفظ الامامة صفة لنوع خاص من الحكم، تكون الشريعة الاسلامية فيه مضمونا وضابطا. وعلى نفس النسق اصبح وصف الامام قصرا على الزعيم السياسي للجماعة المؤمنة ([4]). وطبقا للحسني فان المسلمين كانوا متفقين على ان كلمتي الامام والخليفة لهما محتوى واحد ، هو قيادة الأمة في امور الدين وما تنتظم به الحياة. والمعني بهما هو القائم بهذه المهمات ([5]).

لكن ينبغي ملاحظة ان هذا التعبير قد فرغ من محتواه من الناحية الواقعية ، ولا سيما منذ قيام الدولة الاموية في العام 40 للهجرة ، حيث حصل فراق واضح بين المضمون الديني المفترض في الامامة ، وواقع النظام السياسي الذي يوصف بالملك العضوض ([6]) أي دولة القوة المجردة. ولهذا فان استعمال مصطلح الامامة في الفقه ، لم يكن بالضرورة اشارة إلى مضمون ديني ، بل كان في احيان كثيرة وصفا لوظيفة الرئاسة في المجتمع الاسلامي.

---

[1] القصص 4-5

[2] السجدة 24

3 الانبياء 73

4 حول الاسماء المختلفة للامام في التراث الاسلامي ، انظر الواعي ، توفيق : الدولة الاسلامية بين التراث والمعاصرة (بيروت 1996) ص. 194

[5] الحسني : بين التصوف والتشيع ، ص. 109

[6] ينقل الطبري عن الحسن البصري قوله في وصف مؤسس الدولة الاموية "أربع خصال كن في معاوية ، لو لم يكن فيه منهن إلا واحدة ، لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء ، حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم ، وفيهم بقايا الصحابة و ذوو الفضيلة ، واستخلافه ابنه بعده سكيرا خميرا...." الطبري : تاريخ الامم والملوك ، 279/5

ويعكس هذا الوصف البعد الشاسع بين الخلافة المتصورة والحكم القائم ، ولا سيما لجهة الاستبداد بالراي وتاسيس نظام توارث السلطة وتولية الفاسقين والخوض في دماء المسلمين دون حق .

أما بالنسبة للشيعة ([1]) فقد تضخم المضمون الديني في مصطلح الامامة حتى تجاوز مفهوم الرئاسة الدينية ، واكتسب في بعض الاحيان صفات فوق بشرية ، أو – بصورة عامة – متجاوزة لفكرة الزعامة البشرية.

خلاف الشيعة وبقية المسلمين حول الامامة ، يرجع نظريا إلى ما جرى بعد وفاة الرسـ ﷺ مباشرة ([2]). لكنه البروز السياسي للتيار السياسي الشيعي وتشكله يرجع الى الفترة اللاحقة لاستشهاد الامام علي بن ابي طالب، حين تبلور الانشقاق في الجماعة المسلمة حول انتقال السلطة إلى بني امية.

وتكرس الافتراق في القرون الثلاثة التالية حول القيمة الدينية للسلطة. فمال التيار التقليدي في الشيعة إلى القول بتعين الامامة في اشخاص محددين من اهل البيت ، بموجب نصب خاص من الله أو الرسول ([3]) ومال فريق آخر إلى اعتبار الخلافة حقا لاهل بيت النبي (ص) ، لكن دون نص او تعيين. بالنسبة ومالت بقية المذاهب الاسلامية إلى اعتبار القائم بالسلطة اماما ، نظرا إلى ان المقصود من الامامة هو فعليتها. فهي – لكونها ضرورة للدين والدنيا – تكليف شرعي أو اجتماعي مطلوب لذاته ، وبغض النظر عن القائم به. وحاول بعضهم وضع مواصفات خاصة لمستحق الامامة ([4]) كالعلم والورع والشجاعة والانتساب إلى قريش ([5]) والبيعة. إلا ان هذه الصفات لم تكن شرطا للطاعة في نظرهم. فالشرط الوحيد (الواقعي) كان تمتع المطلوب طاعته بالسلطة الفعلية [(6)] وكون ما يأمر به ، غير مخالف بصورة مباشرة وصريحة لما هو ثابت من الشرع ([7]) استنادا

---

[1] لبعض التفاصيل عن عقائد الشيعة ، انظر جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل 245/6

[2] النوبختي ، الحسن بن موسى : فرق الشيعة (بيروت 1991) ص. 5

[3] الشهيد الثاني ، زين الدين علي بن احمد : رسائل الشهيد الثاني (قم 1409) ، 149/2 أيضا : الحلبي : الكافي في الفقه 90

[4] لبعض التفصيلات في شروط الامامة انظر مثلا عبد الرحمن الجزيري : الفقه على المذاهب الأربعة ، ج 5 ق2 كتاب القصاص ، ق 3 مبحث أساس القوانين الشرعية

[5] حول الاراء المختلفة في قرشية الامام والروايات المنقولة فيها ، انظر ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ج13 كتاب الاحكام ، ضمن برنامج المحدث، اصدار 8.63 . وذهب رضوان السيد إلى ان التشديد على قرشية الخلافة من اختراع الامويين ، انظر رضوان السيد : المصدر السابق 65

[6] قال الشوكاني: حديث "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع" دليل على وجوب طاعة الأمراء وإن بالغوا في العسف ، وهو مخصص لعموم الايتين{من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما أعتدى عليكم} و {وجزاء سيئة سيئة مثلها}. الشوكاني : نيل الأوطار 360/7

[7] لتفصيلات حول الاراء المختلفة بشأن مخالفة الامام ، انظر مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، للخطيب الشربيني ، كتاب البغاة. ضمن برنامج المحدث ، اصدار 8.63

إلى الحديث النبوي "لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف" ([1]). بكلمة اخرى فقد جرى الفصل بين شروط الاهلية وشروط الطاعة. فلم تعد الطاعة مرهونة باهلية الحاكم ، نظرا لكثرة من تغلب على السلطة ، واحتكر مصادر القوة دون بيعة صحيحة ، في الوقت الذي لم يستطع الفقهاء الذهاب إلى ابعد من الحد الادنى ، أي حفظ الامور الشرعية الخارجة عن ولاية السلطان ([2]). وهو ترتيب اضطراري ، غرضه – حسب رأي الغزالي – حفظ الادنى من نظام الأمة الذي لا يتحقق دون سلطان:

> لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة ، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق ، حكمنا بانعقاد إمامته. لأنا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال ، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر ، يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة ، فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً ، وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال. ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم ، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة ([3])

في وقت لاحق تطور هذا الترتيب الاضطراري إلى تأسيس نظري لشرعية حكم المتغلب ، لاسباب براغماتية غالبا ، نظير التي قالها الغزالي. ([4]).

مع الانقسام الفعلي في حياة المسلمين السياسية ، انصرف كل فريق لتنظير مذهبه ، حتى اصبحت الامامة موضوع النزاع الاول بين المسلمين. وهو امر لا يثير الدهشة. فالسلطة مركز تتكثف فيه كل مصادر القوة العامة. وهذا محور الصراع في كل المجتمعات في مختلف العصور. بل لعل هذه التجربة برهان على صحة راي غوشيه وكلوستر: الدولة هي الوجه الجديد للانقسام الذي كان يخترق المجتمع في الاصل فهي تجسيد له بقدر ما هي مولد للانقسام فيه ([5]).

---

[1] احمد بن حنبل: مسند الامام احمد 94/1 . أيضا الهندي: كنز العمال 791/5 مع اختلاف يسير في النص

[2] العروي :مفهوم الدولة 90

[3] ابو حامد الغزالي: قواعد العقائد ، الفصل 3 ، الركن الرابع . برنامج المحدث ، اصدار 8.63

[4] حول الآراء المختلفة في شرعية حكم المتغلب عند فقهاء السنة، انظر الواعي : الدولة الاسلامية 268

[5] مارسيل غوشيه وبيار كلوستر : اصل العنف والدولة ، ص. 149

وعلى أي حال فان المراحل الاولى من التاريخ الاسلامي ، لم تشهد كثيرا من المجادلات النظرية حول مسألة الامامة ، بقدر ما كانت الامامة/السلطة بذاتها موضعا للصراع الفعلي. ويبدو ان جميع الاطراف اكتفى بالمواقف السياسية الفعلية عن الجدل الكلامي والنظري حول الموضوع. ولهذا فان ابرز ما وصل الينا من التنظيرات الكلامية والفقهية حول المسألة ، يرجع إلى فترة متاخرة نسبيا ، أي منذ اوائل القرن الثاني الهجري ، على رغم ان محور الجدل كان يتعلق بما دار في عهد الخلفاء الراشدين الاربعة.

طبقا لرأي واعظ زاده فان هشام بن الحكم الشيباني كان اول من تكلم في الامامة من زعماء الشيعة ([1]). توفي هشام في 179 أو 199 اي ان ابرز نشاطاته ومجادلاته ترجع إلى النصف الاخير من القرن الثاني الهجري ([2]). كما ان معظم ما وصل الينا من كلام ائمة اهل البيت حول الامامة منسوب إلى الامامين الباقر وولده الصادق ([3]) وكلاهما عاش في هذه الحقبة.

قام التأسيس النظري لمسألة الامامة في الاسلام على قاعدة اعتبارها مصلحة لازمة للجماعة. لكن الخلاف تمحور حول مقتضيات هذه المصلحة. فقال الشيعة بان اهمية المسألة توجب على المشرع ان لا يتركها دون بيان كيفية القيام بها وتعيين المكلف باقامتها. وتبعا لذلك فقد نص النبي على امامة علي بن ابي طالب وخلافته له. وساقوا ادلة كثيرة على هذا ، اعتبروا بعضها من نوع النص الجلي ، والاخر من نوع النص الخفي أو الضمني ([4]). وقال بقية المسلمين ان النبي ترك امر الامامة للمسلمين ، يختارون كيفية القيام به ومن يقوم به منهم ([5]).

والحقيقة انه يصعب على الباحث قبول حجج الفريقين أو معظمها.

---

[1] محمد واعظ زاده الخراساني: رسالة حول حياة الشيخ الطوسي . في الطوسي : الرسائل العشر 16/1

[2] لبعض التفاصيل حول دور هشام بن الحكم انظر أسد حيدر : الامام الصادق والمذاهب الاربعة 77/2 . وذكر ابن شهر اشوب انه كتب نحو 28 رسالة في الكلام والرد على المخالفين .ابن شهر اشوب ، محمد علي: معالم العلماء 163 .
أيضا حول حياته ومجادلاته انظر الشيخ الطوسي : اختيار معرفة الرجال 526/2

[3] جعفريان : تاريخ تشيع 257/1 عن المفيد : كشف الغمة 166/2

[4] انظر مثلا الطوسي : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، الكلام في ذكر اعيان الائمة 316

[5] انظر مثلا ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ج13 كتاب الاحكام ، باب الاستخلاف . ضمن برنامج المحدث 8.63

ولو استبعدنا حجاب القدسية الذي يدفع للتسليم – تعبدا – بكثير من هذه الاقوال ، فان مناقشتها لا تترك مجالا للشك بانها سيقت لخدمة مواقف سياسية آنية ، أكثر مما استهدفت تأسيس نظرية ، أو البرهنة على نظرية ذات بعد تشريعي ، يتجاوز زمنها الخاص.

وعلى أي حال فان العودة إلى تلك المجادلات قليل الفائدة حاليا ، بالنظر للتطورات الكبيرة التي اثمر عنها الاجتهاد المتأخر عند الفريقين.

لكن يحسن القول ولو على سبيل الاشارة ، ان دراسة الروايات المتعلقة بالامامة والسلطة قد لا تكون وافية بالغرض ، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار ظرفها التاريخي الخاص. ان استبعاد كونها متأثرة بالاوضاع الخاصة التي قيلت لتكييفها أو لبيان الموقف منها ، يفرغها من جانب مهم من مضمونها. مضافا الى انه يعرضها للمساءلة بشان التعارض البين بين كثير منها ، خلافا لما نفترض من وحدة نسيج الاحكام في الشريعة المقدسة.

ومهما كان ، فان (الامامة) قد أصبحت المفهوم الذي يصف نظام الحكم الاسلامي في عصور الاسلام المتقدمة ، وبالتالي ، فان كون الحكم (امامة) هو ما يضفي عليه رداء المشروعية الدينية ، أي ان كونها امامة هو ما يجعلها مشروعة ، والعكس بالعكس.

(3) نظرية السلطة في المذهب الجعفري

مسألة السلطة بين علم الفقه وعلم الكلام

تقوم مسألة السلطة في الفقه الجعفري على قاعدتين: الاولى هي كون السلطة ضرورة للاجتماع الانساني ، والثانية كونها وسيلة إلى صلاح هذا الاجتماع ([1]) ويتلازم مفعول القاعدتين بشدة ، بحيث لا يجد الفقيه امكانية للاقرار بالاولى مستقلة عن الثانية ، إلا في حالات استثنائية.

وتميز الشيعة عن معظم المذاهب الاخرى بالقول بان الامامة واجبة عقلا لا سمعا ([2]) وان تعيين المعني بها واجب على الله ([3]) وانه لا يجوز ان تخلو الارض من إمام ([4]) وانها من أصول الاعتقاد لا الفروع ([1]).

---

[1] الشهيد الثاني : حقائق الايمان. ضمن رسائل الشهيد الثاني 153/2

[2] الشهيد الثاني : المصدر السابق ، ص.

[3] الشريف المرتضى : رسائل الشريف المرتضى 20/3
أيضا العلامة الحلي : الالفين 57

[4] روى الكليني عن علي بن ابراهيم بسنده عن اسحاق بن عمار عن الامام الصادق υ (ان الارض لا تخلو إلا وفيها إمام) وذكر عدة روايات في المعنى نفسه. الكليني : الكافي 178/1
انظر أيضا الشريف المرتضى : المصدر السابق ، ص. 294/2 . أيضا الشهيد الثاني : المصدر السابق ، ص. 150 . واتفق اكثر الشيعة على ان الارض لا تخلو من إمام. عدا ما نقله الغروي في تحقيقه لكتاب (النجاة في القيامة) عن هشام بن الحكم من القول بجواز خلو الارض من الامام في زمن الفتنة وظهور الظلم. ولم نطلع على مصدر آخر ذكر هذا الرأي. انظر البحراني: النجاة في القيامة في تحقيق أمر الامامة ص. 44. لكن يظهر من بعض الاخبار ان هشام كان يذهب إلى خلاف هذا القول. انظر الطوسي : اختيار معرفة الرجال 542/2 . ولعل الغروي خلط سهوا بين هشام بن الحكم، المتكلم الشيعي ، وهشام بن عمر الفوطي (ت 226) وهو من أصحاب المقالات في المعتزلة ، وكان يقول بان الامامة غير لازمة في حال الفتنة والاضطراب ، بل في أيام السلامة والاتفاق ، واطلق على اتباعه اسم الهشامية ، ومنهم ابو بكر الاصم ، الذي ورد ذكره في فصل سابق. انظر الشهرستاني : الملل والنحل، 72/1.

هذا التوصيف للامامة ، ولا سيما اعتبارها من أصول الاعتقاد ، جعلها موضوعا للبحث الكلامي لا الفقهي ، مقارنة بالمذاهب السنية التي بحثت مسألة الامامة في الفقه. وينبغي هنا ملاحظة ان البحث الكلامي ، وان تضمن جانبا تحليليا ، إلا انه في الغالب سجالي غرضه تثبيت الموقف الفكري والعقيدي للجماعة والدفاع عنه. بكلمة اخرى فعلم الكلام محوره الجماعة ، بوصفها كيانا خاصا مستقلا عن الوضع الشخصي لافرادها. تتسم المباحث الكلامية بالتعميم من جهة ، وبان غرضها في الغالب هو الرد على الخصم. من جهة ثانية ، فهي تتضمن في كل الاحوال وجهين متلازمين ، نقض وابرام ([2])

يستهدف المبحث الكلامي ايضاح معتقد يؤسس للالتزام الديني والمذهبي ، ويميز الجماعة عن الغير المخالف. ولهذا تسمى نتائجه أصولا واعتقادات. خلافا للمبحث الفقهي الذي يدور حول الفروع. ومع انه هو الآخر يتسم بالصبغة السجالية ، بل لا بد ان يكون كذلك ، إلا ان طرف السجال هنا ليس خصما من جهة مخالفة ، بل مناظرا من نفس الجماعة ، فهو نقاش في داخل الاطار ، وليس بين من يمثل الجماعة ومن يخالفها.

لايستهدف المبحث الفقهي تثبيت أصول اعتقادية او قواعد تأسيسية للجماعة. فغايته وضع تكييفات شرعية لموضوعات محددة ، أو ممارسات فردية أو جماعية ذات طبيعة جزئية. ولهذا فهو وان توسل بالمساجلة ، إلا انه في نهاية المطاف عمل نقدي تحليلي ، يستهدف الابرام لا النقض ، ويتسم بالتكامل وبالبناء على السوابق التي توصل اليها نظراء الفقيه في الجماعة.

---

[1] روى الكليني عن على بن ابراهيم بسنده عن زرارة عن الامام الكاظم قال "بني الاسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية.. الولاية افضل لانها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن) الكليني : الكافي ، باب دعائم الاسلام 22/2 .
انظر أيضا العلامة الحلي : الالفين 46 . والسائد بين الشيعة هو ان الامامة من ضرورات المذهب ، لكن يظهر من الشهيد الثاني تساهل في هذا الجانب ، فهو يميل إلى ان الضروري هو معرفة الائمة والاعتقاد بمختصاتهم في الجملة لا على التفصيل ، بناء على تعديل الائمة انفسهم لبعض اصحابهم الذين لم يؤمنوا ببعض مختصاتهم كالعصمة مثلا. انظر رسائل الشهيد الثاني 150/2
وتتضح اهمية هذا القول عند المقارنة مع رأي الصدوق الذي ذهب إلى وجوب الاعتقاد بكل صفة من صفات الائمة على التفصيل. انظر الصدوق : الهداية 7

[2] ذكر المدرسي ان علم الكلام يستهدف اساسا الزام الخصم بالحجة ، فهو لم يكتب لعامة الناس ، بل لصاحب الشبهة منهم. المدرسي ، محمد تقي : العرفان الاسلامي، (طهران 1405) ص. 14

ان تراكم النتاج الكلامي ضئيل جدا وتطوره النظري محدود ، بالمقارنة مع نظيره الفقهي. ولهذا فثمة اتفاق على تاريخية العمل الفقهي ، أي عدم اعتبار أي من نتائجه نهائيا ، بما فيها السوابق المسجلة ، مثل الاجماعات والشهرة بقسميها الروائي والفتوائي ، بل وحتى تقييم المراجع الاولية للحكم الفقهي أي الروايات ، فهذه كلها تتعرض للنقد واعادة التقييم مع مرور الزمن ، مما وفر للفقيه اساسا قويا وطريقا ممهدا ، لابداع نظريات جديدة ([1]).

ترجع اهم النظريات الكلامية المتوفرة لدينا الى عصور متقدمة نسبيا. بل يمكن القول انه منذ اربعة قرون ، لم تظهر تطورات جوهرية في التنظير الكلامي. وربما يرجع هذا إلى ارتباط النشاط الكلامي بفترة التأسيس للمذهب والجماعة. فلما انتهت هذه المهمة بقيام الجماعة وتكاملها واقرار المخالفين بوجودها النهائي ، ولا سيما منذ قيام الدولة الصفوية ، فانه لم يعد ثمة موضوع جوهري لعمل المتكلمين ، سوى ما جرى احيانا من جدل مع المخالفين. لكن هذه المجادلات لم تتجاوز التذكير بما سبق اقراره من جانب الاسلاف. ويمكن ملاحظة ان النقاشات الكلامية التي دارت منذ اوائل القرن العشرين وحتى الآن ، لم تتضمن أي محاولة جدية لاعادة النظر ، أو حتى تجديد النتائج السابقة ، بل تركز دائما على نقض دعاوى الخصم ، بالاستناد إلى نفس تلك النتائج.

وأخيرا فانه يمكن بسهولة ملاحظة ان استمرار التفريع في الابحاث الفقهية ، قاد إلى توسع الاعتماد على القواعد والادلة العقلية ، ومن ثم توسيع مجال الاستفادة من النص المرجعي إلى اقصى حدوده ، حتى لو بدا لاول وهلة غير مطابق لمنطوقه أو مفهومه المباشر. بل جرى احيانا اهمال بعض النصوص أو تجميد مرجعيتها ، بترجيح نص معارض لها أو حتى بترجيح حكم عقلي عليها. بينما بقيت المباحث الكلامية ونتائجها وثيقة الارتباط بمنطوق النص ، عاجزة عن تجاوز مفهومه الاولى والمباشر. وهذا مثير للاستغراب بعض الشيء ، نظرا لأن الجدل الكلامي اعتمد بالدرجة الاولى على الأساليب المنطقية العقلية، سيما في

[1] الصدر ، محمد باقر : دروس في علم الأصول (بيروت 1986) ، 90/1

مراحله المبكرة ، رغم ان هذا النوع من الجدل تركز على نقض آراء المخالفين ، أكثر مما عني بتأسيس عقيدة الجماعة. بكلمة اخرى فان استعمال الادوات المنطقية والعقلية ، قد تركز على النقض أكثر من الابرام.

وتجدر الاشارة هنا إلى ان استعمال المتكلمين الاوائل ، ولا سيما اصحاب الامام الصادق (ع) للادوات المنطقية ، ثم إعادة انتاج احتجاجاتهم وتطويرها على يد مؤسسي علم الفقه ، الذين كانوا متكلمين بارزين أيضا ، اعني المفيد والمرتضى والطوسي ([1]) قد ساهم بدور مؤثر في تأسيس الادوات العقلية للبحث الفقهي ([2]). وفي ظني ان تلك المساهمة كانت حيوية جدا ، في تأسيس منهج الاستنباط ، بل يمكن القول ان الشيعة ما كانوا ليخرجوا من دائرة نقل الاخبار ، لولا تلك المساهمات التأسيسية.

استهدف هذا التمهيد المختصر توضيح الاشكال المهم المتعلق بموضوعة السلطة في الفقه الجعفري ، وهو ارتباطها بعلم الكلام من طرف وعلم الفقه من طرف آخر ، الامر الذي جعل بحثها عسيرا ، بالنظر لاختلاف المداخل و — بالتالي – اختلاف المؤديات. وقد لاحظت خلال عملي في هذه الدراسة ان التحليل الفقهي كان يصطدم دائما بالتأسيسات الكلامية. فكأن هذه التأسيسات تحولت الى قيود تحدد حركة البحث الفقهي وتعيق انطلاقه.

يتجلى هذا الاشكال في الربط المكثف بين الامامة والسلطة. نفترض ان مبحث الامامة – ضمن توصيفها الشيعي الخاص – مكانه علم الكلام ، وموضوعه شرعية النظام السياسي في عناوينه الكبرى ، أي فلسفة الحكم واغراضه وعلاقة الدولة بالدين. وفيه تتجلى الدولة كأداة للدعوة إلى الله. أما مبحث السلطة فمكانه علم الفقه ، وموضوعه ادارة المصالح العامة والموارد المشتركة ، وترتيب القوى المختلفة التي تتألف منها أو تملكها الجماعة ، والفصل في التعارضات التي تنشأ عن ذلك. وفي هذا الجانب يلعب الفقه دور الضابط لحركة الدولة والمجتمع ، كي لا تبتعد عن الاطار الديني. فكأن الفقه هو العلم

[1] واعظ زاده الخراساني : رسالة حول حياة الشيخ الطوسي ، في الطوسي : الرسائل العشر /17
[2] الصدر: المصدر السابق 44/1

الذي اختصاصه تفسير ما سبق تثبيته من أصول وضوابط عامة في الاطار الكلامي ، سيما في حال الاختلاف ، أو الوقوف على طريق مشكوكة أو مجهولة الحكم ، من اجل ضمان المطابقة بين الحركة السياسية واساسها الديني.

في مبحثنا الحاضر ، واصل الفقهاء الاتكال على الروايات المتعلقة بالامامة والمباحث الكلامية في موضوع الامامة ، خلال معالجتهم لمسألة السلطة. وأرى ان هذا المسلك قد اثمر عن عيب خطير ، بسبب الخلط بين نوعين من روايات الامامة والمباحث الكلامية الخاصة بها :

النوع الاول: يتضمن الروايات والمباحث التي تعالج مسألة الامامة من حيث هي ، أي ضمن وضعها اللغوي والعرفي ، والتي تعني تحديدا الرئاسة والتقدم على الغير ، كما سبق ايضاحه في الفصل السابق. ولدينا في هذا المجال روايات كثيرة ، بعضها يتحدث عن ضرورة الامامة ، وبعضها يتحدث عن فوائدها ، وبعضها عن حدود عمل الامام ، ويقارن بعضها بين امامة العدل وامامة الجور. وفي سياق هذه الروايات ، لدينا مباحث كلامية ، تتحدث عن الموضوع ، فتقرر وجوب الامامة من حيث هي ، وضرورتها للجماعة.

النوع الثاني: ويشمل الروايات التي تتحدث عن الامامة في وصفها الخاص ، أي امامة الائمة الاثني عشر اوصياء الرسول صلوات الله عليهم ، بدء من علي بن ابي طالب و انتهاء بالامام القائم. وموضوع هذه الروايات مختلف عن سابقتها. تتحدث الاولى عن ضرورة اولية ، أي الحد الادنى مما تحتاجه الجماعة كي تنتظم حياتها. أما الثانية فتركز على الصورة الامثل أي الحد الاعلى الذي إذا اخذت به الجماعة بلغت ارقى حالاتها من حيث التنظيم السياسي.

بكلمة اخرى فان كلا من النوعين يشير الى مستوى من النظام. فالاول يتكلم عن اصل النظام وضرورته كما يشير اليه حديث الامام علي "لا بد للناس من امير بر أو فاجر"([1]). بينما يشير النوع الثاني إلى صفة النظام في حده الاعلى، كما في حديث الامام الصادق "ائمة يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج

[1] الشريف الرضي : نهج البلاغة 89

الله ودعاته ورعاته على خلقه يدين بهديهم العباد وتستهل بنورهم البلاد وينمو ببركتهم التلاد. جعلهم الله حياة للانام ومصابيح للظلام ، ومفاتيح للكلام ودعائم للاسلام"([1]). فهذه تشرح الوضع النموذجي لا الاصل الاولي.

وربما لم يكن للخلط بين المبحثين السابقين كبير اثر لو كان المعصوم قائما بالأمر ، متصديا للحكم ، كما حصل في عهد علي بن ابي طالب. ذلك انه يجسد في حال تصديه ، الحد الاعلى والكيفية المثلى. وهذا يتضمن – بالضرورة – ما دونه من متطلبات. وهو يفعل ذلك لكونه معصوما مسددا ، ولكونه متمتعا بالحد الاعلى من الصفات التي يتطلبها الشرع والناس في الحاكم.

لكن الأمر ليس كذلك في عصر الغيبة. حيث المطلوب هو الحد الادنى، وقد نطمح إلى المتوسط. أما الحد الاعلى فهو – بناء على ما توصل اليه المتكلمون – خارج حدود امكاننا ([2]) ولو اصبح ضمن دائرة الامكان ، لظهر صاحب الأمر وقامت دولة الحق الكاملة ([3]).

وما سبق بيانه يوضح السبب الذي لأجله بحثت مسألة الامامة ضمن الفروع عند المذاهب السنية ، بينما بحثت ضمن الأصول عند الشيعة. فبحث الامامة هناك موضوعه امامة الائمة الاثني عشر المعصومين بصورة خاصة. أما بحث الامامة عند السنة ، فموضوعه السلطة بصورة عامة ، على رغم ان كثيرا من علماء السنة ادخلوا في البحث قضايا كلامية ، كانت في رأيهم ضرورية لاستكمال تأسيس شرعية نموذج السلطة الذي يقترحونه.

وسوف توضح الصفحات التالية الاثار الناتجة عن الربط بين مبحثي الامامة والسلطة. ونبدأ ببيان التصوير الكلامي لمسألة السلطة. ونتبعها بالتصوير الفقهي. ثم نتابع تطورات المعالجة الفقهية للمسألة منذ تأسيسها حتى العصر الحاضر ، قبل ان نعود ثانية لنقد المعالجة الكلامية لمسألة الامامة.

---

[1] الكليني : الكافي 260/1

[2] النائيني ، محمد حسين : تنبيه الامة وتنزيه الملة. في توفيق السيف : ضد الاستبداد 255

[3] محمد حسن النجفي : جواهر الكلام 397/21

أصالة النظام

لعل اقدم نص محدد نقلته المصادر الاسلامية في تعريف السلطة كفرع للتنظيم الاجتماعي وضرورة من ضروراته ، هو القول المنسوب للامام علي بن ابي طالب ([1]) ضمن رده على الخوارج حين نادوا بعد معركة صفين بان لا حكم إلا لله ، ورفضوا ما وصفوه بتحكيم الرجال في دين الله([2]):

نعم إنه لا حكم إلا لله. ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الاجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به برّ ويستراح من فاجر ([3])

هنا يتحدث الامام عن السلطة كأحد اركان التنظيم الاجتماعي ، وضرورة لاستمراره وتحقيق مقاصده ، اي عن السلطة باعتبارها نظاما وظيفيا متفرعا عن الوظيفة الاجتماعية العامة ، بغض النظر عن شرعية هذه السلطة أو عدالتها. هذا النص لا يقرر – كما راى رضوان السيد – أية وظائف دينية للسلطة ([4]). وسوف نجد تاكيدا وتكرارا لهذا الاصل عند الشيخ الطوسي ، وهو من اوائل الذين عالجوا هذه المسألة في عصر الغيبة ، وكانت معالجته – كما سنرى لاحقا – احدى الركائز الهامة ، التي قام عليها التعاطي الفقهي مع مسألة السلطة في الازمنة اللاحقة ، يقول الطوسي:

ثبت أن الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ وترك الواجب ، إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد ، يردع المعاند ويؤدب الجاني ، ويأخذ على يد السفيه والجاهل ، وينتصف للمظلوم من الظالم ، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلة الفساد أقرب. .... بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار. ومن خالف في ذلك لا يحسن مكالمته ، لكونه مركوزا في أوائل العقول. بل

---

[1] رضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة 48

[2] لتفصيلات حول هذه الحادثة ، انظر : نصر بن مزاحم المنقري ، وقعة صفين 512

[3] الشريف الرضي : نهج البلاغة 89

[4] رضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة 48

المعلوم أن مع وجود الرؤساء وانقباض أيديهم وضعف سلطانهم ، يكثر الفساد ويقل الصلاح ، فكيف يمكن الخلاف فيه ([1]).

ان اصالة النظام وكون السلطة ضرورة له ، هي الاصل الاولي السابق على كيفيتها ، كما هو واضح من النصين السابقين. أو لعله من الممكن القول ان الاجتماع الانساني ، بما هو ضرورة لحياة الانسان يستوجب نظاما للعلاقة بين افراده. واستقرار هذا النظام وجريانه ، مرهون بوجود جهة محددة تشرف عليه ، وتضمن اتساقه مع اغراضه. هذه الضرورة مورد توافق العقلاء ، كما انها مصلحة شرعية ثابتة ([2]). ومن هنا فان ضرورة السلطة تابعة لضرورة النظام ، وهذا تابع لأصل وجود الجماعة وضرورتها ، وعليه فيمكن القول ان **هذه الضرورة تؤلف مصدرا مستقلا لمشروعية السلطة بما هي وظيفة اجتماعية مطلقة ، وبغض النظر عن كل قيد** خارجي. وحسب ابي الصلاح فان ضرورتها تجعل وجودها لازما وسابقا على التكليف ، حيث يقبح عقلا تكليف الخلق من دونها ، ولهذا "ثبت كونها لطفا فوجبت كسائر الالطاف" ([3]). وسوف يساعدنا هذا التقرير في فهم أحد الجوانب التي تبدو غامضة في المعالجة الفقهية لمسألة السلطة ، واعني بها رفض السلطة القائمة دون المطالبة باسقاطها، بل الاذن في طاعة الحاكم الجائر مع افتقاره إلى الشرعية.

قاعدة اللطف

يعرف الشريف المرتضى المقصود باللطف الالهي بالحال الذي "عنده يختار المكلف الطاعة أو يكون أقرب إلى اختيارها ، ولولاه لما كان اقرب إلى اختيارها مع تمكنه في الحالين"([4]). و"اللطف واجب على الله تعالى إذا كان من فعله ، وإذا كان من فعلنا فواجب علينا"([5]). ويشرح الحلي تطبيق هذه القاعدة

---

[1] الطوسي : الاقتصاد 297
انظر أيضا الشهيد الثاني : رسائل الشهيد الثاني 154/2 . انظر أيضا النص الذي جمعه الفضل بن شاذان من اقوال الامام الرضا في المجلسي : بحار الانوار 60/6
[2] الطوسي : المصدر السابق ، ص. 298
[3] الحلبي ، ابو الصلاح : الكافي في الفقه 85 تحقيق محمد رضا استادي
[4] المرتضى : رسالة في الحدود والحقايق ، في رسائل المرتضى 280/2
[5] المرتضى : رسائل المرتضى 339/4

على موضوع السلطة ، ببيان ان احتياج الاجتماع إلى رئيس نابع من ان الصلاح مرهون بالتسوية بين المصالح والارادات المتعارضة ، والموازنة بين الشهوات والرغبات من جهة ، ودواعي التعقل من جهة ثانية ([1]). وهذا يوجب على الخالق اللطف بالعباد ، ببيان السبيل لتنظيم امورهم على الصورة الامثل. كي يكونوا اقرب إلى مقاصد الخلق وأبعد عن دواعي الفساد ([2]) وذلك لا يكون إلا بالارشاد والمرشد ([3]).

محور نقاشنا في المسألة هو: هل موضوع اللطف الالهي هو الرئاسة مطلقا ، ام خصوص الامامة التي يعين شاغلها بالنص؟.

يبدو من سياق كلام الطوسي ان اللطف شامل لكليهما ، اي الرئاسة بذاتها ، اضافة إلى الامامة الالهية. لأن الرئاسة ضرورة لحفظ مصالح دنيوية ذات اعتبار شرعي ، مصالح أراد الشارع اقامتها وعدم التفريط فيها. فالاطار الدنيوي هنا ذو رتبة متأخرة عن المضمون الديني اللازم لوضعها في امثل اوضاعها ([4]). لكن الطوسي يعود بعدئذ للتصريح بأن "اللطف في الحقيقة هو تصرف الامام وأمره ونهيه وتهذيبه ، فان حصل انزاحت به العلة وحسن التكليف" ([5]). فكأنه اراد التأكيد على ان مورد اللطف ، هو نصب الامام وليس جنس الرئاسة ، فهذه من المسلمات العقلائية السابقة للشريعة. وحسب تعبيره السابق الذكر ، فان القول بضرورتها (مركوز في اوائل العقول) ([6]). ويبدو ان هذا هو رأي العلامة الحلي الذي يقول ان القهر والاجبار على الطاعة ليس بلطف ، لانه مناف للتكليف. لكن النص على الامام والأمر باتباعه هو اللطف في الحقيقة ([7]). لانه نوع من الارشاد وتيسير السبل أمام المؤمنين.

جادل علماء الزيدية اعتماد مقولة "اللطف" كدليل لنصب الامام ،

---

[1] العلامة الحلي : الالفين 25
[2] البحراني : النجاة في القيامة 45
[3] العلامة الحلي : المصدر السابق
[4] الطوسي : الاقتصاد 289 . أيضا المرتضى : الذخيرة 411
[5] الطوسي : المصدر السابق ، ص. 299
[6] الطوسي : المصدر السابق ، ص. 297
[7] العلامة الحلي : المصدر السابق ، ص. 65

لانه ، حسب راي الصاحب بن عباد (326–358)([1]) غير مؤكد "بل ظهر من حال كثير من الناس خلافه وهو ما قد علمناه من معصية الناس للرسل والائمة"([2]). وحتى القول بان وجود الامام يرفع الخلاف ، فهو غير ثابت عنده لان "الخلاف في الأصول الشرعية يرفع بالنظر في الادلة ... واما في فروع الشرع فلم يؤمروا برفعه ، بل بالعمل لكل حسب اجتهاده) ([3]).

ربما لهذا السبب عارض البحراني نظرية اللطف. لان "تقدير كبرى قياسهم في غاية الصعوبة والتعسر"([4]). واقترح استبدالها بالتمكين "لأن الامامة جزء من أجزاء التمكين الذي هو واجب وجزء الواجب لا بد ان يكون واجبا"([5]). ومراده تمكين الناس من اقامة التكاليف التي أمرهم بها الله ([6]). ويبدو ان العلامة الحلي يميل إلى رأي قريب من هذا. فالذي يفهم من كلامه ان الامامة الدينية فقط ، وليس مطلق الرئاسة ، هي مورد اللطف. لان الامام داعية إلى الله وعمله موجب لتثبيت القلوب على الايمان. طبيعة الامامة دعوية بينما طبيعة الرئاسة قهرية. وهو يرى ان القهر والجبر على الطاعة ليس بلطف ، لانه مناف للتكليف. وعلى هذا فان تعيين الامام وامر المكلفين بطاعته لطف ، أما قهرهم على طاعته فليس كذلك. ولو جاز القهر على طاعة الامام لجاز على باقي الواجبات ، وهو ما ينفي الاختيار والمسؤولية في التكليف ([7]). وذهب الآخوند الخراساني إلى ان ولاية النبي والائمة ليست من الضرورات العقلية، انما ثبتت بالنص، وهو يميل إلى الظن بان هذا هو أيضا رأي الشيخ الانصاري ([8]).

العصمة

[1] اختلف المؤرخون في مذهب الصاحب بن عباد بين الامامية والزيدية والاعتزال وجزم محقق كتابه بانه زيدي. انظر الصاحب بن عباد: الزيدية. (بيروت 1986) ، ص. 13 بينما جزم الامين بانه امامي. انظر الامين : اعيان الشيعة 329/3

[2] عباد ، الصاحب بن : الزيدية 168

[3] عباد : المصدر السابق ، ص. 169

[4] البحراني ، ميثم : النجاة يوم القيامة في تحقيق أمر الامامة، ص. 48

[5] المصدر السابق

[6] ذهب المرتضى إلى ان اللطف والتمكين كلاهما واجب. المرتضى : رسالة جمل العلم والعمل. في رسائل المرتضى 13/3. انظر أيضا (النسبة بين الافعال وما هو لطف منها). المصدر 343/4

[7] العلامة الحلي : المصدر السابق ، ص. 65

[8] الاخوند الخراساني : حاشية المكاسب 92

مع القول باللطف الالهي ، المتجسد – بعد اقامة اصل النظام – في تعيين طريقة للخلق كي يسيروا عليها ، واعتبار شريعة الله نهجا وحيدا صالحا لحياة العباد ، قال المتكلمون أن سيادة الشريعة وضمان صلاح العباد وسيرهم وفق مطلوباتها ، توجب ان يكون المرشد كاملا في معرفته للشريعة وفي تمثلها في حياته وعمله ([1]). وهذا يستدعي كونه معصوما عن الخطأ والفساد ([2]). واستدل بعضهم على هذا بالاية المباركة "إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين" ([3]). فكون الامامة عهدا من الله ، يستدعي كون المعهود له ذاتي العدالة منزها عن الفسق ([4]). والامام المعصوم في هذه الحالة ، ليس مجرد مدير للمجتمع ، بل داعية للدين وحافظ للشريعة ([5]) أي ان إمامته – بصورة من الصور – بعث متجدد للملحمة التي قادها رسول الله ، وأقامت الامة الاسلامية ونشرت دعوة الله ([6]).

وعرف المفيد العصمة بانها "التوفيق واللطف والاعتصام بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى ، وهي تفضل من الله على من علم انه يتمسك بعصمته ، والاعتصام فعل المعتصم ، وليست مانعة من القدرة على القبيح ، ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له اليه ، بل هي الشيء الذي يعلم الله انه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية" ([7]). وعرفها المرتضى باللطف "الذى يفعله الله تعالى ، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح. فيقال على هذا: إن الله تعالى عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح..... وأصل العصمة فى اللغة المنع ، يقال عصمت فلانا من السوء ، إذا منعت من حلوله به. غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذى يفعله الله تعالى به ، لأنه إذا فعل به ما يعلم أنه يمتنع عنده من فعل القبيح ، فقد

---

[1] انظر الطوسي : الاقتصاد ، صفات الامام 305
[2] العلامة الحلي : المصدر السابق
[3] البقرة 124
[4] المقدس الاردبيلي: زبدة البيان في احكام القرآن (طهران د. ت) ص.46
[5] الحلبي : المصدر السابق ، ص. 89
[6] السبحاني ، جعفر : محاضرات في الالهيات ، (قم 1416) ص. 523
[7] الشيخ المفيد : تصحيح الاعتقاد ، (قم 1363 هـ.ش.) ص. 106

منعه من القبيح" ([1]).

على اي حال فقد أدى الاعتقاد بعصمة الامام وضرورة كونه منصوبا من الشارع – على المستوى النظري – إلى تهميش أهمية الوظائف التي تقوم بها السلطة التنظيمية والادارية. بينما تضخمت — في المقابل – الوظائف الدعوية والرسالية. وبالتالي فان المبرر الاصلي لوجود السلطة ، أي ضرورة النظام قد انكمشت اهميته في بحث السلطة ، ولا سيما من جهة مشروعيتها.

وقد أشرنا إلى هذه النقطة ، طمعا في لفت النظر إلى قضية نراها في غاية الاهمية ، وخلاصتها ان جانبا من مشروعية السلطة ، مستمد من اصالة النظام وكون السلطة ضرورة له ، وهذا يسمح بامكانية القول بمشروعية للسلطة خارج نطاق الامامة. لكن لأن صلاح الاجتماع قد تحدد باتباع الشريعة ، فان الجانب الرئيسي من الضرورة الاولى قد جرى تفريغه في (ضرورة الشريعة لصلاح الاجتماع). فكأن ضرورة النظام ، قد اعيد انتاجها وتفسيرها في ضرورة الصلاح. والى هذا المعنى أيضا ذهب ابن سينا في "الالهيات" ، حين قرر انه ينبغي للشارع ان يعين خليفته ، وان هذا الخليفة يجب ان يكون محل اتفاق من رؤساء الجماعة. وهو يقترح ان "الاستخلاف بالنص اصوب ، فان ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف" ([2]).

وهكذا نجد ان تكييف مسألة السلطة قد ترتب على النحو التالي :

- الاجتماع اصل لضرورته لحياة الانسان الفرد.
- الشريعة اصل لتنظيم العلاقات في اطار الاجتماع لان غيرها لا يؤدي إلى الصلاح.
- سيادة الشريعة تقتضي – ضرورة – نصب رئيس يقوم على اجرائها.
- لان هذا الرئيس منصوب من قبل الله لزم ان يكون معصوما ، لانه مبلغ عنه وناطق باسمه.

قريبا من هذا المنهج ولكن بالاعتماد على زاوية اخرى في النظر ، اعتبر

---

[1] المرتضى : امالي المرتضى 347/2

[2] ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، المقالة العاشرة ، (القاهرة 1960) ، ص 451

كاشف الغطاء ان مشروعية السلطة تابعة للملك. فسلطان الله على عباده قائم على كونه خالقهم ومالكهم. ولا سلطان لاحد غير الله على عباده إلا إذا وضعهم الخالق في هذا الموضع:

الاصل ان لا سلطان لاحد على احد. فان الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية. ولا ملك ولا ملكوت الا لصاحب العزة والجبروت. وكل من تسمى عداه بالملكية فليس المراد بملكيته الملكية الحقيقية. بل يراد بها الملكية الصورية على وجه العارية. فلا وجه لاصدار النواهي والاوامر الا من قبل منصوب من المالك([1]).

ويلحظ في هذا التقرير تجاوز الاصل الاولى للسلطة ، أي ضرورة النظام باعتباره فرضا مضمرا للتاكيد على المرحلة التالية أي شرعية تعين شخص محدد في الرئاسة ، حيث يستهدف بصورة محددة القول بتعيين الخالق لصاحب السلطة أي الامام ، وكونه الوحيد الذي يتمتع بمشروعية تامة. وهذا وما سبق يظهر ان مصدر شرعية الحكم ، هو جوهر مسألة السلطة في الفقه الجعفري.

لكن لا ينبغي المرور على هذا الرأي ، دون ملاحظة اهماله للاحتمالات الاخرى ، مثل قبول عامة الناس بالتنازل عن جزء من سلطانهم على انفسهم ، لشخص محدد أو جهة محددة ، لتقوم بحكمهم ، فهذا مما لا يتنافى مع سلطان المرء على نفسه ، كما لا يتنافى مع سلطان الله على عباده.

الامامة والسلطة

الاستدلال بقاعدة اللطف على لاية المعصوم ينطوي على توسيع لمدلولها ، من الضرورة الاولية العقلائية للسلطة إلى كيفية السلطة. ويقدم الشريف المرتضى استدلالا عكسيا لاثبات هذه الدعوى ، منطلقا من فرضية سابقة فحواها ضرورة ان يكون صاحب السلطة امثل الناس في قومه:

أن الناس عند الاهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح ، وتفسد أحوالهم و يختل نظامهم. والأمر في ذلك أظهر من يحتاج إلى دليل ، والاشارة اليه

[1] كاشف الغطاء : كشف الغطاء 394 . انظر أيضا بحر العلوم : بلغة الفقيه 22/1

كافية .... وأما الذي يدل على وجوب عصمة الرئيس المذكور فهو أن علة الحاجة اليه موجودة فيه [اي احتمال الخطأ والفساد]. فوجب أن يحتاج الى رئيس وامام ، كما احتيج اليه.

والكلام في الامامة كالكلام فيه ، وهذا يقتضي القول بأئمة لا نهاية لها. وهو محال. أو القول بوجود امام فارقت عنه علة الحاجة. واذا ثبت ذلك لم يبق الا القول بامام معصوم لايجوز عليه القبيح ([1]).

وينطلق الشيخ الصدوق من ضرورة العدل الالهي ، لتقرير عصمة الامام ، باعتباره مستخلفا في الناس:

بالخليفة يستدل على المستخلف كما جرت به العادة في العامة والخاصة. وفي المتعارف متى استخلف ملك ظالما استدل بظلم خليفته على ظلم مستخلفه. واذا كان عادلا استدل بعدله على عدل مستخلفه. فثبت ان خلافة الله توجب العصمة ، ولا يكون الخليفة إلا معصوما ([2]).

عرض الصدوق والمرتضى استدلالهما العقلي ضمن السجال مع المخالفين. لكن هناك ايضا نصوص تشدد على الربط بين الامامة والسلطة ، مثل الرواية المنقولة عن الصادق :

الامامة هي منزلة الانبياء وارث الاوصياء. ان الامامة خلافة الله وخلافة الرسول ومقام امير المؤمنين وميراث الحسن والحسين. ان الامامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدين وعز المؤمنين. ان الامامة أس الاسلام النامي وفرعه السامي. بالامام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وامضاء الحدود والاحكام ومنع الثغور والاطراف. الامام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربه بالحسنى والموعظة الحسنة... نصب الامام علما لخلقه وجعله حجة على اهل مواده وعالمه.... كل ما مضى منهم إمام ، نصب

---

[1] المرتضى : رسائل الشريف المرتضى 294/2

وذكر ابن ابي زينب النعماني والصدوق روايات في ان الامام مختار من قبل الله، وانه ليس للناس اختيار امامهم ، وهذه الروايات منصرفة الى الائمة الاثني عشر. انظر النعماني : الغيبة 51

[2] الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة، ص. 5 ، 10

لخلقه من عقبه اماما علما بينا وهاديا نيرا واماما قيما وحجة عالما. ائمة يهدون بالحق وبه يعدلون ، حجج الله ودعاته ، ورعاته على خلقه. ([1]).

ويتضح من التقريرات السابقة ان مقام السلطة تابع للامامة ، وان الامام هو القائم عليها بأمر الله تعالى. وان عصمته ضرورة لقيامه بالولاية ([2]) التي تتسع في ظل الامامة المعصومة لما يتجاوز ممارسة السلطة في معناها المتعارف ، حيث تمتزج فيها السياسة والتدبير بالتعليم والدعوة ، ويبقى سياق الرسالة متصلا وفاعلا ، محققا للكمال الانساني ومستنزلا لبركة الرب الرحيم.

على الصعيد الفقهي ، سوف نجد الارتباط الوثيق بين الامامة والسلطة السياسية ، ظاهرا وحاكما على معالجة الفقهاء للمسألة السياسية ، ومسألة الولاية بشكل عام ، حتى في مستواها الادنى. بحيث انتظر الفقهاء زمنا طويلا قبل تجاوز هذا الربط المكثف واقرار امكانية تولي الفقيه بعض المهمات الموكلة للامام بمقتضى ولايته العامة. ثم احتاجوا إلى الانتظار سبعة قرون، كي يسمحوا بامكانية قيام الفقيه بالنيابة عن الامام في وظائفه السياسية. فقد تأخر القول بنيابة الامام في الجانب السياسي إلى القرن العاشر الهجري.

ومع هذا التأخر ، فان الرأي الذي تبناه المحقق الكركي ، وطبقه بالاذن للشاه الصفوى طهماسب ، لم يتحول إلى نظرية معيارية ، وبقي الأمر محل خلاف بين الفقهاء حتى ايامنا هذه.

صفات الامام وحدود ولايته

مثل غالبية فقهاء الشيعة الاوائل ، قرر الحلبي ان الامام يجب ان يكون امثل قومه. اذ لا يجوز تقديم المفضول مع وجود الفاضل. فلا بد ان يكون اعلم الرعية سيما في السياسة والاحكام ، لكونه اماما فيها. وان يكون اشجعهم في الحرب ، فلا يجوز عليه الجبن لانه فئة يفر اليه الناس عند البأس. كما يجب ان

---

[1] الكليني : الكافي 260/1 .
أيضا الصدوق : امالي الصدوق ، ص. 538
[2] العلامة الحلي : الرسالة السعدية ، ص. 81

يكون ازهد الناس واعبدهم ، لانه قدوة لهم في الأمرين ([1]). ولانه معصوم ومعين من قبل الشارع ، فحدود سلطاته لا تقصر عن سلطات النبي. ذلك ان عصمته تعني انه لا يفعل إلا الحسن ولا يأمر بغير الصحيح ([2]) كما ان مخالفته أو الخروج عن طاعته تماثل الخروج عن طاعة الرسول "من حارب الامام العادل جرى مجرى من حارب الرسول في الحكم عليه بالكفر ، وان اختلفت احكامهما من حيث المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من اموالهم" ([3]).

واستدلوا على هذا بقوله تعالى "يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيءٍ فردّوه إلى الله والرّسول"([4]) وقوله "وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مّبينا" ([5]) ، والايات المماثلة.

واستدل فقهاء الشيعة بهذه الايات وبروايات كثيرة على ان ولاية الامام اصلية وقائمة بالذات. وهي ممتدة في كل شأن ديني أو دنيوي ([6]) وانها سلطنة على الرعية تتجاوز – نظريا – سلطان الرعية على أمرها ([7]) استدلالا بالاية المباركة "النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم" ([8]). وهذا من لوازم كون الامام معصوما ومعينا من قبل صاحب الشريعة كما سبق القول.

النتيجة المنطقية لهذا النسق هي اعتبار اي حاكم غير الامام المعصوم غاصبا لمقام الامامة ، المخصص بالنص الرباني للمعصوم دون غيره ([9]) وبهذا فانه

---

[1] الحلبي : المصدر السابق ، ص. 89 ، 90

[2] العلامة الحلي : الالفين ، ص. 200

[3] المرتضى : الانتصار 232 وقتل الباغين على الامام مورد خلاف بين الشيعة وغيرهم ، فقد خالف مالك بن انس تطبيق احكام البغاة على الخارجين على الامام اجتهادا. انظر القرطبي : الجامع لاحكام القران 109/2
ويمكن الرجوع في هذا الباب ايضا الى معالجة الامام علي بن ابي طالب لخروج الخوارج عليه. انظر ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة 128/3 و 100/3

[4] النساء 59

[5] الاحزاب 36

[6] البحراني : النجاة في القيامة 41

[7] بحر العلوم : المصدر السابق ، ص. 212/3

[8] الأحزاب ، اية 6

[9] روى الكليني بسنده عن ابن أبي يعفور عن الصادق "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : من ادعى إمامة من الله ليست له ، ومن جحد إماما من الله ، ومن زعم أن لهما في الاسلام نصيبا" الكليني : الكافي 436/1

يكون مرتكبا لظلم مركب ([1]) لانه خالف الوضع الشرعي ، وأخذ حق من له الحق ، وحرم الرعية من بركات الامام الحق.

ولأن الامامة بالوصف السابق من الأصول ولوازم الاعتقاد ([2]) فهي خارجة تخصصا عن مباحث الاجتهاد ، فليس لفقيه أو غيره التدخل فيها تعديلا أو تغييرا.

اقترح شمس الدين تعديلا على التقريرات السابقة. وعنده ان القول بكون الامامة من اصول الدين ولوازم الاعتقاد ، مبني على التمييز بين الوظيفتين الدينية والسياسية للامام. وهو يميل إلى القول بان الوظائف السياسية ، وبالذات ممارسة السلطة ، ليست ملازمة للامامة الدينية ، وان قيام الامام بها أو اعراضه عنها لا يخل بالوظيفة الكبرى ، أي الامامة الدينية ([3]).

خلاصة القول ان نظرية السلطة عند الشيعة قد ظهرت مقترنة ومتلازمة مع نظرية الامامة المعصومة. ولان الامامة – في هذا المعنى الخاص – محددة في اشخاص معينين ومنصوص عليهم ، فان البحث في مسألة السلطة ، لم يتجه إلى داخل الموضوع ، بل إلى نقض الآراء المخالفة للنظرية الشيعية ، التي تمحورت في امامة الائمة الاثني عشر. وبكلمة اخرى فان موضوع السلطة نفسه لم يتعرض للنقاش التفصيلي من الداخل ، بل كان الجدل يدور خارج المسألة. وحين يصل اليها ، فان غرضه يكون محددا في الدفاع عن جانب محدد منها ، هو عنصر التمايز بين الشيعة ومخالفيهم ، وهي العصمة والنص.

ان التاسيس على الضرورة الاولية للسلطة (الحاجة إليها كتفريع عن ضرورة الاجتماع) لا يظهر في بحوث المتكلمين الاوائل مستقلا ومنفصلا عن ضرورة الامامة. وهذا ما يساوي تفريغ الضرورة الاولية في نوع محدد من السلطة هي سلطة الهادي والمرشد المعصوم. وقد استخدم المتكلمون نظرية اللطف الواجب لتحديد مسار الاستنتاج بحيث يفضي إلى اثبات النص بالامامة.

---

[1] النائيني : تنبيه الامة 285

[2] الحلي : الالفين 46

[3] شمس الدين ، محمد مهدي : نظام الحكم والادارة في الاسلام (بيروت 1996) ص. 361

وسوف نلاحظ في الصفحات التالية ان غيبة الامام الثاني عشر ، قد فتحت الباب أمام إعادة تكييف مسألة السلطة ، كي تخرج من الحدود الضيقة للنص ، بحيث بدأ البحث الفقهي يتجه إلى داخل المسألة بدل الاقتصار على معالجتها من الخارج.

بعد الغيبة : ابتكار نظرية الاذن العام

يظهر ان التلازم الشديد بين الرئاسة والامامة حال دون ظهور اية ابحاث فقهية ذات اهمية حول مسألة السلطة والولاية العامة ، حتى بعد غيبة الامام الثاني عشر. بقيت معالجة الجانب السياسي في الفقه – على ضآلته – اقرب إلى المناظرات الكلامية ، منها إلى البحث الفقهي ، كما لاحظنا في كتاب الحلبي "الكافي في الفقه" على سبيل المثال.

لكن الانتفاء الواقعي لسلطة الامام ، وتزايد الحاجة إلى التعامل مع السلطات القائمة ، ووجود فرص لاقامة العدل والاحسان إلى المؤمنين ، أو استخدام السلطة في ضمان المصالح العامة ، ولو في ظل الحكومات الغاصبة ، فرض إعادة طرح الموضوع من زاوية أخرى ، ربما شجع عليها وجود حكومات معتدلة أو غير معادية.

مفتاح البحث هنا كان نظرية القبح والحسن العقليين ([1]) التي تبناها قدامى الفقهاء في خصوص قيمة الفعل الانساني. جرى اعتماد هذه النظرية في التمييز بين لزوم الاحسان ، بما هو اعتبار عقلي وشرعي ينبغي القيام به بغض النظر عن أي ملازم ، ولزوم السلطنة العادلة (الامامة) باعتبارها شأنا اعتقاديا.

تتلخص المسألة في ان الامامة لطف من الخالق ، لضمان قيام الخلق بالعدل والاحسان ، على نحو مطلق وكلي. فهي رغم اولويتها وأصالتها وسيلة للقيام بالعدل والاحسان. أما الغاية (أي العدل والاحسان) فهي مطلوبة بذاتها ولذاتها ، على نحو مطلق أو مقيد ، كلي أو جزئي ، لكونهما من المستقلات

[1] حول تطبيقات المسألة ، انظر مبحث الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ، في المظفر ، محمد رضا : أصول الفقه 217/1

العقلية ، فكل تطبيق لهما مطلوب بما هو جزء من المطلوب الكلي. فان امكن التوصل إلى بعض الاحسان أو بعض العدل ، تعين العمل به والسعي اليه ([1]). وعلى هذا الاساس بنيت المسألة الفقهية التي خلاصتها: انه لو امكن لأحد القيام بالعدل والاحسان إلى الناس ، ولو في ظل الحكومة الجائرة ، تعين عليه (أو على الاقل جاز له) السعي فيها والعمل لاجلها. ولا يعتبر موزورا باثم اعانة الجائر. لانه انما يعمل للعدل لا للجور. وان كان عمله ضمن اطار الحكومة الغاصبة والجورية ([2]). بمعنى ان ما يقرر صفة العدل والجور ، وبالتالي حكم الحل أو الحرمة ، هو نفس العمل ، لا محله أو الاطار الذي يقوم ضمنه.

استهدف هذا الاستدلال العقلي تجاوز اشكالية الحاجة لاذن الامام المباشر. كان الاخباريون يميلون للاعتماد على السوابق المسجلة في زمن الائمة المعصومين (ع) الذين أجازوا لبعض اصحابهم العمل في الحكومات القائمة حينئذ ، رغم اتصافها بالغصب والجور ([3]). لكن نقطة الضعف الرئيسية في هذا الدليل هي ان وجود الامام وإذنه يومئذ ، علة تامة في شرعية النماذج السابقة ، لعلم الامام بالواقع – الشخص والحالة والغرض – وكونه صاحب ولاية التصرف على وجه الاصالة والاستقلال ، وهو ما لم يقل به احد لفقيه عصر الغيبة.

مع اعتماد نظرية الحسن والقبح العقليين ، لم يعد ثمة ضرورة للعودة الى حديث الامام او فعله او رضاه عن فعل الغير. بعبارة اخرى فقد اعاد الفقهاء تكييف قيمة العمل لدى السلطان الجائر ، بتهميش الشرعية المستمدة من الاذن الخاص للامام ، لصالح التركيز على قيمة العمل نفسه. وتم صياغة المسألة في صورة ان الامام مريد لاقامة العدل والاحسان كليا أو جزئيا ، وان القائم به

---

[1] نلحظ هذا النوع من التأسيس في التفصيل بين الوظائف التي يعتبر الامام شرطا لوجوبها ، أو كونه هو المخاطب بها ، وتلك التي ليست مشروطة به أو بأحد على وجه التعيين ، فينبغي اقامتها في غياب الامام كما في حضوره ، مثل هذه المسألة لم تتبلور إلا في وقت متأخر نسبيا ، وكان التوصل اليها ضروريا للقول بامكانية قيام احد آخر غير الامام بما يعد عادة من وظائف الامام.

[2] لتفصيلات مفيدة حول الصياغة النظرية لهذه المسألة ، انظر الخوانساري ، احمد : جامع المدارك في شرح المختصر النافع ، (طهران 1405) ، 59/3

[3] منهم مثلا عبد الله بن ابراهيم النجاشي الذي ولي الاهواز للمنصور العباسي ، وله مكاتبات مشهورة مع الامام الصادق. انظر الاردبيلي : جامع الرواة 514/1 وعلي بن يقطين الذي عمل في ديوان الرشيد والمهدي ، وكان من خلص اصحاب الامام الكاظم ورواة حديثه. انظر الطوسي : الفهرست 90 . أيضا الخوئي : معجم رجال الحديث 242/13

مفوض ومأذون ، أذنا عاما غير محدد بشخص ، رجوعا إلى تلك الارادة ، إذا اتصف بالاوصاف المذكورة في الروايات المنسوبة إلى المعصوم.

لدعم التنظير الجديد وظف الفقهاء قواعد جديدة في معالجة الموضوع، ابرزها ادلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأمر الذي تضمن استبعادا – ولو مؤقتا – لموضوع السلطة من إطار الامامة ، أي – بكلمة اخرى – نقل المسألة من حيز علم الكلام الذي يعنى بالجدل النظري في مسائل الاعتقاد ، إلى حيز الفقه الذي يعنى بالبحث في الفروع العملية. ويبدو ان الشيخ المفيد هو اول فقيه عالج المسألة على هذا النسق. بدأ المفيد حديثه في "المقنعة" بتقرير الوجوب المطلق للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم خصص من متعلقاتهما ما يستلزم نظر الامام أو اذنه ، وهو ما يتضمن جرحا أو قتلا. ثم خصص من هذا أيضا الحدود التي يلزم اقامتها على أي حال ، لكونها – في رأيه من الوظائف التابعة لمنصب الامامة لا شخص الامام. واقترح اخيرا تكييفه الخاص ، فقرر ان الائمة اذنوا للقادر من شيعتهم باقامة احكام الشريعة – ومنها ما هو من وظائف الامامة – حيثما استطاع ([1]).

ويلحظ ان المفيد تجاهل مناقشة المسوغات الكلامية لهذا الرأي ، كما تجاهل الروايات التي تقبح العمل للسلطان التي اوردها استاذه الصدوق ([2]). وفضل بدلا من هذا التعامل مع المسألة في الاطار الفقهي لا الكلامي ، والنظر فيها من الداخل لا من الخارج ، أي النظر في تفصيلها ومؤديات كل جزء من أجزائها ، بدل التطلع اليها من الخارج أو في سياق الجدل مع الخصوم.

معالجة المفيد رغم اهميتها ، لم تطرق جوهر مسألة السلطة ، بل بدت مثل محاولة للفتوى في مسألة محددة أكثر مما هي تأسيس لمسألة متكاملة، أو محاولة لتحديد الاطراف المفهومية أو الحكمية لاشكالية علمية أو عملية.

واصل الفقهاء في الازمان التالية الاشارة إلى وظائف الامام في ابحاثهم، سيما في بحوث الولايات والخمس والقضاء والجهاد. اما الابحاث الكلامية في

---

[1] المفيد : المقنعة 809-810

[2] انظر الصدوق : المقنع 195

الامامة فقد تراجعت بعد القرن السادس الهجري. تحول اهتمام الفقهاء من الجانب الكلامي المتعلق بالاعتقاد ، إلى الجانب الفقهي المتعلق بالتنظيم. وهو يكشف إلى حد كبير عن تراجع الجدل حول السلطة ، قبل ان تعود إلى الواجهة في القرن العاشر ضمن تصوير جديد سنلتقي به لاحقا.

الاعتقاد بوجود الامام الثاني عشر – وان كان غائبا – دعى إلى استبعاد الكلام حول الامامة ، باعتبارها محل تكليف شرعي. فالامام الغائب هو الاعلم بالواقع والتكليف. والمأثوم في غيبته ليس عامة المكلفين ولا الامام نفسه. بل الجائر الذي ألجأه إلى الاختفاء عن الأنظار ([1]). كما ان غيبته مثل حضوره ، لا تغير شيئا من حقيقة انه موجود يترتب له من الحقوق ما يترتب للحاضر ([2]) وأهمها نفي فكرة تعيين أمام آخر سواه ، وتكذيب أي مدع للامامة ، ونفي شرعية أي راية سوى رايته ([3]).

لكن طول فترة غيبة الامام ترك حرجا كبيرا في تناول موضوع السلطنة العادلة خارج اطار الامامة المعصومة. ولا زالت مشروعية تولي الامور العامة محل جدل حتى اليوم. سيما بالنظر إلى الملازمة بين الولاية وتصرف غير المعصوم في الاموال والانفس. ورغم التطور المضطرد لدور الفقيه مع تطور البحث الفقهي ، إلا انه لا زال غير قادر على الاستقلال بالولاية. كما لا زال الكلام عن الحاكم العادل والسلطان الحق ، يرمز إلى الامام المعصوم في المقام الاول ([4]).

والحقيقة ان الغيبة بذاتها قد اعاقت التفكير الفقهي في اقامة السلطنة العادلة ، حتى من دون القاء رداء الامامة على صاحب السلطان ، أي – في حقيقة الأمر – اعاقت امكانية الفصل بين **الرئاسة بصفتها وظيفة تدبير** لامور الناس **والامامة** بوصفها بوتقة تمتزج فيها الدولة بالدعوة ، والحكم بالهداية ، والضبط بالتربية ، أي **بوصفها لطفا مطلقا** من الخالق للخلق ، وبركة منزلة على

---

[1] المرتضى : رسائل المرتضى 298/2

[2] المرتضى : رسائل المرتضى 296/2

[3] الطوسي : كتاب الغيبة 98

[4] يقول الكركي ان المراد بالحاكم عند اطلاقه في الاصطلاح الفقهي "هو الامام العادل أو من اذن له الامام ويدخل فيه الفقيه المامون الجامع لشرائط الافتاء والحكم في زمان الغيبة وماذون الحاكم في النكاح الذي ولايته اليه كالحاكم" المحقق الكركي : جامع المقاصد 96/12

العباد والبلاد ، الرئاسة بما هي شأن دنيوي يقوم به الناس لترتيب اوضاعهم في أحسن ما يستطيعون ، والامامة بما هي شأن رباني يراد به بلوغ الغاية في الاحسان ، واخيرا الرئاسة بما هي الحد الادنى من حاجات التنظيم الاجتماعي ، والامامة بما هي الصورة الاسمى للسلطة العادلة ، الحكيمة ، المهدية والمباركة.

الباب الثاني

تطور نظرية السلطة في الفقه الشيعي

(1) من الرواية إلى الرأي

يستهدف هذا الفصل شرح التطورات الرئيسية التي طرأت على نظرية السلطة عند الشيعة منذ الغيبة الكبرى للامام الثاني عشر في 329 ، والعوامل التي ساهمت في هذه التطور ، وسوف نتعرض اولا للمرحلة الاولى التي شهدت ظهور الاجتهاد ، مما مهد الطريق للحديث عن مهمات الامام في الاطار الفقهي ، وبالتالي وفر الارضية الضرورية لتطور نظرية السلطة ، بتجاوز حصرها السابق في الامامة ، واعادة بناء ادلتها ، وسوف نتابع المراحل التي مرت بها النظرية منذ طرحها الفقهي الاول في إطار مسألة العمل مع السلطان ، ثم ابتكار نظرية النيابة عن الامام وصولا إلى الولاية المستقلة للفقيه ، وقد وجهنا عناية خاصة للفترة اللاحقة مباشرة للغيبة الكبرى ، التي نعتقد ان ما حدث فيها يعتبر حاسما فيما يتعلق بتطور النظرية ، ثم توسعنا في عرض نظرية ولاية الفقيه ، وهي المرحلة الاخيرة التي بلغتها نظرية السلطة خلال مسيرة تطورها الطويلة ، فعرضنا ادلتها والاراء المختلفة في تقييمها ، مستندين بالدرجة الاولى إلى كتب الفقه الاستدلالي لعدد من ابرز الفقهاء خلال القرن الاخير ، تمهيدا للفصل الاخير الذي يتناول البدائل المقترحة لهذه النظرية.

الانتقال من المثال إلى الواقع

لم يستطع الشيعة الفصل بين الامامة والرئاسة ابدا ، فهم لا يزالون بعد مضي احد عشر قرنا على غيبة الامام الثاني عشر ، متفقين على ان منصب

الرئاسة فرع من الامامة الاصلية المعصومة ([1]) لكن الذي حدث تحديدا هو اصطناع نموذج رئاسة مخفف إن صح التعبير ، يتيح لغير المعصوم القيام ببعض مهماته ، باعتباره مفوضا من قبله فيها ، ولان الاحكام الشرعية الاصلية – بعضها على الاقل – ناظرة إلى موضوع الحكم لا إلى القائم به ، كما رأى صاحب الجواهر ([2]). وفي ظني ان التوصل إلى هذا النموذج ، هو الذي أتاح للفقيه الارتقاء بوظيفته ، من دوره السابق كناقل لرأي الامام المعصوم ، إلى دور ارقى يؤهله لابداء رايه ، والنظر في النص المنقول عن المعصوم.

ويرجع الفضل في هذه النقلة الهامة إلى الصف الاول من قدامى الفقهاء الذين اسسوا النظام الفكري للتشيع الحاضر ، بتطوير مبانيه الفكرية ، والانتقال به من الاصول المروية إلى الفروع ([3]) الذي تعبر عن معاصرة للتجربة الفعلية ، وتفاعل مع اقوال الخصوم وآراءهم ، وكان هذا ممكنا ، مع التخلي عن صفة المحدث المحض ، إلى المتكلم ([4]).

والرأي السائد في هذا الصدد ان ريادة هذا الاتجاه ترجع للحسن بن ابي عقيل العماني ومعاصره محمد بن الجنيد ([5]) المتوفي سنة 381 ([6]) ثم مجموعة فقهاء الدور الاول ، ولا سيما الصدوق ، المفيد ، المرتضى ، الطوسي ([7]) لكن

---

[1] يتبين هذا بالنظر في مباحث الولاية ، في كتاب القضاء أو الخمس أو الحدود ، أو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، في اغلب كتب الفقه الاستدلالي ، حتى المعاصرة منها ، انظر مثلا الخوئي : مباني تكملة المنهاج 228/1 ، الصابري : الهداية 20 ، الخميني : كتاب البيع 460

[2] النجفي : جواهر الكلام 395/21

[3] واعظ زاده الخراساني : رسالة حول حياة الشيخ الطوسي. في الطوسي : الرسائل العشر 48/1

[4] انظر الصدر ، محمد باقر : المعالم الجديدة للاصول 61

[5] القمي ، عباس : الكنى والالقاب 199/1 . أيضا الامين ، محسن: اعيان الشيعة 124/1 . أيضا الامين ، حسن: مستدركات اعيان الشيعة 277/5

[6] تاريخ وفاة ابن ابي عقيل غير معروف ، وتاريخ وفاة ابن الجنيد غير قطعي ، وننقله هنا عن الطهراني ، الذي نقله عن (كشف الحجب) (والفوائد الرجالية) لبحر العلوم ، رغم اشارته إلى عدم اقتناع بحر العلوم بهذا التاريخ. انظر الطهراني : الذريعة إلى تصانيف الشيعة 259/14 . و(كشف الحجب) اسم لستة كتب ، ثلاثة منها ببيلوغرافية ، فلم نعرف ايا منها نقل عنه الطهراني. انظر الطهراني : الذريعة 27/18 . وذكر أكثر المصادر ان ابن ابي عقيل عاصر علي بن قولويه (ت 368) الذي استجازه في الرواية ، ويرجح أيضا ان ابن الجنيد عاصر معز الدولة احمد بن بويه (ت 356) لانه كتب كتابا عنوانه (جوابات معز الدولة). الطهراني : الذريعة 212/5. وكان من مشايخ المفيد (ت 413) لهذا يحتمل ان ابن ابي عقيل وابن الجنيد كانا متعاصرين ، وانهما كانا موجودين في الربع الثالث من القرن الرابع الهجري. انظر الامين : اعيان الشيعة 158/5

[7] الصدر ، محمد باقر: المصدر السابق ، ص. 87

مدرسي ينفي صحة هذا الرأي ، ويدلل على ان عددا من الفقهاء المعاصرين للائمة ، كانت لديهم آراء اجتهادية مكتوبة ، بمعنى انهم لم يكونوا مجرد رواة للحديث كما هو شائع بين معظم الباحثين ، وهو يذكر اشخاصا مثل يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ، الذين نقلت بعض آثارهم في كتب الفقهاء اللاحقين ([1]) أما السبحاني فيذكر ان هؤلاء قد استنبطوا أحكاما ، لكن ما خلفوه من مصنفات لا يوصف بانه فقه بل رواية ([2]) وعلى أي حال فان ما يهمنا في هذا المبحث ، هو الاشارة إلى نقطة البداية للاتجاه العقلي ، باعتبارها حيوية في تعزيز المكانة الخاصة للفقيه.

وخلاصة ما اردنا قوله ان التحول من دور الراوي إلى دور صاحب الرأي قد اسس دورا جديدا للفقيه ، استوعب بموجبه جزء من الرمزية الخاصة بالزعيم ، التي كانت مكرسة للامام المعصوم. إذا تاملنا اليوم في علاقة الشيعة بالفقهاء قياسا إلى علاقتهم بالائمة ، سوف نجد ان الحضور الرمزي للامام في الذهنية الشيعية يرتبط بالمصير والوجود الواحد ([3]) بينما الحضور الرمزي للفقيه المقلد يرتبط بالواقع اليومي. ونتيجة لتبادل المواقع هذا اصبح حضور الامام ثقافيا فقط ، بينما حضور الفقيه سياسي واجتماعي. ان الزعامة الكلية للامام المعصوم التي كانت حاضرة – ولو على المستوى الروحي – حتى القرن الرابع ، تضاءلت تدريجيا في الواقع المعاش للشيعة ، مع صعود فقهاء إلى مرتبة الزعامة الاجتماعية ، ومن خلفها ووراء حجابها الزعامة السياسية. وفي زماننا هذا لم تعد الزعامة السياسية للامام غير أمل مؤجل ([4]) ومصدرا لتثبيت لوحدة. بينما تكرست الزعامة الفعلية داخل الجماعة للفقيه القائم بامر المرجعية.

وحين نتحدث عن واقع نراه اليوم ، فلكي نلقي الضوء على مسار

---

[1] مدرسي : مقدمه بر فقه شيعه 35

[2] جعفر السبحاني ، في ابن البراج : المهذب في الفقه ، المقدمة 22/1

[3] انظر كوربان ، هنري: الشيعة الاثنا عشرية (القاهرة 1993) ص. 136

[4] عبر عن هذا المعنى السيد الخميني في استدلاله على وجوب اقامة الحكومة: "دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر - عج - سيما مع هذه السنين المتمادية ولعلها تطول والعياذ بالله إلى آلاف من السنين والعلم عنده تعالى" الخميني : كتاب البيع 461/2

طويل من التحولات ، نعتقد انه بدأ مع ابن ابي عقيل ([1]) ثم المفيد ، وتعزز مع المرتضى والطوسي. وهي تحولات تعكس تطور اوضاع الجماعة الشيعية نفسها. اذ لا يمكن النظر في تطور دور الفقيه ، ولا سيما مبرراته النظرية خارج اطار التطور العام للجماعة الشيعية ، وما يدور فيها وحولها ويؤثر على وجودها.

أدت الغيبة الاولى للامام المهدي سنة 260 عقيب وفاة والده ، الامام الحسن العسكري مباشرة، إلى خلافات بين الشيعة تطورت إلى انشقاقات ([2]). لكن وجود النواب الاربعة ([3]) أعطى فرصة لتمايز التيار التقليدي الذي أقر بسفارتهم عن الامام المهدي ، الأمر الذي خفف إلى حد كبير من انعكاسات ذلك الانشقاق على الاساس الفكري للتشيع ، وتمحورت الخلافات حول امامة الامام الثاني عشر ، وحول النيابة عنه ، خاصة وان وكلاء الائمة السابقين لم يعرف بعضهم ، أو لم يعترف بالامام الثاني عشر ([4]) كما ان بعض زعماء الطائفة ادعى السفارة عن الامام ([5]) وجرت خلافات حول صدقية ادعاء النواب

---

[1] السبحاني : المصدر السابق ، ص. 24

[2] لتفصيلات انظر جاسم حسين : تاريخ سياسي غيبت إمام دوازدهم ، سيما الفصل الثالث.
انظر أيضا المرتضى : الفصول المختارة 318/1

[3] يطلق عليهم أيضا السفراء الاربعة ، الذين كانوا ممثلين للامام الغائب. واولهم عثمان بن سعيد العمري بين 260 حتى 265 ثم ولده محمد حتى 305 ثم الحسين بن روح النوبختي حتى 326 واخيرا علي بن محمد السمري حتى 329 وبوفاته بدأت الغيبة الكبرى للامام المنتظر. انظر الطوسي : الغيبة 353 ، 359 ، 367 ، 393. . حول حياة النواب الاربعة ، انظر محمد الصدر تاريخ الغيبة الصغرى (بيروت 1992) ، ص. 395 . وذكر الطبرسي اسماء نواب آخرين للامام منهم داوود الجعفري ، محمد بن بلال ، عمر الاهوازي ، احمد بن اسحاق ، ابو محمد الوجناني ، ابراهيم بن مهزيار ، محمد بن ابراهيم. لكنه لم يوضح ان كان هؤلاء وكلاء مباشرين ام وكلاء عن السفراء الاربعة. انظر الطبرسي : اعلام الورى ، ص. 444. ونقل القمي رواية مفادها ان عثمان كان وكيلا للعسكري ، وكان ابنه محمد وكيلا للامام القائم. لكن روايته مرتبكة ، فهو يذكر ان محمد بن عثمان توفي في 305 بعدما ناب عن الامام خمسين سنة ، والمعروف ان الغيبة بدأت في 260 ، فتكون مدة سفارته 45 سنة ، هذا إذا استثنينا مدة سفارة ابيه والتي تقول الروايات انها دامت خمس سنين. انظر القمي : الكنى والالقاب 141/1 و 266/3 . لكن نحتمل انه ضم إلى هذه المدة جزء من حياة الامام العسكري والد الامام القائم ، حيث توجد روايات تذكر انه كان ـ مثل ابيه ـ وكيلا للعسكري. انظر الطوسي : الغيبة 363

[4] جاسم حسين : تاريخ سياسي غيبت إمام دوازدهم 143 . وذكر الصدوق اسماء أو القاب اثني عشر شخصا قال انهم كانوا وكلاء للامام المنتظر. لكنه لم يحدد ان كانوا وكلاء مباشرين أو مرتبطين بالنواب الاربعة ، انظر الصدوق : كمال الدين ، ص. 442 .
أيضا : الطوسي : كتاب الغيبة 345

[5] العلامة الحلي : خلاصة الاقوال 273
وخصص الطوسي فصلا في كتاب الغيبة للحديث عن الذين ادعوا السفارة عن الامام الغائب. انظر الطوسي : كتاب الغيبة 397 فصل : ذكر المذمومين الذين ادعوا البابية

الاربعة للسفارة عن الامام ([1]).

لم يكن الوضع الشيعي خلال الغيبة الاولى للامام المهدي (260-329) مستقرا ولا متجانسا ([2]) بسبب الغموض الذي ترتب على الغيبة المفاجئة للامام الثاني عشر ([3]). وتطور الامر إلى تداخل بين التشيع ومذاهب أخرى كلامية أو فقهية ([4]). كما ترافق انحدار الدولة العباسية في هذه الفترة ، مع انتعاش المدارس الفقهية والكلامية المختلفة. ويذكر ان القرن الثالث الهجري شهد بروز أو تبلور معظم الفرق الاسلامية ، كما انتشر فيه العلم وتعددت مراكزه ، وكثر تدوين العلوم ، بفضل تشجيع امراء الدول للعلماء ، ونشاط الفرق واصحاب المقالات في الجدل ([5]) الذي استمر خلال القرن الرابع. حتى ليمكن القول ان كثيرا مما وصل الينا من تراث المسلمين القديم ، ربما كان قد ضاع لولا النشاط العلمي الذي ساد في هذه الحقبة ، والذي ساهم في تسليط الضوء على المدونات الموروثة عن العصر العباسي الأول.

هذا النشاط العلمي اضافة للشعور بالحاجة إلى تمييز التشيع ، قد يفسر اتجاه علماء الشيعة إلى جمع الروايات المأثورة عن الائمة المعصومين ، لتشكيل مرجعية تساهم في تشكيل أساس فكري متمايز للطائفة ، في مقابل المذاهب الاخرى ، وفي مقابل الاتجاهات الغالية أو المنحرفة ضمن التيار الامامي ([6]). ومن ابرز المبادرات انصراف المحدث البارز محمد بن يعقوب الكليني (ت 328) إلى

---

[1] الصدر ، محمد : تاريخ الغيبة الصغرى 494

[2] الامين ، حسن: مستدركات اعيان الشيعة 279/7

[3] انظر ابن بابويه ، علي : الامامة والتبصرة من الحيرة ، (بيروت 1987) ، ص. 142
أيضا النعماني ، ابن ابي زينب : الغيبة 186

[4] ذكر الصدوق ان الذي دعاه إلى تأليف كتابه (كمال الدين) هو كثرة من التقاهم في نيسابور ممن الشيعة الذين اصيبوا بالحيرة وانصرفوا إلى الاخذ بالمقاييس ، بسبب احتجاب الامام وعدم معرفة الطريق من بعده. انظر الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة ، المقدمة. وبين ابرز المؤشرات إلى التداخل بين التشيع والمذاهب الاخرى ، هو قول ابن الجنيد الاسكافي ، وهو من الفقهاء المؤسسين بالقياس ، رغم ان هذا الاتجاه قد نال الكثير من النقد من جانب معاصريه ومن جاء بعده ، انظر الصدر ، محمد باقر: المعالم الجديدة للاصول 78. ويشير الطوسي إلى ان كتب ابن الجنيد قد تركت رغم كثرتها وجودتها لقوله بالقياس. الطوسي: الفهرست 134

[5] حسن : تاريخ الاسلام 332/3 .
أيضا الامين ، حسن: مستدركات اعيان الشيعة 277/5

[6] جعفريان : تاريخ تشيع 254

وضع كتاب الكافي في الاصول والفروع ، وهو العمل الذي استغرق 20 عاما ([1]) وساهم بصورة حاسمة ، في تمييز المذهب الجعفري ، عن المعتزلة والزيدية والاسماعيلية والسنة ([2]).

ملاحظات حول دور البويهيين

يمكن اعتبار صعود البويهيين إلى السلطة في بغداد عام 334 ([3]) نقطة فاصلة في تاريخ الشيعة ، فقد كانت هذه المرة الاولى التي يصل فيها الشيعة إلى الحكم في عاصمة الخلافة الاسلامية ، بعد سنوات طويلة من المحن والارزاء والكبت ، على يد خلفاء بني العباس ، وبني امية من قبلهم ، وقد زادت وتعمقت باضطرار آخر الائمة إلى الغيبة عن الانظار ([4]).

ترافق صعود البويهيين مع انحدار قيمة الخلافة ، حتى لم يبق منها إلا صورتها ولم يبق للخليفة إلا الاسم. أما السلطة الواقعية ، فقد انتقلت إلى امراء البويهيين ([5]) وهذا متوقع بالنظر إلى عدم اعترافهم بشرعية الخلافة ، تاسيسا على عقيدة الشيعة بأن الخلافة حق للامام من اهل البيت ([6]).

لكن ثمة ما يثير الالتباس بشأن حقيقة المتبنيات التي اعتنقها البويهيون. فنحن نعلم انهم شيعة في الجملة وان الشيعة قد انتعشوا في ظلهم ، وامر بعض امرائهم بعقد الشعائر الدينية الخاصة بالشيعة ، مثل عزاء عاشوراء ، والاحتفاء

---

[1] العلامة الحلي : خلاصة الاقوال 145
ايضا البحراني ، يوسف : لؤلؤة البحرين ، (بيروت 1986) ، ص. 387
ويذكر المؤلف ان الكافي يحوي 16199 حديثا ، صنفها إلى 5072 صحيحا و144 حسنا و1118 موثقا و302 قويا و9485 ضعيفا ، طبقا لراي علماء الدراية حتى عصره. المصدر 394
لكن هذا القول لا يؤخذ على علاته. لأن فقهاء الشيعة لايعتبرون السوابق الحكمية في الجرح والتعديل قطعية أو نهائية. ونلاحظ ان فقهاء معاصرين شككوا في عدد كبير من الروايات التي كانت معتبرة عند اسلافهم. انظر مناقشة اولية حول الموضوع في الفاضل التوني : الوافية 260

[2] كوثراني ، وجيه : الفقيه والسلطان (بيروت 1989) ص. 13

[3] لتفصيلات حول الدولة البويهية ، انظر دائرة المعارف الاسلامية 354/4
أيضا حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 495/2 وهذه تحوي تفصيلات أكثر ، كما تقدم وجهة نظر شيعية معاصرة تجاه البويهيين.

[4] فؤاد ابراهيم : الفقيه والدولة ، ص. 57

[5] حسن : المصدر السابق ، ص. 248/3 عن البيروني : الاثار الباقية 132

[6] حسن : المصدر السابق ، ص. 248/3

بيوم الغدير في العاصمة ([1]). كما ثابر بعضهم على الزيارة السنوية لمشهدي الامام علي بن ابي طالب وولده الحسين ، وكان يمشي حافيا مسافة فرسخ ، قبل الدخول إلى المشهد ، واعتادوا على التوصية بان يدفنوا في النجف الاشرف بعد وفاتهم ، وقدم بعضهم مساعدة جمة للمدارس الدينية ([2]).

لكنا لا نجد ايضا دليلا يثبت تبنيهم لتيار محدد من التيارات الشيعية. فثمة مؤشرات إلى تبنيهم الزيدية ، وهو ما لاحظه السيد ابن طاووس بالنسبة إلى عضد الدولة (حكم 367-372) ([3]) وربما يؤيده ما روي من عزم سلفه معز الدولة على تولية الخلافة لعلوي زيدي ، كما في تكملة الطبري ([4]). ويؤيده أيضا عمل الصاحب بن عباد وزيرا لهم لفترة طويلة ([5]) والصاحب ممن اختلف في مذهبه. لكن الكتاب المنسوب له يقطع بانتمائه إلى الزيدية ([6]) فضلا عن وصف المؤرخين له بهذه الصفة ([7]). لكن ليس لدينا أي دليل على ان البويهيين مدوا يد العون للمجموعات الزيدية الاخرى ، وهو مما يضعف هذا الاحتمال.

بالنسبة للاتجاهات الشيعية الاخرى ، فالثابت انهم كانوا يعادون صراحة الاتجاه الاسماعيلي ، سيما بعد اعلان الخلافة الفاطمية في 358 وتمدد النفوذ الاسماعيلي في العراق. كما حاربوا تكرارا الحمدانيين الشيعة في حلب ([8]) وامراء بني مزيد الشيعة في الحلة. وحسبما يرى فياض فان تعامل بني بويه مع الامارات الشيعية المنافسة لم تختلف عن عن تعامل أي من الحكام السنة في بغداد ، فقد وضعوا الاعتبارات السياسية فوق العلائق المذهبية أو الدينية ([9]).

---

[1] ابن كثير : البداية والنهاية 276/11 ، 268

[2] جعفريان : تاريخ تشيع 247

[3] الامين : اعيان الشيعة 416/8 عن ابن طاووس : فرج المهموم.
لكن الامين ينفي هذا القول بشدة ويؤكد على ان البويهيين كانوا امامية اثنا عشرية.

[4] الطبري : تاريخ الامم والملوك 354/11 وهذا الجزء ضمن التكملة التي كتبها عبد الملك الهمداني

[5] تولى الصاحب الوزارة لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة حتى 385 ، وكان ابوه وزيرا قبله ، واسمي الصاحب لصحبته لابن العميد ، الذي يقال انه زيدي معتزلي. حسن : تاريخ الاسلام 259/3

[6] انظر عباد ، الصاحب بن : الزيدية ، ص. 13.
أيضا الامين : اعيان الشيعة 329/3

[7] انظر ابن كثير : البداية والنهاية 240/11 ، 263 ، 397

[8] حسن : تاريخ الاسلام 202/3

[9] فياض ، عبد الله. في حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 512/2

وبالنسبة للتشيع التقليدي ، فليس ثمة شواهد واضحة على دور كبير لزعماء هذا الاتجاه في ظل البويهيين ، سوى الادوار التي قاموا بها استنادا إلى قوتهم الشخصية أو نفوذهم بين اتباعهم. وهذا ما لا يمكن مقارنته بالوضع الذي شهدناه في ظل الدولتين الشيعيتين اللتين قامتا في ايران ، اعني الصفويين والقاجاريين ، حيث كان حضور العلماء في المجال السياسي وغيره واضحا ، واعتماد السلطان عليهم ملموسا ([1]) ان الشواهد التي تذكر عادة لعلاقة زعماء التشيع التقليدي مع البويهيين ، لا تتجاوز ما يندرج تحت عنوان العلاقات العامة، ويرجع ابرزها إلى عصر عضد الدولة.

لكن من جهة اخرى فان عضد الدولة ، وهو اعظم امراء البويهيين هو الذي بنى أو جدد عمارة مشهد الامامين الكاظمين في بغداد والعسكريين في سامراء ([2]) ونعرف ان الزيدية لا يعترفون بامامتهم.

ولا نعلم حقيقة موقف البويهيين من زعماء الشيعة ، سيما التيار التقليدي. لكن نلحظ ان السير المكتوبة للعلماء الذين عاشوا في تلك الحقبة تتعامل بتحفظ مع اولئك الامراء حيثما ورد ذكرهم. وخلاصة ما يقال ان الذاكرة التاريخية الشيعية لا تحتفظ بالكثير عن العهد البويهي. وهذا بذاته امر يثير الدهشة ، خاصة مع ما قلنا سلفا من ان وصولهم إلى السلطة كانت نقطة فصل في تاريخ الشيعة ، وان حكمهم دام ما يزيد على قرن من الزمان. ولعل رأي فياض يساعد على تفسير هذه المفارقة ، فهو يرى ان البويهيين فشلوا في كسب الجمهور الشيعي ، بسبب تحيز الاتراك من جندهم ضد الشيعة ، في الوقت الذي لم يتخذ امراء البويهيين موقفا واضحا تجاه هذا التحيز ([3]).

فيما يتعلق بشرعية السلطة ، يبدو ان البويهيين قد تحاشوا عمدا البحث في مسالة شرعية السلطة لهم أو للخليفة العباسي أو لغيرهم. فمن الناحية

---

[1] انظر خطبة العلامة المجلسي في حفل تتويج الشاه حسين الصفوي ، التي يتحدث فيها صراحة عن العلاقة المتينة بين شاهات الصفويين والفقهاء ، وما ادى اليه ذلك من ازدهار التشيع في ايران. نص الخطبة في نصيري ، محمد ابراهيم : دستور شهرياران (تهران 1373 هـ.ش.) ص. 21

[2] الامين : المصدر السابق ، ص. 416/8

[3] فياض ، عبد الله. في حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 512/2

المبدئية ، لم يعترفوا بشرعية الخليفة العباسي ، واعتبروه غاصبا للخلافة رجوعا إلى المبدأ الثابت للشيعة الذي ينكر أي حكم لا يستند إلى امامة اهل البيت ([1]). وذكر الطبري ان معز الدولة حين عزم على خلع الخليفة العباسي المستكفي ، اراد أخذ البيعة لابي الحسن محمد بن يحي الزيدي العلوي ، لكن ابا جعفر الصميري ، وهو من ابرز وزرائه قال له "إذا بايعته استنفر عليك اهل خراسان وعوام البلدان.... بنو العباس قوم منصورون ، تعتل دولتهم مرة وتصح مرارا ، وتمرض تارة وتستقل اطوارا ، لان اصلها ثابت وبنيانها راسخ ، فعدل معز الدولة عن تعويله" وأخذ البيعة للفضل بن المقتدر العباسي ([2]).

واظن ان مبرر عدول معز الدولة عن رأيه هو اعتقاده بان افتقار الخليفة العباسي إلى الشرعية يسهل للبويهيين السيطرة عليه أو استبداله. فهم في ظله اصحاب اليد العليا عليه. أما الخليفة العلوي ، فان تمتعه بالشرعية ، سوف يجعل يده العليا عليهم ، وقد يخلعهم إذا خالفوه ، مستعينا باجنادهم وقاعدتهم الاجتماعية. ولهذا السبب رجح البويهيون ابقاء الخليفة العباسي وممارسة السلطة باسمه. ويقول ابن الاثير ان اعراضهم عن تعيين خليفة منهم ، خوفا على سلطتهم الراهنة ، ضيع عليهم فرص استمرار دولتهم في مستقبل الايام ([3]).

ويعلق البيروني على هذه المفارقة ، فيقول ان الذي بقي في يد الخليفة العباسي هو "امر ديني اعتقادي لا ملك دنياوي ، فالقائم من ولد العباس الآن هو رئيس الاسلام لا ملك" ([4]). وبمقارنة هذا القول مع تصوير الماوردي لمهمة السلطة الاسلامية ، أي (حراسة الدين..) ([5]) فان الطريقة التي عالج بها معز الدولة البويهي مسألة شرعية السلطة ، تدل في الحقيقة على ان الدين هو الذي كان حارسا للسلطة وليس العكس. وهذا ما لاحظه أيضا رضوان السيد ، ليس بالنسبة لهذه الحقبة ، بل بالنسبة لمجمل العلاقة بين الدين والدولة خلال معظم

---

[1] ابن كثير : البداية والنهاية 240/11

[2] الطبري : تاريخ الامم والملوك 354/11 . أيضا ابن كثير : المصدر السابق ، ص. .
أيضا ابن الاثير ، عز الدين علي الشيباني : الكامل في التاريخ ، (بيروت 1966) 452/8

[3] ابن الاثير : المصدر السابق ، ص. 453/8

[4] حسن : المصدر السابق ، ص. 248/3 عن البيروني : الاثار الباقية 132

[5] الماوردي : الاحكام السلطانية والولايات الدينية 5

والمرجح ان علماء الشيعة المعاصرين للدولة البويهية ، قد استوعبوا هذه الحقيقة ، فتعاملوا مع امرائها ضمن الحدود التي قرروها ، دون مطالبتهم بما لم يكونوا مستعدين له أو جاهزين للقبول به. ولعل البويهيين لم يشعروا بحاجة ماسة إلى الفقهاء في تثبيت سلطانهم. وربما استغنوا عن الدور الخاص لفقهاء الشيعة ، بالانفتاح على الفقهاء من مختلف المذاهب ، وحافظوا على قدر من التوازن بين الطرفين ([2]) وفي بعض الاحيان الانتصار لهؤلاء على اولئك ، خاصة وان سلطانهم في بغداد لم يشهد إلا فترات نادرة من الاستقرار ، مما جعلهم أكثر اهتماما باطارات القوة المادية ، ولا سيما الجيش ، منهم بمولدات القوة المعنوية ، مثل الدعوة والتبرير الثقافي ، الذي يحتاج إلى علماء. ويذكر ابن كثير ان النزاعات بين بني بويه والأمراء المنافسين في العاصمة ، وبينهم بين حكام الامارات الصغيرة المتمردة في الاطراف، كانت تتكرر بوتائر عالية ، هذا اضافة إلى الاشتباكات المتكررة مع الروم ، بحيث يمكن القول انه نادرا ما كانت البلاد في حالة سلام كامل ، ولا سيما في الثلاثين عاما الاولى من سلطانهم ([3]). وبموازاة ذلك فانه قلما مر عام من الاعوام منذ دخولهم بغداد ، دون ان يشتبك سكان المدينة في نزاع طائفي ([4]) مثل ذلك الذي حدث عام 398 وادى إلى قيام السلطات بابعاد الشيخ المفيد من بغداد ([5]).

ولا نريد الاطالة في هذا الجانب ، وكان غرضنا فقط هو اثارة الاسئلة حول الدور المحتمل للبويهيين في نهوض التشيع ، سيما مع بروز زعمائه في تلك الحقبة ، والحقيقة انه ليس بوسعي اصدار حكم محدد ، لكني اقترح التحفظ في التعامل مع هذا الرأي.

---

[1] انظر السيد ، رضوان : الجماعة والمجتمع والدولة 379

[2] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 243

[3] انظر مثلا ابن كثير : البداية والنهاية 356/11، 354، 352، 276، 268 وفي المجمل فان هذا الجزء والجزء 12 مليء باخبار هذه الاضطرابات والفتن على اختلاف انواعها.

[4] ابن كثير : المصدر السابق ، ص. 389، 354، 263، 250، 241

[5] الامين : اعيان الشيعة 422/9

دور العلماء المؤسسين

زبدة القول ان الوضع الاجتماعي والسياسي لعلماء الشيعة تحسن بصورة ملحوظة خلال حكم البويهيين. وهذا يرجع على الارجح إلى انتشار وتعاظم قوة التشيع ، الذي تجسد في قيام ثلاث دول او اربع خلال القرن الثالث والرابع ([1]) والنهوض العلمي الذي ساد في هذه الحقبة.

ويبدو ان الحاجة إلى استكمال البنيان الفكري والاجتماعي للتشيع ، كانت هي الاكثر حضورا ضمن اولويات الفقهاء في هذه الحقبة. ولهذا يمكن القول ان الارتخاء السياسي الذي ترافق مع قيام الدولة البويهية الشيعية ، والذي استمر – ولو بصورة متقطعة – في العهد السلجوقي اللاحق ، لم يدفع إلى الواجهة اشكالية شرعية السلطة أو الدور السياسي للفقيه ، قدر ما اثار اشكالية التكامل والكمال للجماعة الشيعية بشكل عام. ولذلك انصب معظم جهد الفقهاء على هذا الجانب ([2]).

وقد واصل العلماء عملهم في استكمال المنظومة الفكرية للمذهب ، مع التركيز على الجانب الفقهي ، كما فعل الصدوق (ت 381) الذي اهتم بالفقه والرواية بصورة متوازية ، ووضع كتابه (من لايحضره الفقيه) ([3]) الذي اصبح احد المصادر الاربعة الرئيسية للفقه الجعفري ([4]) ونلاحظ بصورة عامة ان الصدوق ولاحقا المفيد ركزا جل اهتمامهما وخصصا جانبا مهما من كتاباتهما لرد

---

[1] ابن كثير : المصدر السابق ، ص. 264/11

[2] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 253

[3] بلغ عدد الروايات التي جمعها الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) 5998 المسند منها 3943 والمرسل 2055 نقلت عن 510 رواة. وطبع للمرة الاولى طبعة حجرية في بومباي بالهند ، ثم في إيران سنة 1325. الطهراني ، آغا بزرك : الذريعة إلى تصانيف الشيعة 232/22
لكن تسلسل الروايات في الطبعة المحققة ينتهي عند رقم 5920 ، ولا نعلم سبب الاختلاف بين الرقمين.
انظر الشيخ الصدوق : من لا يحضره الفقيه (قم 1404) 420/4
لتفصيلات حول مصادر الكافي ومن لا يحضره الفقيه وقيمتها العلمية من وجهة نظر محدث بارز ، انظر النوري ، الميرزا حسين : مستدرك الوسائل 532/3

[4] المصدران الاخران ، بالاضافة إلى الكافي ومن لا يحضره الفقيه ، هما التهذيب والاستبصار للطوسي ، والكتب الاربعة مخصصة للحديث ومعظمه يرجع إلى الائمة الاثني عشر ، سيما الباقر والصادق. ويذهب الاصوليون من الشيعة إلى القبول بروايات الكتب الاربعة بصورة اجمالية ، إلا ان الاخذ بأي رواية في الاستدلال على الاحكام الشرعية ، يستلزم فحصها سندا ومتنا ، بينما يرى الاخباريون ان تلك الروايات قطعية الصدور في الجملة. الخوانساري ، روضات الجنات 136/1

الاشكالات حول امامة الائمة الاثني عشر ، التي تطرحها تيارات نافسة ([1]) ومن بينها فرق الشيعة الاخرى كالزيدية والاسماعيلية. وهو يوضح ان هذا الجدل كان واسعا في تلك الحقبة ([2]). وأظن ان ابرز تحد واجه زعماء الاتجاه التقليدي كان مصدره الشيعة الاسماعيلية ، الذين انتشرت دعوتهم وحصلوا على نفوذ كبير في أكثر البلدان ، بما فيها العاصمة بغداد ([3]). ويشير جميع الذين تطرقوا لدور المفيد أو ترجموا لحياته ، إلى بروزه في الجدل مع المخالفين ([4]).

إضافة إلى هذه المهمة ، كان أمام فقهاء ذلك العصر تمييز التشيع في تياره العام ، عن التيارات الصغيرة المغالية. وقد شغل هذا العمل معظم القرنين الرابع والخامس ، سيما مع رواج سوق الغلاة ، في ظل الصراع المستمر بين الشيعة والسنة. وكان لعمل المتكلمين واستدلالاتهم العقلية دور بارز في دحر هذا الاتجاه الذي توسل اساسا بروايات موضوعة أو بتفسيرات متكلفة لمنطوق الروايات المتعلقة باهل البيت ([5]). وهو ما لاحظه في وقت مبكر الشيخ المفيد ، الذي قرر ان روايات كثيرة نسبت إلى الائمة كانت من فعل الوضاعين ([6]).

انشغل الكليني كليا بالرواية بينما خطا الصدوق خطوة صغيرة في اتجاه الاجتهاد المساوق للرأي ، رغم التزامه الشديد بالنص ([7]). اما تلميذه المفيد فقد ركز جل اهتمامه على الكلام والجدل العقائدي ، كما قدم معالجات اصولية دشن بها مسيرة الاجتهاد ، وفتح بابه بعدما كان مغلقا. واعتقد ان المفيد هو المؤسس الحقيقي للفقه الشيعي الذي نعرفه اليوم ([8]). وأظن ان رده على ابن الجنيد الذي تابع منحى ابن ابي عقيل العماني في القول بالاجتهاد ([9]) قد ساهم

---

[1] جعفريان ، رسول : تاريخ تشيع در ايران ، (تهران 1377 هـ.ش) ص. 251

[2] انظر مثلا الشيخ المفيد : الارشاد. الطوسي : الغيبة. الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة.

[3] قال ابن كثير ان بغداد شهدت فتنة مذهبية عام 398 فانحازت السلطة إلى السنة فهتف الشيعة باسم الخليفة الفاطمي في مصر ، مما اغضب الخليفة. ابن كثير : المصدر السابق 389/11

[4] واعظ زاده الخراساني ، محمد : مقدمة المقنع. في الصدوق : المقنع 23
أيضا: واعظ زاده الخراساني : رسالة حول حياة الطوسي 29

[5] جعفريان : تاريخ تشيع 254 ، 255

[6] المفيد : تصحيح الاعتقاد ، (قم 1363) ، ص. 124

[7] واعظ زاده الخراساني : مصدر سابق ، ص. 46

[8] انظر أيضا رأي الشهيد الصدر بهذا الشان ، الصدر : المصدر السابق ، ص. 57

[9] واعظ زاده الخراساني : المصدر السابق ، ص. 48 ، عن روضات الجنات

بدور كبير في ارساء مدرسة الاجتهاد في الفقه الجعفري وتميزها ، على الرغم من ان ذلك الرد قد وصف عند بعض الكتاب المعاصرين ، بانه تعبير عن موقف رافض للاجتهاد ([1]).

كما ينبغي عدم اغفال المساهمات الرئيسية للمرتضى والطوسي ، تلميذي الشيخ المفيد ، وجميعهم استثمروا براعتهم الكلامية ، في تطوير مجموعة هامة من قواعد اصول الفقه ([2]) الذي اصبح لاحقا عماد العمل الفقهي الاجتهادي. ان الانتقال بالكلام من محور المساجلة التقليدية حول الامامة ، إلى الفقه لعب دور الرافعة ، التي حملت العقل إلى مرتبة تقارب مرتبة النص في النظر إلى الوقائع ، ثم الاستدلال على الاحكام ([3]).

ولد المفيد في 336 هـ وعاش في بغداد عاصمة الخلافة العباسية. وطبقا لمؤرخي تلك الحقبة فقد كان مجلسه عامرا بالتدريس والمباحثة. كما اقام الجمعة في جامع براثا بالكرخ. وتوفي في 413 ([4]). وشهدت هذه الفترة استقرارا نسبيا للجماعة الشيعية (التيار التقليدي فيها) وتميز المنشقين عنها ، وانسجام مع الوضع السياسي ([5]). وساعد التفاهم بين المفيد وزعماء البويهيين في ارتفاع صيته. كما اسهمت النزاعات المذهبية في العاصمة العباسية بغداد في تعزيز وحدة الشيعة الداخلية ، وتهميش التيارات المنشقة عن التيار الرئيسي. بينما لعبت الكفاءة الشخصية للمفيد دورا محوريا في ابرازه كزعيم للشيعة ، وتركزت الاضواء عليه في ظل تصديه للمساجلات المذهبية مع الفرق الاخرى ([6]). وهو ما ادى

---

[1] حول الآراء المختلفة بشأن بداية الاجتهاد عند الشيعة ، انظر فؤاد ابراهيم : الفقيه والدولة 15 وقارن مع مدرسي الذي يرجع الممارسة الاجتهادية عند الشيعة إلى عصور متقدمة قبل الغيبة. حسين مدرسي طباطبائي: مقدمه بر فقه شيعه (مشهد 1368 هـ.ش) ، ص. 35

[2] يذكر عادة ان اول من كتب في اصول الفقه من الفقهاء المتقدمين هو المفيد الذي كتب (التذكرة باصول الفقه) وقد لخصه الكراجكي في كتابه (كنز الفوائد) وكتب المرتضى من بعده (الذريعة إلى اصول الشريعة) ، حسين مدرسي طباطبائي : المصدر السابق ، ص. 14
أيضا الشهيد الصدر : المصدر السابق ، ص. 55

[3] خلافا لهذا الرأي ، ذهب فؤاد ابراهيم ان الجيل الاول من الفقهاء لم يقدموا شيئا كثيرا في باب الاجتهاد ، ويجدهم اقرب إلى المحدثين منهم إلى المجتهدين ، أما الاجتهاد الحقيقي فقد تبلور في القرن السادس ، انظر فؤاد ابراهيم : الفقيه والدولة ، ص. 15

[4] ابن كثير : البداية والنهاية 15/12

[5] واعظ زاده : رسالة حول حياة الطوسي ، مصدر سابق 20

[6] الامين : اعيان الشيعة 421/9

احيانا إلى الحاق الاذى به. لكنه عجل ايضا في ابرازه كزعيم فعلي للجماعة ([1]). وهذا بدوره ساعد على تجسيد امكانية قيام الفقيه الحاضر مقام الامام الغائب ، واكتسابه جزء من الحضور الرمزي للامام في الواقع اليومي.

زعامة المفيد للشيعة تستبطن معاني سياسية واضحة. إلا ان كتبه التي وصلت الينا تكشف عن تحاشيه التعبير عن الموقع السياسي له و للفقيه عموما. ربما لأن فكرة الامامة كانت لا تزال قوية الحضور ، بوصفها الوعاء الخاص للزعامة ، وربما لأن علاقة المفيد وغيره من العلماء بالبويهيين ، لم تحتمل تعبيرا محددا ينطوي على تشكيك في شرعية السلطة الحاضرة.

وعلى أي حال فان عمله العلمي قد اثمر عن تحول التشيع من مدرسة سياسية أو كلامية ، إلى كيان اجتماعي – ثقافي متمايز ([2]). كما أسهم في وضع اساس متين لدور جديد سيتولاه الفقهاء في الجماعة الشيعية ، التي خطت في نهاية هذه الحقبة خطوات واسعة باتجاه التبلور والتكامل والاستقلال. ونجد شاهدا على هذا في تبرير الطوسي لاقدامه على تاليف كتابه الفقهي الشهير (المبسوط) الذي يعد اكبر مجموعة فقهية في ذلك الوقت المبكر

> اسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع ، يستحقرون فقه اصحابنا الامامية ويستزرونه. وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل. ويقولون انهم اهل حشو ومناقضة. وان من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ، ولا التفريع على الاصول. لان جل ذلك وجمهوره ماخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذهبنا وقلة تامل لاصولنا.ولو نظروا في اخبارنا وفقهنا لعلموا ان جل ما ذكروه من المسائل موجود في اخبارنا ، ومنصوص عليه تلويحا عن ائمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي (ص) خصوصا أو عموما ، تصريحا أو تلويحا ([3]).

وخلاصة القول ان مرور نحو نصف قرن على غيبة الامام الثاني عشر وبلوغ بعض زعماء الشيعة من السياسيين أو الفقهاء ، شأنا مرموقا في مركز

---

[1] انظر الامين : المصدر السابق ، ص.
[2] حسن الامين : مستدركات اعيان الشيعة 279/7
[3] الطوسي : المبسوط ج1 المقدمة

الدولة الاسلامية ، قد خفف إلى حد كبير حالة الضياع التي سادت الجماعة الشيعية ، سيما الخط التقليدي الذي حافظ على الولاء للائمة الاثني عشر ([1]) مما مهد الطريق لدور اجتماعي ظاهر للفقيه ، يقوم على نشاطه وانتاجه العلمي ويستبطن امكانية لدور سياسي. ويمكن الاشارة ايضا إلى انتشار التشيع في هذه الفترة وقيام اربع دول شيعية باعتبارها عوامل تغيير رئيسية في نظرة الشيعة لانفسهم ، وتقدير زعمائهم وعلمائهم لموقعهم السياسي والاجتماعي ([2]).

لكن يبدو ان الظروف السياسية من جهة ، والامكانات النظرية من جهة اخرى ، لم تكن قد نضجت تماما ، كي تدفع بتلك الامكانية إلى حالة الفعلية الكاملة. فقد استمر التلازم الشديد بين الامامة والرئاسة ، ذلك ان استمرار الغيبة يستبطن إشعارا باستحالة قيام العدل ، وبالتالي استمرار ظرف التقية ، الذي اجد ان اعتباره قد أعاق أي تطور نظري مهم ، يتيح للفقيه التعبير عن دور سياسي له ، أو لأي مؤمن من أهل العدل ([3]). ولهذا السبب في اعتقادي ، كان السبيل الوحيد المتاح هو النظر في امكانية المشاركة في سياسة الاخرين. وفي هذه المرحلة فان الذين يتوقع قيامهم بالمشاركة لم يكونوا من بين الفقهاء ، بل من اهل العدل بصورة عامة. أما الفقيه فسينتظر سنوات طويلة اخرى حتى يقرر انه ، مثل غيره ، مؤهل للدخول في الميدان السياسي.

تجسدت المرحلة الاولى التي أشرنا اليها في بلورة نظرية عمل السلطان ، والمقصود به عمل المؤمن واليا عند السلطان الغاصب وتحت ولايته العامة.

---

[1] وصف عدد من المحدثين الفترة التي تلت غيبة الامام الثاني عشر بزمن الحيرة ، ومنهم مثلا ابن بابويه الذي توفي سنة الغيبة الكبرى ، وهو يقول في تبرير كتابته لكتاب الامامة والتبصرة "رأيت كثيرا ممن صح عقده ، وثبتت على دين الله وطأته ، وظهرت في الله خشيته ، قد أحادته الغيبة ، وطال عليه الامد ، حتى دخلته الوحشة ، وأفكرته الاخبار المختلفة والآثار الواردة " علي ابن بابويه القمي : الامامة والتبصرة من الحيرة ، ص. 142

وكتب ابن ابي زينب النعماني واصفا هذه الفترة "أي حيرة أعظم من هذه الحيرة التى أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجم الغفير ، ولم يبق عليه ممن كان فيه إلا النزر اليسير ، وذلك لشك الناس وضعف يقينهم." النعماني ، محمد بن ابراهيم: الغيبة ، ص. 186

[2] جعفريان : تاريخ تشيع 241

[3] في هذا الصدد يقول المرتضى مثلا "ان في الناس من يذهب إلى ان اقامة الامراء لا يسوغ لنا جملة ، لانه من فروض الائمة وعباداتهم التي يختصون بها ، كما ان اقامة الحدود من فروضهم التي تختص بهم" المرتضى : الشافي في الامامة 114/1

(2) المرحلة الاولى : مسألة عمل السلطان

طرح قيام الدولة البويهية تحديا فقهيا جديدا ، يتمثل في ظهور فرص لتولي بعض اهل العدل ولايات في ظل الحكومة القائمة ، التي وان لم تكن شرعية من الناحية الفقهية ، إلا انها أيضا لا تمارس القهر والظلم ضد الشيعة ، بل ربما اتاحت فرصة لتحقيق بعض المقاصد الشرعية ، التي لا تترك مع امكان التوصل اليها ، ومهد هذا لطرح المسألة المعروفة في الفقه بعمل السلطان.

اقام المتكلمون تسلسلا منطقيا فحواه ان غيبة الامام كانت نتيجة لتصاعد القمع ضد الشيعة ، إلى درجة تهدد حياته شخصيا ([1]). وبذلك فان الظرف الظرف ظرف انكماش للحفاظ على الذات والجماعة مادامت الغلبة للظالمين. وهو ما اصطلح عليه بزمن التقية ([2]). وفي ظل وضع كهذا فان قيام الحكومة العادلة مستحيل وان السعي اليها غير ذي ثمر ، بل رمي للنفس في التهلكة. غيبة الامام وظهوره يرجع اليه. فهو الاعلم بتوفر امكانية تحقيق هذا الامل العزيز ([3]). ومع استمرار غيبته فان التفكير أو النقاش في اقامة دولة عادلة يبقى بلا طائل.

وهكذا فقد طرح البحث في هذا الأمر جانبا ، لينتقل بثقله إلى مسألة فرعية ، خلاصتها: انه في ظل غياب السلطنة العادلة ووجود حكومات جائرة ، وحاجة الناس للتعامل مع هذه الحكومات ، فما هي الاحكام التي تنظم العلاقة بين المجتمع المؤمن والحكم الجائر ، الاحكام التي لا تضع الناس في حرج الامتناع غير المحدد ، ولا تجعل التعامل سببا لحصول الجائر على المشروعية المحجوبة عنه

[1] الطوسي : كتاب الغيبة ، ص. 329
[2] الصدوق : الهداية ، ص. 9
[3] الطوسي : المصدر السابق ، ص. 331

بحكم استيلائه على امر المسلمين دون سند من الشارع.

وهكذا فان باكورة البحث في مسألة الدولة طرح في اطار المسألة التي اشتهرت باسم (عمل السلطان) وهي تعني التعامل مع الحاكم الجائر ، وتنصرف إلى مجالين :

الاول : تعامل عامة الناس مع الجائر ، بالبيع والشراء ودفع الزكوات وقبض المال والتحاكم إلى القضاة واهل الحكم.

الثاني : المشاركة في سلطة الجائر ، بالعمل في الوظائف التي تعتبر وظائف ولاية ، مثل تولي القضاء ، وتولي السلطة في بعض الاقاليم ، ويتعلق بها قبض الهبات والاعطيات والاموال العامة التي يعطيها الجائر ، لا باعتبارها حقا للمستلم بل باعتبارها هدية أو هبة ، أي بما هي محملة بالمضمون السياسي.

وبالنسبة للمجال الاول ، فثمة روايات كثيرة عن الائمة تبيح التعامل مع الجائر ، شرط عدم اقتران التعامل بالمحبة أو الرضا بالجور ([1]) لكن مع التاكيد على حرمة التحاكم إلى قضاة الجور إلا اضطرارا.

لكن المجال الثاني هو الذي كان محل جدل ، فثمة روايات تشدد على تحريم العمل للسلطان ، لما قد ينطوي عليه من تشريع لسلطة الجائر ، أو رضا بهم ، وهذا يتضارب بصورة مباشرة مع الاعتقاد بان السلطان حق خاص للامام المعصوم أو من يأذن له ، وفي المقابل فثمة روايات تجيز هذا العمل مع ربطه ببعض الشروط أو الاغراض ([2]) هذا التجويز ، مثل اساسا مناسبا للبحث في حدوده ، ولا سيما كيفية المطابقة بين شروط الجواز وموضوعاتها.

اظن ان ما كتبه الشيخ المفيد في (المقنعة) هو أول معالجة فقهية للموضوع بعد الغيبة الكبرى. ولعلها كانت جوابا لسؤال حقيقي أو افتراضي ، أثاره نجاح فريق من الشيعة في السيطرة على السلطة. اذ لا مفر من الافتراض بان هذا التطور كشف عن الحاجة لتكييف مناسب للعلاقة بين الشيعة ، سيما اهل

---

[1] انظر الصدوق : من لا يحضره الفقيه 176/3
أيضا : الكليني : الكافي 104/5

[2] انظر الكليني : المصدر السابق

الفقه منهم ، وبين الدولة الشيعية ، أخذا بعين الاعتبار كونها سلطة قائمة ذات شوكة – من جهة – وكونها آتية من خارج نطاق التأسيس الشرعي التقليدي – من الجهة الاخرى –. فهي لم تقم على اساس الامامة المعصومة ، ولا على اساس تفويض خاص من قبل الامام الغائب. والمرجح ان فقهاء الشيعة واجهوا نفس الاشكال الذي واجه نظراءهم السنة في عصور متقدمة. وهو الاشكال الذي اثمر عن بلورة نظرية امامة المتغلب في الفقه السني ([1]).

بحث المفيد حكم العمل للسلطان ضمن كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. واتخذ من تولي القضاء ، سيما اقامة الحدود مدخلا لبيان وجوب اقامتها متى ما توفرت مقدمات الوجوب وأهمها التمكن ، المحدد هنا بالتولية من قبل المتغلب ([2]). ويظهر من مجموع ما كتبه المفيد انه رمى لتقرير ان غيبة الامام لا تستدعي تعطيل جميع الاحكام المربوطة بمنصب الامامة ، ومنها ما يتضمن تصرفا في نفس الغير جرحا أو قتلا ، باعتبارها قائمة بأدلتها حيثما أمكن اقامتها. وهو موضوع سنجده موردا للجدل في وقت لاحق ، حين تحدث فقهاء عن كون الامام شرطا في وجوب بعض الاحكام ، سيما تلك التي تعد – عرفا – من لواحق السلطة كاقامة الحدود والجمعة والجهاد مثلا.

خصص الصدوق "باب الدخول على السلطان" للروايات التي تحذر من زيارتهم أو قبول اعطياتهم ([3]). ولذا نعتبر اراء تلميذه المفيد اشارة على تحول في الفقه الشيعي باتجاه التساهل في التعامل مع الحكومات الجائرة. اعتمد المفيد روايات واردة عن الائمة عليهم السلام ، كما اكد على التمايز بين التعاون على التقوى والتعاون على الاثم ، فقرر ان التعاون مع الظالمين في ظلمهم محرم، لكن اعانتهم على الحق جائزة وفي احوال واجبة ([4]) وهو راي يقوم على قاعدة التمييز

---

[1] تبلورت هذه النظرية على يد الفقيه الشافعي ابي الحسن الماوردي. وظهرت في كتابه (الاحكام السلطانية والولايات الدينية) واعتبر باحث معاصر الماوردي واضع الاسس المكتوبة لنظرية الخلافة عند السنة. انظر توفيق اليوزبكي : نشوء الفكر السياسي عند المسلمين. دورية "الاسلام اليوم" ، من اصدارات (الايسيسكو) ص19 العدد 2 السنة 20 ابريل 1984

[2] المفيد : المقنعة 810 كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

[3] انظر الصدوق : المقنع 195 باب الدخول على السلطان

[4] المفيد : المصدر السابق

بين شرعية الولاية ، وجواز التعامل مع الوالي المتغلب.

ويمكن الاستفادة من هذا النص في تقرير مبدئين ، سوف نجدهما خلفية لكثير من آراء الفقهاء في الازمان التالية:

المبدأ الاول : ان وجود السلطة ضرورة للامة ولانتظام امورها.

المبدأ الثاني : حيثما تعذر اقامة السلطنة العادلة ، جاز التعامل مع السلطة الجائرة في حدود المتعارف والمقبول ، أي في اقامة العدل ومنع الظلم.

بديهي ان اقرار هذين المبدئين ، لا يضفي شرعية على ولاية المتغلب كما سنرى في النص الذي ننقله لاحقا عن المرتضى. لكنه مثل علاجا ضروريا لحل الاشكالية الناتجة عن ثنائيتين متعارضتين :

الاولى: التقابل بين ضرورة الدولة ووجوب العدل (الامامة).

والثانية: التقابل بين حرمة اعانة الجائر ووجوب الأمر بالمعروف واقامة العدل حيثما امكن. قرر المفيد ان وجود الدولة ضرورة اصلية ومتقدمة – شرعا وعقلا – على شرعيتها أو عدالتها. كما أجاز العمل للجائر شرط القيام بالمعروف ، مستندا في ذلك الى اطلاق أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نشير ايضا إلى مبدأ جديد ، شكل خلفية لهذا التحول ، وسنجد نظائره في اراء فقهاء لاحقين ، وفحواه التمييز بين صاحب السلطة (كونه مؤهلا ومتصفا بالمواصفات المطلوبة في الشرع) وبين ممارسته الفعلية ، سواء ما يقوم به بنفسه أو عن طريق ولاته وعماله. فمع التأكيد على ان اصل السلطة قد يكون مجردا من الشرعية الاصلية (بسبب اصل التغلب وعدم الاتصاف بالمؤهلات) اجيز التعاون معه والعمل له ، مادام هذا العمل في اطار المعروف والمشروع. ويمكن الاستعانة براي للمحقق الكركي (ت 940) يصور هذا المعنى. وهو وان كان متأخرا عن المرحلة التي نحن بصددها ، إلا انه يصور على نحو جيد طبيعة المعالجة ، التي كان قد توصل اليها فقهاء الدور الاول. يقول الكركي في بيانه لوجوب دفع الخراج إلى السلطان الجائر:

الخراج حق شرعي منوط تقديره بالمصلحة عرفا ، وارتباطه بنظر الامام (ع). فإذا تعدى الجائر في ذلك إلى ما لا يجوز له ، وعمل ما هو منوط بنظر الامام (ع) ، استقلالا بنفسه ، كان الوزر عليه في ارتكاب ما لا يجوز له ، ولم يكن المأخوذ حراما ولا مظنة حرام ، لانه حق شرعي على الزارع خارج عن ملكه ، يستحقه قوم معلومون ([1])

ثم يقول في تعيين مصارف الاموال المتحصلة من الخراج:

هذا النوع من المال مصرفه ما ذكر – الانفاق على المجاهدين والمصالح العامة للمسلمين – ليس للامام (ع) – قليل ولا كثير. وهذه المصارف التي عددناها لم تتعطل كلها في حال الغيبة وإن تعطل بعضها ([2]).

ويتضح من النصين المذكورين ، الفصل بين ما هو حق شرعي قائم بذاته وبغض النظر عن عدالة السلطان أو جوره ، وبين شرعية السلطة.

مع هذه المقاربة الجديدة ، امكن للفقه الشيعي تجاوز الحائط المسدود في مسألة السلطة ، والذي كان ثمرة للملازمة بين الرئاسة والامامة المعصومة ، مع انها خارج امكانات المكلفين (باعتبارها شأنا الهيا) وبالتالي خارج حدود ما كلفهم به الشارع حسبما قرر الشريف المرتضى في الشافي ([3]). لكن نلاحظ ايضا ان الفقهاء المؤسسين (الصدوق ، المفيد ، المرتضى والطوسي) لم يعالجوا بصورة مباشرة ومحددة علاقة الفقيه بالسلطة. وهو أمر غريب. لأنهم جميعا حصلوا على فرصة للعب دور سياسي أو اقتربوا من دوائر القرار.

بعد وفاة المفيد ، انتقلت زعامة الشيعة إلى تلميذه المرتضى علي بن الحسين ([4]) الذي ينتمي إلى عائلة وثيقة الصلة بالسلطة ، حيث شارك والده بنشاط في الحياة السياسية ([5]) ونال من مغانمها ومغارمها. ولذا نحتمل ان نظرته إلى السلطة كانت أكثر قربا إلى واقعها ، من كثير من معاصريه الذين حصلوا على مواقع قريبة من الحكم ، بعد ان برزوا في الحياة العامة خارج اطار النخبة السياسية

[1] المحقق الكركي : قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج ، ضمن الخراجيات ، ص. 73
[2] الكركي : المصدر السابق ، ص. 75
[3] المرتضى : الشافي في الامامة 112/1
[4] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 252
[5] المرتضى : تنزيه الانبياء ، المقدمة

أو واصلوا حياتهم بعيدا عن اهل السلطان.

عاش المرتضى بين عامي 355-436 وعاصر فترة انحدار الدولة العباسية وانكماش سلطة خلفائها لصالح بني بويه وقادة الجند واحيانا امراء الاطراف ، وولي نقابة الطالبيين وامارة الحج والمظالم ([1]). لكن يبدو انه لم يبلغ المكانة السياسية التي كانت لابيه من قبل. ولعل اهتمامه بالعلم والمناظرة ابعده عن السياسة. فقد نقل انه كتب نيفا ومائة مصنف ورسالة ([2]). وتغلب على كتابات المرتضى الصبغة السجالية. ويقل فيها الاعتماد على النصوص – قياسا إلى استاذه المفيد مثلا – بينما يكثر اعتماده على الاستدلال العقلي ([3]).

اظن ان رسالة الشريف المرتضى في عمل السلطان ، هي اهم وثيقة فقهية في باب عمل السلطان ، في فترة التاسيس تلك. وذكر في مقدمتها انها كتبها لمناسبة محددة ، هي اثارة المسألة في مجلس الحسين بن علي المغربي ، وزير مشرف الدولة البويهي سنة 415 ([4]). يقول المرتضى في مطلع الرسالة :

الولاية من قبل المتغلب وهي على ضروب :

واجب وربما تجاوز الوجوب إلى الالجاء ومباح وقبيح ومحظور.

فاما الواجب فهو ان يعلم المتولي أو يغلب على ظنه بامارات لائحة انه يتمكن بالولاية من اقامة حق ودفع باطل وامر بمعروف ونهي عن منكر ، ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك ، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب اليه وذريعة للظفر به ([5]).

ثم يبدأ في الاستدلال على هذا الرأي ومناقشة الاراء المعارضة :

فان قيل كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة فضلا عن واجبة ، وفيه وجه القبح ثابت وهو كونها ولاية من قبل الظالم ، ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحا ، وان حصلت فيه وجوه احسن ، الا ترى ان

---

[1] الامين : اعيان الشيعة 214/8

[2] المرتضى : المصدر السابق ، ص.
انظر أيضا الطوسي : الفهرست 98

[3] البحراني : لؤلؤة البحرين 319

[4] المرتضى : رسالة عمل السلطان ، في رسائل الشريف المرتضى 89/2

[5] المرتضى : المصدر السابق ، ص. 90

الكذب لا يحسن وان اتفقت فيه منافع دينية كالالطاف تقع عندها الايمان وكثير من الطاعات ؟.

قلنا: غير مسلم ان وجه القبح للولاية للظالم هو كونها ولاية من قبله. وكيف يكون ذلك وهو لو اكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة. فكذلك إذا كان فيها توصل إلى اقامة حق ودفع باطل يخرج عن وجه القبح ([1]).

.... واذا كان الشرع قد اباح التولي من قبل الظالم مع الاكراه ، وفي الموضع الذي عرفنا انه متوصل به إلى اقامة الحقوق والواجبات ، علمنا انه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية من جهة ظالم ....([2])

وقد نطق القرآن بان يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم ، ورغب اليه في هذه الولاية حتى زكى نفسه ، فقال (اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم) ([3]) ولا وجه لحسن ذلك الا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من اقامة الحقوق التي كان يجب عليه اقامتها.

وبعد فليس التولي من جهة الفاسق أكثر من اظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها وبسبب لا يوجبه.

وقد فعل ما له هذا المعنى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ، لانه دخل في الشورى تعرضا للوصول إلى الامامة ، وقد علم ان تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الامامة ثم قبل اختيار المختارين له عند افضاء الأمر اليه ...([4])

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في ازمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الاسباب التي ذكرناها ، والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره ، فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل ائمة الحق ، لانهم إذا اذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بامرهم ، فهو على الحقيقة وال من قبلهم ومتصرف بامرهم ...

---

[1] المصدر السابق

[2] المصدر السابق ، ص. 91

[3] يوسف 55

[4] المرتضى : المصدر السابق

فان قيل اليس هو بهذه الولاية معظما للظالم ومظهرا فرض طاعته ، وهذا وجه قبيح لا محالة ، كان غنيا عنه لولا الولاية ؟.

قلنا: الظالم إذا كان متغلبا على الدين ، فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته ، من اظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة. فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متوليا لشيء لكان لا بد له مع التغلب من اظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقية والخوف. فليس تدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن واليا ([1]).

بعد هذا يوضح الاحكام والاحتياطات اللازمة للوالي ، مثل عدم المعونة على المنكر والتقوى في الدماء. كما يقرر وجوب طاعة الوالي الصالح ، ولو كانت ولايته من قبل المتغلب ، وحرمة معاندته. ويذكر وجوب قضاء حاجات المؤمنين لكنه يستثنيها من اصل الموضوع. فهو يفسر الرواية المنسوبة للامام الصادق "كفارة عمل السلطان قضاء حاجات الاخوان" ([2]) بما لو تولى دون قصد اقامة الحق في الاصل ، فالاستفادة من الولاية في قضاء حاجات المؤمنين ، يعيد الولاية إلى المشروعية التي قامت في الاصل خارجها ([3]).

أهمية رسالة المرتضى تكمن في كونها اول تكييف محدد ومفصل ، في شأن العمل مع المتغلب. ولانها اعادت ترتيب المسألة ضمن سياق منهجي جديد. وبالتالي فقد رسمت خطا فاصلا بين الروايات التي تجيز العمل مع السلطان ، وتلك التي تحرمه أو تحذر منه. واذا تاملت في ابواب عمل السلطان في الابحاث الفقهية اللاحقة حتى يومنا الحاضر ، فسوف تجد ان مسائلها وفرضياتها تدور حول ذات المحاور التي قررها المرتضى فيها ، لا تكاد تخرج عنها ([4]). ولهذه الاسباب يمكن اعتبار هذه الرسالة اول تاسيس لباب عمل السلطان في الفقه الشيعي بعد الغيبة.

---

[1] المصدر السابق ، ص. 92

[2] ابن ابي جمهور : عوالي اللئالي 314/1

[3] المرتضى : المصدر السابق ، ص. 96

[4] انظر مثلا الطوسي : النهاية 301 ، 356 ، ابن ادريس : السرائر 202/2 المحقق الحلي : شرائع الاسلام 266/2 ، النراقي : مستند الشيعة 345/2 ، 352 وثمة اختلاف يسير في الاحكام ، لكن المنهج والفرضيات تكاد تكون متطابقة.

واعتمد المرتضى على عموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، في القول بجواز تولي ذلك النوع من الولايات. فهذه الأدلة تجعل التكليف عينيا عند وجود موضوعه وتوفر امكاناته وتأهل المكلف لما يتطلبه المقام. اعتماد هذه الأدلة يوسع قاعدة الاستدلال على جواز – واحيانا وجوب – التصدي للولايات ، ولو في ظل المتغلب. ونلاحظ ان المرتضى قد تجاوز بهذا الاستدلال الروايات التي تربط أي نوع من انواع الولاية بالامامة ، وتصنفها كفرع عنها.

كما قرر المرتضى مبدأ في غاية الاهمية ، خلاصته ان الولاية بذاتها غير قبيحة ، وان لم يكن الامام العادل على رأسها. انما تقبح بما يترتب عليها من ظلم. ولذا فهي تحسن إذا اضحت سببا للعدل والمعروف. واستشهد على هذا خصوصا بقصة يوسف مع عزيز مصر ([1]) وكان هذا القول علاجا للاعتقاد الذي كان سائدا يومئذ عند الشيعة ، ومضمونه ان الولاية بذاتها قبيحة ، لانها تنطوي على غصب لمقام أمام الاصل (المعصوم) أو انها تؤدي إلى تسويغ غصب مقامه.

جمع هذا المبدأ (عدم القبح الذاتي لولاية غير المعصوم) وما سبقه (ارجاع الولاية إلى ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ربما يشير الى ميل المرتضى لنزع الصفة الشخصية عن السلطة ، الذي يتجلى في رهن صحتها بتفويض الإمام أو مباركته. بدل هذا فهو يحيلها إلى الاحكام الشرعية العامة ، كما ينظر إلى كيفيتها في المقام الاول ، أي من زاوية كونها وظيفة تتحدد قيمتها وشرعيتها بما ينجز من الوظائف التي استدعت قيامها ، بغض النظر عن شخص القائم بالتكليف. وهو يؤكد في موضع آخر على الفصل بين حكم غصب السلطة (كون الغاصب موزورا آثما) ([2]) وبين امكانية القيام بالعدل والمعروف في ظل الحكم المغصوب. ويتضح من قوله هذا التفصيل بين أصل مشروعية السلطة وهي مسألة نظرية ، وبين كيفيتها وهي مسألة واقعية موضوعية. وهذا يقارب إلى حد كبير التكييف الذي توصل اليه فقهاء السنة لولاية المتغلب ([3]).

---

[1] المرتضى : المصدر السابق ، ص. 91

[2] المرتضى : تنزيه الانبياء 139

[3] الشربيني : مغني المحتاج 132/4 ضمن برنامج المحدث ، الاصدر 8.63

اضافة إلى هذا ، قرر المرتضى مبدأ جديدا إلى حد ما ، هو تكييف لموقف المسلمين من الغاصب ، وخلاصته ان الامة إذا امسكت عن النكير على المتغلب خوفا وتقية ، فان تصرفات المتغلب تجري مجرى تصرف الوالي بالحق ، في باب جواز اخذ الاموال التي تفيء إلى يده ، ونكاح السبي ، وما شاكل ذلك ، وان كان هو بذلك الفعل موزورا معاقبا([1]).

أهمية هذا التقرير من جانب المرتضى ، تتلخص في انه تحدث للمرة الاولى عن موقف الامة ، باعتباره ذا دخالة في تشكيل نوع من المشروعية المؤقتة أو شرعية التعامل مع ظروف الأمر الواقع. فكأن انكار الناس يجعل لا شرعية المتغلب حاضرة بالفعل. بينما سكوتهم عنه يجعل لا شرعيته كامنة وراء الستار ، أو محفوظة وراء مجال العمل الفعلي ، وحكمها مؤجل أو متروك ليوم حسابه. ومع ان المرتضى وغيره من فقهاء تلك المرحلة لم يتطرقوا اطلاقا إلى راي الناس أو دخالتهم في تسويغ سلطة الحاكم ، الا ان هذا الرأي الذي يعبر عنه بـ (الامساك عن النكير) قد يمكن اعتباره ارضية للفصل الذي سيقابلنا لاحقا ، بين الشرعيات والعرفيات ، والذي ادى إلى اقامة نظام ثنائي ، يتقاسم السلطة فيه فقيه مؤهل بالمواصفات الشرعية ، يتولى الشرعيات (الامور الحسبية) مع وال متغلب ذي شوكة ، يتولى العرفيات (السياسة والتدبير).

وللاطلاع على الآراء المختلفة للمذاهب السنية بهذا الشأن انظر الواعي ، د. توفيق : الدولة الاسلامية بين التراث والمعاصرة ، ص. 268

[1] المرتضى : تنزيه الانبياء 139

(3) المرحلة الثانية : نيابـة الامام

في تقريرهم لجواز – وأحيانا وجوب – قبول تولي الولاية في ظل حكومة المتغلب ، اعتبر الفقهاء الاربعة المؤسسون ان مشروعية هذا العمل قائمة على تفويض الامام المعصوم للقادر من شيعته ، باقامة العدل حيثما امكن. وهو أذن عام يستطيع العمل بموجبه كل شخص ، فقيها أو غيره ([1]). واسلفنا الاشارة إلى ان هذا التقرير ينطوي على رؤية اجتهادية ، ما كانت ممكنة لولا التحرر النسبي من النص ، ومن الفهم المتشدد لمضمون الرئاسة/ الامامة وانعكاساته. هذه الرؤية الاجتهادية أسست مبدأ جديدا في معالجة المسألة ، يتمثل في ان موضوع واغراض الرئاسة/ الامامة قابلة للتفصيل بين مستويين :

** وظائف مطلوبة لذاتها وبغض النظر عن القائم بها.

** وظائف مشروطة بشخص محدد هو الامام.

بموازاة المفاهيم التي اسسها المرتضى والطوسي ، شهدت المسألة تطورا هاما على يد ابي الصلاح الحلبي (ت-447) ([2]) الذي صرف موضوع العمل لدى السلطان الجائر إلى خصوص القضاء. لكنه طرح مبدأ جديدا فحواه ان ولاية القاضي في هذه الحالة تستمد مشروعيتها من كونه نائبا للامام المعصوم:

> تنفيذ الاحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبد فيها من فروض الائمة عليهم السلام ، المختصة بهم دون من عداهم ممن لم يؤهلوه لذلك. فان تعذر تنفيذها بهم عليهم السلام ، وبالمأهول لها من قبلهم ، لاحد

[1] انظر مثلا المفيد : المقنعة 810

[2] المعلومات المتوفرة عن ابي الصلاح نادرة ، وتجدها متكررة في جميع المصادر التي تعرضت لحياته ، انظر مثلا الامين : اعيان الشيعة 634/3. أيضا : رضا استادي : مقدمة كتاب الكافي لابي الصلاح الحلبي ، ص. 10

الاسباب ، لم يجز لغير شيعتهم تولي ذلك ، ولا التحاكم اليه ، ولا التوصل بحكمه إلى الحق ، ولا تقليده الحكم مع الاختيار ، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الامام في الحكم من شيعته ([1]).

وكان الصدوق قد استبعد فكرة العمل في القضاء ، ووجدها من دواعي الهلكة ([2]) وهذه تشابه تماما رؤيته عن العمل للسلطان ([3]). أما المفيد والمرتضى فقد عالج كل منهما مسألة القضاء بصورة تخلو من التنظير لمشروعية ولاية القاضي ، ورأى الطوسي استحباب التعرض لهذه الولاية ([4]). واجاز المفيد للفقيه اقامة الحدود ، حتى لو لم يكن ذا ولاية (مع الامن من بوائق الظالمين) نظرا لكونه مفوضا من قبل الامام ([5]). وفحوى هذا الرأي ان الحدود لا ترتفع بغيبة الامام ، وهو الرأي الذي قال به فقهاء آخرون في وقت لاحق([6]).

واشترط الحلبي مؤهلات خاصة في المتصدي لهذه الولاية ، هي ذاتها شروط المجتهد الجامع للشرائط التي اعتمدها الفقهاء لاحقا في ولاية الفقيه العامة. وراى ان التصدي للقضاء واجب على الفقيه ، رجوعا الى ادلة الوجوب العيني للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن تكاملت عنده شروطهما ([7]). فكأنه يماهي بين وظائف الحاكم من جهة ووظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى ، أو لعله يلحق وظائف الحاكم بما ينطوي عليه اطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، المقطوع وجوبه ، استنادا إلى ادلته الخاصة.

ومذهب الحلبي ان الفقيه – حال توليه القضاء – ولو في حكومة الجائر ، نائب عن الامام ، متى ما تكاملت شروط النيابة عنده ، وهي :

---

[1] الحلبي : الكافي في الفقه ، ص. 420

[2] الصدوق : المقنع ، ص. 132

[3] الصدوق : المقنع ، ص. 122
ويذكر ان الصدوق عبر في كتاباته عن يأس مطلق من امكانية قيام العدل ، فقال بوجوب التقية حتى ظهور القائم . انظر الصدوق : الهداية ، ص. 9 ، وربما لهذا السبب اهمل تخصيص باب لاحكام الجهاد في كتاب المقنع ، كما لم يخرج احاديث الجهاد في كتابه الحديثي (من لا يحضره الفقيه).

[4] الطوسي : النهاية 356

[5] المفيد : المقنعة 810

[6] قارن مثلا بالرأي المتحفظ للمحقق الحلي: شرائع الاسلام ، ص. 259 والعلامة الحلي : ارشاد الاذهان ، ص. 353

[7] الحلبي : المصدر السابق

العلم بالحق في الحكم المردود اليه ، والتمكن من امضائه على وجهه واجتماع العقل والرأى وسعة الحلم ، والبصيرة بالوضع ، وظهور العدالة ، والورع ، والتدين بالحكم ، والقوة على القيام به ووضعه مواضعه ([1]).

فاذا وجد من يتمتع بهذه المواصفات

فقد أذن له في تقلد الحكم وان كان مقلده ظالما متغلبا. وعليه متى عرض لذلك أن يتولاه. لكون هذه الولاية أمرا بمعروف ونهيا عن منكر تعين فرضهما بالتعريض للولاية عليه. وان كان في الظاهر من قبل المتغلب ، فهو نائب عن ولي الأمر (ع) في الحكم ، ومأهول له لثبوت الاذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك. ولا يحل له القعود عنه. وان لم يقلد من هذه حاله النظر بين الناس ، فهو في الحقيقة مأهول لذلك باذن ولاة الأمر. ([2])

واعتمد الحلبي عموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، في القول بوجوب تولي هذا النوع من الولايات ، كما فعل المرتضى من قبل. كما استدل بمفهوم الروايات التي تحرم التحاكم الى غير رواة حديث المعصومين.

واقترح الحلبي صلاحيات كاملة للفقيه في منصب القضاء ، تتضمن الحكم والتنفيذ والحكم بعلمه. كما وسع مجال عمله إلى جوانب لا ترتبط بالقضاء مباشرة. فهو يطلب من المؤمنين دفع الحقوق الشرعية اليه ويطلب منه

النظر في مصالح المسلمين وما عاد بنظام الملة وقوى الحق وليجتهد في احياء السنن واماتة البدع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وابطال ما يمكن منه من أحكام الجور وانفاذ ما استطاعه من الحق ([3])

ويبدو قلقا من التهاون في شأن هذه الوظيفة ، التي لم يعد باقيا من الولايات الدينية غيرها:

الحكم بين الناس رتبة عظيمة ومنزلة جليلة ورئاسة نبوية وخلافة امامية لم يبق في أعصارنا هذه وما قبلها بأعصار من رئاسات الدين غيرها.

---

[1] الحلبي : المصدر السابق ، ص. 423

[2] الحلبي : المصدر السابق

[3] المصدر السابق ، ص. 450

فبحسب قوة المأهول لها في الدين ، وصحة عزيمته في تنفيذ الاحكام ، وصادق نيته في القيام بما جعل اليه ، واضطلاعه به وبصيرته فيه ، تعلو كلمة الاسلام ويعز الدين ، وبحسب ضعفه عن ذلك أو جهله به يضمحل الحق وتندرس أعلامه ([1]).

وتكمن أهمية رأي الحلبي في تنظيره لدور واسع للفقيه. فرغم تمحور كلامه حول منصب القضاء ، إلا ان وصفه لوظائف المتولي لهذا المنصب يتجاوز كثيرا الصلاحيات المتعارفة للقاضي. وربما لهذا السبب بالذات وضع مواصفات متشددة نسبيا لمن يعتبره كفؤا لهذه الولاية. ويلفت النظر ايضا اعتباره الفقيه الجامع للشرائط نائبا عن الامام في القيام بوظائفه ، وان الولاية حق له قبل ان يعرضها عليه السلطان ، وقوله بوجوب الاجابة إذا طلب منه القيام بها كي تتحول إلى نيابة فعلية. فهذه وتلك تكشف بوضوح ان الحلبي اعتبر مسألة العمل للسلطان مجرد مدخل. أما جوهر المسألة فهو دور الفقيه وقيامه بوظائف الامام أو بعضها. وبهذا تجاوز حدود مسألة العمل للسلطان التي وردت في تنظيرات السيد المرتضى. نلاحظ ايضا ان استعماله لعنوان (نائب الامام) قد اصبح معياريا في وصف دور الفقيه ومصدر الشرعية لعمله ، بينما كان اسلافه قد استعملوا عنوان (الاذن) أو (التفويض). وبقدر ما يشير التفويض والاذن إلى حدود ضيقة لعمل المفوض أو المأذون ، فان عنوان النيابة يشير إلى وظيفة ثابتة يقوم صاحبها محل المنوب عنه الغائب.

بعد الحلبي كرر معظم الفقهاء البارزين اقواله دون زيادة تقريبا ، باستثناء القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي بين الفقهاء البارزين ، فقد نحى ابن البراج (ت-481) منحى الصدوق في استبعاد امكانية القيام بالعدل في ظل السلطان الغاصب. ولذا لم يجز تولي الولايات للجائر إلا في حالة الاضطرار الشديد. أما إذا كان الاذى المتوقع من وراء الرفض لا يبلغ "الخوف على النفس وسلب المال ، وان كان ربما لحقه بعض الضرر ، أو لحقه في ذلك مشقة ، فالاولى ان يتحمل تلك المشقة ويتكلف مضرتها ، ولا يتعرض للولاية من جهته. وان خاف على

[1] الحلبي : المصدر السابق.

نفسه او على أحد من أهله أو بعض المؤمنين أو على ماله ، جاز له أن يتولى ذلك ويجرى على وضع الامور في مواضعها. وان لم يتمكن من فعل ذلك اجتهد فيما يتمكن منه وان لم يتمكن من فعل ذلك ظاهرا ، فعله سرا ، لا سيما حقوق الاخوان ، والتخفيف عنهم من جور سلاطين الجور ، من خراج او غيره" ([1]) ويظهر بوضوح ارتياب الطرابلسي في امكانية الوصول إلى العدالة ، عن طريق الحكم القائم اساسا على الغصب ، كما انه استبعد أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المقام.

بين ابرز الفقهاء الذين ظهروا في الحقبة التالية لحقبة الفقهاء المؤسسين، محمد ابن ادريس الحلي ، الذي كرر هو الآخر آراء ابي الصلاح ، لكنه توسع في مفهوم نيابة الفقيه عن الامام في مجال القضاء ، فمنحه كل ما كان للامام من صلاحيات في اطارها ، وسلك مسلك الحلبي في اعتبارها متعينة على من عرضت عليه وكان مؤهلا.

يرجع بروز ابن ادريس (543–598) إلى نقده لاراء الشيخ الطوسي التي كانت قد أصبحت ثوابت في فقه تلك المرحلة ([2]). واغضب موقفه هذا كثيرا من معاصريه الذين كرهوا مخالفة اراء شيخ الطائفة. لكنه واصل باصرار منهجه العقلاني ، حتى اثمر عن احياء النشاط الاجتهادي من جديد ([3]).

منذ وفاة الشيخ الطوسي في 460 توقف المجتهدون لفترة تزيد على قرن من الزمن ، عن مخالفة آرائه ([4]) كما تفاقمت النزعة الاخبارية التي تذكر بالحقبة التي سبقت سطوع نجم الشيخ المفيد. ولذا يذكر ابن ادريس كرائد انهى حالة الجمود واعاد قطار الاجتهاد إلى سكته. كان محمد بن ادريس اديبا ضليعا في اللغة. اهتمامه بالتدقيق اللغوي والرجالي ومنهجه النقدي في التعامل مع الآراء أثر بقوة على فقه الشيعة ومنحه موقعا رفيعا ضمن المدرسة الاصولية ([5]). ويذكر

---

[1] ابن البراج الطرابلسي : المهذب في الفقه ، (قم 1406) ، 347/1

[2] السبحاني : تطور فقه الشيعة ، 47/1

[3] انظر رضا استادي. في ابن ادريس الحلي : السرائر ، المقدمة

[4] انظر تحليل الصدر لاسباب هذا التوقف في الشهيد الصدر : المعالم الجديدة ، ص. 62

[5] مدرسي : مقدمهاي بر فقه شيعه ، ص.51

لابن ادريس ايضا تقريره منع المجتهد من الاخذ براي مجتهد سابق دون تمحيص ادلته. وهي قاعدة في الاجتهاد عظيمة الاهمية ، لا تزال راسخة حتى اليوم. ويرجع اليها الفضل في تكريس الاتجاه النقدي ضمن المدرسة الاصولية.

اجاز ابن ادريس للقاضي تنفيذ جميع احكامه ، بما فيها الحدود وما يتضمن الجرح والقتل ، خلافا للشيخ الطوسي الذي استثنى الحدود ، رجوعا إلى ان الحكم في الدماء من الصلاحيات الخاصة بالامام المعصوم. واعتمد ابن ادريس على قوله السابق بالنيابة في تقرير ان مفهومها يتسع ليشمل كل متعلقات القضاء، حكما وتنفيذا ، كما اجاز للقاضي الحكم فيها بعلمه:

> الصحيح من اقوال طائفتنا ، وذوي التحصيل من فقهاء عصابتنا ، لا يفرقون بين الحدود وبين غيرها من الاحكام الشرعيات ، في ان للحاكم النائب من قبل الامام ان يحكم فيها بعلمه كما ان للامام ذلك ، مثل ما سلف في الاحكام التي هي غير الحدود ، لأن جميع ما دلّ هناك هو الدليل هاهنا ([1]).

رغم اهمية راي ابن ادريس فقد بقيت المسألة موضع خلاف عند الفقهاء اللاحقين ، خلاف يدور في الأصل حول تحديد الفاصل بين ما هو وظيفة مطلوبة بذاتها ، وما هو مشروط بالامام. وهو خلاف تجاوز اقامة الحدود إلى اقامة الجمعة وقبض الحقوق الشرعية. ورغم ميل القائلين بالنيابة إلى توسيع صلاحيات الفقيه بضم عدد اكبر من الوظائف المختلف عليها ، إلا اننا لن نعدم استثناءات ، مثل تردد المحقق الكركي في عينية صلاة الجمعة ، مع كونه من ابرز القائلين بالنيابة ([2]).

تقرير ابي الصلاح وابن ادريس لمفهوم النيابة عن الامام يعكس تطورا في النظر إلى دور الفقيه. بناء على هذا الراي اصبح كل فقيه جامع للشرائط مؤهلا لتولي صلاحيات الامام في ميدان القضاء على وجه الخصوص ([3]).

---

[1] ابن ادريس الحلي : السرائر 545/3

[2] الكركي : رسائل الكركي ، ص. 158

[3] ذهب المفيد إلى وجوب القيام بوظائف الامام على من عينه المتغلب اميرا ، لكنه لم يقل بوجوب قبول الولاية على من عرضت عليه ، كما لم يضع شروطا خاصة لمن يجب عليه القيام بهذه الوظائف ولم

لكن من المهم الالتفات الى ان هذا التقرير لا يمنح الفقيه دور النيابة العامة عن الامام كوصف مستقل. فهو منصرف حصرا الى صلاحيات القاضي. فكأن الوظيفة "القضاء" هي الأصل والصفة "نيابة الامام" فرع عنها. لهذا فان اضافة المحقق الحلي (ت-676) جديرة بالعناية ، فقد قرر للفقيه الجامع للشرائط صفة نائب الامام بالأصالة ، حتى لو لم يتول اي منصب فعلي من مناصب الامام. بكلمة اخرى فان تولي الفقيه للولايات فرع عن كونه متاهلا لنيابة الامام. وهو في هذا يتميز عن الحلبي ، الذي وان قال بسبق نيابة المجتهد عن الامام لتولي القضاء ، إلا ان كلامه يوحي بالتلازم بين الأمرين. فكانه يرى ان عرض الوظيفة عليه وقبوله لها ، يحول النيابة من صورتها كأهلية مجردة عند الفقيه إلى منصب فعلي ، يمارس مقتضياتها من خلال منصب القضاء.

والحقيقة ان الحلي لم يعالج المسألة بالتفصيل. بل عرض رأيه في سياق بحثه حول الخمس ، الذي اوجب دفعه واوكل صرفه إلى الفقيه ، باعتباره قائما مقام الامام في وظائفه ، حيث اوجب "أن يتولى صرف حصة الامام في الأصناف الموجودين ، من اليه الحكم بحق النيابة" ([1]). في وقت لاحق أكد العلامة الحلي (ت 727) على هذا الرأي خلال بحثه في الزكاة ، فأوجب دفعها للفقيه المأمون ، مع تعذر ايصالها إلى الامام في عصر الغيبة. لأن الفقيه اعرف بمواقع صرفها "ولأنه نائب الامام عليه السلام فكان له ولاية ما يتولاه" ([2]).

ربما يثير الدهشة ان الفقهاء بعد مرور اربعة قرون على الغيبة ، لا زالوا مترددين في القول بالولاية السياسية للفقيه. وهذه القضية ستبقى غير محسومة لوقت طويل على الارجح. ومرجع هذا التردد هو تحفظهم على اعتبار ولاية الامام في الشأن السياسي ، موضوعا لعمل المجتهدين ([3]). عدم سعي أكثر الائمة

يمنحه صفة نائب الامام ، بخلاف الحلبي الذي أوجب على من عرضت عليه الولاية ان يقبلها لانها مقدمة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين ، كما افترض شروط الفقيه في الوالي وكونه نائبا للامام مؤهلا في الاصل للولاية. قارن مع المفيد : المقنعة 810

[1] المحقق الحلي : شرائع الاسلام 138/1

[2] العلامة الحلي : نهاية الاحكام 418/2

[3] انظر نقد كاشف الغطاء الشديد للفقهاء المترددين في التصدي للشان السياسي ووصفه لهم بـ "الوسواسيين الذين لا ياخذون بظاهر شريعة سيد المرسلين" كاشف الغطاء : كشف الغطاء ، ص. 394

لدور سياسي حال حضورهم ([1]) ثم غيبة الامام الثاني عشر التي بقيت سرا من اسرار الامامة ([2]) أوجبت قصر البحث الفقهي في وظائف الامام على الحد الادنى. التطورات الجزئية التي نعرضها ، ليست إلا محاولات لتطوير نظرية تستوعب متطلبات التشريع وثوابته من جهة ، ولا تتعارض مع المقولات الكلامية المتعلقة بالامامة والغيبة من جهة ثانية.

ربما يبرر تباطؤ الفقهاء في تطوير نظرية متكاملة حول السلطة الشرعية بما يسشعرونه من فوارق بينهم وبين الائمة. فالعلم والعصمة والنص ، تقيم فاصلا لا يمكن اجتيازه بين الامام والفقيه. فالامام معين نصا وتخصيصا من قبل المشرع بينما الفقيه منصوب على العموم ، أي بناء على اتصافه بصفات المؤهل للنيابة ، والامام معصوم عن الخطأ والهوى والفقيه غير معصوم ، والامام عالم بالواقع ، وغاية ما يعلمه الفقيه هو الظاهر ([3]). ولذا لم يقل أحد من الفقهاء بصلاحيات للفقيه تماثل صلاحيات الامام ([4]). بديهي ان مستوى الصلاحيات التي انتقلت من الامام إلى الفقيه ، موسع عند بعض الفقهاء ، مضيق عند آخرين. وسوف نجد ان التوسع يظهر عند الفقهاء الذين يميلون إلى توسيع مساحة الوظائف الشرعية المطلوبة لذاتها ، مقابل الطائفة الاخرى التي تميل إلى اعتبار شخص الامام جزء من التكليف بالوظيفة أو شرطا فيها ([5]).

بعد العلامة الحلي ، أصبحت نيابة الفقيه عن الامام موضوعا محوريا للنقاش الفقهي. وسوف نجد ابتداء من القرن العاشر نقاشا بين تيارين ، أحدهما

---

[1] يقول الحلبي انه لا يقدح في صحة امامة المعصومين "امساكهم عن المطالبة بحقوقهم للمتغلبين عليهم وانقيادهم اليهم في الظاهر وكفهم عن الأمور المختص فرضها بها من جهاد وأمر ونهي ومظاهرة الاعداء واظهار فتيا..." الحلبي : الكافي في الفقه ، ص. 105

[2] الطبرسي ، احمد بن علي : الاحتجاج ، (النجف 1966) 140/2

[3] يتميز المعصوم عن سواه بعلمه بالمراد الواقعي للخالق ، فهو حين يخبر بالحكم فانه يصيب الواقع بخلاف غير المعصوم ، الذي لا يوصله الاجتهاد الى اكثر من الحكم الظاهري ، المبني على الظن بالمراد الرباني. وهذا وان كان مجزئا ومبرئا لذمة المكلف اذا عمل به ، الا انه دون الحكم الواقعي في الرتبة. لتفصيل انظر الميرزا على التبريزي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى 43/1

[4] انظر مقارنة الكلبايكاني بين ولاية الفقيه والامام. في الصابري : الهداية إلى من له الولاية ، ص. 29

[5] حسب الانصاري فان اعتبار ولاية الفقيه امتدادا لولاية الامام ، يلزم منه "تخصيص أكثر أفراد العام، لعدم سلطنة الفقيه على أموال الناس وأنفسهم إلا في موارد قليلة بالنسبة إلى موارد عدم سلطنته" الانصاري : المكاسب 410/1 . ويكشف هذا القول طبيعة الفارق الذي يعتبره الفقهاء بين الفقيه والامام ، وانعكاسه على حدود الولاية التي هي مورد النقاش.

يقول باطلاقها إلا ما استثناه الدليل ، والاخر يقول بعكسه ، وبين الحدين ثمة مجال واسع صعودا أو نزولا.

النيابة في المجال السياسي : رأي الكركي

رغم حصول بعض العلماء على مراكز متقدمة في السلطة في ازمان مختلفة ، إلا ان مشاركة الشيخ علي الكركي (868 – 940) في السلطة الصفوية حظيت باكبر قدر من اهتمام مؤرخي سير فقهاء الشيعة. ربما بسبب تطويره لنظرية نيابة الامام ، وتمديدها إلى الجانب السياسي.

المرحلة الابرز من عمل الكركي السياسي هي الفترة القصيرة نسبيا التي قضاها مع الشاه طهماسب. وهو الثاني من حكام الدولة الصفوية ، الذي دعاه للعودة الى ايران بعدما غادرها في عهد سلفه اسماعيل. حصل الكركي على صلاحيات واسعة جدا ([1]). وأمر الشاه ولاته في الاقاليم باتباع تعليمات الشيخ "لما ثبت عن الامام الصادق من ان مخالفة حكم المجتهدين ، حفظة شرع سيد المرسلين ، يساوي الشرك ، فان من يخالف احكام خاتم المجتهدين وارث علوم سيد المرسلين نائب الائمة المعصومين عليهم السلام – لا زال كاسمه العلي عليا عاليا – مطرود ، وسوف يتعرض للتأديب والعقوبة" ([2]).

كان الكركي بين الذين مالوا إلى التوسع في نيابة الفقيه عن الامام:

> اتفق أصحابنا (رض) على ان الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية ، نائب من قبل ائمة الهدى صلوات الله عليهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل. وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقا ... فيجب التحاكم اليه والانقياد إلى حكمه... إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الامام ([3]).

---

[1] الافندي ، عبد الله : رياض العلماء وحياض الفضلاء (قم 1401) ، 444/3
أيضا : محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات (بيروت 1991) ، 346/4

[2] انظر نص الكتاب ، ومعلومات اخرى حول الكركي في عباس القمي : فوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفرية ، ص. 305

[3] المحقق الكركي : رسالة صلاة الجمعة ، في رسائل الكركي 143/1
أيضا : المحقق الكركي : جامع المقاصد 266/11

ويشير في بحث آخر الى انه – خلافا لسابقيه – لا يستثني اقامة الحدود من صلاحيات نائب الامام:

> الفقيه المامون منصوب من الامام. ولهذا تمضي احكامه ويقيم الحدود ويقضي بين الناس. وهذه الاحكام مشروطة بالامام أو من نصبه قطعا بغير خلاف. فلولا ان الفقيه المذكور منصوب من قبل الامام لجميع المناصب الشرعية ، لما صحت منه الاحكام المذكورة ([1]).

ويشترط الكركي صفات محددة في نائب الامام هي الايمان ، العدالة ، العلم بالقرآن والسنة والاجماع ، العلم بالقواعد الكلامية وشرائط الحد والبرهان ، والمطلق والمقيد والعموم والخصوص ، والتعادل والتراجيح ، العلم باللغة والناسخ والمنسوخ ، العلم بالجرح والتعديل ، ان يكون حافظا فلا يغلب عليه النسيان ، ان يتمتع بنفس قدسية وملكة نفسانية لاستنباط الفروع ([2]).

ولا يتضح من سياق حديث الكركي ، ان الصلاحيات الموسعة التي يذكرها للفقيه ، تتضمن أيضا العنصر الجوهري في نيابة الامام ، أي ولايته على الاموال والأنفس ، رغم ان تكرار اشارته إلى عدم الفرق بين مناصب الامام ، في شرعية انتقالها إلى الفقيه بموجب النيابة ، قد تشي بهذا المعنى. لكن الامثلة التي عرضها تندرج جميعا تحت وظيفتي الافتاء والقضاء. وهما مما لا خلاف على كونهما من وظائف الفقيه. من المفيد هنا الاشارة الى ان جميع الفقهاء الذين منحوا القاضي صلاحية اقامة الحدود ، منحوه ايضا صلاحية تنفيذها. وهذا قد يستبطن اعتبار القاضي صاحب ولاية تامة في الدماء، قابلة للتمديد الى موضوعات عمل السلطة التنفيذية. لكن يرد على هذا الاحتمال ان الذين قالوا بجواز اقامة الفقيه للحدود ، استدلوا بادلة خاصة عليها ، أي انهم لم ينظروا اليها كتفريع على كون الفقيه نائبا عن الامام ، بل لان الامام قد اجاز اقامتها لمن هو مؤهل ، بحسب ما شرحنا انفا. وبهذا فانها تبقى ضمن حدود القضاء ، وان كانت ادلتها خاصة بها.

---

[1] الكركي : رسالة صلاة الجمعة 161/1

[2] الكركي : المصدر السابق ، 167/1

لم يتحدث الكركي صراحة عن ولاية للفقيه في الشان السياسي بموجب نيابته عن الامام ، ولم يذكر امكانية قيامه ببعض وظائف الامام السياسية. على العكس فان بعض اقواله تشير الى تردده في هذا الجانب. ومنها مثلا اشارته في رسالته (قاطعة اللجاج) إلى انه لم يظفر بدليل على عمومية نيابة الفقيه عن الامام. وكان موضوع حديثه هو التصرف في الاراضي الخراجية ، وهي من توابع الوظيفة السياسية للامام. فمع انه اقر بجواز التعامل مع الجائر في هذا الوجه بالخصوص ، إلا انه لم يقر باصالة مشروعية تصرف الفقيه فيه. ولعل من المفيد نقل فقرة من نصه المذكور لمعرفة جو الفكرة. يقول بعد طرح سؤال حول وجوب دفع خراج الارض على متقبلها:

فإن قيل: هل يجوز لمن استجمع صفات النيابة حال الغيبة جباية شئ من ذلك [خراج الارض] قلنا: إن ثبت أن جهة نيابته عامة احتمل ذلك. وإلى الآن لم نظفر بشئ فيه. وكلام الاصحاب قد يشعر بالعدم. لان هذا خاصة الامام (ع)... فان قيل: فلو استولى سلطان الجور على جباية شئ من خراج هذه الارضين اعتقادا منه أنه يستحقه ، لزعمه أنه الامام ، فهل يحل تناوله؟. قلنا: الاحاديث التي تأتي تحل تناول الخراج الذي يأخذه الجائر. وكلام الاصحاب يتناول هذا القسم. وإن كان السابق إلى الافهام في الخراج ما يؤخذ من المفتوح عنوة ، فلا يبعد الحاقه به ، ولم أقف على شئ صريح في ذلك ، سوى إطلاق ما ورد عنهم عليهم السلام ([1]).

ويوضح هذا النص ان الكركي لم يكن واثقا ان للفقيه وظيفة سياسية. رغم ان النص يتناول خصوصا التصرف في الاراضي الخراجية. ونحتمل ان مرجع اعتراضه على تصرف الفقيه هو اعتقاده بكون التصرف المذكور مرتبطا بامامة الامام لا بكونه رئيسا. رغم ان هذا ليس ظاهرا بوضوح في الرسالة المذكورة. لكن اشارته بذاتها ، تدعو للتأمل.

قصر الكركي مناقشاته النظرية لمسألة النيابة على ما يندرج تحت عنواني الفتوى والقضاء. إلا انه في الممارسة العملية ، خطا خطوة يمكن اعتبارها نقلة في

[1] المحقق الكركي : قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج ، ضمن الخراجيات ، ص. 56

تاريخ الفقه الجعفري ، حين منح الشاه طهماسب الصفوي (930–984) اذنا للحكم ، مستندا إلى صفته كنائب للامام ([1]).

أهمية هذه الخطوة تكمن في عنصرين جوهريين :

الاول: انها كانت اول ممارسة فعلية لدور النائب العام عن الامام في الجانب السياسي من الولاية ، بما يتعدى الشرعيات من فتيا وقضاء وتبليغ.

والثاني: انها قدمت اداة جديدة ، يمكن بواسطتها تصحيح الحكم الجوري ، وتحويله إلى صفة العدل. وفي هذه الجانب خصوصا ، ينبغي الاشارة الى ان معظم الفقهاء بمن فيهم الكركي نفسه ، تجنبوا طرح الموضوع. فلم يوضحوا ما إذا كان اذن الفقيه – الكركي في هذه الحالة– وسيلة مقبولة لتعديل الحكم الجائر. لكن من المنطقي ان نعتبرها نحن كذلك ، لاسباب عديدة. أحدها هو مبرر صدور الاذن. فهو يتضمن على اقل التقادير تصحيح تصرفات الوالي ، وان لم ينزع صفة الغصب عن ولايته. وتصحيح تصرفاته لا يختلف – واقعيا – عن كون حكمه عادلا من الناحية الشرعية.

ومن الناحية الفقهية ، فان هذا الاذن يشبه الوكالة عن نائب الامام ، فالحاكم يقوم على تدبير أمور الناس وسياستهم ، بوصفه وكيلا أو مفوضا عن نائب الامام ، فلا يتوقع مع هذه الصفة ان يوصف حكمه بالجور.

ومن بين الاسباب أيضا الاوصاف التي اطلقها عدد من الفقهاء والعلماء الذين ارخوا للكركي أو العلماء الذين عاشوا في عهده ، على الشاه اسماعيل والشاه طهماسب ، ولا سيما الاخير ، فقد وصفوه بالسلطان العادل وناصر الدين.. الخ ([2]).

---

[1] انظر ملاحظات ارجمند على مضمون فرمان طهماسب للكركي في
Arjomand , Said A.: *Authority and Political Culture in Shiism*. (New York 1988) , p. 250

[2] تشير أكثر الروايات إلى ان الكركي كان نافذا في حكومة الشاه طهماسب. ويذكر البحراني مثلا ان الشاه امر ولاته "بامتثال ما يأمر به الشيخ المذكور وإن أصل الملك إنما هو له لانه نائب الامام (ع) فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كتبا بدستور العمل في الخراج وما ينبغي تدبيره في شؤون الرعية" محمد الحسون : رسائل الكركي ، المقدمة 54 نقلا عن المحقق البحراني : لؤلؤة البحرين 152. واصدر طهماسب فرمانا مفصلا في 939 يتضمن الصلاحيات المحالة للكركي (بصفته نائبا

وخلاصة ما يقال هنا ان صفة الجور قد زالت بايكال القضاء إلى الفقيه. كما زالت صفة غصب المقام باذن نائب الامام. لكن هذه السلطنة ليست امامة ، وليست جورية في الوقت نفسه. واذا قلنا بضرورة اذن الامام أو من يقوم مقامه ، فان ولاية كهذه تقع — من حيث المشروعية – في منتصف المسافة بين الطرفين ، ويمكن وصفها بولاية العدول ، أو ولاية المأذونين.

وقبل ان نترك الكركي ، فلا باس بالاشارة إلى بعض الملاحظات :

الاولى : ان الجانب العملي من حياة المحقق الكركي السياسية ، قد يثير الالتباس بشأن مصداقية رأيه في النيابة. فقد عمل فترة مع الشاه اسماعيل الصفوي (من 909 إلى 916) وحصل على منصب شيخ الاسلام في ظله ، ثم ترك هذا العمل وعاد إلى النجف الاشرف ، في ظل مشكلات سياسية احاطت بالبلاط الصفوي ([1]). ثم عاد إلى ايران وعمل مع ابنه طهماسب لفترة قصيرة ، قبل ان يتخلى عن منصبه ويعود إلى النجف الاشرف ثانية ، حيث توفي([2]). وهذا يتنافي – بصورة من الصور – مع نظريته في النيابة عن الامام. فالبديهي ان منصوب الامام لا يصح له التخلي عن وظيفته دون مبرر يسقط اهليته للمنصب. ان اعتبار القرار الشخصي في تولي أمور النيابة أو التخلي عنها ، ينسجم مع البناء على كون ممارستها حقا للفقيه مبنيا على اذن الامام ، لا كونها حكما ينطوي على تكليف له.

وخلال السنوات التي قضاها في النجف ، في الفترة بين عودته الاولى من ايران ، وعودته الاخيرة اليها ، لم يكتب شيئا ذا بال في الفقه المتعلق

عن الائمة المعصومين) وما يترتب على ولاة الاقاليم من طاعته، والامتيازات السياسية والمالية الممنوحة له. انظر نص الفرمان في عبد الله الافندي : رياض العلماء 455/3.

ويقول الجزائري ان الشاه مكنه من من السلطة "وقال له انت احق بالملك لانك النائب عن الامام ، وانما اكون من عمالك اقوم باوامرك و نواهيك ، ورأيت للشيخ احكاما ورسائل الى الممالك الشاهية ، الى عمالها واهل الاختيار فيها ، تتضمن قوانين العدل وكيفية سلوك العمال مع الرعية في اخذ الخراج ، وكميته ومقدار مدته ، وأمر ان يقرر في كل بلد وقرية امام يصلي بالناس ويعلمهم شرائع الدين ، و الشاه تغمده الله بغفرانه يكتب الى اولئك العمال بامتثال اوامر الشيخ" الامين : اعيان الشيعة 209/8 نقلا عن نعمة الله الجزائري : شرح غوالي اللئالي.

[1] الامين : المصدر السابق

[2] محمد الحسون في المحقق الكركي : رسائل المحقق الكركي ، المقدمة ، ص. 36

بالموضوع. وقد كان منطقيا ان يستفيد من ممارسته للعمل السياسي الفعلي في تطوير نظرية العمل مع السلطان أو نيابة الامام ، أو بقية مباحث الفقه العام. لكن ما تركه من آثار فقهية لا يتجاوز كثيرا بقية اقرانه الذين لم يدخلوا تجربة كالتي اتيحت له. ان اهم الاضافات التي يمكن نسبتها إلى التجربة السياسية للمحقق الكركي هي توسيعه مبحث صلاة الجمعة الذي درس من خلاله صلاحيات الفقيه ، وادخاله مبحث الخراج والمقاسمة كمادة بحث مستقلة ([1]).

الثانية: اسلفنا القول بان الكركي اذن للشاه طهماسب بالحكم ، مستندا إلى كونه نائبا للامام المعصوم ، صاحب السلطة بالاصل. وهذا بذاته يوجب التأمل في مفهوم النيابة والاذن. فالكركي نائب لان صفاته ومؤهلاته تطابق المعايير المطلوبة في نائب الامام ، لا لأن الامام انابه بامر صريح أو مباشر. فكيف يمكن تكييف اذنه للشاه الذي لا يتحلى بهذه الصفات ، ولا سيما الاجتهاد؟. ومورد السؤال هنا هو جواز تحويل الولاية من المأذون الاصلي (الفقيه) إلى آخر لا يتمتع بالصفات المطلوبة في النائب.

ونعلم من احكام القضاء ان الفقيه مخول بتفويض وكيل او نائب يقوم مقامه في القضاء ولو لم يكن مجتهدا. وثمة جدل فقهي حول جواز عزل الفقيه لوكيله ، أو انعزاله بفوت الفقيه وتولي خلف له محله. مرجع هذا الجدل هو فرضية ارتباط وكالة الوكيل بالامام ، اي كونه وكيلا – غير مباشر – للامام. وهم يشكون في امكانية تصرف الفقيه فيما يتعلق بالامام ، ولو كان توكيله في الاصل تم بواسطة الفقيه ([2]).

لكن بالنسبة لموضوعنا فان المسألة اكبر ، فهي تتعلق بالاذن لشخص الشاه في الولاية الكبرى الكلية ، التي تشمل جميع امور البلاد والعباد ، أي ما يقارب ولاية الامام المعصوم نفسه ، أو على الاقل ما يحتاج إلى شخص تقترب صفاته ومؤهلاته من الامام دون العصمة. ولهذا تشددوا في صفات الفقيه الذي يرجع اليه الناس. فكيف يوصف تحويل هذه الولاية إلى من هو دونه ؟.

---

[1] مدرسي : مقدمهاي بر فقه شيعه ، ص. 56

[2] انظر طرفا من هذا الجدل في الميرزا محمد حسن الاشتياني : كتاب القضاء (قم 1404) ، ص. 47

ثم هل ادى هذا التحويل إلى صيرورة الشاه نائبا للامام ، بدلا من الفقيه ، أو شريكا في نيابته ، خاصة بالنظر إلى ان صلاحياته الفعلية ونطاق عمله يتجاوز صلاحيات ونطاق عمل الفقيه ؟.

الثالثة : قولنا بمنح الكركي اذنا للشاه ، مبني على روايات ذكرها مترجمو الكركي ، كما اوضحنا في السطور السابقة. لكن هذه الروايات قد تحتمل خلاف هذا التصور. فقد ورد في بعضها ان الشاه هو الذي وصف الكركي بانه نائب الامام ، وعينه شيخا للاسلام. ويفهم من الفرمان الموجود نصه في "رياض العلماء" ان الشاه كان صاحب اليد العليا في العلاقة بين الرجلين ، رغم ما انطوى عليه النص من التجليل والتعظيم بما لا مزيد عليه ([1]). واذا صح هذا الاستنتاج ، فانه ينبغي النظر إلى المسألة من زاوية معاكسة تماما ، وان كانت النتائج ستاتي متقاربة.

فاذا كان مانح الولاية هو الشاه وليس الفقيه ، وان الفقيه قبل هذه الولاية ، فان ممارسة الكركي ستكون مجرد تطوير لنظرية العمل عند السلطان التي ابدعها المرتضى ، وان كان الظرف افضل ، وولاية الفقيه هنا اوسع واكثر وضوحا. ايا كان الامر ، فانه لا ينبغي ترك التحفظ عند التعامل مع انطباعات مترجمي الكركي ، عن طبيعة العلاقة التي قامت بينه وبين الشاه.

وعلى أي حال فان ممارسة الكركي ، رغم ما تحمل لأجلها من نقد معاصره الفاضل القطيفي ([2]) ، فتحت الطريق أمام فقهاء آخرين ، للتطلع إلى دور اوسع للفقيه ، يتجاوز اطار القضاء والفتيا الذي كان حدا أقصى لدورهم قبل هذا الوقت. وقد كرر العلامة المجلسي تجربة الكركي ، مع الشاه حسين الصفوي. وسوف نجد في وقت لاحق ان اطروحة الشيخ كاشف الغطاء (1154–1228) تقرر دون لبس ان الوظائف السياسية هي الاخرى داخلة في

---

[1] الافندي ، عبد الله : رياض العلماء 455/3

[2] لتفصيل حول موارد الخلاف بين الرجلين انظر مقدمة كتاب الخراجيات. ويتضمن رسالة الكركي في حلية هدايا السلطان ، ورسالة للشيباني في تأييد هذا المذهب. كما يتضمن رسالتين للاردبيلي والقطيفي في معارضته. وتعرض مقدمة محمد الحسون لرسالة الكركي المسماة "قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج" تفصيلا لظروف ذلك الخلاف. المحقق الكركي : رسائل الكركي 20/1

اطار النيابة، وان للفقيه القيام بها ، كما ان له الحق في تفويضها للغير.

منازعة المتغلب وخوف الفتنة

يقودنا اعراض الفقهاء عن تقليد انفسهم الولاية على تنفيذ الاحكام وما تستبطنه من ولاية سياسية ، حتى على المستوى النظري ، إلى أصل مسألة العلاقة مع السلطة الزمنية. وخلاصة ما ينبغي قوله هنا ان نظرة الفقهاء إلى مسألة السلطة هي فرع لتنظيرهم السابق لمبررات الغيبة وما يترتب عليها.

برر الفقهاء والمتكلمون غيبة الامام الثاني عشر بظرف التقية ، الذي أوجب الاستتار خوفا من الظالمين ([1]). ولأن الامام هو الاعلم بالواقع ، فان استمرار الغيبة تعبير عن استمرار ظرف التقية ، الذي يعني تعذر امكانية قيام السلطة العادلة الشرعية ، والا لظهرت دولة الحق ، حسب تعبير النجفي([2]). ومع التركيب الضروري بين السلطة الزمنية والامامة ، أي اعتبار السلطة شانا متلازما مع الامامة ، وانها بالتالي مما يتعلق بالامام حصرا ([3]) فقد قالوا بان اقامة السلطة ليست من التكاليف المفروضة على الفقيه ، فضلا عن سائر المكلفين. وحسب تعبير المرتضى فانه "ليس يجب علينا اقامة الأمراء إذا كان الامام مغلوبا ، كما لا يجب علينا اقامة الامام في الأصل" ([4]). وهكذا استقر الحال على عدم تعرض الفقيه للسلطة إلا إذا وصلت اليه بتعيين متغلب ([5]) أو كانت له ضمن حدود اهله وقومه ، شرط الأمن من بوائق الظالمين ([6]). وهذي اشارة إلى ان التصدي للزعامة السياسية ، غير مطلوب في الأصل في عصر الغيبة لأنه ظرف تقية وفتنة.

---

[1] المرتضى : رسائل المرتضى 298/2

[2] النجفي : جواهر الكلام 397/21

[3] الطوسي : الرسائل العشر ، ص. 112

[4] المرتضى : الشافي في الامامة 114/1

ويجدر بالذكر ان عبارة المرتضى التي ورد فيها هذا التقرير قد تشي بعدم القطع ، أو التحفظ ، فهو عرضها في سياق مناقشة لراي مخالف ، وقدم لها بعبارة "ومن يخالفه في وجوب الامامة ينازعه.." وهذه توحي بانه لا يتبنى الرأي بشكل قطعي. لكنه بعد ذلك التقرير يعود إلى تعزيزه بما يوحي بانه يتبناه ، فيقول "في الناس من يذهب إلى ان اقامة الامراء لا يسوغ لنا جملة لانه من فروض الائمة وعباداتهم التي يختصون بها ، كما ان اقامة الحدود من فروضهم التي تختص بهم". وهذا يحاكي الرأي التقليدي للشيعة في خصوص الامامة وصلاحيات الامام.

[5] الحلبي : الكافي في الفقه ، ص. 423

[6] المفيد : المقنعة ، ص. 810

لكن لو ارتفع هذا المانع ، اي ما يوجب التقية ويسبب الفتنة ، جاز للفقيه القيام بدوره ، الذي خصصه فقهاء العصور المتقدمة في ولاية القضاء. فان لم يرتفع المانع ، لم يلزمه التصدي لهذا الأمر.

هذا يثير سؤالا حول السر في هذا الموقف السلبي من السلطة ، أي تقرير انتظار مجيئها إلى باب الفقيه ، بدل مطالبته بالسعي اليها ، لاقامة العدل والحكم بالشرع. والجواب هو ما اوردناه في صفحات سابقة ، أي كون السلطة الزمنية من شؤون الامامة ، وان استمرار غياب الامام يعني تعذر قيامها. فاذا اراد الفقيه التصدي لهذا الأمر ، وجب عليه التأكد اولا من ان قيامه لن يؤدي إلى الفتنة والهلاك ، لما ورد من نهي عن خوض الفتن ، مع الترجيح الأصلي لكون الفساد هو نتيجة هذا القيام ، بدليل استمرار غيبة الامام.

لكن ثمة مسألة اخرى لا تطرح عادة في كتب الفقه ، بل في كتب الحديث ، الا وهي التزام الفقيه ببيعة الجائر ، وان كانت بالمعنى السلبي ، أي عدم رفضه العلني لها. وهذا أمر يثير الدهشة. لكن من المفيد ايضاحه طمعا في استيضاح جانب من مبررات الموقف الفقهي التقليدي من السلطة الزمنية.

يتفق الشيعة على ان أي سلطان سوى المعصوم ، جائر غاصب لمنصب اختص الله به الائمة دون سواهم ، وان سلطنته غير مشروعة بغض النظر عن سلوكه الفعلي. فحتى لو كان عادلا منصفا ، فان تصديه للولاية ينطوي على غصب لمقام صاحبها. ومن هذه الزاوية فانه لا يجوز معونته كما لا يجوز الاعتراف بمشروعية سلطانه ([1]). لكن هذا ليس مبررا كافيا للخروج عليه ومنازعته سلطانه. ولا يقتصر هذا الالتزام على الفقيه. بل يتعداه إلى الامام أيضا. فقد رواه الطبرسي عن ابن بابويه بسنده عن العمري ، قال : خرج توقيع بخط اعرفه (صاحب

[1] روى الصدوق عن الامام الصادق قال "صونوا دينكم بالورع وقوة التقى ، والاستغناء بالله عن طلب الحوائج من السلطان ، واعلموا انه أيما مؤمن خضع لصاحب سلطان أو من يخالف على دينه ، طالبا لما في يديه ، أخمله الله ومقته ، ووكله الله اليه ، وان هو غلب على شئ من دنياه وصار في يده منه شئ ، نزع الله البركة منه ، ولم يؤجره على شئ ينفقه في حج ولا عمرة ولا عتق" الصدوق : ثواب الاعمال 246.
وروى الكليني بسنده عن عبد الله بن ابي يعفور عن الامام الصادق "لا دين لمن دان الله بولاية إمام جائر ليس من الله ، ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله" الكليني : الكافي 436/1

الزمان) وفيه "انه لم يكن أحد من آبائي إلا وقعت في عنقه بيعة لطاغية زمانه ، وإني اخرج حين اخرج ولا بيعة لأحد من الطواغيت في عنقي" ([1]) وورد عن الامام الحسن في رواية الصدوق بسنده عن ابي سعيد عقيصا ، قال لما صالح الحسن معاوية ، اعترض عليه بعض الناس فاجابهم بحديث طويل ، من ضمنه "انه ما منا أحد الا ويقع في عنقه بيعة لطاغية زمانه الا القائم الذي يصلي روح الله عيسى بن مريم خلفه ، فان الله عز وجل يخفي ولادته ويغيب شخصه لئلا يكون لأحد في عنقه بيعة اذا خرج" ([2]).

ولم يشر أي من الفقهاء إلى التزامه بالبيعة لسلطان زمانه ، لكن ليس من المستبعد ، بل الراجح لدي ، ان اعراضهم عن التصدي للسلطة ، يستبطن قناعة ، بانهم مثل ائمتهم ، ملتزمون ببيعة لسلطان زمانهم ، بيعة ايجابية بمعنى اعلان الموافقة ، أو سلبية بمعنى السكوت عن الممانعة. ولا يقال هنا ان مقتضى نيابتهم عن الامام الغائب ، أو اقتفاءهم طريقه يقتضي عدم الالتزام بمثل هذه البيعة ، لأن الامام الغائب غير ملتزم بها. لأن غيبة الامام تحميه من الاضطرار وحضورهم يلزمهم كما الزم الائمة السابقين ، كما يفهم من الرواية. هذا اضافة إلى ما ينقلونه من روايات تحرم الخروج على السلطان ، مثل ما روي عن الصادق في قوله "لا تذلوا رقابكم بالخروج على سلطانكم.."([3]).

وعليه يمكن القول ان اعراض الفقهاء عن الشان السياسي ، مبرر بكون السلطة القائمة غاصبة وجائرة ، والسلطة المفترضة (سلطة الامام) مؤجلة إلى حين ظهوره. والخروج على السلطة القائمة خلع لالتزام البيعة ، ودخول في الفتنة ، أو تعرض للهلاك المنهي عنه في الشرع. وعلى أي حال فموقف الائمة يعد سابقة يحتذيها من جاء بعدهم من الفقهاء. فالمعلوم – حسب رأي الطوسي

---

[1] الفضل بن الحسن الطبرسي ، اعلام الورى ، ص. 453

[2] محمد بن علي الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة ، ص. 315 . ايضا علي بن محمد الخزاز القمي : كفاية الاثر ، ص. 224. ولدي في كلا الروايتين توقف. فالثانية تنبيء عن احداث محددة في المستقبل. وفي كليهما ان الحسين لم يبايع يزيد بن معاوية قطعا. ولذلك قتل. ثم ان الرواية لو سيقت لبيان حكم شرعي ، فانه يصعب الأخذ بمفهومها ، اذ ينطوي على امر بما يستحيل ان يأمر به الشارع بهذه الدرجة من القطع. وان سيقت لبيان واقع تاريخي فقد اشرنا إلى موقف الحسين.

[3] المجلسي : بحار الانوار 369/68

– ان الائمة قبل المهدي "لا يرون الخروج على سلاطين الوقت ولا يزيلون الدول بل ينتظرون مهديا لهم" ([1]). مثل هذا الرأي نجده واضحا ومحددا عند بعض الفقهاء المعاصرين للثورة الدستورية في ايران ، الذين حرموا صراحة الخروج على السلطان ومعارضته ، مثل ابو الحسن المرندي النجفي الذي اعتبر حرمة الخروج على السلطان أول البراهين الاثني عشر التي استدل بها على بطلان الدعوة إلى الملكية الدستورية. يقول مرندي:

البرهان الأول في وجوب طاعة سلطان الزمان والدعاء بطول عمر الملك. حيث ان حفظ بيضة الاسلام واطمئنان الخاص والعام وانتظام المهمات وتنفيذ احكام الملك العلام وترويج شريعة خير الانام منوطة بوجود الملك لا زال مؤيدا بنصر الله ، كما يقول الرسول (ص) "طاعة السلطان واجبة ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله عز وجل ودخل في نهيه" ([2]).

لكن ألا يؤدي هذا الموقف إلى تعطيل الاحكام الشرعية ، ومنها احكام الولاية ؟.

اجاب الطوسي عن هذا التساؤل بان وزر التعطيل لا يتحمله الامام أو الفقيه بل الجائر الذي حرم المسلمين من بركات حضور الامام وظهوره ([3]).

قسمة السلطة

اشرنا فيما سبق إلى ان تجربة الكركي مع الشاه طهماسب ، تطرح اشكالا جديا يتعلق بالتكييف الفقهي لوضع السلطان ، الذي يعتبر – نظريا – جائرا وغاصبا ، ولكنه على المستوى العملي عادل ومقيم لاحكام الشرع. وحتى بالنسبة لولاية الامام ، فان وجود نائب للامام معه ، قائما بالوظائف التي قررها النائب لنفسه ، يجعل من الصعب اعتبار حكمه جوريا. وقد اقترحنا وصف هذا النوع من الترتيب بسلطة العدول أو المأذونين. ويتضمن هذا الترتيب فصل

---

[1] الطوسي : الغيبة ، ص. 330

[2] ابو الحسن مرندي نجفي : دلايل براهين الفرقان ، في زركري نجاد : رسائل مشروطيت ، (تهران 1374 هـ.ش) 1/ 196

[3] الطوسي : الغيبة ، ص. 94

وظائف السلطة إلى سياقين منفصلين :

السياق الاول : وهو أمور الدين أو الشرعيات.

السياق الثاني : وهو أمور الدنيا أو العرفيات.

وبطبيعة الحال فقد كان مستحيلا القول بهذا الفصل في حضور الامام. لكن الانفصال كان قائما فعلا ، لكون الامام مجردا من السلطة ، بل ومعرضا عنها. أما بعد غيبة الامام فقد اصبحت الفرصة مؤاتية أكثر من ذي قبل للقول بفصل من هذا النوع. ويستشهد كديور بنص حديث للشيخ محمد باقر المجلسي (ت 1111) في حفل تتويج الشاه حسين الصفوي ([1]) ونص الفرمان المتضمن تعيينه شيخا للاسلام ، يستشهد بهما وبكتابات للمجلسي ، في القول بانه اول من ابتكر نظرية التكامل بين الفقهاء (أهل العلم) والسلاطين (أهل الشوكة) ومارسها بالفعل في اواخر العهد الصفوي ([2]). وحسب رأي حائري فان رسالة (ارشاد نامه) التي كتبها الميرزا القمي (1150–1231) وهو من ابرز الفقهاء تلك الحقبة ، إلى الشاه القاجاري آغا محمد خان ، تتضمن اقرارا لا لبس فيه بنوع من توزيع الصلاحيات بين الملك والفقيه "الملوك وظيفتهم حفظ امور الناس المعيشية والدنيوية ، والفقهاء وظيفتهم حفظ دين الناس.. الفقيه يحتاج إلى الملك والملك يحتاج إلى الفقيه" ([3]). ونجد في أوقات مختلفة قبل هذه المناسبة وبعدها ، فقهاء يتحدثون عن تقاسم مماثل للصلاحيات ، أو رعاية متبادلة بين الفقيه والسلطان ، مثل تلك التي كتبها المحقق الكركي في ذيل قاطعة اللجاج ([4]) والتي كتبها النوري في وقت لاحق ردا على دعاة المشروطة:

---

[1] يقول المجلسي في هذه الخطبة "بعد غروب شمس النبوة إلى عالم البقاء واحتجاب اقمار فلك الامامة في حجاب الغيبة وسحاب الاختفاء ، فان القادر المنان والخالق الكريم ، من مزيد لطفه ورحمته على الباقين من هذه الامة ، قد اودع مقاليد الحكم ومفاتيح الغلبة في اليد الموصوفة بالكفاية والقبضة الموصوفة بالدراية لسلاطين العدل وخواقين القدرة ..... مقيمي اركان العدل سلاطين الحكومة الصفوية انار الله برهانهم " نصيري ، محمد ابراهيم : دستور شهرياران 21

[2] محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه 64

[3] Quoted in Abdul Hadi Hairi : The legitimacy of early Qajar rule viewed by the Shi'i religious leaders , *Middle Eastern Studies* V24 1998, p. 273

[4] انظر الكركي : رسائل المحقق الكركي 281

بناء الاسلام قام على هذين الأمرين: نيابة الامام في الامور النبوية ، والسلطنة في الامور الدنيوية. وبدون هذين الأمرين فان احكام الاسلام ستكون معطلة. في الحقيقة فان السلطنة هي القوة التي تنفذ احكام الاسلام ... فاذا ارادوا اقامة العدل فعليهم بتقوية هذين الفريقين ، أعني حملة الاحكام من الفقهاء واولي الشوكة من اهل الاسلام([1]).

واظن ان الفقهاء استفادوا من الانفصال الفعلي بين السياقين. احتياج الحكام لتعيين معلمين ومفتين وقضاة من بين العلماء ، سمح للعلماء بالاحتفاظ بالأمور الدينية (بالمعنى الخاص) بين ايديهم. كما استفادوا من تشديد الائمة ، ولا سيما الامام الصادق على حرمة التقاضي إلى ولاة الجور ، وبالطبع حرمة الاخذ بفتوى من لا يرجع إلى روايات اهل البيت ([2]). ولهذا فقد اجمعوا دون خلاف منذ البداية وحتى اليوم ، على ان أمور الفتوى والقضاء يقوم بها اهل العلم والاجتهاد من اتباع اهل البيت ، حتى لو كانوا مجردين عن السلطة. ولأن تنفيذ الاحكام يحتاج إلى السلطة ، وهي غير متاحة للفقهاء ، فقد عول هؤلاء على الالتزام الذاتي من جانب الشيعة ، الذي اعتبره الامام الصادق مقياسا للايمان بالله ورسوله ".. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فانما استخف بحكم الله وعلينا رد. والراد علينا كالراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله" ([3]). وهي ذات الرواية التي اعتمدها الشاه الصفوي طهماسب ، لتبرير امره لحكام الاقاليم بطاعة الشيخ الكركي ومنع مخالفته ([4]).

هذا التشدد في الاحتفاظ بالشان الديني ضمن دائرة عمل الفقيه ، توازى مع اخراج الشان الدنيوي من دائرة اهتمامه. ومع اننا لا نجد تصريحا يدل دلالة مباشرة على تخلي الفقيه عن الشان الدنيوي ، سيما السلطة الزمنية ، إلا ان اهمال البحث فيها ، مع تغير الازمان والظروف والاشخاص ، لا يدع مجالا للشك في ان المسألة برمتها لم تعد مورد اهتمام في البحث الفقهي.

---

[1] فضل الله النوري : حرمت مشروطه ، في زركري نجاد : رسائل مشروطيت، 1/163-164

[2] انظر الروايات التي اوردناها في الاستدلال على ولاية الفقيه في الصفحات التالية ، وهي نفس الادلة المعتمدة في هذا المورد

[3] الكليني : الكافي 121/1

[4] القمي ، عباس : فوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفرية ، ص. 305

وهذا المدعى يؤيده سلوك الفقهاء الذين عملوا مع زعماء سياسيين ، ولا سيما في ظل الدول الشيعية وكذلك الذين عاصروها ، وبينهم من كتب رسائل فقهية بناء على طلب من السلطان. اذ لم يكتب احد من هؤلاء شيئا ذا بال في شأن السلطة السياسية ، مثل السيد المرتضى الذي كتب "الانتصار" تلبية لرغبة عميد الملك وزير السلطان السلجوقي طغرل بك ، والشهيد الاول الذي كتب اللمعة الدمشقية بناء على طلب شمس الدين المؤيد زعيم السربداريين ، فضلا عن الفقهاء الذين كانت لهم صلات وثيقة ، مثل الطوسي وابي الصلاح والسيد ابن طاووس والمجلسي والكركي وكاشف الغطاء وغيرهم. فهؤلاء رغم قربهم، وربما قدرتهم على وضع نظرية فقهية حول السلطة ، مصدر شرعيتها ونظام عملها وتقسيم القوى في داخلها والقيم الناظمة لعملها ، إلا انهم لم يتركوا اثرا من هذا النوع. وحتى الرسائل القليلة التي كتبت في هذا المجال فانها اقرب الى الرسائل الاخلاقية ، وتصنف بصورة عامة خارج اطار البحوث الفقهية. ولذا لم يتعامل معها الفقهاء اللاحقون كتراث يرجع اليه أو يعاد تدوير نتائجه ، كما هو حال الابحاث الفقهية في الجوانب الاخرى ([1]).

يقودنا هذا إلى الاستنتاج بان الفصل بين الأمور الدينية (الشرعيات) والسياسية (العرفيات) كان متحققا في اذهان الفقهاء وفي حياتهم ([2]). وربما يمكن الادعاء بان هذا الانفصال كان قائما منذ ما قبل الغيبة ، باعراض الائمة عليهم السلام عن الشأن السياسي. ولعل فقهاء عصر الغيبة وجدوا مبررات اقوى للاعراض عن السياسة ، منذ بداية انحدار الدولة العباسية ، التي شهدت توالي الفتن والنزاعات الداخلية ، واستيلاء أمراء القبائل والطوائف على اطراف الدولة ، واحيانا على مركزها. ومما يؤيد هذا المدعى رأي الشيخ الطوسي ، الذي قرر دون لبس ، ان فقهاء عصر الغيبة معرضون عن السعي إلى السلطة ، اقتداء بالائمة

[1] من ابرز الامثلة على هذا الحال ، رسالة العلامة النائيني "تنبيه الامة وتنزيه الملة" وهي من اهم النتاجات الفقهية المتعلقة بالفقه السياسي ، وهي مطبوعة ومتوفرة لمن يطلبها ، وصاحبها من اعلام الاصوليين واستاذ لعدد من المجتهدين البارزين ، إلا ان احدا ، بمن فيهم تلاميذه ، لا يشير اليها كمصدر فقهي ، حتى عند بحثهم عن ولاية الفقيه.

[2] Hairi, p 275

المعصومين الذين ساروا على هذا النهج من قبل ([1]). ومثله رأي النجفي الذي رأى ان الائمة لم يخولوا الفقهاء التصدي العلماء للشأن السياسي لأنه غير مفيد قبل ارتفاع ظرف التقية.

تشريع دولة المتغلب

تنطوي مسألة العمل مع السلطان التي نظر لها السيد المرتضى ، وتبعه الفقهاء اللاحقون ، على سياقين متوازيين. فهي من جهة تكرس لا شرعية سلطنة المتغلب. وهي من الجهة الاخرى تؤكد على امكانية تصحيح الفساد الناشيء عن التغلب ، تصحيحا لا يصل إلى شرعنة التغلب ، بل إلى تعديل ممارسته. ويقترح النائيني صياغة نظرية لهذه الفكرة ، خلاصتها ان حكم الجائر ينطوي على ظلم مركب من الظلم لصاحب المقام وهو الامام المعصوم ، والظلم للناس المستهدفة مصالحهم من اقامة السلطة. فان امكن التوصل إلى معالجة كاملة باعادة السلطة إلى صاحبها فهو الامثل. وان كان الممكن محددا بازالة جزء من الظلم ، وهو الواقع على الناس ، فهو لا يترك. وهنا يتحول الظلم المركب إلى ظلم بسيط أو احادي ، متوجه إلى الامام دون الناس ([2]).

وفي ظل فهم من هذا النوع جرى تسويغ العمل مع السلطان ، بقصد اقامة العدل والتقليل من الظلم. ولما اثير احتمال ان يؤدي هذا القدر من التعامل إلى شرعنة سلطة المتغلب "تعظيم الظالم واظهار فرض طاعته وهذا وجه قبيح كان غنيا عنه لولا الولاية" ([3]) اجاب المرتضى بان هذا حاصل ، سواء كان المتعامل داخلا في الولاية ام خارجا عنها. فالولاية لا تدخله في شيء من ذلك لم يكن لازما له قبلها. فهما مستويان في هذا ، ولكنه في الولاية ، يتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فيجب ان يتوصل اليه بذلك ([4]).

---

[1] الطوسي : الغيبة ، ص. 330
[2] العلامة النائيني : تنبيه الامة وتنزيه الملة ، في توفيق السيف : ضد الاستبداد ، ص. 285
[3] الشريف المرتضى : رسالة في العمل مع السلطان ، في رسائل الشريف المرتضى 93/2
[4] الشريف المرتضى : المصدر السابق

هذا الترتيب النظري يسمح باقامة سياقين متوازيين: سياق صحيح يقوم به الفقيه مفوضا من الامام أو نائبا عنه ، وهو دائرة الشرعيات ، وسياق فاسد لكنه قابل للتصحيح الجزئي ، وهو مجال عمل السلطة الزمنية في العرفيات.

تجدر الاشارة الى ان ترتيبا من هذا النوع كان قائما في عهد الائمة ، فقد تولى بعض أصحابهم ولايات لدى بعض الحكومات. لكننا بحاجة إلى تتبع ممارسة الفقهاء بصورة خاصة. لأنه قد يقال ان وجود الامام واشرافه وتوجيهه ، مع علمه بالواقع ، ربما يضفي على المورد نوعا من الخصوصية ، التي تمنع اضطراد الاحكام الواردة فيه إلى موارد اخرى.

على أي حال فان الترتيب النظري المشار اليه ، تطور في وقت لاحق ، وامكن الانتقال من الحدود الضيقة التي تتسم بها مسألة العمل مع السلطان ، إلى اطار اوسع ، لا سيما مع قيام الدول الشيعية التي ارادت بناء تحالف موسع بين السلطان المتغلب وبين الفقيه ، وخاصة في ظل الدولة الصفوية ، التي كانت بحاجة إلى تصنيع هوية خاصة لتسوير النظام السياسي وتثبيت مركزيته[1]. وسوف نجد هنا نموذجا جديدا ، يتمثل في ان الحاكم موال لاهل البيت ، وان الفقيه حظي بفرصة للمشاركة في السلطة ، بدءا من توليته منصب شيخ الاسلام أو صدر الصدور ، الذي ابتكر خصيصا ليتصف به الفقيه المشارك في السلطة. لكننا مرة اخرى نجد الفقيه متمحضا للشأن الديني ، يعين القضاة ويقيم الجمعة ويشرف على التعليم والتبليغ [2]. أما الشأن السياسي بالمعنى الخاص ، أي ادارة المجتمع وتنظيم قوى الدولة المادية ، فقد بقي بيد السلطان.

---

[1] حول مبررات تحالف العلماء مع ملوك الصفويين ، انظر رأي وجيه كوثراني : الفقيه والسلطان 141

[2] يمكن عرض المهمات التي اهتم بها الكركي خلال عمله مع طهماسب كمثال على اولويات الفقيه المتحالف مع السلطان ، ينقل الافندي عن تاريخ حسن بيك روملو المعاصر للكركي قوله "بعد الخواجة نصير الطوسي لم يسع أحد أزيد مما سعى الشيخ علي الكركي هذا ، في اعلاء اعلام المذهب الحق الجعفري ودين الائمة الاثني عشر ، وكان لـه في منع الفجرة والفسقة وزجرهم وقلع قوانين المبتدعة وقمعها ، وفي ازالة الفجور والمنكرات واراقة الخمور والمسكرات واجراء الحدود والتعزيرات وإقامة الفرائض والواجبات والمحافظة على اوقات الجمعات والجماعات وبيان أحكام الصيام والصلوات ، والفحص عن احوال الأئمة والمؤذنين ودفع شرور المفسدين والمؤذين وزجر مرتكبي الفسوق والفجور حسب المقدور ، مساع جميلة ، ورغب عامة العوام في تعلم الشرائع واحكام الاسلام وكلفهم بها" عبد الله الافندي : رياض العلماء 451/3

هذا الظرف الجديد استدعى تكييفا جديدا لمسألة العمل مع السلطان. فالفقيه هنا ليس مجبورا على العمل لديه ، والولاية الصغرى (على القضاء مثلا) ليست الحد الادنى الممكن ، كما كان الحال في المرحلة السابقة التي انطلقت منها مسألة العمل مع السلطان ، والزمان ليس زمان تقية وخوف. بل يمكن القول ان الفقهاء الذين شاركوا في السلطة كالمجلسي والكركي وامثالهم ، استوعبوا حقيقة ان السلطان كان بحاجة للمشروعية التي تضفيها مشاركتهم اياه في سلطانه. وبالتالي فلم يكن ثمة مبرر للسكوت عن حقيقة كونه غاصبا وان سلطانه غير مشروع.

لمعالجة هذا الاشكال ، تبلورت فكرة التشريع بالاذن ، أي اضفاء الشرعية على سلطة السلطان باعتباره مأذونا من قبل الفقيه الذي يحمل صفة اعتبارية تتمثل في كونه نائبا عن الامام. مثل هذا الترتيب لا نجده في مسألة العمل مع السلطان ، فالعامل للسلطان هناك لم يكن بحاجة إلى اذن من فقيه ، بل كان هو ذاته مفوضا – على العموم – من جانب الامام.

بالنسبة لفقهاء السنة ، فقد كان هذا الترتيب ممكنا مع نجاحهم في تجزئة موضوع السلطة ، واعتبار السلطات القائمة ، مستوى أدنى من الامامة الكبرى ، التي لها بعد ديني والتي تشمل الامة جميعها ، فهل كان فقهاء الشيعة يصدرون عن تصور مماثل وهم يمنحون الاذن باسم الامام للمتغلب ؟.

لا يوجد لدينا اشارة إلى هذا المعنى ، لكن من جهة أخرى فان اذن الفقيه لم يغير شيئا في كون حكومة المتغلب فاقدة للشرعية. وغاية ما افاده هو تصحيح تصرفاتها ، أي اعتبار ما تقوم به مشروعا ، وبالتالي فان تعاطيها مع مختلف شؤون الامة ، وتعاطي الاخرين معها لا يخرج عن دائرة المشروعية.

ويمكن تلخيص الفارق الرئيس بين مسلك فقهاء السنة ونظرائهم الشيعة في هذا الخصوص بان فقهاء الشيعة استبقوا مشروعية السلطة خارجها ، رغم مشاركتهم فيها أو رضاهم عنها. فرغم قولهم بضرورة السلطان واقرارهم بالحاجة للتعامل معه واذنهم له في بعض الاحيان ، إلا ان مشروعية سلطانه بقيت غير منجزة ، رجوعا الى القول بان المنصب مخصص للامام. وفي الحالات التي توافقوا فيها مع السلطة القائمة ، فقد بقي تصحيح تصرفاتها مشروطا باذنهم. أما

في حالة فقهاء السنة فقد جرى تركيب المشروعية على الضرورة ، أي اعتبار تصرفات المتغلب مشروعة، وطاعته لازمة تبعا لضرورة السلطة ، وكونه ممسكا بازمتها فعلا.

كاشف الغطاء :

إعادة تاسيس الولاية على قاعدة الضرورة

خطا الشيخ جعفر الجناجي (كاشف الغطاء لاحقا) خطوة واسعة ، حين تحدث بصورة محددة عن صيغة جديدة نوعا ما ، فحواها حصر أهلية الولاية العامة في المجتهد الجامع للشرائط ، يمارسها بنفسه أو يأذن للحاكم الفعلي في ممارستها. فان تيسر فبها ، والا جاز لذوي الشوكة من المؤمنين التصدي لممارسة الولاية العامة ، تأسيسا على انها من الضرورات التي لا تترك لفقد من يملك الحد الاعلى من شروط التاهل لها.

ولا يمكن مساواة رأي كاشف الغطاء برأي سلفه الكركي. فكاشف الغطاء تحدث بصورة محددة ، وفي واقعة محددة عن الجانب السياسي للولاية ، التي تتضمن تدبير أمور الناس والتصرف فيما هو مشترك بينهم ، فقرر ان هذا هو بالتحديد المعني بالاذن. بكلمة اخرى فانه لا يتحدث هنا عن مسألة نظرية تخص مناصب الفقيه او دوره السياسي ، كما اعتاد الفقهاء ، بل عن وظيفة السلطان نفسه ، والمواصفات التي تؤهله لتولي الوظيفة السياسية ، والسبيل الذي من خلاله يحصل على شرعية الحكم ، وطبيعة علاقته بالفقيه :

> ما يحتاج إلى رئيس مطاع ، له اتباع واشياع ، ورأي سديد وباس شديد قابل للسياسة وأهل للرفعة والرياسة ، له معرفة بمحاربة الرؤساء وقابلية لمخاصمة الكفار والفجار والاشقياء ، إذا أمر انقادوا لأمره ، واذا نهى وزجر انتهوا لزجره ... وهذا القسم يستدعي حصول الاذن من الواحد الأحد. اذ الأصل ان لا سلطان لأحد على أحد. فان الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية. ولا ملك ولا ملكوت الا لصاحب العزة والجبروت. وكل من تسمى عداه بالملكية فليس المراد بملكيته الملكية

الحقيقية ، بل يراد بها الملكية الصورية على وجه العارية. فلا وجه لاصدار النواهي والاوامر الا من قبل منصوب من المالك ([1]).

ثم يميز بين الاساس الشرعي لطاعة الامام أو نائبه ، وطاعة الملك:

الفرق بين وجوب طاعة خليفة النبي وطاعة السلطان ، ان الاولى واجبة بالذات لا باعتبار الاعراض والجهات. والثانية وجبت بالعرض لتحصيل الغرض. فوجوب طاعة السلطان كوجوب تهيئة الاسلحة وجمع الاعوان ، من باب وجوب المقدمات المتوقف عليها الاتيان بالواجبات. ([2])

وهذه اشارة إلى ان الاساس الشرعي لولاية الحاكم هو الضرورة ، بخلاف الائمة الذين لهم ولاية أصلية.

وفي الجهاد الدفاعي يقول :

القائم به هو الامام أو المنصوب من قبله. فان لم يكن وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر. ويجب تقديم الافضل أو ما دونه لهذا المقام. ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم. ويجب طاعة الناس لهم. من خالفهم فقد خالف امامهم. فان لم يكونوا ، أو كانوا ولا يمكن الاخذ منهم ولا الرجوع اليهم ، أو كانوا من الوسواسيين الذين لا ياخذون بظاهر شريعة سيد المرسلين ، وجب على كل بصير صاحب تدبير ، عارف بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة ، صاحب رأي وادراك وفهم وثبات وجزم وحزم ، ان يقوم باحمالها ويتكلف بحمل اثقالها وجوبا كفائيا ... وتجب على الناس اعانته ومساعدته ان احتاجهم. ومن خالفه فقد خالف سيد الأنام ، وخالف الملك العلام. ولما كان الاستيذان من المجتهدين اوفق بالاحتياط ، واقرب إلى رضا رب العالمين ، واقرب إلى الرقية والتذلل والخضوع لرب البرية ، فقد أذنت ان كنت من اهل الاجتهاد ، ومن القابلين للنيابة عن سادات الزمان للسلطان ابن السلطان ...([3]).

ومثلما قرر ولاية المجتهدين على الأمور السياسية ، فانه ارجع اليهم

---

[1] كاشف الغطاء : كشف الغطاء ، ص. 394

[2] كاشف الغطاء: المصدر السابق

[3] كاشف الغطاء : المصدر السابق .

ايضا الولاية على ارض الأنفال (المال العام) ، يصرفون عوائدها في المصالح العامة كاعانة الفقراء والضعفاء ، وبناء القناطر. فان تعذر عليهم ذلك ، اذنوا لسلطان المسلمين في ذلك. فان تأخر أذنهم ، وجب على رئيس المسلمين ذلك. واولاها – صرف عوائد الأنفال – بذلها في تقوية عساكر المسلمين ([1]).

يكشف النص السابق عن دليل جديد لم يسبق للفقهاء ذكره في مناقشاتهم لطاعة المتغلب ، وهو اعتبارها من مقدمات الواجب. بيان ذلك: ان الوظائف التي تقوم بها السلطة ولا سيما الدفاع عن بلاد الاسلام ، واجبات شرعية مقطوع بوجوب اقامتها. فيلزم القيام بما هو مقدمة لانجازها. وقد اعتبر كاشف الغطاء اقامة السلطة مقدمة لانجاز تلك الواجبات ، وان السلطة لا تكون شيئا إذا لم تكن مطاعة. ويذكر خصوصا اسم المقدمات المفوتة: "وجوب طاعة السلطان كوجوب تهيئة الاسلحة وجمع الاعوان ، من باب وجوب المقدمات المتوقف عليها الاتيان بالواجبات" ([2]) وهذه الاشارة ضرورية لتلافي الجدل في وجوب مقدمة الواجب ([3]).

يظهر مما سبق ان كاشف الغطاء لم يكن بصدد النيابة بالمعنى المتداول حتى عصره. بل قرر ان نيابة الفقيه عن الامام هي اعادة انتاج لشرعية الولاية السياسية ، المقررة في الأصل للامام المعصوم. وان الفقيه الجامع للشرائط قائم – حقيقة – مقام الامام. ليس في الشرعيات والأمور الحسبية فقط ، بل في سائر الأمور ، من ادارة البلاد والعباد إلى الحرب والجهاد إلى الولاية على المال العام. وبالتالي فانه هنا يتحدث عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل وان السلطان تال له ،

---

[1] كاشف الغطاء : المصدر السابق ، ص. 414

[2] كاشف الغطاء : كشف الغطاء ـ ص. 394

[3] قسم الاصوليون مقدمة الواجب إلى انواع ، فهي بشكل اولي تنقسم إلى نوعين: الاول المقدمات الوجوبية التي لا يثبت التكليف إلا بعد وجودها. فايجاد هذه المقدمة غير واجب على المكلف ، مثل تحصيل الاستطاعة للحج. والنوع الثاني المقدمات الوجودية ، وهي التي لا يتم الواجب إلا بها. فيجب ـ اجمالا ـ على المكلف الاتيان بها ، مثل السفر للحج بعد حصول الاستطاعة ، ثم ان النوع الثاني ينقسم إلى خارجية وداخلية ، أي ما هي جزء من تركيب الواجب وما هي خارجة عنه ، والثانية تنقسم إلى شرعية وعقلية ، ومثال الشرعية الطهارة للصلاة. والمقدمات المفوتة من النوع الثاني ، ومثالها الاغتسال من الجنابة قبل الفجر في رمضان ، والمبادرة بالسفر للحج قبل حلول وقته لتلافي التاخر عن وقته الخاص. لتفصيلات حول مقدمة الواجب انظر محمد رضا المظفر: اصول الفقه 244/1

ومستمد شرعيته من اذنه.

ويلفت النظر في نظرية كاشف الغطاء ، تأكيده المكرر على مسألة الشرعية. فبعد تقريره لعدم لزوم طاعة أحد لأحد ، وعدم حق أحد بالأمر والنهي على أحد الا بدليل ، ياتي فيقرر ان هذا الدليل متوفر للامام والسلطان. لكنه في حالة الامام مستمد من الامامة بذاتها. فنصب الشارع للامام يتضمن أمرا لبقية الملكلفين بطاعته ، لأن الطاعة هي ما يحقق فعلية الامامة. بكلمة اخرى فان طاعة المؤمنين للامام فرض لكونه اماما. بخلاف تكليفهم بطاعة السلطان ، التي تستمد مشروعيتها من قيامه بما تقتضيه السلطنة من حماية للبلاد واقرار للعدل. وعليه فان طاعة السلطان ليست مشروعة بذاتها. بل بما تؤدي اليه من مصالح عامة لا يمكن انجازها دون علاقة سليمة بين السلطان والرعية ، تتضمن طاعتهم له وعدله فيهم. بديهي ان كاشف الغطاء يعطي للفقيه ذات المرتبة من الطاعة التي اعطاها للامام ، باعتباره قائما مقامه. لكنه لا يعطي هذه المرتبة للسلطان ، حتى لو كان مأذونا من قبل الفقيه. وهكذا فانه يقرر صورة من التوازن بين الفقيه والسلطان ، يبقي للفقيه دور الواسطة بين السلطان والشعب ، الذي يحتاج إلى تسويغ الفقيه كي يطيع سلطانه.

اضافة إلى هذا التوجيه الحاذق ، قرر كاشف الغطاء مبدأ هاما ، هو عمومية وظيفة الرئاسة. فهو يبدأ باعتبارها تكليفا خاصا على الفقهاء الجامعين للشرائط ، فان تعذر قيامهم به ، وجب على أي قادر من المسلمين التصدي له. هذه الاشارة ، وان كانت قد وردت ضمنيا في الخطاب العام لأكثر الفقهاء السابقين ، إلا ان اضافة كاشف الغطاء هنا ، تتمثل في مباشرته للموضوع ، ونقله تأسيس التكليف بالرئاسة من دائرة الامامة إلى دائرة الضرورة عند فقد الامام. وهذا يفترق كثيرا عن مضمون المباحث الكلامية في العصور المتقدمة ، التي تحدثت احيانا عن حرمان من نعمة الامامة ، وتحميل الوزر على الظالمين الذين الجأوا الامام إلى الاستتار. بكلمة اخرى فقد ذهب كاشف الغطاء الى المسألة مباشرة باعتبارها واجبا على الجميع على وجه الكفاية ، الفقيه فمن يليه من ذوي الفضل والقدرة ، فلا تترك لغيبة الامام ولا لقصور يد نائبه.

قلنا ان الخطاب العام للفقهاء السابقين للجناحي ، لا يخلو من اشارات إلى ضرورة القيام بأمر الرئاسة. لكن ايا منهم لم يوجه هذا التكليف إلى أحد ، فقيها أو غيره. بل ابقاه معلقا. والمشكل هنا يكمن في التكييف الشرعي لموقف الفقيه ، وهو أحد المخاطبين بالتكليف ، والتكييف الشرعي لموقف ذي الشوكة الذي ربما تصدى للرئاسة ، استجابة لخطاب التكليف ، بعد تأخر غيره الاولى أو قصور يده عنه.

قد يقال هنا ان الفقهاء لم يجدوا فراغا في مكان السلطة ، كي يأخذوا الأمر أو يدعون المؤهل له للقيام بالوظيفة. وهذا واقع لا يمكن انكاره. لكن من الناحية الاخرى فان افتراض الفراغ هو فرض مستحيل. لأن مكان السلطة موضع تدافع ، لا يمكن ان يخلو من صاحب ، صالحا أو غير صالح ، إلا في حال الفتنة العامة أي انهيار النظام الاجتماعي كله. وعلى هذا فقد كان المنطقي – على افتراض صحة قول الفقهاء السابقين بدخول الوظيفة السياسية ضمن ولاية نائب الامام – ان يسعى بعضهم اليها كي يليها بنفسه ، أو في المستوى الادنى العمل لتصحيح السلطنة القائمة ، التي تتمتع بالحد الادنى من المؤهلات. والمرجح ان هذا كان ممكنا في ظل العلاقات المتينة التي ربطت عددا من اعاظم الفقهاء مع سلاطين زمانهم ، وتمتع بعضهم بالنفوذ والتاثير الذي يسمح له بما يتجاوز علاقة التسالم السلبية ([1]).

على ان سبب اعراض الفقهاء عن هذا المطلب ، يعود في رأينا إلى ان المسألة لم تكن متبلورة. فلم يكن أكثر الفقهاء يعتبر الرئاسة السياسية من اعمال الفقيه ، أما لأنه غير مؤهل لها فلا يشمله خطاب التكليف ، أو لأن التكليف بالوظيفة ليس قائمة بالأصل ، لكون الامام المعصوم – دون غيره – شرطا فيها. ويبدو ان هذا الاحتمال هو الاقرب ([2]). ومن هنا فان اضافة كاشف الغطاء

[1] يقول الكركي بعد ان يعرض علاقة الرضي والمرتضى وابن الطوسي وابن مطهر الحلي بملوك زمانهم "لو تامل المتامل الخالي من المرض قلبه لوجد المربي للعلماء والمرج لاحوالهم انما هم الملوك واركان دولهم ولهذا لما قلت العناية بهم.. ضعفت احوالهم وتضعضعت اركانهم" الكركي: قاطعة اللجاج ، في رسائل المحقق الكركي ، ص. 281

[2] يذهب المحلاتي (في العام 1326) إلى صياغة المسألة بصورة مختلفة ، خلاصتها ان حكم الفقيه لم يكن مطروحا للنقاش ، وهذا يتعلق بخصوص الظرف الذي قامت فيه الحركة الدستورية. لم يسأل

تكتسي اهمية خاصة ، لأنه أعاد المسألة إلى دائرتها الأصلية ، أي ضرورة الرئاسة ، وأنزلها من منزلة الامامة العظمى التي يكون المعصوم شرطا فيها ، إلى دائرة الرئاسة العادية ، التي تتطلب مؤهلا لها ايا كان.

النراقي : التأسيس النظري لولاية الفقيه

بعد التمهيد المهم للكركي ثم كاشف الغطاء ، جاء دور الشيخ احمد النراقي في القرن الثالث عشر ، لينتقل بدور الفقيه إلى مستوى جديد. فقد اعتمد ذات الاسس التي سبقه اليه استاذه. لكنه تجاوزه حين اقام تنظيرا مستقلا لنيابة الفقيه عن الامام. وأعطاها للمرة الاولى مسمى (ولاية الفقيه) التي ستصبح موضع جدل طويل لم ينته حتى اليوم.

ويمكن القول ان (ولاية الفقيه) لم تكن نظرية قائمة بذاتها قبل النراقي. وهي اليوم ، وبعد الاضافات الهامة للفقهاء اللاحقين ، محور النقاش الرئيس ، بل هي النظرية الرئيسية في الفقه السياسي للشيعة ، بغض النظر عن عدد الذين يؤيدونها والذين يعارضونها. فرغم كثرة من عارضها ، في عمومها أو في تفصيلاتها، فهي تقدم حلا نظريا متينا لمشكل الشرعية السياسية ، لم يطرح مخالفوه بديلا عنه يتمتع بقوة مماثلة في التأسيس والتدليل.

عاش الشيخ احمد بن محمد النراقي بين 1185 و 1244 وهي حقبة شهدت تحولات مثيرة في المجتمع والدولة الايرانية. عاصر صعود اغا خان محمد مؤسس الاسرة القاجارية في 1193 ثم مقتله في 1211 وما اعقبه من فتن ، استمرت حتى تولي ابن اخيه فتح علي شاه السلطة في العام التالي ([1]).

ولم يخل عهد فتح علي شاه من ازمات ، سيما حروبه ضد الروس

الناس عن ولاية الفقيه فلم يتبرع الفقهاء بالجواب. مورد الجدل يومئذ هو الاستبداد ومشروعية وضع نظام لتحديد صلاحيات السلطة الاستبدادية. لهذا اجاب الفقهاء على خصوص هذه المسألة. ويكشف عرض المحلاتي ان فكرة قيام الفقيه مقام السلطان لم تكن مطروحة بشكل جدي حتى ذلك التاريخ ، اي بعد ما يزيد عن اربعة قرون من تقريرات كاشف الغطاء. انظر محمد المحلاتي : اللئاليء المربوطة في وجوب المشروطة. ضمن زركري نجاد : رسائل مشروطيت ، ص. 525

[1] الامين : اعيان الشيعة 183/3

ونزاعاته مع منافسيه السياسيين. وهي عوامل ربما دفعته لتقريب العلماء ([1]) ومنهم النراقي كما يظهر من كتابه (معراج السعادة) الذي أهداه إلى فتح علي شاه "مؤسس قوانين العدل ، المجاهد في سبيل الله" ([2]).

ويبدو ان النراقي لم يقض فترة طويلة في الحوزة العلمية في النجف الاشرف. لكنه التقى خلال زياراته بكبار علمائها واخذ عنهم. ولعله تأثر بالاتجاه الاصلاحي لكاشف الغطاء الذي يعتبره بعض المؤرخين استاذا له ([3]). والواضح ان اهتمام النراقي بالشأن العام ([4]) كان اكبر من اهتمام الفقهاء المعاصرين له. ولعل هذا سر تركيزه على مسألة السلطة واشتغاله بدراستها.

بدأ النراقي بحثه في ولاية الفقيه بالاشارة إلى ان مسائلها لم تحرر من قبل: "رأيت كثيرا من المصنفين يحولون كثيرا من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة ويولونه فيها. ولا يذكرون عليها دليلا. ورأيت بعضهم يذكرون أدلة غير تامة. ومع ذلك كان ذلك أمرا مهما غير منضبط في مورد خاص" ([5]). لكنه لا يذكر الظرف السياسي كدافع للاهتمام بهذا الموضوع. بل يشير تحديدا إلى تصدي بعض اهل العلم لأمور القضاء والفتوى بين الناس ، دون ان يكونوا ممن بلغ مرتبة الاجتهاد التي تؤهلهم للقيام بالولاية في هذه الوظائف ([6]). وأرى ان هذه الاشارة تفسر طبيعة الاختصاصات التي قررها النراقي للفقيه ضمن بحثه في نظرية الولاية ، كما سيأتي في السطور التالية.

مثل كاشف الغطاء ، قرر النراقي ان "الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد الا من ولاه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من اوصيائه في أمر". وحينئذ

---

[1] نجف ابادي ، صالحي : ولايت فقيه حكومت صالحان (قم 1363 هـ.ش) ، ص.46

[2] النراقي ، احمد: معراج السعادة ، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت (قم د.ت.) ، ص. 20

[3] الامين : المصدر السابق

[4] ذكر تنكابني ان النراقي كان يتمتع بنفوذ كبير في كاشان شمال ايران ، وانه أخرج واليها تكرارا ، مما أثار حنق فتحعليشاه الذي استدعاه مغاضبا واتهمه (بالاخلال في السلطنة) لكن يبدو ان قوة شخصية النراقي قد أثرت في الشاه حيث انتهى ذلك الاجتماع باعتذار فتحعليشاه للنراقي وطلب منه اختيار من يراه مناسبا لولاية كاشان ، ويبدو ان العلاقة بينهما قد تحولت منذئذ إلى علاقة ود.
تنكابني ، ميرزا محمد : قصص العلماء ، (تهران 1334 هـ ش) ص. 130

[5] النراقي : عوائد الايام 185

[6] النراقي : المصدر السابق

فهو "ولي على من ولاه فيما ولاه ، والاولياء كثيرون كالفقهاء العدول والاباء والاجداد والاوصياء والازواج والوكلاء.."([1]) ثم يعرض أدلته على ان للفقيه ولاية تماثل ولاية الرسول والامام. ويجمع مواردها في اطارين:

الاول : الولايات التي ثبت استقلال المعصومين بها ، وتشمل:

كل ما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الاسلام فيه الولاية ، فللفقيه أيضا ذلك ، إلا ما أخرجه الدليل ([2]).

الثاني : الامور الحسبية ، وهي:

كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم ودنياهم ، ولا بد من الاتيان به ، ولا مفر منه ، إما عقلا أو عادة ، من جهة توقف أمور المعاش أو المعاد لواحد أو جماعة عليه ، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به ، أو شرعا من جهة ورود أمر به أو اجماع ، أو نفي ضرر أو عسر أو حرج ، أو فساد على مسلم ، أو دليل آخر ، أو ورد الاذن فيه من الشارع ، ولم يجعل وظيفة لشخص أو جماعة معينة ، بل علم لا بدية الاتيان به أو الاذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه ، فهو وظيفة الفقيه ([3]).

ويستدل على الاول بروايات عن الائمة عليهم السلام. ويشير إلى انها وان كانت ضعيفة أو واهنة الدلالة على المدعى مباشرة ، إلا انها مجبورة بانضمام بعضها إلى بعض ، وتلقي السلف لها بالقبول ، وورودها في الكتب المعتبرة ([4]). ويستدل على الثاني بضرورة الولاية من قبل الله تعالى ، وعدم ثبوت ولاية غير الفقيه ، وانضمام الفقيه إلى كل فريق ثبتت له الولاية في العموم ، دون انضمام أحد إلى الفقيه فيما ثبت له فيه ولاية. فالفقيه داخل في كل قول بولاية أحد والعكس غير صحيح. مما يجعل ولاية الفقيه محرزة وولاية غيره مشكوكة ، فتثبت

---

[1] النراقي : المصدر السابق

[2] النراقي : المصدر السابق ، ص. 187

[3] النراقي : المصدر السابق ، ص. 188

[4] النراقي : المصدر السابق ، ص. 189

وذهب بعض الاصوليين إلى اعتبار ورود الرواية في عدد من الكتب المعتبرة ، وتعاضد عدد من الروايات على افادة المعنى نفسه ، قرينة ترجح صدورها عن المعصوم ، وان كان تطبيق هذه القاعدة على مفرداتها لا يخلو من اختلاف كبير ، خاصة مع طرح بعض الفقهاء لامارية الشهرة الروائية أو اعتبارها مرجحا. انظر بهذا الصدد الفاضل التوني : الوافية ، ص. 260

له قطعا ، لتقدم المحرز على المشكوك.

على ان النراقي الذي اعطى للفقيه كل ولاية جادل فيها اسلافه وقرنها بولاية الامام ، سيعود عند تفصيل مواردها ليقصرها على الشرعيات ، وبصورة محددة ولاية الافتاء والقضاء. فهو يذكر في ختام رسالته الموارد التي ثبت للفقيه الولاية فيها ، ويعرض أدلة كل منها فيحددها بـ ([1]):

1- الافتاء.

2- القضاء والمرافعات.

3- التصرف في اموال اليتامى والسفهاء والمجانين ، والغائب ، وانكحة الصغار الفاقدين للولي.

6- التصرف في اموال الامام من نصف الخمس ومجهول المالك وارث من لا وراث له.

7- جميع ما ثبت مباشرة الامام له من أمور الرعية كبيع مال المفلس وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص.

8- على الفقيه ان يفتش عن كل مورد من عمل السلطان والامام ، فكل مورد ثبت لهما الولاية فيه ، حكم للفقيه به.

9- كل فعل لا بد من ايقاعه لدليل عقلي أو شرعي كالتصرف في الاوقاف العامة والاتيان بالوصايا التي لا وصي لها ابتداء.

ويتضح من التأمل في عرض النراقي للأدلة والموارد التي يرى ولاية الفقيه فيها ، ان حدود الولاية التي كانت في ذهنه ، لا تتجاوز موردي الافتاء والقضاء ، رغم ان اشارته إلى "جميع ما ثبت مباشرة الامام له من امور الرعية.." و "كل مورد من عمل السلطان والامام ..." قد توحي بانه كان يقصد الشأن السياسي ، لكن تمثيله للاول بـ "بيع مال المفلس وطلاق المفقود زوجها" يحملنا على التردد في قبول هذا الاحتمال ، فهذه من وظائف القاضي لا السلطان. وايكالها للفقيه من موارد الاجماع ، أما لكونه وليا بالاصل ، أو كونها من الحسبيات التي هو مأذون فيها. ثم ان استعماله تعبير "مباشرة الامام له.." يزيد من ضعف احتمال

[1] النراقي : المصدر السابق ، ص. 190-206

قصد النراقي للولاية السياسية. اذ لم يباشر الشأن السياسي من الائمة إلا من بويع بالخلافة ، وهم الامام علي بن ابي طالب وولده الحسن (ع). والأمر هنا مختلف ، فهو يتحدث عن مناصب الفقيه في زمن غيبة الامام.

جدير بالذكر انه سبق للنراقي ان استعمل نفس الادلة التي استدل بها على ولاية الفقيه ، في اثبات الاذن للقاضي ، في كتابة مستند الشيعة ([1]) الذي كتبه قبل عوائد الايام.

ونعود للتذكير باشارته إلى سبب بحثه عن هذه المسألة ، وهو تصدي غير المؤهلين للفتوى والقضاء. الامر الذي يجعلنا نرجح ان النراقي لم يستهدف وضع نظرية سياسية ، ولا كان همه – وهو يتصدى لتحرير هذه المسألة التي اهملها اسلافه من الفقهاء – تولي الفقهاء مقاليد الدولة. وعليه فان النظرية التي بلورها لا تصل الى مستوى نظرية النيابة والاذن التي اقترحها كاشف الغطاء في الجانب السياسي ، رغم انها تتجاوزها من حيث التأصيل والمعالجة المنهجية.

ومن الفروق الاساسية بين المقاربتين ، تخريج أثر الضرورة الاولية. فكاشف الغطاء ينطلق من ضرورة السلطة ، ليستنتج وجوب اقامتها على كل حال. وان مشروعية القيام بها وان كانت مختصة اولا بنواب الامام ، نظرا إلى ولاية الامام الاصلية ، إلا انها تتدرج إلى من دونهم ، باذنهم أولا ثم بدونه مع التعذر ، مركزا اهتمامه على الجانب السياسي. أما النراقي فهو ينطلق من أصالة الولاية الربانية وعدم تسويغ ولاية أحد على أحد بغير دليل ، ليخلص إلى ان الفقيه ولي أصلي يستمد صفته من نص المعصوم ، أو من كونه معنيا بخطاب المعصوم في المقام الاول ، متقدما على سائر المكلفين.

ولأن النراقي يتحدث – كما يظهر لي – عن وظيفة الفقيه في الشأن الديني الخاص ، دون السياسي ، فانه لم يعد ترجمة الضرورة الاولية للسلطة في تدريج للمسؤولية ، بدء من الفقيه وانتهاء بكل قادر ، كما فعل استاذه. ذلك ان القيام بالشأن الديني ، ولا سيما مستوه الاعلى ، أي الفتوى والقضاء ، مشروط

[1] انظر النراقي : مستند الشيعة ، (قم 1405) 515/2

بالعلم التفصيلي به ، وتحديدا الاجتهاد فيه ، مما يوجب اختصاص الوظيفة بالفقيه دون غيره. ولهذا فانه لم يذكر في صفات الفقيه الذي له الولاية أي صفة من الصفات الضرورية لتأهيل صاحب الولاية لممارسة السلطة ، كما فعل كاشف الغطاء حين تحدث عن كون الفقيه قائما مقام الامام.

ومنه يتضح ان كاشف الغطاء استخدم نظريته في المستوى السياسي كاداة تصحيح للعلاقة بين السلطان والشعب. بينما استخدمها النراقي في تثبيت وضبط ممارسة الفقهاء للصلاحيات التي سبق ان قالوا بها لأنفسهم.

على ان السياق العام لحديث النراقي ، سيما تكرار اشارته إلى اقتران ولاية الفقيه بولاية الامام المعصوم ، وكون الاولى تابعة ومتفرعة عن الثانية ، دون توسيعها إلى الشأن السياسي ، ربما يوحي بأن الشأن السياسي لم يكن – عند النراقي – أحد مهمات المعصوم. ومع الاخذ بعين الاعتبار ان اي أحد ، فقيها أو غيره ، لا يستطيع تحديد صلاحيات المعصوم ، مع قولهم بالامامة الكلية والعامة ، فان تلك المفارقة قد تساعدنا على تصور فكرة ان النراقي – وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعدد آخر من الفقهاء – نظر لصلاحيات الامام في جانبها الفعلي ، أي في حال كونه خارج السلطة ، حيث لا يمكن له مباشرة ما يتجاوز الامور الشرعية ، التي يتعاطى فيها مع المؤمنين ، تاسيسا على استعدادهم المسبق للالتزام الذاتي بما يأمر ، حتى مع فقد السلطة الفعلية القادرة على الأمر والزجر، وهو ما أشار اليه العلامة الحلي سابقا في تصويره لفكرة اللطف في الامامة ([1]).

ومع ضم هذا الاحتمال إلى ما سبقه ، ربما أمكن استخلاص ان نظرية ولاية الفقيه كما عرضها النراقي ، لم تكن دعوة إلى دور جديد للفقيه ، بل هي تقرير لما هو قائم وتنظير له ، وتأكيد على حدوده. على ان هذا لا يقلل من قيمة مساهمته العلمية. فمع تنظيره ، امكن الانتقال بفكرة الولاية الشرعية للفقيه إلى افق جديد يتضمن حلا متقدما وان لم يكن نهائيا للتلازم الحرج بين الامامة والسلطة.

[1] العلامة الحلي : الالفين ، ص. 65

(4) المرحلة الثالثة : ولاية الفقيه

منذ ان كتب النراقي رسالته في ولاية الفقيه ، منتصف القرن الثالث عشر الهجري ، اصبح هذا المصطلح الجديد – نسبيا – عنوانا معياريا لدور الفقيه في البحوث الفقهية. هذا التحول وان بدا لفظيا في الظاهر ، إلا انه يعكس تطورا في مضمون ومبررات الدور الخاص للفقيه في المجتمع الشيعي. فهو منذ الآن يتمتع بولاية مستقلة ، مصدر شرعيتها نيابته عن الامام الغائب. وإذا تلمسنا الفرق في التسمية بين المراحل الثلاث ، أي التفويض أو الاذن بالعمل مع السلطان ، التي لا تسمح بسوى شراكة الثانوية في السلطة ، إلى نيابة الامام التي سمحت بمشاركة متساوية مع السلطان ، وفي بعض الاحيان القول بمقام اعلى ، نظريا على الاقل ، فسوف نجد ان المرحلة الاخيرة ، أي ولاية الفقيه ، تنطوي ضمنيا على القول بان الفقيه له ولاية مستقلة ، تسمح له بان يكون صاحب السلطة وليس مجرد شريك فيها. وهذا هو المعنى الذي يتجلى للوهلة الاولى حين تقرأ الابحاث الفقهية المتعلقة بالموضوع في فترة القرن ونصف الفاصلة بين ابتكار النظرية وعصرنا الحاضر.

على المستوى السياسي ، يعتبر طرح هذه النظرية تجسيدا للمرحلة الاخيرة في الصراع والتزاحم بين الفقيه والسلطان. بعد قبول الفقيه للعمل ضمن الفضاء الخاص للسلطة وتحت سيطرتها ، تقدم خطوة أوسع للمشاركة ، مع التأكيد على فضائه الخاص. أما في هذه المرحلة فان الفقيه يتحدث عن فضاء واحد ، أي تمديد فضائه ليكون الفضاء العام الوحيد.

وعلى المستوى العقيدي ، يمكن القول ان طرح النظرية ادى – وظيفيا – الى حلول "نائب الامام" محل "الامام " وتوليه مهمته المؤجلة في اقامة دولة

الحق ، حيث يمارس الحكم اعلم القوم واعدلهم واقربهم إلى الاتصاف بصفات المعصوم الغائب ، وحيث تكون الدولة أداة للدعوة تقوم بوظائف الامام ، التي عطلها تسلط حكام الجور فيما مضى من الازمان.

ولهذا فان حصول النظرية على فرصة للتجسد في الواقع السياسي ، كما حدث في ظل الجمهورية الاسلامية ، يعني بلوغ المجتمع الشيعي الغاية التي طالما تطلع اليها ، كما نلمسه في تضرع المؤمنين إلى الله كل ليلة من ليالي رمضان ، خلال قراءتهم لدعاء الافتتاح المنسوب للامام الغائب :

اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام وأهله ، وتذل بها النفاق وأهله ، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك ، والقادة إلى سبيلك ، وترزقنا بها كرامة الدنيا والاخرة. اللهم ما عرفتنا من الحق فحملناه وما قصرنا عنه فبلغناه. اللهم المم به شعثنا ، واشعب به صدعنا ، وارتق به فتقنا ، وكثر به قلتنا ، وأعزز به ذلتنا ، وأغن به عائلنا ، واقض به عن مغرمنا ، واجبر به فقرنا ، وسد به خلتنا ، ويسر به عسرنا.... اللهم إنا نشكو إليك فقد نبينا ، وغيبة إمامنا ، وكثرة عدونا ، وشدة الفتن بنا ، وتظاهر الزمان علينا. فصل على محمد وال محمد ، وأعنا على ذلك بفتح تعجله ، وبضر تكشفه ، ونصر تعزه وسلطان حق تظهره ، ورحمة منك تجللناها ، وعافية منك تلبسناها ، برحمتك يا أرحم الراحمين ([1]).

قيام دولة ولاية الفقيه ، يعادل موضوعيا ، نهاية عصر التقية الذي تتحدث عنه الروايات التي تحرم أو تقبح السعي إلى اقامة الدولة العادلة في عصر الغيبة. كما انه – من ناحية أخرى – يمثل تجاوزا غير مباشر لفكرة التلازم بين الامامة والسلطة. وبالتالي فهو يخرج موضوعة السلطة بشكل كامل من الاطار الكلامي ، اي مسائل الاعتقاد القطعية إلى الاطار الفقهي ، اي الفروع والاحكام الظنية ، لو استكملت النظرية مبانيها واركانها ، ولا سيما طريقة حصول الفقيه على الولاية الفعلية.

ويبدو ان الاعتبارات المدرجة اعلاه ، هي بالتحديد السبب الذي حمل

[1] الطوسي ، محمد بن الحسن: مصباح المتهجد وسلاح المتعبد (بيروت 1991) ، ص 577

عددا مهما من الفقهاء البارزين ، مثل الشيخ الانصاري وبحر العلوم والنائيني والخوئي ، على معارضة النظرية ، والقول بانها غير قائمة على اساس متين ، كما سيرد في الصفحات التالية. واظن ان معارضة هؤلاء لولاية الفقيه المطلقة ، سيما تطبيقاتها في المجال السياسي ، تستبطن إشكالا على اساسها النظري. فالقول بانها تفريع عن الامامة المعصومة ، يقتضي القول بصلاحيات للفقيه تعادل صلاحيات المعصوم ([1]) الامر الذي يسمح له بصلاحيات مطلقة كالامام. وهذا ما لايقبله معظم الفقهاء ([2]) خشية ان يؤول إلى اتخاذ الدين مبررا لقهر المؤمنين. سيما مع جمع المبرر الشرعي المتمثل في الولاية الى قوة الدولة الجابرة. نعلم ان معظم الفقهاء كان قد ربط هذا القدر من الصلاحيات الممنوحة للامام بكونه معصوما لا يحتمل منه الخطأ أو الفساد ([3]) فكيف بالفقيه غير المعصوم ، وغير الخاضع – في الوقت نفسه – لمراقبة المعصوم.

وسنعرض فيما يلي ان النظرية بذاتها لم تعد مورد خلاف ، بل لعلها أضحت من المسلمات في الفقه الجعفري ([4]). مورد الخلاف هو طبيعة الولاية التي تمنحها النظرية للفقيه وحدود هذه الولاية ([5]). ثمة جدل واسع حول قدرة كل من الادلة التي قدمها اصحاب النظرية على حمل المدلول ([6]).

نظرية ولاية الفقيه هي المرحلة الابعد – نسبيا – عن فكرة الامامة في صورتها المجردة والاولية. إلا انها من ناحية أخرى تسند جانبا كبيرا من ثقلها على نظرية الامامة المعصومة. وهذا يعيد التذكير بان الامامة والاتصال بالامام لازال مصدر شرعية السلطة عند الفقهاء ، وان هذا الاعتقاد الراسخ ، لا يزال بعد مئات السنين ، حاضرا في الاذهان وفي الواقع.

---

[1] الانصاري ، مرتضى : المكاسب ، (بيروت 1995) 410/1

[2] الاخوند الخراساني ، محمد كاظم : حاشية المكاسب ، ص. 93

[3] الصابري ، احمد : الهداية إلى من له الولاية ـ تقرير بحث اية الله الكلبايكاني (قم 1383) ص 23

[4] بحر العلوم ، محمد : رسالة في الولايات ، في بلغة الفقيه 221/3

[5] الاخوند : المصدر السابق
أيضا بحر العلوم : المصدر السابق

[6] ذهب الآصفي إلى ان جوهر الخلاف في مسالة الولاية يرجع إلى ترتبها على الفقاهة ، بمعنى كون الفقه هو مؤهل الشخص للولاية. انظر محمد مهدي الاصفي : مجلة الفكر الاسلامي ، محرم 1416. واجد ان هذا التصوير يعالج جزء من المسألة وليس مجموعها كما يتضح من عرضنا هذا.

ينبغي القول هنا ان إعادة بناء النظرية على ارضية ضرورة النظام ربما يقلص نقاط ضعفها. ذلك ان فاعليتها في الاطار السياسي ، ما كانت لتتحقق لولا ربطها بضرورة النظام. وهي مقاربة اضحت ممكنة بعد الاقرار بان وظائف الامام غير مرتبطة بشخصه ، بل بالضرورات التي اوجبت تشريعها. ونعرض هنا مقارنة سريعة بين مقاربتين للمسألة تنتمي احداهما إلى العام 1280 وصاحبها هو الشيخ مرتضى الانصاري ([1]) الذي يذكر انواعا من الولايات ، فمنها ما

> لو علم الفقيه من الادلة جواز توليه ، لعدم إناطته بنظر خصوص الامام أو نائبه الخاص ، تولاه مباشرة أو استنابة إن كان ممن يرى الاستنابة فيه. وإلا عطله. فإن كونه معروفا لا ينافي إناطته بنظر الامام (ع) والحرمان عنه عند فقده كسائر البركات التي حرمناها بفقده (عج). ومرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص ([2]).

يوضح النص ان الانصاري نظر لوظائف الفقيه كتفريع عن وظيفة الامامة. ولذا لم يجد حرجا في القول بامكانية تعطيل بعضها في غيبة الامام.

في مقابل هذه المقاربة ، يقول السيد الخميني ، الذي تزعم الطرح المعاصر لولاية الفقيه ، ولا سيما تفعيلها في المجال السياسي:

> الاحكام الالهية سواء الاحكام المربوطة بالماليات أو السياسيات أو الحقوق ، لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة. ونفس بقاء تلك الاحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية ، تضمن حفظ سيادة القانون الالهي وتتكفل لاجرائه. ولايمكن إجراء أحكام الله إلا بها لئلا يلزم الهرج والمرج. مع أن حفظ النظام من الواجبات الاكيدة ، واختلال أمور المسلمين من الامور المبغوضة. ولا يقوم ذا ولا يسد عن هذا إلا بوال وحكومة ([3]).

ويرجع هذا النص إلى العقد الاخير من القرن الرابع عشر الهجري. وتوضح المقارنة بين النصين اللذين يفصل بينهما نحو قرن من الزمن ، ان كلا

---

[1] نشرت طبعة "المكاسب" الاولى في 1280 قبل عام من وفاة مؤلفه. الطهراني : الذريعة 151/22

[2] الانصاري : المكاسب 410/1

[3] الخميني ، روح الله الموسوي : كتاب البيع (قم 1415) 461/2 . وكان الخميني قد طرح نظريته في ولاية الفقيه للمرة الاولى في حلقة بحثه في النجف في ذي القعدة 1389 ثم طبعت في كتاب باسم (الحكومة الاسلامية أو ولاية الفقيه). حسن الامين : مستدرك اعيان الشيعة 83/3

منهما قارب المسألة من زاوية مختلفة ، فتوصلا إلى نتيجتين مختلفتين.

اسناد نظرية ولاية الفقيه الى فكرة الامامة يستهدف بالتحديد تاكيد مشروعيتها الدينية. لكنه من طرف اخر نقطة ضعف مهمة في بنائها ، كما سنرى لاحقا. حيث سيدور بحث الفقهاء القائلين بها والمعارضين لها على وظيفة الامام ، ومقدار ما انتقل منها إلى الفقيه ، وأدلة ذلك. ولهذا فمن المفيد تقديم عرض مختصر عن ولاية الامام وحدودها لتوضيح محل الجدل في ولاية الفقيه. وسوف نعود في فصل آخر إلى مناقشة الجانب السياسي في الامامة.

ولاية الامام

الخلاف في نيابة الفقيه عن الامام محوره الصلاحيات المنتقلة اليه بموجب تلك النيابة. ثمة بين القائلين بالنيابة من ينفي اي صلاحية للفقيه في غير الوظائف التي ورد بشأنها دليل خاص. وفي هذه الحالة فان هذا الدليل الخاص هو الحجة وليس ادلة الولاية بشكل عام. وسبق القول ان الفقهاء استفادوا من النصوص الواردة عن المعصومين ومن الادلة العقلية ، في تقرير ان للامام المعصوم ولاية عامة مطلقة على الناس ([1]) تتضمن كل تصرف مشروع في امورهم الشخصية والعامة ([2]) برضاهم أو بدونه ، نظرا للقطع بان المعصوم لا يفعل غير الصحيح ([3]). ولان ولاية المعصومين ، وهي امر وضعي اعتباري عقلائي ، حسب تعبير الخميني ، وما يترتب عليها او يتفرع عنها من سلطان ، مجعولة لهم من قبل الله. ولا يجوز لأحد غيرهم تقلدها او التصرف فيها اصلا أو فرعا ، والا عد غاصبا او متصرفا في حقوق الغير ([4]).

وفي البدء يمكن تعريف الولاية المطلقة التي نناقشها ، بما فيها ولاية المعصوم ، بأنها قدرة الولي على التصرف في متعلقات الغير دون الرجوع اليه ، أو

---

[1] انظر الحلي : الالفين 355

[2] كاشف الغطاء ، علي : النور الساطع 369/1

أيضا الانصاري : الاصفهاني : حاشية المكاسب 212/1

[3] انظر مناقشة بحر العلوم لحدود ولاية الامام. بحر العلوم : رسالة في الولايات. في بلغة الفقيه 215/3

[4] الخميني ، روح الله الموسوي: المكاسب المحرمة ، (قم 1410) 105/2

اشتراط اذن الولي لنفاذ تصرفات المولى عليه ، في الموارد التي يثبت من قبل الشارع دخالة اذن الولي في جوازها أو صحتها. وتسمى هذه بالولاية التشريعية ([1]). وذكر بعض الفقهاء والمتكلمين ابعادا اخرى لولاية المعصوم كولايتهم التكوينية ووجوب التزام اوامرهم الشخصية ([2]). وهما محل خلاف ولا علاقة لهما بمورد بحثنا ولا ثمرة في بحثهما ([3]). مورد البحث هو الولاية التشريعية التي سبق تعريفها.

ميز الاصفهاني بين تصرف الامام في الانفس والاموال ، بحسب موضوعاتها. فبعضها تابع لولايته المتفرعة عن كونه رئيسا للمسلمين ، مثل اقامة الحدود ، وبعضها تابع لكونه اماما معصوما ، وثمرة هذا التمييز تظهر في ان النوع الاول قابل للانتقال إلى الفقيه ، بخلاف الثاني حسب رأيه ([4]).

طبقا للتعريف السابق ، فانه يمكن فهم الولاية على وجهين ([5]):

الوجه الاول: الولاية على اموال الناس وانفسهم ، بمعنى استقلاله في التصرف دون الرجوع اليهم. بل وكونه اولى منهم بالتصرف في ما هو خاص بهم. ولا خلاف بين فقهاء الشيعة ومتكلميهم على ان للامام المعصوم هذه الولاية. لكن الخلاف في انتقالها إلى الفقيه ([6]).

الوجه الثاني : افتقار تصرف الغير إلى اذن الامام ، في التكاليف التي يعلم ان اذنه شرط في وجوبها أو شرط في صحتها. وهي ما يمكن جمعه تحت عنوان الامور الحسبية ([7]). وسوف نعالج قيام الفقيه مقام الامام في اصدار الاذن في هذه الامور ، بعد مناقشة الوجه الاول.

الولاية العامة للفقيه

تطلق ولاية الفقيه العامة احيانا كمرادف للنيابة العامة ، أو هي قائمة

---

[1] لتفصيل حول مباني التعريفات المختلفة للولاية ، انظر كاشف الغطاء : المصدر السابق

[2] لتفصيلات انظر بحر العلوم : المصدر السابق 209/3

[3] الصابري : الهداية ، ص. 22

[4] الاصفهاني ، محمد حسين الغروي : حاشية المكاسب 216/1

[5] الانصاري : المكاسب 407/1

[6] كاشف الغطاء ، علي : النور الساطع في الفقه النافع ، (النجف 1961) 369/1

[7] النراقي : عوائد الايام 188

عليها. وصاحب الولاية حاكم شرعي نائبا عن الامام المعصوم. وهو – حسب الشهيد الثاني – الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى. "وسمي حاكما عاما لانه منصوب من قبل الامام لا بخصوص ذلك الشخص ، بل لعموم قولهم انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا.." ([1]). فتعيينه من جانب الامام ليس صريحا أو مباشرا ، بل لكون صفات الفقيه مطابقة للصفات التي يريدها الامام في نائبه. وهي الصفات الواردة في عدد من الروايات المنسوبة إلى المعصومين ، سيما التوقيع المنسوب إلى الامام القائم (ع) "من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه مخالفا على هواه ، مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه"([2]). وتطلق الولاية العامة احيانا كمناظر للولاية الخاصة ذات الطبيعة الشخصية ، مثل ولاية الاب والجد والوصي على القاصر. فهي تشمل هذه وما هو اعم منها ، أي ما ليس محدودا باشخاص أو جهات معينة. ومنها ولاية الفقيه على سائر امور المسلمين عند بعضهم ([3]). وقد توصف هذه الولاية أيضا بالمطلقة عند القائلين بان الفقيه يقوم مقام الامام في كل وظيفة ثبتت له ([4]) ومنها التصرف في الاموال والانفس.

ويواجهنا في الابحاث الفقهية المتعلقة بولاية الفقيه ، تعبيرات مثل الحاكم والسلطان ، والمقصود بها غالبا القاضي ، رغم انه قد يفهم منها الرئيس في السياسة ، إلا ان للفقه استعمالاته الخاصة للالفاظ المشتركة. قال العلامة في التذكرة عند بحث الولايات "المراد بالسلطان هنا الامام العادل او من ياذن له الامام ويدخل فيه الفقيه المامون القائم بشرائط.."([5]). وذكر الحكيم في مناقشته للاستدلال على ولاية الفقيه بالحديث النبوي "السلطان ولي من لا ولي له" ([6]) قائلا انه مختص بالسلطان. ولو بني على قيام الحاكم — اي القاضي – مقامه ، فلا اطلاق يشمل غير الامور الحسبية التي تدعو الضرورة إلى وجودها ([7]). وعلى

---

[1] العاملي ، زين الدين بن علي : مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام (قم 1415) 265/6
[2] الطبرسي ، احمد بن علي : الاحتجاج ، (النجف 1966) 263/2
[3] كاشف الغطاء : المصدر السابق
[4] النراقي ، أحمد محمد مهدي : عوائد الايام ، ص. 188
[5] العلامة الحلي : تذكرة الفقهاء 592/2
[6] المتقي الهندي : كنز العمال 246/8
[7] الحكيم : مستمسك العروة الوثقى (قم 1404) 438/14

أي حال فمن الضروري التنبه دائما للمقصود باللفظ في محله.

ولا خلاف في ان للفقيه العدل الجامع للشرائط ، منصبي الافتاء وتبليغ الاحكام. فيجب الرجوع اليه في المسائل الشرعية التي لا يعلم المكلف حكمها ، والقضاء والحكم في موارد النزاع ، فلا يجوز التحاكم إلى غيره ، فقد "ورد ذلك من سلاطين الانام وولاة الامر من جانب الملك العلام ، للعلماء باحكام اهل البيت عليهم السلام ، بالاجماع القطعي بل الضروره والمعتبرة المستفيضة" حسب تعبير النراقي ([1]). بل لم يستبعد الانصاري اعتبار ولاية الفقيه في القضاء من ضروريات المذهب ([2]). لكن موضوع الخلاف هو ما فوق ذلك من صلاحيات ، ومنها التصرف في اموال الناس وانفسهم ، بنفس التفصيل الذي ذكرناه للامام في السطور السابقة ، وهو يعادل في الحقيقة تولي السلطة. لان صاحب السلطة يتمتع بالقدرة على التصرف فيما يعود للناس ، دون استئذانهم في كل مورد ([3]).

واول من اثبت للفقيه هذا القدر من الصلاحيات هو الشيخ جعفر كاشف الغطاء. فهو وان لم يصرح بذلك ، لكن سياق كلامه عن الامور المفوضة إلى الفقيه بمقتضى نيابته عن الامام ([4]) يفيد هذا المعنى. فارجاعه السلطة السياسية وتدبير امور الناس العامة اليه ، هو بذاته السلطة التي من مقتضياتها التصرف بالمعنى المذكور. واول من تحدث عنها صراحة هو الشيخ احمد النراقي ، الذي اعتبر ان كل ما ثبت للمعصوم من وظائف بمقتضى امامته ، فقد ثبت للفقيه بمقتضى نيابته عن المعصوم ، إلا ما خرج بالدليل ([5]). والى هذا ذهب الشيخ علي كاشف الغطاء ، الذي راى ان الله قد جعل للفقيه ولاية "مثل ولاية

---

[1] النراقي ، احمد محمد مهدي : مستند الشيعة (قم 1405) 516/2
وهذا من موارد الاجماع بين الفقهاء على اختلاف عصورهم ، ويدعمه عدد من النصوص التي اشتهرت حتى اصبح مفهومها من المسلمات. ولا يخلو بحث لاحد الفقهاء من القول بهذا الرأي. وسنعرض لاحقا بعض الروايات المتعلقة بالموضوع. انظر مثلا الكركي : رسالة الجمعة ، في رسائل المحقق الكركي 142/1
أيضا الاشتياني ، الميرزا محمد حسن : القضاء (قم 1404) ص. 49 . أيضا الهمداني ، رضا : مصباح الفقيه 160/3 ، (طهران د. ت.) . أيضا المحقق البحراني : الحدائق الناضرة 238/13

[2] الانصاري : كتاب القضاء والشهادات 47 . أيضا النجفي : جواهر الكلام 9/40

[3] البحراني : المصدر السابق

[4] انظر كاشف الغطاء : كشف الغطاء ، ص. 394 وقد فصلنا رايه في صفحات سابقة فراجع.

[5] النراقي : عوائد الايام ، ص. 187

الامام المعصوم. فيثبت له في عصر الغيبة ما ثبت للامام من السلطة الدينية والزمنية ، والولاية العامة لامور الناس ، والرياسة المطلقة والزعامة الشاملة" ([1]). وذهب مهنا إلى ان الصلاحيات الواسعة التي اثبتت للامام راجعة إلى كونه حاكما ، لا باعتبار عصمته. ولهذا فانها تنتقل إلى الفقيه لكونه حاكما أيضا بمقتضى نيابته عن الامام ([2]) ، وهو قول فيه تأمل.

نشير أيضا إلى خلاف حول كون "الحدود" داخلة ضمن ما يتوقف على اذن الفقيه ، لكونها تنطوي على تصرف في الانفس ، جرحا أو قتلا. ويتضح من متابعة آراء الفقهاء منذ دورهم الاول ، انهم يعتبرون الحدود تابعة لمنصب القضاء ، فتثبت للفقيه بصفته قاضيا ([3]). وهذا مما لا خلاف فيه. لكن مع تطور فكرة الولاية ، وظهور القول بكون ولاية الفقيه فرعا من نيابته عن الامام ، فالظاهر ان من عارض قيام الفقيه باجراء الحدود أو الحكم فيها ، يرجع خلافه إلى ما قد يحتمل من اعتبار تصرفه مستمدا من كونه وليا بالاصل ، قائما مقام الامام ([4]) لا كونه قاضيا. بديهي ان القاضي يتمتع بتفويض مستقل من قبل الامام ، إلا ان ادلته ومبرراته مختلفة عن ادلة الولاية الاخرى التي تتضمن رئاسة سياسية ([5]). ولهذا عالج اكثر الفقهاء مسالة الحدود ضمن نطاق القضاء وصلاحيات القاضي ، لا نطاق الولاية العامة ([6]).

ويرجع الاختلاف في الموضوع إلى التقييم المختلف عليه للادلة النقلية ، التي يعتمدها القائلون بالولاية. كما يرجع إلى عدم وجود تحديد دقيق لموضع

---

[1] كاشف الغطاء : النور الساطع في الفقه النافع 341/1

[2] مهنا ، عبد المنعم : الدولة الاسلامية (بيروت 1987) ص. 108

[3] الاصفهاني : حاشية المكاسب 216/1

[4] الانصاري : المكاسب 410/1

[5] الاصفهاني : المصدر السابق

[6] رأى الخوئي ان للفقيه الجامع للشرائط اقامة الحدود و"هذا هو المعروف والمشهور بين الاصحاب. بل لم ينقل فيه خلاف ، الا ما حكى عن ظاهر ابن زهرة وابن ادريس من اختصاص ذلك بالامام ، أو بمن نصبه لذلك. وهو لم يثبت. ويظهر من المحقق الحلي في الشرائع والعلامة الحلي في بعض كتبه التوقف. ويدل على ما ذكرناه امران: (الاول) أن اقامة الحدود إنما شرعت للمصلحة العامة ، ودفعا للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس. وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان. وليس لحضور الامام (ع) دخل في ذلك قطعا. فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود ، تقضى باقامتها في زمان الغيبة كما تقضى بها في زمان الحضور. (الثاني) أن أدلة الحدود - كتابا وسنة - مطلقة وغير مقيدة بزمان دون زمان." الخوئي : مباني تكملة المنهاج 224/1

الخلاف. فالقول بان المراد من الولاية صلاحية الفقيه في التصرف في الاموال والانفس ، كما هو التعريف الجاري ، لا يكفي لضبط موضع النقاش ، حيث يدخل فيه ويخرج منه كثير ، مما حمل الانصاري على القول بان كثرة التخصيص في عموم الولاية المنتقلة للفقيه عن الامام ، تبطل عموم هذه الولاية أو الاستدلال بادلتها ([1]). وقد التفت النجفي إلى هذا المشكل في وقت مبكر ، حين اصبح موضوع النيابة والولاية من المسائل المثيرة للجدل:

> كثير من مباحث المقام غير محرر في كلام الاصحاب.. ومنها ولاية الحاكم. فلم يحرروا ان ذلك له من باب الحسبة أو غيرها. وعلى الاول – الحسبة – ما وجه تقديمها على ولاية عدول المؤمنين. وعلى الثاني فهل هي انشاء ولاية ونصب من الله تعالى على لسان الامام ، أو بعنوان النيابة عنه والوكالة – عن الامام – والا فالولاية له. وعلى الاخير فهل هي – النيابة والوكالة عن الامام – على الاطلاق ، بحيث له – الفقيه – عزل وكيل مجتهد اخر وله الوكالة عن الامام لا عنه ، فلا ينعزل بموته أو جنونه أو غيرهما ، مما ينعزل به الوكيل عن وكالته ، أو ليس له شيء من ذلك بل يوكل عن نفسه خاصة ([2]).

أدلة القائلين بالولاية العامة للفقيه :

عمدة الادلة في المقام هي الروايات الواردة عن المعصومين. وبعضها ورد بيانا لصفات من يصح العودة اليهم في الاحكام. وبعضها في الأمر بعودة العوام الى رواة الحديث. وبعضها في أمر الناس بالعودة الى اشخاص محددين ، فيستفاد من المورد في بقية الموارد ، تبعا لقاعدة عدم تخصيص المورد للوارد. وبعضها في بيان احكام أو صفات كلية ، استفاد الفقهاء من مفهومها في الاستدلال على الولاية. وسوف نعرض هنا ابرز هذه الروايات وما قيل في الاعتراض على دلالتها.

فمنها الرواية المعروفة بمقبولة عمر بن حنظلة. وهي ابرز الروايات في هذا الباب: "محمد بن يعقوب بسنده عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد

---

[1] الانصاري : المكاسب 409/1

[2] النجفي ، محمد حسن : جواهر الكلام 180/16

الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان والى القضاة ، ايحل ذلك. قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت. وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وإن كان حقا ثابتا له. لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به.

قلت: فكيف يصنعان ؟.

قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما ، فانى قد جعلته عليكم حاكما. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فانما استخف بحكم الله وعلينا رد. والراد علينا كالراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله" ([1]).

ومنها الرواية المعروفة بمشهورة ابي خديجة: "محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم (بكير بن اعين) عن أبي خديجة (سالم بن مكرم) قال: بعثني أبو عبد الله إلى أصحابنا. فقال قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطا أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضيا. وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر" ([2]).

ورواية اسحاق ابن يعقوب وهي أيضا من الروايات العمدة في الباب: "الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان: أما ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك ... إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله" ([3]).

---

[1] الكليني : الكافي 121/1 . أيضا ابن ابي جمهور : عوالي اللئالي 133/4 .
أيضا الطبرسي : الاحتجاج 106/2

[2] الحر العاملي ، محمد بن الحسن : وسائل الشيعة (بيروت 1983) 100/18
أيضا : الطوسي ، محمد بن الحسن : تهذيب الاحكام ، (طهران 1365) 303/6

[3] الصدوق : كمال الدين ، ص. 483 . أيضا الحر العاملي : المصدر السابق 101/18

ومنها أيضا ما أورده الطبرسي عن أبي محمد العسكري في رواية مفصلة "فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه. وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم" ([1]).

ومنها روايات تدل بصورة غير مباشرة على المورد. مثل رواية محمد بن يحي بسنده عن ابي البختري عن الامام الصادق "العلماء ورثة الانبياء. إن الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر" ([2]). ومثلها رواية الصدوق عن النبي (ص) "اللهم ارحم خلفائى.. الذين ياتون بعدي ويرون حديثي وسنتى" ([3]) وما رواه ابن شعبة مرسلا عن الامام الحسين (ع) "مجاري الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه"([4]).

مناقشة الروايات :

وجميع الروايات الواردة موضع نقاش ، في سندها أو دلالتها. ونعرض اولا الاقوال في سند الروايات :

ففي المقبولة ، ان عمر بن حنظلة غير موثق ([5]). وفي سندها أيضا داود بن الحصين ([6]). لكن العلماء تلقوها بالقبول ، لان انسجام مضمونها مع ما هو معروف من متطلبات الشرع ، جبر ضعفها ، فاسميت مقبولة. وحسب تعبير الصدوق فان المقبول هو مضمونها في الجملة ، لا انها محكومة بالصحة في جميع جزئياتها ([7]). ورد النراقي الاعتراض عليها بتوثيق عمر بن حنظلة ، وان ضعف سندها عائد إلى داود بن الحصين. لكن النجاشي وثق داود. واورد رأي الطوسي

---

[1] الطبرسي : الاحتجاج 263/2 . أيضا الحر العاملي : المصدر السابق 95/18

[2] الحر العاملي : المصدر السابق 53/18 . أيضا الكليني : الكافي 79/1. وفيه اختلاف يسير في النص. واوردها الصدوق مرسلة ضمن وصية الامام علي بن ابي طالب إلى ولده محمد بن الحنفية. الصدوق: من لا يحضره الفقيه 387/4 وفي النص "الفقهاء ورثة الانبياء.."

[3] الصدوق : معاني الاخبار 375 . أيضا الصدوق : من لا يحضره الفقيه 420/4

[4] ابن شعبة الحراني : تحف العقول 238

[5] الغروى التبريزى : التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الاجتهاد والتقليد 428/1

[6] قال الطوسي ان داوود بن الحصين واقفي. الطوسي : رجال الشيخ الطوسي 349 ومال الخوئي إلى اعتماد مروياته. الخوئي : معجم رجال الحديث 102/8

[7] الصدوق : من لا يحضره الفقيه 8/3.

وابن عقده في القول بتوثيق الرواية ، سيما مع وجود ثقات آخرين في سندها ([1]).

وبالنسبة لمشهورة ابي خديجة ، ففي سندها احتمال قوي بكونها مرسلة. ولهذا سميت مشهورة لاشتهار العمل بها رغم هذه العلة. فرواية الحسين بن سعيد عن بكير بن اعين (ابى الجهم) بلا واسطة مستبعدة جدا ، بسبب تباعد السنين فهذا توفي في عهد الصادق وذاك ادرك عصر الامام الرضا ([2]). واختلف الرجاليون في وثاقة ابي خديجة (سالم بن مكرم). ومال أكثرهم إلى تضعيفه ([3]) أو توقفوا في الاخذ بما يرويه لتعارض الاقوال فيه ([4]). لكن النراقي يميل إلى تصحيح الرواية موضع البحث لورودها في الاصول المعتبرة وانجبار ضعفها المحتمل ، بالاجماع المحقق والمحكي على الاخذ بمضمونها ([5]). كما شدد على ان الاختلاف في موثوقية ابي خديجة يحسب في المحصلة له لا عليه. خاصة وان النجاشي وثقه مؤكدا ([6]) وكذا الاسترابادي. كما وثقه الطوسي في موضع مع انه ضعفه في موضع آخر. ولذا اعتبر توثيقه أقوى ([7]) وهذا رأي الطباطبائي أيضا ([8]).

أما رواية اسحاق بن يعقوب "واما الحـوادث الواقعة.." ورواية الطبرسي ".. فللعوام ان يقلدوه" فهما خبر واحد ويعد ظني الدلالة. وفي الاولى ان اسحاق بن يعقوب مجهول ، ذكره الخوئي دون تعليق ([9]). وقال البروجردي ان خروج توقيع باسمه يدل على وثاقته ([10]). وكلامه يقتضي الدور ، فلا يصلح لتعديله. ولم أجد له ذكرا في الكتب الرجالية الاخرى التي اطلعت عليها. والغريب ان في سند

---

[1] النراقي : مستند الشيعة 516/2

[2] السبحاني ، جعفر : تهذيب الاصول 153.
وهذا على القول بان الحسن بن سعيد شخص واحد ، لكن من المحتمل ان يكون هناك أكثر من شخص يحملون جميعا هذا الاسم وعاشوا في زمنين مختلفين. انظر الخوئي : معجم رجال الحديث 265/6 وبقية الرواة في سندها ثقات كما عليه أكثر الرجاليين.

[3] ممن ضعفه شيخ الطائفة الطوسي : الفهرست 79. أيضا ابن شهر آشوب : معالم العلماء 92 أيضا الحلي ، الحسن بن علي بن داوود: رجال ابن داود (النجف 1972) ، ص. 247

[4] ممن قال بالتوقف في رواياته حسن بن زين الدين العاملي: التحرير الطاووسي (قم 1411) ص 275 أيضا : العلامة الحلي : خلاصة الاقوال 227

[5] النراقي : مستند الشيعة 516/2

[6] الحلي : رجال ابن داود 207 باب من وثقه النجاشي مرتين

[7] النراقي : مستند الشيعة 516/2

[8] الطباطبائي : رياض المسائل 388/2

[9] الخوئي : معجم رجال الحديث ط.ق 73/3

[10] البروجردي : طرائف المقال 204/1

الرواية محمد بن يعقوب الكليني المحدث صاحب الكافي ، لكن الكليني لم يذكرها في كتابه (الكافي) مما يزيد الشك في صحة الرواية ، وان اعتذر لها وهبي باحتمال تحاشي الكليني لذكر العلاقة بينه وبين سفراء الامام المنتظر ([1]) على رغم ان الظرف الذي عاش فيه الكليني لم يكن فيه ما يوجب التقية.

ووردت رواية الطبرسي اصلا في التفسير المنسوب للامام العسكري ([2]) ونسبته للامام محل خلاف. وبالغ الحر العاملي في تضعيفها فوصفها بانها "خبر واحد مرسل ظني السند والمتن ، ضعيفا عندهم ، ومعارضه متواتر قطعي السند والدلالة" ([3]). وكذا الحال في رواية ابن شعبة "مجاري الامور.." فهي مرسلة لا يعتد بها ، سيما في مواطن النزاع.

أما بالنسبة لدلالة متن الروايات السابقة على ثبوت الولاية للفقيه ، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى حصر دلالة متن الرواية الاولى "مقبولة عمر بن حنظلة" في القضاء والفتوى. رأى المحقق البحراني مثلا ان المتبادر من نص المقبولة "بقرينة السياق والمقام إنما هو الرجوع في ما يتعلق بالدعاوى والقضاء بين الخصوم أو الفتوى في الاحكام الشرعية. وهو مما لا نزاع فيه. لاختصاص الحاكم به اجماعا ، نصا وفتوى" ([4]). ولذا راى ان نيابة الفقيه عن الامام قصر على الفتوى والقضاء دون الولايات ([5]). وحتى الولايات الصغرى ، كالولاية على القاصرين ومال الغائب ، فانه لم يجد للامام – فضلا عن الفقيه – اختصاصا به دون غيره من عدول المؤمنين. وبالتالي فلا مبرر للقول بأولوية للفقيه ([6]).

وبالنسبة إلى مشهورة ابي خديجة فقد رأى المنتظري ([7]) والسبحاني ان

---

[1] العاملي ، مالك مصطفى وهبي : الفقيه والسلطة والامة (بيروت 2000) ص. 77

[2] الابطحي ، محمد باقر : التفسير المنسوب إلى الامام العسكري (قم 1409) ، ص. 298

[3] الحر العاملي : وسائل الشيعة 95/18

ولعل مبالغة الحر العاملي في تضعيف الرواية مرده إلى كونه اخباريا ، حيث يذهب الاخباريون إلى نفي التقليد للفقهاء مطلقا ، ويوجبون اعتماد ظاهر الروايات الواردة عن الائمة.

[4] البحراني : الحدائق الناضرة 238/13

[5] البحراني : المصدر السابق 385/21

[6] البحراني : المصدر السابق 531/22

[7] منتظري ، حسين علي : البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ، ص. 51

الرواية ناظرة مثل سابقتها إلى باب القضاء ([1]) فلا تدل على أكثر من هذا. فلا تشمل ولاية التصرف في الاموال والانفس ونصب الاولياء وما اشبه. لان هذه الامور خارجة عن مفهوم القضاء. وعارض الخوئي اعتبار الولاية من شؤون القضاء عند العرف. فهو يرى ان القضاء والولاية أمران مختلفان. وكل منهما يحتاج إلى دليل خاص ([2]). ورد الخميني على هؤلاء قائلا ان استدلالهم بصدر الرواية على ان موضوعها هو القضاء ، لا اساس له. اذ يصح ان يرد الصدر في موضوع ، وباقي الرواية فيما هو اعم منه ([3]).

وأشكل الآخوند على رواية اسحاق بن يعقوب "أما الحوادث الواقعة.." بقصورها عن الدلالة على المدعى ، لاحتمال معهودية الحوادث ([4]) ولأن الحجية لا تستلزم الولاية عرفا أو عقلا ([5]). ورد الحائري بان معهودية الحوادث ، على افتراض انها تضعف الاستدلال بالرواية في خصوص الحوادث التي يدعى معهوديتها ، فانها لا تضعف اطلاق حجية رواة الحديث ، ومقتضاها اطلاق وكالتهم عن الامام ([6]).

كما اشكل الخوئي على الاستدلال برواية "العلماء ورثة الانبياء" بان الوارثة تصح فيما يقبل الانتقال. أما غيره كالصفات النفسية والمعنوية والملكات الذاتية مثل العدل والشجاعة ، فهي غير قابلة للتوريث والانتقال بين الاشخاص. كما انه ليس محرزا ان الولاية تقبل الانتقال بالتوريث. فضلا عن ان مدار الكلام هو ان ولاية الفقيه مجعولة له من قبل الامام المعصوم ، لا انها منتقلة اليه بالارث من الانبياء. هذا عدا عما قد يقال بان مفهوم الرواية منصرف إلى ان الانبياء لم يكن شانهم جمع المال وتوريثه ، بل العلم والحكمة. وعليه فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية في المطلب ([7]).

---

[1] السبحاني : المصدر السابق ، ص. 149

[2] الغروي التبريزي : المصدر السابق 415/1

[3] السبحاني : المصدر السابق

[4] أي كون ال التعريف في "الحوادث" للعهد فتشير عندئذ إلى حوادث معينة معروفة للامام. والعهد حضوري أو لفظي أو ذهني بين القائل والسامع ، مصطفى الغلابيني : جامع الدروس العربية 150/1.

[5] الاخوند الخراساني : حاشية المكاسب 94

[6] الحائري ، كاظم : ولاية الامر في عصر الغيبة ، (قم 1414) ، ص. 125

[7] محمد علي التوحيدي : مصباح الفقاهة ، (النجف 1959)، 39/5

واشكل على رواية "العلماء أمناء الله في حلاله وحرامه" بان كون العلماء امناء ومستودعين لا يقتضي – ضرورة – كونهم أولياء في التصرف في اموال الناس وانفسهم. اذ لا ربط بين الاستيداع والولاية. وربما يظهر ان العلماء المعنيين في الرواية هم الائمة المعصومون عليهم السلام ، حيث وردت روايات تفيد انهم العلماء على وجه الحقيقة ([1]) مثل قول الصادق (ع) "نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون" وهذا الاشكال قائم أيضا بالنسبة لرواية "العلماء ورثة الانبياء" السابقة. وبه يمكن رد كل لفظ من هذا النوع (عالم ، علماء) ورد في الروايات ، إلى الائمة ([2]) إلا إذا وجدت قرينة على قصد خلافه.

وعلى هذا النسق أيضا تحمل رواية "مجاري الامور في يد العلماء بالله" لان العلماء بالله هم الائمة ، أما غيرهم فعلماء في الحلال والحرام ، وعلمهم ظني لا يتجاوز الظاهر([3]).

أما رواية الطبرسي عن العسكري "فأما من كان من الفقهاء صائنا.." فقد اشكل عليها الحر العاملي بقوله ان التقليد المرخص فيه هنا هو قبول الرواية لا قبول الرأي والاجتهاد لأنه ظن ([4]). وحسب المحقق البحراني فان تلك الروايات لا تدل على ان حكم الفقيه نافذ مطلقا ، بناء على نيابته عن الامام و"غاية ما يستفاد من الاخبار بالنسبة إلى الحاكم الشرعى هو اختصاص الفتوى في الاحكام الشرعية والقضاء بين الخصوم به" ([5]).

واقر الشيخ النراقي بضعف تلك الروايات منفردة عن اثبات المطلب. لكنه اعتبرها قابلة للاستدلال لورودها في الكتب المعتبرة ، وتلقي العلماء لها بالقبول ، وتعاضدها ، مما يجبر ضعفها سندا ، واتفاقها على المعنى مما يجبر ضعف دلالتها ([6]). وهذا رأي الخميني ايضا حسبما نقل مقرر بحثه في الاصول ([7]).

---

[1] الاخوند الخراساني : حاشية المكاسب 93
[2] انظر الكليني : الكافي 269/1
[3] الغروي الاصفهاني : حاشية المكاسب 212/1
[4] الحر العاملي : المصدر السابق 95/18
[5] البحراني : الحدائق الناضرة 238/13
[6] النراقي : عوائد الايام ، ص. 188
[7] السبحاني ، جعفر: تهذيب الاصول 146/3

وينفي النراقي تعارض هذه الروايات مع الاخبار التي تحصر الولاية في النبي ووصيه. لان الاذن الوارد في تلك الروايات يعد في اللغة وصية أو توصية ، فيكون العلماء من جملة الاوصياء المعنيين. ومع فرض التعارض ، فان الاخبار التي تحصر الحكومة في المعصومين ، جميعها أو اكثرها ، أخص من الروايات التي جرى الاستدلال بها في ولاية الفقيه ، فيجب تخصيص مفادها ([1]).

وقبل الانتقال من هذا المطلب ، نشير إلى قاعدة متعارفة عند الفقهاء ، خلاصتها كما يذكر المحقق الكركي ان "الخبر الضعيف الاسناد ، إذا انجبر بقبول الاصحاب وعملهم ، ارتقى إلى مرتبة الصحاح ، وانتظم في سلك الحجج ، وألحق بالمشهور" ([2]) وهذا هو السر في تمسك عدد من الفقهاء بالروايات المذكورة رغم اقرارهم بضعفها ، وعمل غيرهم ببعض مفادها رغم تضعيفهم لها.

وخلاصة القول ان ولاية الفقيه المستقلة ، التي تشمل التصرف في الاموال والانفس ، لا زالت موضع خلاف منذ بداية عصر الاجتهاد وحتى اليوم. وبين اول من عارضها الشريف المرتضى الذي صرح بانه "لا يجوز بيعة أحد ولا رئاسته ، فقيها أو غير فقيه ، لأن الرئاسة منصب خاص للامام" ([3]). ومن المتأخرين الآخوند محمد كاظم الخراساني ([4]) والشيخ مرتضى الانصاري ، الذي ذهب إلى ان الاخذ بعموم ما دلت عليه تلك الروايات يقتضي وضع الفقيه في مرتبة المعصوم. ولان هذا غير ممكن ، فانه يلزم تخصيص أكثر افراد العام المستفاد منها ، نظرا لثبوت عدم سلطة الفقيه على أكثر موارد التصرف في الاموال والانفس ، قياسا إلى الموارد القليلة التي يثبت القائلون بالولاية سلطته فيها. وعليه فان اثبات ولاية الفقيه في صورتها الموسعة ، دونه خرط القتاد ([5]). ودليل الانصاري ، هو نفس الدليل الذي أخذ به المحقق البحراني ([6]).

والى هذا الرأي أيضا ذهب السيد الخوئي الذي توصل بعد بحث

---

[1] النراقي : مستند الشيعة 516/2
[2] المحقق الكركي : قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج ، ضمن الخراجيات 79
[3] المرتضى : الشافي في الامامة 357/1
[4] الاخوند الخراساني : حاشية المكاسب 196
[5] الانصاري : المكاسب 412/1
[6] المحقق البحراني : الحدائق الناضرة 238/13

مستفيض إلى أنها "لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل ، وانما هي مختصة بالنبي والائمة عليهم السلام. بل الثابت مما يستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحجية فتواه"([1]). لان الروايات المذكورة لا تكفي للدلالة على "كون الفقيه مستقلا في التصرف في أموال الناس ، وان كان له ذلك في بعض الموارد ، كالطفل ونحوه. ولكنه انما ثبت له بادلة اخرى". كما لا يلزم طاعة اوامره الشخصية ([2]) أي تلك التي لا دليل على انها مما أمر به الشارع ، لان مجرد أمره بها لا يسبغ عليها صفة الوجوب الشرعي ، حتى على القول بولايته المطلقة ([3]).

وهذا ايضا رأي السيد علي خان الذي لم يثبت للفقيه ولاية عامة ، بل مخصصة فيما ثبت له الولاية فيه. بمعنى ان الاصل عدم ولايته على شيء إلا إذا ثبت له بدليل خاص. ويمثل عليه ببيع مال اليتيم والمجنون وتجهيز الميت وارثه ان لم يكن له وارث والولاية على مال الغائب ، لانها ثبتت بروايات خاصة ([4]).

ويشير علي خان إلى رأي الاصفهاني الذي فحواه ان الولاية على المصالح العائدة لجميع المسلمين أو طائفة منهم ، مثل الاراضي الخراجية ، ليست للامام شخصيا ، بل هي من مناصب الامامة. والقيام بها مشروط بقدرة الولي على انجاز ما خصصت له ، أي صرف واردها في مصالح المسلمين وحاجاتهم. فاذا لم يستطع الوالي انجاز هذا الشرط ، رجعت الولاية عليها إلى القادر ، ولو كان الحاكم المتغلب ، لان فوات مصلحة قيام ولي الاصل بامرها ، لا يسوغ تفويت مصالح المسلمين ([5]).

أما من ذهب إلى ان للفقيه ولاية عامة ، فمنهم – غير من ذكرنا سابقا – صاحب الجواهر الذي بنى على عموم نيابة الفقيه في تخويله شؤونا سياسية ، كتمثيل المسلمين في مصالحة الكفار واقامة الحدود ، والأمر بالمعروف

---

[1] الغروى التبريزى : المصدر السابق ، ص. 423/1

[2] محمد علي التوحيدي : مصباح الفقاهة ، 44/5

[3] ذهب أكثر الفقهاء وجوب طاعة الامام حتى في الاوامر الشخصية أي غير المتعلقة بالشان العام وتبليغ الشريعة. وعارضه الاخوند بان القدر المتيقن مما يفهم من الروايات هو وجوب الطاعة للامام في الامور العامة التي تناسب وظيفة النبوة والامامة. الاخوند : حاشية المكاسب 93

[4] علي خان ، عبد الكريم : كتاب الخمس (بيروت 1981) ، 392 - 398

[5] الاصفهاني : حاشية المكاسب 216/1

والنهي عن المنكر بجميع مراتبه ، ولو وصلت إلى الجرح والقتل ([1]). ومن القائلين بالولاية السيد الخميني ([2]) وعمله فيها من ابرز ما امتاز به على المستوى النظري والسياسي ، والكلبايكاني الذي استدل بامثال الروايات التي عرضناها ، على ثبوت الولاية للفقيه في كل ما ثبت للنبي والائمة ، إلا ما خرج بدليل أو قام اجماع عليه ، أو علم اختصاصه بشخص الامام ([3]). ورأيه يشابه إلى حد ما رأي النراقي. لكن الشروط الاخيرة تجعل حدود الولاية عائمة وغير واضحة. ويفهم من تقريرات المنتظري لبحوث السيد البروجردي ، انه يقول أيضا بولاية الفقيه العامة ويعتبرها من الضروريات ، بغض النظر عن صفات وخصوصيات وحدود الولاية ، وطريقة الوصول إليها. ويرى ان الروايتين الاوليين قابلتين لحمل هذا الرأي ([4]).

الأمور الحسبية

قال ابن منظور: الحسبة اسم من الاحتساب كالعدّة من الاعتداد. والاحتساب في صالح الأعمال المبادرة في اعمال البرّ طلباً لثواب الله. وأحسبه: أعطاه حسبه وما كفاه. وقوله تعالى (إن الله كان على كل شيءٍ حسيباً) أي يعطي كلّ شيء من العلم والحفظ والجزاء مقدار ما يحسبه أي يكفيه" ([5]).

والامور الحسبية في المصطلح الفقهي هي الوظائف التي اراد الشارع انجازها ، دون خصوصية لمن يقوم بها لانها مصلحة عامة. وتاتي مرادفة للواجبات الكفائية والمستحبات الكفائية. وبعبارة اخرى كل ما علم من الشرع ارادته دون تعيين المكلف به ([6]). ولا يبتعد معناها الفقهي عن نظيره اللغوي ، سيما المعنى المذكور ، فهي ما يتطلب به الاجر ، وما يطلب اقامتها على وجه الكفاية.

وقال الطريحي([7]) والغزالي ([8]) ان الحسبة هي الامر بالمعروف والنهي عن

---

[1] النجفي : جواهر الكلام 313/21
[2] انظر بحثه المبسوط في المسالة في الخميني : كتاب البيع 459/2 - 539
[3] احمد الصابري : الهداية إلى من له الولاية 43
[4] منتظري ، حسين علي : البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر 52
[5] ابن منظور : لسان العرب ، مادة (حسب) في برنامج المحدث ، اصدار 8.63
[6] كاشف الغطاء : النور الساطع 540/1
[7] الطريحي : مجمع البحرين 41/2
[8] الغزالي ، ابو حامد : احياء علوم الدين (بيروت 1982) 312/2

المنكر. واستدلوا على وجوبها بالنصوص الآمرة بها تفصيلا ، وبعموم ما دل على ضرورة حفظ النظام ، وبالآيات الامرة بالاحسان والتعاون ، كقوله تعالى "وتعاونوا على البر والتقوى" ([1]) و"واحسنوا ان الله يحب المحسنين" ([2]) وقول النبي (ص) "كل معروف صدقة"([3]). ومن حكم العقل بالاحسان والمعروف. فالامور الحسبية هي ما يصدق عليه عنوان البر والاحسان والمعروف([4]). لكن الاردبيلي تردد في دلالة العقل مستقلا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ([5]).

والحسبيات عنوان واسع جدا ، يشمل امورا شخصية مثل رعاية اليتيم القاصر ([6]) وحفظ مال السفيه ، وتجهيز الموتى الذين لا ولي لهم ([7]) وانقاذ الغرقى ([8]) وامورا مشتركة كالنظارة على الاوقاف والمساجد([9]) ومقاومة الانحراف والفساد ، ودعوة الناس إلى الايمان ([10])واقامة الحدود والتعزيرات والفتيا والقضاء والشهادة والاشهاد ([11]) وأمورا عامة كبرى مثل ممارسة السلطة وتدبير امور البلاد والعباد ، وتجهيز الجيوش لصد العدوان عن ثغور المسلمين ، وتنظيم التعليم لعامة الناس ([12]). فهذه كلها من الامور التي أمر الشارع باقامتها ورعايتها على وجه يكفي لتمامها. لكنه لم يوجه خطاب التكليف إلى شخص محدد ، بل إلى عامة المسلمين. فمتى قام بها بعضهم على نحو الكفاية ، برئت ذمة الاخرين ، وان لم يقم بها أحد ، بقيت ذمتهم جميعا مشغولة بالتكليف ([13]).

وقسم الماوردي والفراء موضوعات الحسبة إلى ثلاثة مستويات: حقوق الله كالدعوة للصلاة والجمعة وما يتعلق بالعبادات ، وحقوق الادميين العامة ،

---

[1] المائدة 2
[2] البقرة 195
[3] العسقلاني : فتح الباري ج 10 كتاب الادب
[4] كاشف الغطاء : النور الساطع 540/1
[5] الاردبيلي : زبدة البيان 321
[6] الشهيد الثاني : مسالك الافهام 330/1
[7] الكركي : جامع المقاصد 266/11
[8] كاشف الغطاء : المصدر السابق ، ص. 540/1
[9] حسن البجنوردي : القواعد الفقهية 301/4
[10] الخميني : كتاب البيع 497/2
[11] كاشف الغطاء : المصدر السابق 540/1
[12] الخميني : كتاب البيع 497/2
[13] العلامة الحلي : تذكرة الفقهاء 504/1

كعمارة الطريق وسور البلد ومورد الماء العام ، والحقوق الخاصة كالولاية على اليتيم وتجهيز الميت ، والحقوق المشتركة بين الله والعباد وهي امور الناس التي تتعلق باحكام شرعية ، مثل الحكم في نسب المختلف فيه من الاولاد ، والزام النساء باحكام العدد ([1]).

ولاحظ منتظري ان الوظائف المندرجة تحت عنوان الحسبة ، الوارد في التراث الفقهي ، توزعت في زماننا على ادارات الدولة وهيئاتها المختلفة ، وبقي بعضها تابعا لجهاز القضاء. وكانت في الماضي في عهدة الخليفة أو تحت اشرافه ، وذلك في عصر بساطة الدولة والخلافة ([2]) مقارنة بهذا العصر الذي تضخمت فيه الدولة وانتشرت في تفاصيل حياة الناس. وذكر 29 موردا لتدخل النبي والامام علي بن ابي طالب بصورة مباشرة في امور الحسبة ([3]).

ويظهر من السطور السابقة ان عدم التفصيل بين الوظائف الحسبية يوجب التداخل بين صلاحيات الاجهزة المختلفة. وان القول بتركها لاحد الاولياء ، الفقيه أو الحاكم أو غيرهما ، لا ينسجم مع طبيعة الدولة المعاصرة ، ولا يتناسب والتطور الذي بلغه المجتمع الانساني. حيث أدى تشعب الاختصاصات إلى فرز شديد تبعه إعادة توزيع للوظائف عموديا ، باتجاه التخصص الدقيق للموظف بالوظيفة ، بدل الافقي أي ايكال نطاق واسع من الوظائف إلى واحد. وكان الماوردي قد لاحظ هذا مبكرا ، وحاول تعيين حدود للوظائف الحسبية الموكلة للقاضي وتلك الموكلة لولي الحسبة (المحتسب) وصاحب المظالم. وذكر اوجه التداخل بين وظائف الثلاثة واقترح فرزها ، بحيث يحتفظ كل منهم بالصلاحيات المناسبة لموضوع اختصاصه. كما ذكر تسعة اوجه للفرق بين ما يمكن للمتطوعين القيام به احتسابا ، وما هو وظيفة خاصة للمحتسب ذي الولاية ([4]).

---

[1] الماوردي ، ابو الحسن علي بن محمد : الاحكام السلطانية (قم 1406) ص. 247
أيضا الفراء ، ابو يعلى محمد بن الحسين : الاحكام السلطانية (قم 1406) ، ص. 289
[2] منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه ، (بيروت 1988) 259/2
[3] منتظري : دراسات في ولاية الفقيه 263/2
[4] انظر الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص. 240

ولاية الفقيه في الامور الحسبية

بعض القائلين بولاية الفقيه العامة رأى ان له الولاية في جميع الامور الحسبية أو اكثرها ، وهي جزء من ولايته المطلقة ([1]). ذلك ان أن موضوع الولاية هو الامور العامة والمشتركات وان وظائف الفقيه كلها داخلة ضمن الحسبيات. ولهذا استعملوا نفس ادلة التكليف بالوظائف الحسبية لاثبات ولاية الفقيه العامة.

ويتخذ هذا الاستدلال شكلين متقابلين ، احدهما الاستدلال بوجوب اقامة الامور الحسبية واعتبار هذا الوجوب تمهيدا لاختصاص الفقيه بالتكليف أو ارجحية قيامه به. وثانيها اعتبار وجوب التصرف فيها ، دليلا على وجوب تعيين المتصرف ، وهو لا يكون إلا صاحب ولاية ، لان تصرف من لا مسوغ له ممنوع.

ثم ان الاستدلال بالحسبيات على الولاية ، مثل الاستدلال بالروايات ، مبني معظمه على قيام الفقيه مقام الامام ، لان الامام هو الولي الاصيل على الامور العامة والمشتركات. وسلف القول ان الولاية تتصور على واحد من وجهين: **الاول**: كون الامام ومن بعده الفقيه ، وليا اصليا فله التصرف بصورة مستقلة ([2]). **الثاني**: كون اذن الفقيه شرطا لصحة تصرف الغير في الامور التي ثبت شرطية اذن الامام فيها ، وان لم يكن له صلاحية التصرف بنفسه ([3]). وعرضنا في سطور سابقة ادلة الوجه الاول. ونعرض هنا ادلة الوجه الثاني.

ينطلق القول بدخالة اذن الفقيه في ولاية الغير على الامور الحسبية من فرضية كونه المخاطب الاول بالتكليف ، أو كونه احد المخاطبين كالبقية ، وأن دخالته متيقنة لكونه اكفأ المخاطبين ، وبسبب الاحتمالات التي تثيرها الادلة السابقة ، في الوقت الذي تبقى دخالة غيره مشكوكة حال كونه بينهم. وبالتالي نعلم بفراغ ذمة المجموع إذا قام الفقيه بالتكليف ، بينما يبقى الشك قائما في فراغ ذمة الفقيه إذا قام البقية بالتكليف دونه. والمقتضى العقلي لهذا التسلسل هو الاخذ بالمتيقن مقابل المشكوك ، أي اعتبار الفقيه هو المكلف اولا ، وبالتالي

---

[1] الخميني : المصدر السابق 496/2

[2] الخميني : المصدر السابق ، 496/2

[3] الانصاري : المكاسب 407/1

تعين قيامه بالتكليف أو اذنه للغير فيه ([1]).

بكلمة اخرى فان خطاب التكليف بالامور الحسبية موجه للجميع بمن فيهم الامام. ونحتمل ان الخطاب ببعض هذه الامور موجه إلى الامام خاصة ، أو موجه له على وجه الاولوية ، أي ان المكلف الاول باقامتها ، نظرا لولايته على المجتمع. فقيام الغير بهذه التكاليف تصرف لا محل له ، لانه غير مخاطب بالأمر مع وجود المخاطب الاول ، خاصة مع الشك في ان للولاية العامة دخالة في التكليف. وهذا نظير الأمر بوضع وتنفيذ القوانين في المجتمعات. فالبديهي ان المكلف بهذا الأمر ليس الافراد ، بل السلطة الرسمية ، أو الجهة التي تمثل المجتمع باكمله ، فهنا يقوم الامام مقام السلطة الرسمية التي تمثل المجتمع ([2]).

ولايسقط التكليف في غياب الامام ([3]). بل ينتقل إلى اقرب الناس تمثيلا لصفاته ، واكثرهم اهلية لاداء وظائفه ، وهو الفقيه الجامع للشرائط ([4]). فيلزم استئذانه في تولي أي أمر حسبي كما يلزم استئذان الامام ، حتى لو لم نقل ان للفقيه ولاية اصلية ([5]) وانه معين من قبل الامام للقيام مقامه في حال غيبته.

ويعيب هذا الاستدلال المنطقي احتمال التعارض بين توجه خطاب التكليف إلى المجموع واختصاص الفقيه بالتكليف. لان التخصيص يحتاج إلى قصد المخصص بالخطاب ، وهو غير ظاهر في التكاليف الحسبية. لكن كاشف الغطاء رد على هذا الاعتراض بان التعميم – مثل التخصيص – غير محرز في خطاب التكليف. لان التعميم يحتاج هو الآخر إلى قصد. ولما لم يكن المقصود محرزا ، رجعنا إلى الاصول العملية التي تقتضي تكليف من شك في توجه التكليف اليه ، وفراغ ذمة البقية إذا انجز ما يحتمل انه تكليف لهم على وجه الكفاية ، وهو الفقيه ([6]).

---

[1] النراقي : عوائد الايام 189
[2] الصابري : المصدر السابق ، ص. 29
[3] النجفي : جواهر الكلام 395/21
[4] النراقي : المصدر السابق ، ص. 196
[5] النائيني : المصدر السابق ، ص. 284
[6] كاشف الغطاء : المصدر السابق 541/1

ورأيي ان جواب كاشف الغطاء مخالف لمفهوم الامور الحسبية ، اي كونها تكليفا على الجميع دون قيد ، وان ذمتهم تفرغ اذا قام بها البعض على نحو الكفاية. فقد اتفق العلماء على ان التكليف بالحسبيات موجه في الاصل للكافة. ولهذا فالقول بافتقار عمومية الخطاب الى دليل ، تكلف في غير حاجة.

لتوضيح محل البحث في الموضوع ، نقسم التكاليف الواجبة من حيث علاقتها باذن الامام إلى ثلاث حالات :

الحالة الاولى: قيام الدليل على ان التكليف المعني مشروط بحضور الامام أو امره ، كما في الجهاد الابتدائي الذي لا يقام بدونه. فهنا يلزم وجود الامام أو اذنه. هذا التكليف ليس حسبيا لان المكلف به معين وهو الامام ([1]).

الحالة الثانية: وجود اطلاقات تمنع التصرف إلا باذن الامام ، مثل الادلة التي تمنع ايذاء الغير أو التصرف في ماله أو نفسه ، كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر المتضمن جرحا أو قتلا ([2]).

الحالة الثالثة: الشك في اشتراط اذن المعصوم في واجب معلوم ، مثل تولي أمر الوقف العام الذي لا ناظر له. فهذا واجب من حيث ان تركه يعرضه للتلف. وتلف الوقف منكر منهي عنه. لكن بالنظر لكون الوقف من المشتركات التي لا تتعلق بشخص معين ، فان رعايته تكليف حسبي موجه للكافة او البعض دون تعيين. وفي الوقت ذاته يحرم التصرف الانفرادي فيه لانه ملك مشترك. فنحن اذن امام تكليف يجتمع فيه الأمر بالنظارة والرعاية مع النهي عن التصرف.

ولتوضيح محل الجدل ، سوف نقسم الوظائف الداخلة تحت الحالة الثالثة (الحسبيات) من حيث دخالة اذن الامام / الفقيه في اقامتها إلى نوعين :

النوع الاول : ما هو محرز الوجوب ، لكن كماله مشروط باذن ولي ، مثل الصلاة على الميت مع غيبة وليه ([3]). وكذلك كل ما علم ان الشارع أمر به أو رضي بايجاده دون تقييده بشرط ، مثل اغلب موارد الأمر بالمعروف والنهي عن

---

[1] النجفي : جواهر الكلام 11/21

[2] الشهيد الاول : الدروس ، ص. 165

[3] الصابري : المصدر السابق ، ص. 30

المنكر فيما لا يتضمن جرحا أو قتلا ([1]) ونشر العلم والدعوة إلى الخير ([2]). فهذه كلها امور حسبية يجوز القيام بها لكل مسلم ، حتى لو احتمل الحاجة إلى استئذان أحد. لان وجوبها منجز ، ورضى الشارع عن القيام بها معلوم ، والاذن في القيام بها مستفاد من عموم ادلة الأمر بالمعروف ، كما قرر الشهيد الثاني ([3]) لا سيما الاية المباركة "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" ([4]). وحسب الخوئي فان اطلاق ادلة وجوبها ، يقتضي مطلوبيتها من أي مكلف ، فلا حاجة لاستئذان الحاكم الشرعي ، على فرض ولايته فيها. وحتى مع فرض عدم اطلاق وجوبها ، فان الشك في دخالة الاذن متاخر عن العلم بالوجوب ، فيرجع فيه إلى الاصل العملي وهو البراءة أي عدم اشتراط التقييد بالاذن ([5]).

النوع الثاني : ما يحرم التصرف فيه مثل مال الصغير والمجنون والغائب والاوقاف التي لا ولي لها ، وأمثالها ، لحرمة التصرف في مال الغير إلا باذنه ([6]). ومورد النقاش هو حالة تعرض هذا المال أو صاحبه للتلف ، مع كونه ممنوعا من التصرف في ماله لصغيره أو سفهه أو غيبته ([7]). فهل يجوز لشخص آخر التصرف فيه ، تصرفا يقتصر على الحفظ وقد يشمل البيع والانفاق؟. بديهي ان التصرف المشروط برعاية حقوق صاحب المال ومصلحته واجب. لكن الكلام يتعلق بمن له الحق في التصرف الذي يعتبر نوعا من الولايات. فهل هو لكل احد أو لأشخاص معينين؟.

هذه الحالة وكل حالة مماثلة ، يجتمع فيها حكمان متعارضان ، هما وجوب التصرف لتفادي هلاك المال أو صاحبه ، أو اضطراب النظام أو شيوع الفساد ([8]) وحرمة التصرف لانه متعلق بالغير الذي يحرم التصرف في ماله وحقوقه

---

[1] الشهيد الاول : المصدر السابق
[2] الصابري : المصدر السابق ، ص. 44
[3] الشهيد الثاني : مسالك الافهام 330/1
[4] التوبة 71
[5] التبريزي : التنقيح ، المصدر السابق ، 69/9
[6] الاصفهاني : المصدر السابق 222/1
[7] النراقي : عوائد الايام ، ص. 196
[8] النراقي : المصدر السابق

الاخرى دون اذنه ، مع غيابه أو عجزه عن الاذن. فهنا لا بد من مبرر يسمح لشخص معين بتولي التصرف ([1]) والمبرر هو الولاية المجعولة من مصدر مقبول عند الشارع ، التي ترفع حرمة التصرف ، وتسمح بانجاز الواجب ([2]).

رأى بحر العلوم ان اصالة عدم الاشتراط جارية في الحالين. أي ان الوجوب يبقى قائما بغض النظر عن اذن الفقيه ، فيقوم به أي مكلف ([3]). أما الخوئي فمال إلى التفصيل بين حالتين: احداهما الشك في كون الوجوب مشروطا باذن الامام ، أي تعلق الشك باصل الوجوب ، مثل الحدود وصلاة الجمعة ، والثاني كون الوجوب منجزا لكن الشك متعلق باشتراط الاذن في صحة الفعل. ويذكر عادة مثال الصلاة على الميت في غياب الولي الاصلي. وقرر الخوئي رد الحالة الاولى الى اصل البراءة ، أي الغاء التكليف المشكوك في أصل وجوبه ، ما لم نحصل على اذن الامام ، ومرد الحالة الثانية هو الاشتغال ، أي تحول الواجب إلى مطلق ولزوم القيام به ([4]). وهذا هو أيضا رأي الكلبايكاني ([5]).

أما القائلون بولاية الفقيه العامة فقد اعتبروا هذه الولاية امتدادا لولاية المعصوم بمقتضى نيابته عنه. ولذلك فان حضوره يوجب الاستئذان منه ، ولا يسقط وجوب الواجب منها بغياب الامام ([6]).

التعارض بين وجوب العمل وحرمة التصرف

يستند القائلون بولاية الفقيه في الحسبيات إلى دليل عقلي متين ، خلاصته ان عدم القول بتوجه خطاب التكليف ، ولو على نحو الاولوية دون التعين ، وعدم تعيين مخاطب آخر يملك جميع او بعض الشروط المطلوبة لانجازها كالعلم بكيفية انجاز التكليف والعدالة المانعة للتصرف بخلاف المصلحة ، سوف يؤدي إلى ضياع المصلحة المنظورة من وراء الأمر بالحسبيات ، مما يوجب الفساد

[1] الانصاري : المكاسب 412/1
[2] النراقي : المصدر السابق
[3] بحر العلوم : المصدر السابق 231/3
[4] الميرزا علي التبريزي : التنقيح ، 69/9
[5] احمد الصابري : المصدر السابق ، ص. 30
[6] الخميني : كتاب البيع 461/2

واختلال النظام ([1]). وقال الانصاري ان امر الامام بالرجوع إلى رواة الحديث في الحوادث الواقعة يقيد عموم الاذن في القيام بالحسبيات ، وهو بمثابة التفسير لمعنى كلمة (الامر) الواردة في اية "اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم" والذي يفهم ان موضوعه هو الامور العامة التي يرجع فيها الناس إلى رؤسائهم عادة ([2]).

بكلمة اخرى ، فان الدليل العقلي المتضمن ضرورة الامامة واصالة النظام ، يوجب قيام أحد المكلفين مقام البقية في التصدي لما كلف به المجتمع ، باعتباره مجموعا متكاملا لا كأفراد منفصلين([3]). أي ان نفس الادلة التي قام عليها القول بوجوب الامامة والولاية ، يقوم عليها الآن وجوب تصدي احد افراد المجتمع او بعضهم للقيام بالوظائف المتعلقة بالجماعة كوحدة قائمة بذاتها ([4]).

معلوم ان من يتصدى لدور كهذا ينبغي يتصف بالصفات اللازمة للقيام بالتكليف وانجاز المراد منه. واهمها العلم بالوظيفة وموضوعها والعلم باحكامها الشرعية ، حيث انها مصالح شرعية ، فضلا عن الصفات الذاتية التي تؤهله لقصد المصلحة والخير دون الفساد والشر. هذه الصفات هي ذاتها الصفات المطلوبة في الفقيه الجامع للشرائط القائم مقام الامام ، وهي المعرفة بالحوادث الواقعة والعلم في مستوى الاجتهاد ، والعدالة الموجبة لترك القبائح ([5]).

وطبقا للكلبايكاني فالنصوص الدالة على ولاية المعصوم ، رغم نظرها إلى هذا المقام خاصة ، لكن مفهومها يؤسس ملاكا عاما ، يسمح بتوجيه ما يترتب عليه من الوظائف إلى غير المعصوم. فالمستفاد من هذه الروايات

> حكم عام بملاك عام واحد ومناط جامع ، وهو ان الطبيعة البشرية والغرائز الحيوانية تقتضى وقوع الاختلاف والتزاحم والجدال والتنازع والتشاح. وكذا تقتضى سلسلة من الامور وتحققها في بقاء نظمهم وصيانتهم وحفظهم من النفاق والافتراق والتشعب والشقاق ، والا لفسدت عيشتهم وضاقت

---

[1] النراقي : عوائد الايام ، ص. 188
[2] الانصاري : المصدر السابق 411/1
[3] منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه 25/2
[4] الخميني : كتاب البيع 461/2
[5] كاشف الغطاء : النور الساطع في الفقه النافع /377

معيشتهم. ولما كانت تلك الامور مما لا يمكن تحققها ، ولا يصح صدورها من اي شخص واي فرد ، فلا بد لهم من زعيم ورئيس وقيم وحاكم وان لم يكن نبيا او وصيا. فحينئذ يقال: القدر المتيقن من الامة والرعية للرياسة والزعامة في الجملة هو العالم الفقيه العادل ([1]).

لكن مخالفي ولاية الفقيه يعترضون بدليل آخر لا يقل متانة ، خلاصته ان القيام بالوظائف الحسبية ، ما لم يدخل فيه تصرف في اموال الناس وانفسهم ، فهو مباح للجميع فقيها أو غير فقيه ([2]) وان التكليف متوجه إلى الفقيه مثل سواه ، والمهم هو انجاز الوظيفة على وجه الكفاية ([3]). فان لم يكف قيام الغير بها ، قام بها الفقيه ، لكن لا لكونه وليا فيها ، بل لكونه مكلفا مثل سائر المكلفين. لان ادراج الامور الحسبية تحت عموم عنوان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يساوي بين طبيعة التكليف بينهما. ومعلوم ان عمومية التكليف بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر تقتضي توجهه إلى الجميع ، بحيث لا يحتاج القائم به إلى استئذان أحد ، بمن فيهم الامام ([4]). ولهذا فان تخصيص الخطاب بالفقيه يحتاج إلى دليل ، يقيد التعميم الظاهر لفظا أو معنى في الخطاب نفسه ([5]).

ومنع بعض الفقهاء الاستدلال بتوجه الخطاب إلى الامام حال حضوره نظرا للفارق بينه وبين الفقيه اولا ، وللشك في ان الخطاب موجه فعلا إلى الامام شخصيا ، عدا ما دل عليه دليل خاص. أما كون الفقيه اكفأ من غيره فليس دليلا على هذا المورد ، لأن اشتراط الكفاءة متأخر عن خطاب التكليف. كما ان الوظائف تختلف موضوعاتها وبالتالي نوعية الاهلية المطلوبة فيها ، مثل إشارة الاصفهاني إلى الاهلية المطلوبة في الرئيس ، والتي لا تترتب بالضرورة على اهلية النظر والاستنباط بالمفهوم المتعارف بين الفقهاء ([6]).

لحل هذا الاشكال جرى تقسيم الوظائف التي يشك في دخالة اذن

---

[1] الصابري : المصدر السابق ، ص. 39
[2] الاخوند الخراساني: المصدر السابق ، ص. 95
[3] منتظري : المصدر السابق
[4] العلامة الحلي : مختلف الشيعة 338/1
[5] بحر العلوم : المصدر السابق ، ص. 232
[6] الاصفهاني : حاشية المكاسب 215/1

الامام فيها إلى طبقتين :

الطبقة الاولى : الوظائف التي يشك في ان دخالة اذنه فيها راجعة إلى عصمته وامامته. وهي ما يصفه الانصاري بالولاية على الشخص ، التي تتضمن نوعا من الجبر المستفاد من الاية "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" فهذه مشروط فيها وجود شخص الامام المعصوم أو نائبه الخاص ([1])

الطبقة الثانية : الوظائف التي يشك في ان دخالة اذنه لا ترجع إلى عصمته وامامته ، بل إلى كونه وليا وحاكما ، أي ما يرجع إلى اصل الحاكمية والنظام ، الضروريان للحياة والمعاش وحفظ الدين ، ويعبر عنها بـ "الولي له لا عليه" بحيث لا تتضمن التصرف المطلق والاجبار ، ومثالها ولاية السلطان على مصالح البلد وشؤون الناس ([2]). والغرض من هذا التقسيم تلافي الولاية الاجبارية التي تنطوي على حق التصرف في المال أو النفس دون رضى المولى عليه ، وهو الامر الذي يخشى منه لغير المعصوم.

اجاز الانصاري للفقيه القيام بالتكليف إذا اوصله الدليل الى أن التكليف المشكوك فيه مما يندرج في الطبقة الثانية. وان توصل إلى انه من الطبقة الاولى جاز تعطيله لافتقاد شرط وجوبه. فكونه معروفا لا ينافي اناطته بنظر الامام خاصة ، والحرمان منه عند فقد الامام مثل الحرمان من سائر البركات التي حرمناها بفقده ([3]). ويظهر من سياق كلام الانصاري ميل إلى تقليص نطاق الوظائف الحسبية المحولة إلى الفقيه. بينما مال فقهاء اخرين للتوسع فيها ، مثل العلامة النائيني الذي ضم اليها الزعامة السياسية ، التي تشمل تدبير امور البلاد وسياسة العباد وتنظيم الحكم ، فضلا عما دونها. وحسب رايه فان

> من جملة قطعيات مذهبنا ان الولايات النوعية (العامة) التي علم عدم رضا الشارع بإهمالها في زمن الغيبة ، تندرج تحت عنوان الوظائف الحسبية. وفي رأينا ان قيام فقهاء عصر الغيبة بها نيابة عن المعصوم ، من الثوابت. وهي

[1] الانصاري : المصدر السابق 409/1
[2] الانصاري : المصدر السابق 412/1
[3] الانصاري : المصدر السابق 410/1

القدر المتيقن في مقام ولاية الفقيه ، حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب ([1]).

وناقش الاصفهاني هذا الدليل من زاوية التخصص. فمعلوم ان العلم بالشريعة هو الذي جعل الفقيه مؤهلا للتكليف بالولاية العامة ([2]). لكن إدارة البلاد ليست من المجالات التي يغطيها الاختصاص العلمي للفقيه ، لأن "الفقيه بما هو فقيه اهل النظر في مرحلة الاستنباط دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدبير شئون الدفاع والجهاد وامثال ذلك. فلا معنى لايكال هذه الامور إلى الفقيه بما هو فقيه" ([3]).

الولاية والمأذونية

في المقارنة بين وظائف الفقيه التي قررها القائلون بولايته المطلقة ، وتلك التي يقبل معارضو النظرية ايكالها إليه ، نجد ان الطرفين يتفقان على عدد من هذه الوظائف. فهل يمكن اعتبار موافقة المعارضين على ايكالها للفقيه ، موافقة ضمنية على ولاية للفقيه ولو جزئية ؟.

سوف نستعرض عددا من هذه الوظائف وننظر في مستوياتها ، كي نستكشف نوعية التصرف المتفق عليه للفقيه ، قبل الخروج بما يستخلص منه.

قلنا في السطور السابقة ان الامور الحسبية عنوان عريض ، يجمع تحته عشرات الوظائف ، يمكن تقسيمها إلى ثلاث طبقات :

الاولى : ما هو شأن شخصي يتعلق بواحد أو عدد قليل من افراد المجتمع ، ممن يوجب الشارع رعاية المجتمع لهم وضمانه لمستلزمات حياتهم ، نظرا لعجزهم عنها ، كالولاية على الايتام القاصرين واموالهم ([4]) كما لو مات الأب دون ان يوصي ولم يتوفر ولي منصوص عليه كالجد. وكذا الولاية على مال الغائب

---

[1] النائيني : المصدر السابق ، ص. 284

[2] محمد الاصفي : مدخل إلى توحيد الرأي في مسألة الولاية. مجلة الفكر الاسلامي عدد 9 ، محرم 1416

[3] الاصفهاني : حاشية المكاسب 215/1

[4] الجبعي العاملي : مسالك الافهام 330/1

الذي يخشى تلفه لو ترك ([1]) وطلاق زوجته إذا انقضت المدة المقررة للغيبة. ومثلها الولاية على السفيه والمجنون وامواله. وكذا ارث من مات وليس له وارث.

الثانية : ما هو شأن عام أو مشترك بين بعض الناس ، لكنه متوسط الاهمية والخطورة ، من حيث ان التصرف فيه لا يؤدي إلى فساد عظيم أو خسارات غير قابلة للجبران. ومثاله النظارة على الاوقاف العامة والمساجد ، والتصرف في اموال الامام ، والمال المجهول مالكه ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما دون الجرح ، وتعليم الشريعة ورعاية دعاتها ([2]).

الثالثة : ما هو شأن عام بين الناس ، عظيم الاهمية والخطورة ، من حيث ان التصرف فيه قد يؤدي إلى خسائر غير قابلة للجبران ، أو فساد عظيم إذا لم يجر على الصورة الصحيحة. ومثاله الحدود ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يؤدي إلى القتل او الجرح ، وتولي السلطة بما تنطوي عليه من تصرف في حياة الناس واموالهم على نطاق واسع.

اتفق غالبية الفقهاء – ان لم يكن كلهم – على ان الفقيه يلي الوظائف المتقررة في الطبقتين الاولى والثانية. أما على القول بولايته التابعة لنيابته عن الامام فواضح. وأما الذين عارضوا ولايته ، فقد اعتبروا ان دخالة الامام في بعضها – على فرض لزومه – لا ترجع لجهة شخصية الامام وعصمته ، بل لجهة كونه وليا. وفي البعض الآخر فان التكليف ناظر إلى الموضوع لا إلى القائم به. وبالتالي فانه لا يستلزم قيام شخص معين بالوظيفة ، الامام أو غيره.

وقال الانصاري ان كون القضاء مثلا من الواجبات الكفائية ، يتعارض مع كون القاضي نائبا عن الامام في القيام به. لان الواجب الكفائي يقتضي قيام المكلف بالواجب باعتباره واجبا عليه ، لا لكونه نائبا عن شخص آخر. ولهذا فيمكن القول ان قيام الفقيه في هذا المقام ، يتوقف على اذن الامام ، لا انه في الاصل نائب عنه ([3]). فالاذن هنا متوجه إلى شخص القاضي لا إلى الوظيفة التي

---

[1] الاردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان 270/7

[2] ابن فهد الحلي : المهذب البارع 353/2

[3] الانصاري ، مرتضى : القضاء والشهادات (قم 1415) ، ص 50

يلزم اقامتها مطلقا.

في كلا الحالين ، فقد خول الفقيه القيام بتلك التكاليف ، لأنه اكثر الناس اهلية لتولي وظائف الامام في عصر الغيبة. وحسب تعبير التبريزي فالفقيه هو "القدر المتيقن ممن يحتمل أن يكون له الولاية في تلك الامور ، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه ، كما لا يحتمل ان يهملها ، لانها لا بد من أن تقع في الخارج ، فمع التمكن من الفقيه لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير" ([1]).

اما الطبقة الثانية فقد اجاز بعض الفقهاء لعدول المؤمنين تولي الوظائف المشمولة به ، استدلالا بعموم ادلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمتى ثبت ان الحكم لا اختصاص له بالحاكم "فلا اشكال انه مع فقده أو قصور يده ، فانه لا ينتفي الحكم المذكور ، بل يجب على عدول المؤمنين القائمين مقامه في تولي بعض الامور الحسبية القيام بذلك. ونستدل بالآيات والأخبار الدالة على نفي الضرر والحرج والضيق في هذا الدين شاهدا على ذلك" ([2]).

وتبقى الطبقة الثالثة محل الخلاف الرئيس منذ ظهور نظرية النيابة عن الامام حتى اليوم. وهي ما يميز القائلين بالنيابة عن مخالفيهم. ولذا لا يمكن اعتبار موافقة المعارضين لتولي الفقيه الامور الحسبية من الطبقتين الاولى والثانية ، دليلا على تاييدهم لنيابته عن الامام أو ولايته المطلقة. حسب رأي الخوئي فان للفقيه الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى – اي كونه نائبا للامام ، له ولاية مطلقة في التصرف – بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته. وذلك من باب الاخذ بالقدر المتيقن. لعدم جواز التصرف في مال أحد إلاباذنه. كما أن الاصل عدم نفوذ بيعه لمال القصر أو الغيب ، أو تزويجه في حق الصغير أو الصغيرة. إلا أنه لما كان من الامور الحسبية ، ولم يكن بد من وقوعها في الخارج ، كشف ذلك كشفا قطعيا عن رضى المالك الحقيقى وهو الله – جلت عظمته – وأنه جعل ذلك التصرف نافذا

[1] الغروي التبريزي : المصدر السابق 423/1
[2] البحراني : الحدائق الناضرة 427/25

حقيقة. والقدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقى ، هو الفقيه الجامع للشرائط. فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية.

..... مورد الحاجة إلى إذن الفقيه في تلك الامور الحسبية ما إذا كان الاصل الجاري فيها اصالة الاشتغال. وذلك كما في التصرف في الاموال والانفس والاعراض. إذ الاصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره ([1]).

وهو يعتبر هذا القدر من الصلاحيات

ولاية جزئية تثبت في مورد خاص اعني الامور الحسبية ... أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ، ولا نصب القيم أو المتولى من دون انعزالهما بموته. لان هذا كله من شؤون الولاية المطلقة. وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل ([2]).

خلاصة

يكشف العرض السابق ان ولاية الفقيه في منصبي القضاء والفتوى محل اتفاق بين فقهاء الشيعة. وثمة اتفاق أيضا على ولايته على وظيفة القضاء ، وان تطلبت تصرفا في الاموال والانفس. لكن الاختلاف يدور حول مسألتين :

الاولى : ولايته على الشأن السياسي وتدبير الامور العامة. والاشكال هنا وارد من جهتين: جهة قصور الادلة النقلية عن حمل هذا التوسع في الولاية. وجهة ان الولاية السياسية خارجة من حيث التخصص العلمي والعملي عن نطاق عمل الفقيه وعلمه ، كما صرح الاصفهاني.

الثانية : طبيعة الادلة على ولايته في الامور التي تنطوي على تصرف في الاموال والانفس. فالقائلون بالولاية المطلقة يميلون إلى ان نفس ادلة الولاية العامة تغطي هذا الصنف من الولايات. وبالتالي فهم لا يرون تمايزا بين افرادها. والمخالفون يرون ان ما ثبت للفقية الولاية فيه محمول بدليله الخاص ، لا عموم ادلة الولاية. فثبوت هذه غير متحقق ، وما دل على تلك لا يمكن تعميمه إلى سواها من الموارد ، اذ لا قياس.

---

[1] الغروي التبريزي : المصدر السابق 423/1

[2] الغروي التبريزي : المصدر السابق

الباب الثالث

الأساس النظري لدور الأمة في الدولة

تمهيد

هذا الباب مكرس للبحث في الامكانات النظرية لتطوير نظرية السلطة في الفقه الجعفري ، سيما البحث عن مكان للشعب في التنظيم السياسي الشامل الذي نسميه الدولة. وسوف أنطلق من الاثارات النظرية الهامة التي نتجت عن قيام الدولة الاسلامية في ايران ، بغرض تحديد الاشكالية التي يدور حولها النقاش.

في 1399 انتصرت الثورة الاسلامية التي قادها آية الله الخميني في ايران. بين اوائل المبادرات التأسيسية التي قامت بها القيادة الجديدة ، الدعوة إلى انتخاب مجلس خبراء يتولى وضع القانون الاساسي للبلاد (الدستور). وهي مهمة تواصلت بطرح الدستور على الشعب ، وحصوله على تاييد ساحق من جانب الايرانيين المؤهلين قانونيا للتصويت.

اثارت سياسات الخميني في تلك المرحلة جدلا كثيرا ، بالنظر للاختراقات العميقة التي قام بها في جدار الفكر السياسي التقليدي. اعتقد الناس مثلا ان الخميني سيمارس الحكم دون التقيد باي قانون ، وبعضهم ظن ان عليه ان يفعل ذلك ، بناء على ما كان متعارفا – في الجملة – من تمتع الحاكم في الدولة الاسلامية بسلطة مطلقة. لكن ، على عكس هذا التصور ، فان الخميني عمل بجد لاقامة دولة مؤسسات ، وترسيخ حاكمية القانون ، كما ان رجوعه إلى الشعب لتقرير طبيعة النظام السياسي ، وأخيرا اشتمال الدستور على تصريح لا لبس فيه بكون الشعب سيد الدولة ، وان مشروعية السلطة مستمدة من التفويض الشعبي المعبر عنه قانونيا في الانتخابات الرئاسية والتشريعية والمحلية. كل هذه المبادرات مثلت خرقا مهما للتصورات السائدة في ميدان الفكر السياسي

الاسلامي ([1]).

هذه الاختراقات ، بقدر اهميتها على المستوى العملي ، كانت ذات اهمية – وربما بدرجة اكبر – على المستوى النظري. لانها سمحت للمرة الاولى باعادة النقاش حول الصورة التقليدية للدولة الاسلامية ونظام الحكم فيها ، في اتجاه بلورة نظرية سياسية تستند إلى الشريعة من دون ان تتنكر لدور الامة السيادي. نجد اليوم توسعا ملفتا في الابحاث المكرسة لهذا الموضوع. وهو ما اظنه واحدا من ابرز التطورات في الفقه الشيعي.

دار بعض هذه الابحاث ، كما هو الحال عند السيد كاظم الحائري والشيخ مصباح اليزدي مثلا ، حول كيفية التوفيق بين اللزوم الشرعي لولاية الفقيه والرجوع إلى الشعب في تعيين شخص الحاكم. ووضع الحائري ما ظنه صيغة تسمح باعتبار الفقيه المرضي من الشعب هو المتعين للحكم. لكنه لم يؤسس هذا الاستنتاج على حق الشعب في تفويض السلطة ، بل على كون رأيه – المعبر عنه في الانتخابات العامة – مرجحا عند تزاحم المرشحين ([2]). هذا راي تبناه اكثر الفقهاء التقليديين ، ولا اعتبره اختراقا مهما على المستوى النظري. لكنه على اي حال يكشف عن الصعوبات الجدية التي تواجه الفقهاء وهم يحاولون وضع نظرية لدولة معاصرة ، تمثل مباشرة او مداورة ، اعلان قطيعة مع الصورة الذهنية للدولة الاسلامية التي يتحكم في اقدارها شخص واحد مطلق السلطة.

وفي ظني ان السبب الرئيس لتلك الصعوبات ، هو التسليم المسبق بكون ولاية الفقيه لازمة كلزوم امامة المعصوم. ولذا فقد يكون من المهم اختبار

---

[1] تنص المادة 8 من البند الثالث في الدستور الايراني على التزام الحكومة بضمان مشاركة جميع الايرانيين في تقرير نظامهم السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وينص البند السادس على ان امور البلاد تدار استنادا رأي الشعب المعبر عنه في الانتخابات الرئاسية والتشريعية والمحلية والاستفتاءات. وينص البند 26 على حق الايرانيين في تشكيل وعضوية المنظمات المهنية والسياسية. والبند 27 على حرية الاجتماعات والتظاهرات السلمية.

[2] الدليل الذي اعتمده الحائري لتجويز الانتخاب هو ان الاطلاق الشمولي لأدلة الولاية (كونها لكل فقيه واجد للشرائط) يوجب التساقط عند التعارض. لكنه اختار بدلا منه الاطلاق البدلي. بمعنى ان المتعلق هو الجميع ، لكن بمعنى ان كلا منهم يكون بدلا عن الجميع. فلو استقر الرأي على واحد سقط التعلق بالبقية. وهو المطبق في تعين المقلد عند تساوي صفات المرشحين للمرجعية. الاطلاق البدلي موجب للتخيير لا التساقط. وهكذا فان المطلق بعد وجود مانع من حمله على الشمول والاستغراق ينصرف إلى البدلية والتخيير لا إلى الترجيح. كاظم الحائري: ولاية الامر في عصر الغيبة ص. 218

الادلة التي قامت عليها هذه المسلمة ، للتعرف على حدود التلازم بين الاثنين.

وسوف ابحث في جانبين على وجه التحديد :

الاول: كون ولاية الفقيه ولاية اجبار أي لازمة شرعا كلزوم الامامة ، ومانعة لتصرف المولى عليه فيما هو موضوع للولاية دون اذن الولي الفقيه.

الثاني: كونها فاعلة في المجال السياسي بصورة خاصة.

والغرض من الاول هو التحقق من وجود احتمالات نظرية بديلة في الشريعة ، تسمح بادعاء ان نظرية ولاية الفقيه بالصورة التي عرضناها في الباب الثاني ، ليست نهائية.

أما الغرض من الثاني فهو اخراج ما هو مجمع على ولاية الفقيه فيه – مثل القضاء والفتوى – من مجال البحث ، وتركيزه على الجانب السياسي.

وطريقي إلى ذلك :

اولا: بيان ان الامامة لا تستلزم – ضرورة – الرئاسة السياسية. وهذا المسلك يعالج كون ولاية الفقيه مبنية على نيابته عن الامام ، وان للامام ولاية جبرية على الناس. فالائمة مع كونهم احق الناس بالولاية ، إلا ان الجانب السياسي من امامتهم عرض فيها لا جزءا من جوهرها. فالامامة الالهية محفوظة بكل معانيها في اشخاصهم ، سواء تسلموا السلطة أو كانوا خارجها.

ثانيا: بيان ان تاسيس الجانب السياسي من ولاية الفقيه على ادلة الامامة غير مكين. لان الدليل العقلي على وجوب النص بالامامة (دليل اللطف) جار في زمن حضور المعصوم لا في زمان غيبته. واما دليل الضرورة العقلية للامامة (دليل اصالة السلطة) فلا يحتمل أكثر من اقامة السلطة في صورتها الاولية ، دون كيفيتها. وامامة المعصوم من النوع الثاني ، فهو لا يدل بشكل حصري عليها.

ثالثا : ان المفهوم الحالي للفقيه ، والذي لا يزال سائدا منذ زمن طويل لا يناسب القول بان الفقيه رئيس بالضرورة. لان مقدار ما يتعلمه الفقيه لا يتجاوز نطاقا محدودا من الشريعة ، ولا يشتمل على ما يؤهله لممارسة الحكم ، بحيث تنتج تعين الولاية للفقيه بناء على فقاهته.

رابعا : اختلاف مترتبات الامامة المعصومة وولاية الفقيه في التطبيق العملي. فاذا اقمنا ولاية الفقيه على نفس ادلة الامامة ، اصطدمنا بواقع ان النص على الامامة له مخرجات ونتائج مختلفة عن تلك التي تقوم عليها ولاية الفقيه ، مثل الاختيار والتعدد ، وكون الاحكام غير واجبة الطاعة مطلقا لانها ظاهرية لا واقعية. ونذكر هنا فروقا اساسية بين تعامل الاتباع مع الامام وتعاملهم مع الفقيه.

وبعد العرض النقدي لنظرية ولاية الفقيه ، أعرض البديل الذي أقترحه ، والذي أحاول من خلاله استكشاف امكانية القول بصورة جديدة لنظرية السلطة في الفقه الجعفري ، حيث سأحاول اختبار امكانية التاسيس النظري لفكرة التعاقد بين الناس على نظام لادارة أمرهم.

وأسلك في ذلك ثلاثة طرق :

الاول : اصالة عدم الولاية ، وبيان ان الانسان هو صاحب الولاية الحقيقية على نفسه ، بعد الولاية الاصلية للخالق جل وعلا. ومن هذه النقطة أنطلق إلى القول بالحق المتساوي لعامة الناس في المشاركة في الولاية ، وحقهم في انفاذ ارادتهم ، ما لم تتعارض مع أمر الله ، لانه ظلم له أو للاخرين. ولهذا يلزم القول بضوابط خارجية اضافة إلى الداخلية لمنع التعدي والظلم.

الثاني : للسلطة جانبان ، احدهما سلبي هو منع التظالم بين الناس ، والثاني ايجابي هو استغلال الموارد المشتركة.

الثالث : بدلا من تاسيس الولاية على نيابة الفقيه عن الامام ، باعتبار الامام المعصوم هو ولي الاصل ، فانه يمكن في نظري إعادة تاسيسها على ضرورة العدل ، لكونه من المستقلات العقلية ، وكونه معيارا لا يتغير مضمونه بتغير الازمنة والامكنة ، وكونه عاما غير مقيد بزمن حضور المعصوم. وبالتالي فهو اقرب إلى منهجية التكليف الشرعي الذي طبيعته العموم والمعيارية ، وكون العدل اليق بالمسألة ، نظرا إلى ان جوهر مسألة السلطة هو منع استخدام القوة في الظلم.

وقد سبق القول ان نظرية ولاية الفقيه ، بغض النظر عما يحيط بها من اشكالات ، تعتبر ابرز التطورات في الفقه السياسي الشيعي ، ولا سيما في

تحديده لمشروعية السلطة. وهي على أي حال قابلة للتطوير ، كأي نظرية علمية أخرى. مع ان بعض انصارها حاول تجاوز اشكالية الاستدلال عليها بالنصوص ، بالدعوة إلى وضعها ضمن مباحث علم الكلام ، لان ادلتها الاصلية عقلية في المقام الاول ([1]). وهذا الرأي قد يكون مناسبا لوضعها على مائدة المقارنة والنقد، بعيدا عن الحدود الضيقة للنص. لكنه يقتضي – من ناحية اخرى – إعادة تكييفها موضوعيا باعتبارها تنظيرا لنظام مصالح ، والمصالح زمنية بطبيعتها ، والاثار الحكمية المترتبة عليها وضعية ، تدور بين الصلاح والفساد على الاغلب.

ولن ننظر في الاقوال التي ترفعها إلى مرتبة الضروريات واليقينيات ، كما فعل الآذري الذي نفى كونها مسألة اجتهادية بل وحرم التقليد فيها ([2]). وهو ما لم يقله احد من الفقهاء في أي وقت.

[1] انظر مثلا علي الشفيعي : مشروعية ولاية الفقيه ، مقاربة اولية للادلة. مجلة التوحيد ، عدد 92 ، يناير 1998

[2] الاذري القمي ، احمد : التحقيق في الاجتهاد والتقليد ، (قم 1414) 81/1

(1) الامامة والرئاسة

تأسيس نظرية "ولاية الفقيه" على نيابة الفقيه للامام المعصوم ، هو أبرز نقاط ضعف النظرية. وهو السر وراء معارضتها من جانب فقهاء كثيرين.

بنيت تلك المعارضة –كما عرضنا في الفصل السابق – على الفارق بين الامام والفقيه ، لجهة عصمة الاول دون الثاني ، مما يصعب معه القول بحق الفقيه في الولاية الجبرية التي تشمل التصرف في الاموال والانفس.

وظهر لي من خلال البحث ان للامام وظيفتين متمايزتين: كبراهما هي وظيفة حفظ الشريعة والدعوة اليها ، وتعزيز دواعي الالتزام الداخلي (التقوى) عند المؤمنين. ويأتي هذا بالتربية والتعليم وبيان الاحكام والرد على الشبهات ، وبصورة عامة تحديد معالم الطريق المستقيم ، الذي يسير عليه من شاء ، منبعثا من دواعي الرغبة في الله والخوف منه. وهو أساس الالتزام الديني ([1]).

أما الوظيفة الأخرى فهي رئاسة الدولة ، لكونه المؤهل الأول لرئاسة الامة ، بحكم إمامته وعصمته ([2]). وهذا وان لم يتحقق للائمة المعصومين غير فترة يسيرة جدا ، إلا ان الشيعة اجمعوا على حق الائمة في الرئاسة متى ما تصدوا لها وساعدت الظروف ، مثل حضور الحاضر ، وقيام الحجة بوجود الناصر ، حسب تعبير الامام علي (ع) ([3]).

---

[1] انظر بهذا الصدد العرض التفصيلي الذي قدمه الشهيد محمد باقر الصدر حول ما يسميه (الدور المشترك للائمة) في حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 64/2.
أيضا الصدر ، محمد : تاريخ الغيبة الكبرى ، ص. 46

[2] الحلي : الالفين ، ص. 29

[3] الشريف الرضي : نهج البلاغة 202/1

لكن ينبغي التشديد على ان قصور يدهم عن الرئاسة – ايا كان سببه – لا يقدح في حقهم فيها ، كما لا يقلل باي شكل من كمال امامتهم. ذلك ان القيمة الدينية والاخلاقية تامة في الوظيفة الاولى ، كما سنشرح لاحقا. أما الثانية فهي وظيفة ظرفية ، ان حصلت كانت خيرا للامة ونعمة ، وان لم تحصل كان القصور في حظ الناس لا في الامامة.

اهمية هذا البيان تاتي من الحاجة إلى تاكيد عدم التلازم بين الامامة الربانية والرئاسة السياسية الزمنية. وانه يمكن التدليل على ان الرئاسة ليست جزء من جوهر الامامة ، ينقصها فقدانه. ومنه ايضا يظهر ان اقصاء حكام الجور للائمة عن الرئاسة ، لم تؤد إلى الاخلال بامامتهم. كما لم تؤد إلى انتقال المشروعية من الائمة اليهم. لان الامامة متقومة بذاتها وبناء على كونها نصبا الهيا لا بتولي الامام للشان السياسي الفعلي.

والغرض من هذا البحث هو معالجة القول بان الفقيه رئيس بالضرورة ، لنيابته عن الامام ، وهو جوهر القول بولاية الفقيه المطلقة. فاذا لم تكن الرئاسة جزء من جوهر الامامة ، فمن الطبيعي ان لا تكون نيابة الفقيه عن الامام ، مشتملة – بالضرورة – على الرئاسة. لا سيما بالتصوير الذي يعرضه القائلون بالولاية المطلقة ، التي تتضمن ولاية الاجبار والاولوية على سائر الناس.

وسوف نعالج الموضوع من زاويتين ، الاولى تاريخية لبيان ان الائمة لم يستهدفوا السلطة ولم يعملوا لها. والثانية تحليلية لبيان ان اعراضهم عن الرئاسة ، يثبت دعوانا في ان الرئاسة مهمة ثانوية للامام المعصوم ، متفرع عن امامته الدينية وليست جزء من جوهرها.

فرضية رئاسة المعصوم

اجمع الشيعة على ان إمامة الائمة الاثني عشر من اهل بيت الرسول صلوات الله عليه وعليهم ، تنطوي في داخلها على زعامة سياسية ، وان رئاسة الدولة جزء من الامامة لا ينفك عنها. فالامامة — حسب العلامة الحلي — "خلافة شخص من الاشخاص للرسول (ص) في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة

الملة ، على وجه يجب اتباعه على الامة كافة" ([1]). والامام بالصفات المنصوص عليها "رئيس مطلق لا رئيس في زمانه اعلى مرتبة منه" ([2]). وعلى هذا الاساس ذهب عدد من فقهاء الشيعة البارزين إلى القول بان نيابة الفقيه للامام ، تتضمن نيابته في الرئاسة السياسية. وبمعنى آخر فقد جرى الاعتماد على فرضية انضمام الرئاسة السياسية إلى الامامة الدينية ، في تأسيس نظرية في السلطة ، فحواها ان الرئيس يجب ان يكون إماما معصوما أو نائبا له ، متصفا بالحد الممكن من صفاته ، وأهمها كونه عالما بالدين، أي – حسب المتعارف في هذا الزمان – فقيها مجتهدا ممن يرجع اليهم الناس في امورهم الدينية ([3]).

جوهر نظرية رئاسة الامام المعصوم هو دعوى كونه معينا من جانب الخالق ، وليس باختيار المخلوقين. وان هذا التعيين لا يستند بالضرورة إلى مصالح يدركها البشر ، أو ان ادراكهم ليس حجة فيها ([4]). وهذا الأمر موضع اتفاق ابرز فرق الشيعة من الامامية وغيرهم ([5]).

ويبدو اعتبار الرئاسة السياسية جزء من الامامة الدينية ، من مسلمات

---

[1] العلامة الحلي : الالفين 22

[2] العلامة الحلي : الالفين 355

انظر أيضا رأي الحلي في صفات الامام. المصدر 135

[3] يقول السيد الخميني مثلا "دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف ، سيما مع هذه السنين المتمادية ولعلها تطول والعياذ بالله إلى آلاف من السنين والعلم عنده تعالى. فهل يعقل من حكمة الباري الحكيم إهمال الملة الاسلامية" الخميني ، روح الله الموسوي : كتاب البيع 461/2 وهذا يقتضي عدم تعطيل وظائف الامام ، أما من يقوم مقام الامام في هذا العصر فهو "الفقيه العادل وهو الذي يصلح لولاية المسلمين" المصدر 465

[4] خصص الكليني بابا بعنوان "ان الامامة عهد معهود من الله" للروايات المنسوبة إلى الائمة ، والتي تؤكد ان الامامة منصب خاص للائمة الاثني عشر. انظر الكليني : الكافي 333/1
ويقول المرتضى "اذا وجبت عصمته ـ الامام ـ وجب النص من الله تعالى عليه و بطل اختيار الامة. لان العصمة لاطريق للانام إلى العلم بمن هو عليها" المرتضى : رسائل الشريف المرتضى 2/3 باب : ما يجب اعتقاده في الامامة و ما يتصل به.

[5] يذهب إلى هذا الرأي ايضا التيار الرئيسي في الشيعة الزيدية. طبقا للامام الهادي يحي بن الحسين "تثبت الإمامة للإمام وتجب له على جميع الأنام ، بتثبيت الله لها فيه ، وجعله إياها له ، وذلك فإنما يكون من الله إليه إذا كانت الشروط المتقدمة التي ذكرناها فيه .... الإمامة تثبت بتثبيت الرحمن لمن ثبتها فيه ، وحكم بها له من الإنسان ، رضي المخلوقون أم سخطوا ، شاؤوا ذلك وأرادوه أم كرهوا ، فمن ثبت الله له الإمامة وجبت له على الأمة الطاعة ، ومن لم يثبت الله له ولاية على المسلمين ، كان مأثوما معاقبا ومن اتبعه على ذلك من العالمين ، لأنه اتبع من لم يجعل الله له حقا، وعقد لمن لم يعقد الله له عقدا ، والأمر والإختيار فمردود في ذلك إلى الرحمن.." الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 460/2

التفكير الديني الشيعي ، سيما بين المشتغلين بعلوم الشريعة ([1]) بل من الضرورات الملازمة لكون الدين سيدا في الحياة. بمعنى ان من يمثل الدين – وهو الامام المعصوم – هو الرئيس الطبيعي للمؤمنين بهذا الدين.

لكن هذا المنحى بقي نظريا ومجردا ، في معظم الزمن الفاصل بين ظهور التشيع كمذهب ، وبين عصرنا الحاضر. فالامام علي بن ابي طالب هو الوحيد الذي تولى امرة المؤمنين ، وجمع بين إمامته الدينية ورئاسة الدولة. أما الحسن فلم يحصل على فرصة كافية ، حيث تنازل عن الامارة سريعا بعدما خشي من تطور الانشقاق الذي قاده معاوية إلى تفكيك الدولة الاسلامية ([2]). وفي اوئل العصر العباسي الثاني تولى الامام الثامن علي بن موسى الرضا (ع) ولاية العهد للمأمون العباسي سنة 201. وتميل المصادر الشيعية جميعا لاعتبار تلك الحالة استثنائية ([3]) خاصة وانه لم يتمتع بصلاحيات مناسبة خلال الفترة القصيرة التي شغل فيها هذا المنصب ([4]).

وتورد كتب الحديث الشيعية عشرات الاحاديث المنسوبة للائمة ، في وصف اهمية الامام والامامة ، وتحديد المعنيين بها ووجوب طاعتهم. ويلفت النظر ان معظم هذه الروايات منسوب للامام الصادق ، الذي شهد عهده كثيرا من التحولات والنزاعات ، انعكس جانب منها داخل الاطار الشيعي ، ولا سيما على مستوى القمة ، بين زعماء البيت العلوي ([5]).

---

[1] الموسوي ، هاشم : التشيع نشأته ومعالمه (بيروت 1993) ، ص. 163

[2] لتفصيلات حول الصراع بين الامام الحسن ومعاوية ، انظر اليعقوبي ، احمد بن ابي يعقوب: تاريخ اليعقوبي(قم 1414) 214/2
أيضا : ابن كثير : البداية والنهاية 16/8

[3] لتفصيلات انظر ابو الفرج الاصفهاني : مقاتل الطالبيين 374.
أيضا: الصدوق : شرح الاخبار 337/3

[4] حول الآراء المختلفة بهذا الصدد ، انظر سميرة الليثي: جهاد الشيعة في العصر العباسي الاول ، ص. 344

[5] ترجع معظم الروايات التي حفظتها كتب الحديث الشيعية إلى الامام الصادق الذي كان عهده الاغنى والاكثر تركيزا على تطوير نظرية خاصة ادت إلى بلورة التشيع كمدرسة فقهية وكلامية ، بعد ان كان تيارا سياسيا ، لكن في مسألة الامامة بالذات فان كثرة ما ينسب إلى الصادق يعد استثنائيا ، انظر مثلا الكليني : الكافي ، ج 1 كتاب الحجة.

أولا : التطور التاريخي لفكرة الامامة

تلازمت نشأة التشيع مع القول بالامامة لأهل البيت. وهو – حسب المفيد – سبب تسمية الفريق الرئيسي من الشيعة بالامامية ([1]). بل ان قيام التشيع كتيار متميز ضمن الامة الاسلامية ، يرجع أساسا لتمسك اتباع علي (ع) بحقه في خلافة الرسول ([2]) وعدم التسليم بالترتيب السياسي الذي توصلت اليه النخبة بعد وفاة الرسول (ص).

ويصعب العثور على ادلة قوية تؤكد قيام انفصال واضح بين الطرفين يومذاك ، خاصة مع انخراط الامام علي بن ابي طالب واصحابه المقربين في الحياة العامة يومئذ ([3]). لكن تصاعد النفوذ السياسي لبني امية ، سيما في النصف الأخير من عهد الخليفة عثمان بن عفان ، اطلق معارضة متفاقمة ([4]). وكان واضحا ميل زعماء الثورة على عثمان ، إلى علي بن ابي طالب ([5]) بل كان بينهم بعض اصحاب علي المقربين ، الذين لعبوا لاحقا دورا مهما في خلافته ([6]).

وليس من شك ان هؤلاء ، وكثير غيرهم ، قد تعاملوا مع علي بن ابي

---

[1] الشريف المرتضى : الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، (بيروت 1985) ص. 239

[2] دائرة المعارف الاسلامية ترجمة احمد الشنتاوي واخرين (بيروت ، د. ت.) 58/14. ويعرض فياض آراء مختلفة بهذا الشأن ، بعضها يرجع التشيع إلى الفترة السابقة لوفاة الرسول. انظر فياض: تاريخ الامامية 35

أيضا نبيلة داوود : نشأة الشيعة الامامية 62

[3] أثار انخراط الامام وصحابته اشكالا مهما عند بعض متكلمي الشيعة ، من زاوية ان هذه المشاركة تدل على قبول الامام لما يجري وبالتالي تمتع النظام السياسي بالمشروعية ـ ولو بصورة ضمنية ـ الأمر الذي دفع بعضهم إلى مناقشة الأمر والبحث له عن تأويلات ، كما فعل الشريف المرتضى ، انظر المرتضى : تنزيه الانبياء 188 رغم انه يصعب قبول هذه التبريرات التي تبدو متكلفة.

انظر أيضا المحقق الكركي : رسائل المحقق الكركي 265/1 حول خراجية ارض العراق.

أيضا المحقق البحراني : الحدائق الناضرة 266/18

وذهب الشيخ المفيد إلى ان الامام علي لم يبايع الخليفة الاول ، واستدل على رايه بادلة كلامية ، رغم ان المقام مقام التحقيق التاريخي وليس المجادلة الكلامية ، ولذلك فانه يصعب الأخذ برأيه ، الذي بدا متكلفا أكثر مما ينبغي ، انظر المرتضى : الفصول المختارة (قم 1413) ، ص. 56

اقول انه يصعب الاخذ براي المفيد ، رجوعا إلى عمل علي مع الخلفاء الذين سبقوه ، والى اقواله ، مثل وصفه للخليفة الثاني بانه (قوم الاود وداوى العمد وخلف الفتنة واقام السنة ، ذهب نقي الثوب ، قليل العيب ، اصاب خيرها وسبق شرها ، ادى إلى الله طاعته واتقاه بحقه) الشريف الرضي: نهج البلاغة ، ص. 390

[4] مسكويه : تجارب الامم 284/1

[5] انظر مسكويه : المصدر السابق ، ص. 283/1 وما بعدها

[6] ابن حزم : الملل والنحل 80/2

طالب كزعيم يتمتع بكل الصفات المطلوبة في الامام. فهو الوحيد بين الصحابة الذي جمع سعة العلم إلى الشجاعة والسبق في الدين والجهاد والزهد في الدنيا ، بما لا يقارن مع أي من نظرائه. ولذا فان اعتباره إماما لا يحتاج الى تبرير ([1]). لكنا لا نملك دليلا على ان عامة المسلمين ، بمن فيهم اولئك الذين شاركوا في الثورة على عثمان ، ومعظم من حارب تحت لواء علي بعد توليه الخلافة ، نظروا اليه كامام بالمعنى المتداول الآن ، أي كونه منصوبا من قبل الله تعالى ، وكونه معصوما تجب طاعته بأمر الله ، لا كفرع عن كونه خليفة انعقدت له البيعة من عامة المسلمين ([2]). وهذا ربما يفسر لنا تمرد بعض أمراء جنده عليه بعد حادثة التحكيم المعروفة. وهو التمرد الذي ادى لاحقا إلى ظهور فرقة الخوارج ، التي اصطدمت مع الامام في معركة النهروان المعروفة ([3]).

في تفسير هذه المفارقة راى السبحاني ان قدامى المسلمين لم يفهموا طاعة الخليفة كواجب شرعي ، او ربما لم يعتبروا الخلافة جزء من الدين ، بل لم يخطر على بالهم وجوب الاعتقاد بخلافة هذا أو ذاك ، أو ان عدم الموالاة للخليفة موجب للخروج من الجماعة المؤمنة أو الدخول في صفوف المبتدعين. هذه الاعتقادات ظهرت في وقت لاحق. ولعل عمرو بن العاص هو أول من تحدث عنها خدمة لاغراض سياسية بحتة. وقد ظهرت في ظروف ازمة وتنازع اهلي ، ثم استفحلت بمرور الزمن حتى اعتبرها بعضهم جزءا من صميم الدين([4]).

أما بالنسبة للامام الحسن الذي بويع بالخلافة بعد مقتل ابيه ، فقد كان

---

[1] يمكن التدليل على هذا بالبيعة العامة التي حصل عليها علي بعد مقتل عثمان ، والتي لم يحصل على مثلها الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه. ابن كثير : البداية والنهاية 253/7

كما يمكن التدليل عليها بالعدد الكبير من البدريين وكبار الصحابة الذين قاتلوا معه في الجمل وصفين ، رغم شدة الاختلاف الذي ترافق معها. انظر قائمة باسماء بعض هؤلاء في الاميني ، عبد الحسين : الغدير في الكتاب والسنة والأدب (بيروت 1977) 362/9

[2] توجد شواهد كثيرة في تاريخ تلك الحقبة ، تدل على ان المسلمين كانوا يربطون بين البيعة والالتزام بطاعة الحاكم ، ومن بينها احتجاجات الامام علي على مخالفيه بسبقهم إلى بيعته ، واصرار جميع الخلفاء على دخول الناس ، سيما اعيانهم في البيعة ، اضافة إلى الروايات المنقولة عن الرسول التي تحرم نكث البيعة. ونقل اليعقوبي ان سعد بن مالك دخل على معاوية (فقال : السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية فقال : ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين قال سعد : ذاك إن كنا أمرناك إنما أنت منتز) اليعقوبى : المصدر السابق ، ص. 217/2

[3] لتفصيلات حول هذه الحادثة ، انظر المنقري ، نصر بن مزاحم : وقعة صفين ، ص. 512

[4] السبحاني ، جعفر : بحوث في الملل والنحل 301/1-302

الأمر أجلى ، اذ تخلى عنه معظم اركان حكمه في وقت مبكر ، بمن فيهم هاشميون مثل عبيد الله بن عباس ([1]). كما ان قراره بالتسليم لمعاوية بعد انكساره في الحرب ، أغضب قادة بارزين في الجماعة الشيعية التي كانت قد بدات في الظهور والتميز خلال هذا الصراع ([2]). بل ان قيس بن سعد أمير العراقيين عارض اتفاق الحسن مع معاوية وتعاهد مع صحبه على مواصلة الحرب ([3]). وهو الأمر الذي يجعلنا نستنتج بان الحسن – رغم النصوص النبوية المتواترة في فضله – كان في نظر عامة المسلمين ، وربما معظم أصحابه ، خليفة واجب الطاعة باعتباره صاحب البيعة لا باعتباره إماما معصوما منصوبا من قبل الله ([4]).

هذا الوصف قد لا يكون دقيقا بالنسبة إلى زعماء الجماعة الشيعية. ويمكن الاستناد إلى رسالة وجهها زعماء شيعة الكوفة إلى الامام الحسين بعد وفاة اخيه الحسن ، في القول بانهم تعاملوا مع الحسن باعتباره زعيما أعلى لجماعة الشيعة ، رغم كونه خارج السلطة ، ورغم انه قد التزم – ولو مكرها – بالبيعة لمعاوية بن ابي سفيان ([5]). وهذا يرجح ان الجماعة الشيعية حافظت على ولائها لابناء علي ، لاسباب دينية بحتة ، حتى مع تغير موقعهم السياسي. ويمكن الاستدلال بهذا على ان العلاقة بين ابناء علي واتباعهم كانت تنطوي على مضمون ديني ، اي انها كانت زعامة سياسية مبنية على مبررات دينية. لكن ليس لدينا دليل يؤكد انها تتضمن ايمانا من جانب الجماعة بان الزعيم الديني معين من

---

[1] اليعقوبي : المصدر السابق ، ص. 214/2

[2] يروي المرتضى ان اغلب زعماء الشيعة لاموا الحسن على موقفه ، وبينهم حجر بن عدي الذي دخل على الحسن فخاطبه قائلا "سودت وجوه المؤمنين". الشريف المرتضى : تنزيه الانبياء ، ص. 222 ونقل الاصفهاني أن سفيان بن ابي ليلى اتى الحسن وعنده جماعة من وجوه الشيعة فلما انتهى إليه قال: السلام عليك يا مذل المؤمنين. الاصفهاني ، ابو الفرج : مقاتل الطالبيين (بيروت 1987) ص. 75 أيضا مناقب امير المؤمنين 128/1 . ونقل ابن قتيبة ان صاحب هذا القول هو سليمان بن صرد الخزاعي "سيد أهل العراق ورأسهم". ابن قتيبة : المصدر السابق ، ص. 185/1

[3] مسكويه : تجارب الامم 387/1

[4] مما يشير إلى هذا الرأي رواية الاصفهاني عن بيعة قيس بن سعد امير عسكر الحسن لمعاوية ، حيث اعتزل قيس مع اربعة الاف مقاتل وابى بيعة معاوية. فلما بايع الحسن ادخل قيس بن سعد ليبايع. فسأل الحسن قائلا: انا في حل من بيعتك؟. قال: نعم. فألقي لقيس كرسي وجلس معاوية على سريره فقال له معاوية: اتبايع يا قيس؟. قال نعم. الاصفهاني : مقاتل الطالبيين ، ص. 79.
وهي تدل على ان التزام سعد واصحابه بالحسن كان تابعا لبيعته بالخلافة ، لا بامامته. ذلك ان بيعته لمعاوية هي اعلان بنقل الالتزام والطاعة اليه بدلا عن الحسن.

[5] انظر نص الكتاب في اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي 2 /228

قبل الله او انه معصوم. والذي يرجح عندي ان المضمون السياسي كان هو الغالب في علاقة الطرفين.

ساعد الاضطراب الذي ساد حواضر المسلمين ، اثر وفاة معاوية بن ابي سفيان وتولي ابنه يزيد السلطة (60-63) على تبلور الجماعة الشيعية كتيار سياسي واضح الملامح. وهذا ما يظهر من نقاشات نقلها بعض المؤرخين بين زعماء الشيعة ([1]). ومن المحتمل ان هذا التبلور هو الذي شجع الامام الحسين على التعاطي الايجابي مع مراسلات الكوفيين لاعلان الثورة على يزيد.

انتهت هذه الثورة بالمأساة المعروفة في كربلاء ، كما فككت التضامن الداخلي للجماعة ([2]) بعدما حرمتها من قيادة تتمتع بالاجماع ، إلا انها لم تقض عليها. بل يمكن القول ان التداعيات اللاحقة للماساة ، وما لحقها من فرز اجتماعي وسياسي داخل الجماعة ، اثمر عن ترسيخ وجودها وتمكينها من إعادة تحديد ذاتها على المدى البعيد ([3]) رغم انها فرضت تغيير توجهاتها الاساسية المتعلقة بمسألة الامامة ([4]).

انصراف الائمة عن الشان السياسي

يبدو ان الامامة عند الشيعة القدامى لم تفهم إلا باعتبارها دعوة سياسية (لاستعادة حق أهل البيت في الخلافة). ويظهر هذا من اتفاق جميع الهاشميين الذين تمردوا على السلطات القائمة على رفع هذا الشعار ، وقبول عامة

---

[1] ذكر مسكويه ان أهل العراق لما علموا بامتناع الحسين عن بيعة يزيد وخروجه إلى مكة ، بدأوا يتحدثون في التمرد عليه أيضا. مسكويه : المصدر السابق ، 40/2
أيضا : اليعقوبي : التاريخ 228/2

[2] الاشتهاردي ، محمد مهدي : منتقى الدرر في سيرة المعصومين الاربعة عشر 60/2
ونقل القمي رواية نسبها للامام الصادق فحواها ان الاكثرية الساحقة من الشيعة ارتدوا عن الائمة ".. إلا ثلاثة.." القمي ، عباس : سفينة البحار (بيروت د.ت). 368/1 . لكن الاخذ بهذه الرواية لا يخلو من مجازفة ، لان مضمونها يخالف الحقائق التاريخية ، ايا كان القول في تأول معناها.

[3] يقول المجلسي ان استشهاد الحسين كسر "سفينة أهل البيت صلوات الله عليهم". لكنها لم تخل من "مصالح عظيمة منها ... بسبب ذلك صار من بعده من الائمة υ آمنين مطمنين ينشرون العلوم بين الناس إلى غير ذلك من المصالح التى لا يعلمها غيرهم" المجلسي : بحار الانوار 307/13

[4] فياض : تاريخ الامامية ، ص. 114

الشيعة والمسلمين المحبين لاهل البيت ، بكل خارج على السلطات باعتباره إماما مفترض الطاعة.

ولعل هذا الفهم كان نتيجة لتركز الخلاف في زمن علي (ع) حول مسألة السلطة ، ثم صراع الحسن ومعاوية وما أدى اليه من الصلح ، ثم خروج المختار وشيعة الكوفة على الامويين.

على انه لا بد من ملاحظة ان الامامة تحولت – عند التيار الشيعي التقليدي خصوصا – إلى وظيفة دينية بحتة ، مع انصراف الائمة علنا عن التصدي للزعامة السياسية أو السعي إلى السلطة([1]) وميلهم إلى التركيز على الوظائف الاولية للامام ، وان احتاج الامر إلى مهادنة السلطات ([2]).

لكن التيار الشيعي العام حوى اصنافا من الجماعات الفرعية ، بعضها ذو تطلعات سياسية وبعضها هجر السياسة. وقد ظهر هذا التنوع بوضوح في السنوات القليلة التالية لاستشهاد الحسين (ع) في عاشوراء 61 ، ضمن حالة الانفراط العام وعدم اليقين ، التي سادت العالم الاسلامي ، منذ ان تولى يزيد بن معاوية السلطة ، ثم وفاته ، وما تلاها من صراع بين بني امية ، حتى انتقلت السلطة إلى الفرع المرواني ([3]).

شهد عهد الامام زين العابدين ظهور البوادر الاولى للخلاف على الامامة داخل الجماعة الشيعية. فقد مال بعضهم إلى القول بامامة محمد بن الحنفية (16–81) وهو اكبر ابناء الامام علي الباقين على قيد الحياة ([4]) ومال آخرون إلى إمامة علي بن الحسين زين العابدين (38–95). وفي هذا الوقت فالواضح ان الامامة لم تكن تعني لعامة الشيعة شيئا مختلفا عن الزعامة السياسية. لكن يبدو ان عليا ومحمدا لم يكونا موضع اجماع. هذا يظهر من قرار عدد من زعماء شيعة الكوفة ، وابرزهم سليمان بن صرد الخزاعي ، التمرد على الامويين في

---

[1] جعفريان ، رسول : المصدر السابق 185/1

[2] المجلسي : بحار الانوار 307/13

[3] يعزى انتقال الحكم الاموي من الفرع السفياني إلى المرواني ، إلى تنازل معاوية بن يزيد الذي انتقد فور توليه الحكم سيرة ابيه وجده ، وتوفي في مقتبل شبابه ، انظر اليعقوبي 254/2

[4] الامين : اعيان الشيعة 436/9

الثورة التي اطلق عليها لاحقا (ثورة التوابين) دون العودة إلى أي من الرجلين ([1]) مع ان عملية سياسية بهذا الحجم ، كانت تتطلب بالضرورة العودة إلى زعيم ، لو كان معترفا به من جانب الجماعة الشيعية يومئذ ([2]).

في هذه الفترة ظهر ايضا المختار بن ابي عبيد الثقفي ، وهو سياسي أظهر قدرة فائقة على التنظيم وتعبئة الانصار ، وحاول دائما الحصول على موقع متقدم في الحياة السياسية ([3]). وقبل ثورته ، عمل مع عبد الله بن الزبير ، ثم اختلف معه ([4]) فذهب الى الكوفة – مركز الثقل الشيعي يومئذ – ودعا الناس إلى الثورة على الامويين تحت راية محمد بن الحنفية ([5]) حيث حصل على عدد كبير من الانصار ، الذين اقتنعوا بدعوته للانشقاق على الزعماء التقليديين ، الذين عملوا فيما مضى مع علي بن ابي طالب ثم الحسنين ، مثل سعد بن حذيفة بن اليمان وسليمان بن صرد الخزاعي والمسيب بن نجبة الفزاري وعبد الله بن سعد بن نفيل الأزدي وعبد الله بن وال التيمي ورفاعة بن شداد البجلي ([6]). وتعتبر هذه الحركة اول انشقاق رئيسي على قاعدة سياسية في الجماعة الشيعية.

ومع الاخذ بعين الاعتبار العدد الكبير نسبيا لمن التحق بالمختار ([7]) وحدوث هذا بعد زمن يسير من الفشل المأساوي لثورة التوابين ، فانه يمكن القول ان هذه الحركة وفرت فرصة استثنائية لظهور التيار السياسي الشيعي في صورة

---

[1] ذكر جعفري ان سليمان بن صرد الخزاعي اعترف بامامة زين العابدين (حسين جعفري: تشيع در مسير تاريخ (تهران 1382 هـ.ش.) لكن جعفريان شكك في هذه الدعوى قائلا انه لم يعثر على دليل في المصادر الاولية يؤيدها. جعفريان : المصدر السابق ، ص. 181/1

[2] لتفصيلات حول حركة التوابين ، انظر الطبري: المصدر السابق 558/5

[3] القرشي ، باقر شريف : حياة الامام زين العابدين (بيروت 1988) 389/2 . ويدافع القرشي بقوة عن مواقف المختار ويجزم بكونه من المخلصين لاهل البيت النبوي. والى هذا الرأي أيضا ذهب المظفر. انظر المظفر ، محمد حسين : تاريخ الشيعة (بيروت 1985) ص. 44 . لكن يصعب الاخذ بأي من الرأيين دون تحفظ ، لتساهلهما الواضح في التعامل مع الادلة.

[4] ابن كثير : المصدر السابق ، ص. 273/8

[5] الطبري : المصدر السابق ، ص. 561/5

[6] الطبري: المصدر السابق ، ص. 580/5

[7] ذكر مسكويه ان المختار عقد لابراهيم بن مالك الاشتر راية على سبعة الاف فارس. مسكويه : تجارب الامم 142/2 . وذكر الامين ان المختار ارسل اربعة الاف مقاتل إلى مكة لانقاذ محمد بن الحنفية والهاشميين الذين اعتقلهم عبد الله بن الزبير وهدد بقتلهم حرقا ما لم يبايعوه. الامين : اعيان الشيعة 436/9. ومع الاخذ بعين الاعتبار موقفه في الكوفة ، وقدرته على حشد هذا العدد ، فانه يمكن الاستنتاج ان نسبة كبيرة من شيعة الكوفة كانوا ضمن معسكر المختار ، خاصة وان قيامه بالثورة الفعلية جاء بعد استشهاد معظم قادة الشيعة التقليديين الذين شاركوا في ثورة التوابين.

واضحة وقوية ، سوف نجد تداعياتها لفترة طويلة في المستقبل.

حصل المختار الثقفي على تاييد – ضمني على الاقل – من جانب محمد بن الحنفية ([1]) لكن الامام علي بن الحسين تجاهله ، أو ان المختار لم يسع للحصول على تاييده ، إلا بعدما حقق نجاحات ([2]). ويبدو انه لم يحصل على التاييد المطلوب ، فقد واصل العمل تحت اسم محمد بن الحنفية ([3]).

ومع تنامي حركة المختار ونجاحه في اقتطاع أجزاء مهمة من مناطق سيطرة الامويين ، تصاعدت الدعوة لامامة محمد بن الحنفية. وتؤكد نجاحاته ان محمدا كان ينظر اليه عند بعض الشيعة باعتباره المؤهل لزعامة البيت النبوي بعد الحسين. ويبدو من رواية ينقلها الصفار ان محمد بن الحنفية سعى بالفعل إلى تولي زعامة البيت الهاشمي ، مستفيدا من تقدمه في السن على ابن اخيه علي بن

---

[1] لا بد من التحفظ عند الاشارة الى تاييد محمد بن الحنفية للمختار ، فالذي يفهم من الروايات التاريخية انه لم يرسل المختار كما ادعى هذا ، وحين أتاه كوفيون يسألونه عن هذا الأمر ، اعلن تاييده كل مسعى لاستعادة حق أهل البيت. الطبري 14/6-16 .
أيضا : مسكويه : المصدر السابق 120/2 وهذه لا تدل على انه مبعوث له ولا العكس. ويرجح عندي ان المختار لم يكن صادقا في ادعاء كونه مرسلا من قبل محمد. لكن استنجاد محمد بن الحنفية بالمختار كما ذكرنا في المتن ، قد يشير إلى انه رضي بعمل المختار سيما بعدما حققه من نجاحات.

[2] مسكويه : المصدر السابق ، ص. 153/2
وذكر اليعقوبي ان المختار تتبع قتلة الحسين فقتل منهم عبيد الله بن زياد والحصين بن نمير وشرحبيل بن ذي الكلاع الحميري وعمرو بن سعد بن ابي وقاص وخلقا عظيما غيرهم حتى لم يبق منهم كثير. وحاول المختار استمالة زين العابدين ، فارسل رأس عبيد الله بن زياد إليه في المدينة ، وأمر حامله ان يدخله عليه عند اجتماع الناس في دار علي ، "فجاء الرسول إلى باب علي بن الحسين فلما فتحت أبوابه و دخل الناس للطعام نادى بأعلى صوته : يا أهل بيت النبوة و معدن الرسالة و مهبط الملائكة و منزل الوحي ! أنا رسول المختار بن أبي عبيد معي رأس عبيد الله بن زياد ، فلم تبق في شيء من دور بني هاشم امرأة إلا صرخت و دخل الرسول فأخرج الرأس فلما رآه علي بن الحسين قال : أبعده الله إلى النار. وروى أن علي بن الحسين لم ير ضاحكا يوما قط منذ قتل أبوه إلا في ذلك اليوم ، وإنه كان له إبل تحمل الفاكهة من الشام فلما أتي برأس عبيد الله بن زياد أمر بتلك الفاكهة ففرقت في أهل المدينة وامتشطت نساء آل رسول الله واختضبن وما امتشطت امرأة ولا اختضبت منذ قتل الحسين بن علي" تاريخ اليعقوبي 2 /259
حول الآراء المختلفة بشأن المختار الثقفي ، انظر الطوسي : اختيار معرفة الرجال 340/1

[3] يروي صاحب المناقب ان المختار "كاتب علي بن الحسين يريده أن يبايع له وبعث اليه بمال فأبى أن يقبله وأن يجيبه" شهر آشوب، محمد بن علي ابن: مناقب آل ابي طالب ، (النجف 1956) 276/3
وينقل الطبري عن المختار ما يفيد ان دعوته لاهل البيت كانت وسيلة أو شانا عارضا ، وان طموحه إلى السلطة كان هو الاصل "إنما أنا رجل من العرب رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز ، ورأيت نجدة ـ بن عامر زعيم الخوارج ـ انتزى على اليمامة ، ومروان على الشام ، فلم أكن دون أحد من رجال العرب ، فأخذت هذه البلاد ، فكنت كأحدهم ، إلا أني قد طلبت بثأر أهل بيت النبيρ إذ نامت عنه العرب ، فقتلت من شرك في دمائهم" تاريخ الطبري 107/6

الحسين ، واعراض علي عن الشأن العام فيما يبدو ([1]). كما يشير ابن قتيبة إلى ان محمدا حصل على بيعة الشيعة في الحجاز واليمن والعراق وخراسان ، وانه ولى رجلا من كل بلد عليها ، وجمعت الزكوات باسمه ، وتعاهد واياهم على التناصر ، حين يحين الوقت المناسب للخروج على الامويين ([2]).

وربما امكن فهم السبب في توجه الشيعة إلى محمد بن الحنفية ، باعتباره تعبيرا عن خيبة الامل التي نتجت عن بيعة علي بن الحسين العلنية ليزيد بن معاوية ، بعدما رفضها ابوه ([3]) أو لانه كان صغير السن يومئذ ([4]) قياسا إلى ما يتوقع ان يكون عليه زعيم سياسي ، في مجتمع يعطي قيمة للسن.

كان المحور الرئيسي لدعوة المختار ، هو الطلب بثأر اهل البيت ([5]) والثورة على الامويين لاستعادة حقهم في السلطة. أما مصدر الشرعية الذي طرحه فهو ادعاء كونه مبعوثا من محمد بن الحنفية "ولي الأمر ومعدن الفضل ووصي الوصي والإمام المهدي ، بأمر فيه الشفاء و كشف الغطاء و قتل الأعداء و تمام النعماء.." ([6]). وكانت هذه الدعوى مؤثرة في استجابة الناس له ، حتى من

---

[1] يروي الصفار الرواية بسند متصل إلى الامام الباقر ، وفيها "لما قتل الحسين ارسل محمد بن الحنفية إلى على بن الحسين فخلا به ثم قال له يابن اخى قد علمت ان رسول الله كان قد جعل الوصية والامامة من بعده إلى علي بن ابى طالب ثم إلى الحسن ثم إلى الحسين ، وقد قتل ابوك ولم يوص ، وانا عمك وصنو ابيك ، وولادتى من علي ، وانا فى سني وقديمي احق بها منك في حداثتك ، فلا تنازعنى الوصية والامامة ولا تجانبنى. فقال له علي بن الحسين : يا عم اتق الله ولا تدّع ما ليس لك بحق انى اعظك ان تكون من الجاهلين. يا عم ان ابي صلوات الله عليه اوصى إلى قبل ان يتوجه إلى العراق ، وعهد إلى في ذلك قبل ان يستشهد بساعة وهذا سلاح رسول الله عندى فلا تتعرض لهذا فاني اخاف عليك نقص العمر وتشتت الحال.. " ويقول ذيل الرواية ان محمد بن الحنفية سلم في نهاية الأمر بامامة ابن اخيه. محمد بن الحسن الصفار ، بصائرالدرجات 502. أيضا ابن بابويه : الامامة والتبصرة 193 . ومثل هذه الروايات ينبغي ان تعامل بتحفظ . طبقا لجعفري فان كثيرا من الاحاديث المنسوبة للامام الباقر وضعت بعد وفاته. جعفري: المصدر السابق ، ص. 289

[2] ابن قتيبة : الامامة والسياسة 148/2

[3] يشير اليعقوبي إلى تردد أهل المدينة في البيعة ليزيد "كان الرجل من قريش يؤتى به فيقال : بايع على إنك عبد قن ليزيد فيقول: لا ! فيضرب عنقه.. فلما أن رأى الناس إجابة علي بن الحسين قالوا: هذا ابن رسول الله بايعه على ما يريد فبايعوه على ما أراد و كان ذلك سنة 62) اليعقوبي 251/2

[4] ثمة اختلاف في تاريخ ولادة ووفاة الامام زين العابدين ، وهو يتردد بين عام 36 ، 37 ، 38 للهجرة ، ويتردد تاريخ وفاته بين 94 ، 95 ، 99 ، 100 للهجرة. انظر الامين : اعيان الشيعة 629/1 و اليعقوبي : التاريخ 30/2.
وبناء على تاريخ ميلاده ، فان عمره عند توليه الامامة في 61 ، كان يتروح بين 23 إلى 25 سنة ، بينما كان عمر عمه محمد بن الحنفية 45 عاما.

[5] ابن كثير : المصدر السابق 292/8

[6] الطبري 580/5

جانب شخصيات رئيسية ، مثل ابراهيم بن مالك الاشتر.

وفي هذا الوقت فان التيار الشيعي التقليدي الموالي لعلي بن الحسين ، نجح في الحفاظ على وجوده ، ولو مهزوما ومهادنا للسلطة الاموية. وسوف نجد في وقت لاحق ان التشيع النشط سياسيا ، سيعود إلى الظهور ولكن ضمن جماعة فرعية بعيدا عن التيار الرئيسي.

توفي الامام زين العابدين علي بن الحسين زين العابدين في 95 ([1]) وانتقل ميراثه إلى ولده محمد الباقر ، الذي اختار – مثل ابيه – البقاء في المدينة المنورة ، التي كانت قد خسرت مركزيتها واهميتها السياسية ، لا سيما بعد استباحتها في واقعة الحرة المشهورة ([2]). أما محمد بن الحنفية فقد توفي قبله في سنة 81 ([3]) بعدما أوصى لابنه عبد الله كما يذكر ابن قتيبة ([4]). وبعد انقسامات اصابت التيار المؤيد له ، حصل ابنه الاكبر عبد الله المعروف بابي هاشم على تاييد الاكثرية ، حيث بويع بالامامة ([5]) خلفا لأبيه ، فواصل سعيه إلى السلطة ، مستفيدا من الزخم الذي تولد عن ثورة المختار. ويبدو انه ركز على تنظيم شبكات من الانصار بين شيعة الاطراف. وربما لهذا السبب ، لا تتوفر معلومات كثيرة عن نشاطه ، الذي اثمر بعد سنوات عن الاطاحة بالحكم الاموي. ويفهم من احدى الروايات انه لم يكن على وفاق مع الامام محمد الباقر ، الذي اصبح اماما بعد وفاة ابيه زين العابدين عند غالب التيار الشيعي التقليدي ([6]).

وفي عهد الامام محمد الباقر الذي استمر حتى وفاته في 118 برز أخوه زيد بن علي ([7]) الذي تشير روايات متعددة إلى انه لم يسلم بامامة اخيه ([8]) كما

---

[1] يذكر الامين ان زين العابدين توفي في 94 الامين : اعيان الشيعة 629/1 بينما يذكر اليعقوبي انها كانت في سنة 99 أو 100 للهجرة. اليعقوبي : التاريخ 303/2

[2] لتفاصيل عن واقعة الحرة واستباحة الجيش الاموي للمدينة ، انظر ابن كثير : البداية والنهاية 238/8

[3] الامين : اعيان الشيعة 435/9
ويذكر الصدوق ان وفاة محمد وقعت في سنة 84. الصدوق : كمال الدين ، ص. 36

[4] ابن قتيبة : الامامة والسياسة 149/2

[5] النوبختي ، الحسن بن موسى : فرق الشيعة (بيروت 1984) ، ص. 30

[6] المغربي ، ابو حنيفة النعمان : شرح الاخبار 284/3

[7] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 234 .
ولتفصيلات عن سيرة زيد بن علي ، انظر الامين : اعيان الشيعة 107/7

[8] الطبرسي : الاحتجاج 136/2

ان اختلافهما في منهج العمل كان واضحا جدا. فقد ركز الباقر على الجانب العلمي ([1]) وعمل على تكريس منهج ابيه ([2]). أما اخوه زيد فقد كان مترددا ازاء الموقف السياسي للتشيع التقليدي. ويشير الشهرستاني إلى عدم اتفاق الرجلين في مسألة الامامة وفي دراسة زيد على واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، واشتراطه القيام بالسيف لتولي الامامة "حتى قال له – الباقر – يوما: على مقتضى مذهبك والدك ليس بإمام ، فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج" ([3]).

وليس لدينا معلومات كافية حول النشاط السياسي لزيد بن علي خلال السنوات التي ولي فيها اخوه الباقر الامامة. لكن ثمة روايات تشير الى اعتقاده في امامة القائم بالسيف الطالب بحق أهل البيت ([4]). وهو أمر مثير للدهشة بالمقارنة مع قول التشيع التقليدي بانتقال الامامة عن طريق الوصية والنص. موقف الامامين الباقر والصادق من زيد ، هو الآخر مثير للاهتمام. فما وصلنا من روايات عن علاقتهما معه تشير الى كونها ودية وانهما امتدحاه وترحما عليه ([5]). لكن من جهة أخرى فقد ثار زيد على الخليفة الاموي هشام بن عبد الملك رغم نهي أخيه قبل وفاته ، ومن دون ان يتفق مع ابن اخيه الصادق ، الذي ولي الامامة من بعده. ورغم ان الروايات المنقولة عن الصادق في شأن زيد تدل على تبجيله له وذكره دائما بالخير ([6]) لكنا لا نملك دليلا على اقرار زيد بامامة الباقر

---

[1] فياض : المصدر السابق ، ص. 148

[2] نبيلة داوود : نشاة الشيعة الامامية ، ص. 213

[3] ابو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل 155/1

[4] روى الكليني عن الصادق حوارا حول الخروج على بني امية ، دار بين زيد واخيه الباقر. فكان مما قاله زيد "ليس الامام منا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد. ولكن الامام منا من منع حوزته ، وجاهد في سبيل الله حق جهاده ودفع عن رعيته وذب عن حريمه" الكليني: الكافي 417/1 وضعّف الخوئي الرواية لكونها مرسلة ، ولوجود مجهولين في سندها ، هما الحسين بن الجارود وموسى بن بكر. الخوئي : معجم رجال الحديث 366/8 . ويلفت النظر ندرة النصوص المنسوبة إلى زيد بن علي بشأن التلازم بين الامامة والقيام بالسيف التي يؤمن بها المذهب الزيدي. ولاحظت اشوق غليص ان معظم ما هو متوفر يرجع إلى اتباع زيد ، رغم شهرة زيد بن علي كعالم بارز. انظر اشوق غليص : التجديد في فكر الامامة عند الزيدية في اليمن ، ص. 36

[5] ذهب الخزاز إلى انه لم يكن خلاف بين الصادق وزيد ، وهو يشير إلى ما يمكن وصفه بتقاسم ادوار بينهما ، وينسب الخلاف إلى اتباع الرجلين ، لكن تحليله يبدو متكلفا بعض الشيء. انظر الخزاز القمي ، علي بن محمد: كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر ، (قم 1401) ، ص. 301

[6] يروي صاحب المناقب ان زيدا زار الصادق قبل خروجه ".. فلما دخل قام اليه فاعتنقا وجلسا طويلا يتشاوران. ثم علا الكلام بينهما ، فقال زيد: دع ذا عنك يا جعفر ، فو الله لئن لم تمد يدك حتى ابايعك أو هذه يدي فبايعني لا أتعبتك ولا كلفتك ما لا تطيق ، فقد تركت الجهاد واخلدت الى الخفض

أو الصادق. خلافا لهذا ، نقل فرات الكوفي عن زيد ما يفيد نفيه لعصمة الائمة بعد الحسين "محمد بن احمد بن عثمان بن ذليل معنعنا عن علي بن قاسم عن ابيه قال سمعت زيد بن علي يقول: انما المعصومون منا خمسة ، لا والله مالهم سادس وهم الذين نزلت فيهم الآية [انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا] ([1]) واما نحن فأهل بيت نرجو رحمته ونخاف عذابه ، للمحسنين منا اجران وأخاف على المسيء منا ضعفي العذاب.." ([2]).

تبلور الانقسام في الجماعة الشيعية

عاش الامام السادس جعفر بن محمد بن علي بن الحسين الصادق في الفترة بين عامي 80 إلى 148 وتولى الامامة عقب وفاة ابيه في 114 ([3]). وهي من أشد الفترات تأزما في التاريخ الاسلامي ، لكثرة ما شهدته من تحولات ([4]). ففي 121 ثار عمه زيد بن علي بن الحسين على الخليفة الاموي هشام بن عبد الملك. وقتل بعد ملحمة شارك فيها شيعة الكوفة ([5]). واعقب ثورة زيد نهوض بين الشيعة في الاطراف ، سيما في خراسان. طبقا لرواية اليعقوبي:

> لما قتل زيد تحركت الشيعة بخراسان وظهر أمرهم ، وكثر من يأتيهم ويميل معهم ، وجعلوا يذكرون للناس أفعال بني أمية وما نالوا من آل رسول الله. حتى لم يبق بلد إلا فشا فيه هذا الخبر ، وظهرت الدعاة ورئيت المنامات وتدورست كتب الملاحم ([6]).

وارخيت الستر واحتويت على مال الشرق والغرب. فقال الصادق: يرحمك الله يا عم يغفر لك الله يا عم. وزيد يسمعه ويقول موعدنا الصبح أليس الصبح بقريب. ومضى فتكلم الناس في ذلك. فقال: مه لا تقولوا لعمي زيد إلا خيرا. رحم الله عمي فلو ظفر لوفى" ابن شهر آشوب: مناقب آل ابي طالب 352/3

[1] الاحزاب 33

[2] الكوفي ، فرات بن ابراهيم : تفسير فرات الكوفي (طهران 1990)، ص. 339
وذكر فرات أيضا رواية أخرى عن زيد بنفس المضمون ، مناسبتها رد على ابي الخطاب ، وهو من الغلاة الذين تمردوا على الامام الصادق ، لكن محقق الكتاب يشير إلى ان الروايتين ربما كانتا واحدة في الاصل. الكوفي : المصدر السابق ، ص. 402

[3] الامين : اعيان الشيعة 659/1

[4] حيدر ، أسد : الامام الصادق والمذاهب الاربعة (بيروت 1969) ، 37/1

[5] انظر الاصفهاني : مقاتل الطالبيين ، ص. 90
أيضا الطبري : تاريخ الامم والملوك 166/7

[6] اليعقوبي : التاريخ 325/2.

لكن الصادق فضل مواصلة نهج ابيه وجده في اعتزال السياسة ([1]). خلال هذه الفترة تدهورت الدولة الاموية وتفككت سلطتها بسبب تنازع الساسة على السلطة ([2]) مما اتاح فرصة غير مسبوقة للنشاط العلمي ([3]). ويتفق معظم المصادر على ان المرحلة الانتقالية بين العهدين الاموي والعباسي شهدت نهوضا واضحا للحركة العلمية ، وبروزا لاصحاب المقالات والمذاهب ([4]) كما راجت سوق العلم بصورة عامة في الحواضر الاسلامية ([5]). وتنقل بعض الروايات ان مجموع من درس على يدي الامام الصادق تجاوز اربعة آلاف ([6]).

وما يهمنا هنا هو الاشارة إلى ان هذا النهوض العلمي ، قد ساعد في بعث الجدل حول الامامة بين مختلف الاتجاهات التي يتشكل منها التشيع ([7]). وهو ما يفهم ايضا من الروايات التي نقلت عن الصادق. وينقل الكليني حادثة جرت في العام 145 حين ثار محمد بن عبد الله المعروف بالنفس الزكية ([8]) فطلب من الصادق مبايعته بالخلافة. فرفض الصادق بيعته فأمر محمد بسجنه ([9]). مما يشير الى حجم الخلاف حول الامامة داخل البيت العلوي. وقد أفرد المجلسي في البحار ، فصلا خاصا للروايات المتعلقة بما دار بين الصادق وزعماء العلويين من

ويرى فياض ان شيعة خراسان ، لم يكونوا من اتباع التيار الشيعي الرئيسي بل من الزيدية والكيسانية. انظر فياض : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص. 64

[1] الفضلي ، د. عبد الهادي : تاريخ التشريع الاسلامي (لندن 1992) ، ص. 96

[2] عاصر الامام الصادق الستة الاواخر من خلفاء الامويين. وهم هشام بن عبد الملك (-125) ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك (-126) ثم يزيد بن الوليد بن عبد الملك الذي يقال انه قتل سلفه وسمي يزيد الناقص واضطربت عليه البلدان (-126) حتى قتله اخوه ابراهيم بن الوليد وقعد محله (-127) واخيرا مروان بن محمد المعروف بالحمار (-132) وفي عهده سقطت الدولة الاموية. وبويع لابي العباس السفاح في ذي الحجة ، ثم ولي بعده ابو جعفر المنصور ، وفي عهده توفي الامام الصادق.

[3] حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 43/2

أيضا عبد الله فياض : المصدر السابق ، ص. 150

[4] حسن ، حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ، (القاهرة 1964) 193/3

[5] الامين : اعيان الشيعة 664/1

[6] الامين : اعيان الشيعة 664/1

[7] يذكر معظم كتاب الجرح والتعديل الشيعة ان هشام بن الحكم صاحب الامام الصادق كان من اوائل المتكلمين في الامامة. والف اربعة كتب على الاقل في الجدل حولها. انظر ابن شهر اشوب: معالم العلماء ، ص. 163 . أيضا : العلامة الحلي ، خلاصة الاقوال ، ص. 178

[8] لتفصيلات حول ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى ، انظر الطبري : تاريخ الامم والملوك 552/7 حوادث سنة 145

[9] الكليني : الكافي 424/1

مجادلات حول مسألة الامامة ([1]).

ويبدو لي ان هذه النزاعات ، إضافة إلى ظهور اتجاهات غالية ضمن الاطار الشيعي ([2]) هي احد المبررات القوية لتركيز الامام الصادق ، على توصيف الامام والامامة ، واهتمامه بجعلها محورا واضحا ومميزا ([3]).هذا الاهتمام لم يكن غرضه — في ظني – تثقيف الشيعة ، بل استكمال البنية العقيدية التي تميزهم عن غيرهم. وهو تمايز غير موجه إلى السلطة ، سيما في العصر الاموي ، اذ لم يكن ثمة خوف من تاثر الشيعة بالامويين أو ميلهم إلى موالاتهم. كما ان السلطات الاموية ومن بعدها العباسية ، لم تكن في تلك الحقبة مهتمة باقناع الناس بمشروعيتها. الطرف الذي اريد التمايز عنه – فيما يظهر لي – هو المجموعات الشيعية غير الموالية للتيار التقليدي ([4]). فالذي يملك قوة كبرى وسلطة مستقرة ، نادرا ما يحفل بمجادلة الآخرين في مصادر شرعيته ، انما يحفل به من لا يملك قوة مادية ظاهرة ، يستعين بها على فرض الواقع الذي يريد ، فيعوض عن فقدانها بالقوة الفكرية ، والتركيز على ثبوت النظرية ، وصدقية الاساس الديني للمشروع.

ويبدو ان مختلف الاتجاهات داخل الجماعة الشيعية حزمت أمرها في هذه الفترة ، واتجهت إلى التمايز على المستوى الفكري. وسوف نجد ان التيارين الرئيسيين الاخرين ، عملا ايضا على تكوين رؤيتهما الخاصة في الامامة ، كجزء من المجهود الذي استهدف التميز عن التيار الشيعي العام. فقال اتباع ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بان محمدا هو الامام – بالنص – بعد الحسين. وادعى فريق منهم ان الحسن والحسين كانا خليفتين لمحمد بن الحنفية ، وهو بدوره خليفة ابيه ([5]). واستثمر ابو هاشم بن محمد الزخم السياسي الذي صاحب

---

[1] انظر المجلسي : بحار الانوار 270/43 الباب التاسع (احوال اقربائه ـ الصادق ـ وعشائره وماجرى بينه وبينهم..)

[2] انظر فياض : المصدر السابق ، ص. 122

[3] حيدر ، اسد : المصدر السابق 234/1

[4] في وقت لاحق ، في القرن الرابع ، أشار الصدوق في ختام رده على احد علماء الزيدية إلى ان الزيدية هي (اشد الفرق علينا) الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة ، 126/1

[5] لتفصيلات انظر المرتضى : الفصول المختارة 241.
أيضا : الشهرستاني : الملل والنحل 146/1

الدعوة إلى ابيه ، فاقام احدى افضل شبكات المعارضة السرية. وهي التي نجحت في القضاء على الامويين بعدما انتقلت قيادته إلى محمد بن علي بن العباس ([1]) اثر وفاة ابي هاشم المفاجئة في 97. لكن تحول هذا الاتجاه إلى سلطة سياسية بحتة هي الدولة العباسية ، ادى إلى انكماش اهمية النظرية ، ولهذا فقد انتهى هذا الاتجاه – كموقف فكري ودعوة – تماما مع قيام الدولة ([2]).

على الطرف الاخر ، واصل اتباع زيد حركته بعد مقتله ، فقالوا بامامة ابنه يحيى الذي خرج في خراسان ، ثم محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى المعروف بالنفس الزكية واخيه ابراهيم ([3]). وتبنى هذا التيار فكرة القيام بالسيف كشرط لتولي الامامة ([4]). ولهذا فان المضمون السياسي للتشيع سيكون ظاهرا في هذا الفريق ، في الوقت الذي غابت السياسة عن التيار التقليدي.

شهد عصر الامام الصادق اذن تبلور انقسام الجماعة الشيعية إلى ثلاثة اتجاهات منفصلة ، واحيانا متعارضة: الاتجاه التقليدي الموالي للصادق ، والاتجاه الموالي ليحي بن زيد ، والاتجاه الموالي لعبد الله بن محمد بن الحنفية. ركز الاتجاه

---

[1] يذكر المؤرخون ان ابا هاشم كان على وشك النجاح في حركته حين شعر بقرب اجله فسلم اسرارها إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ، والذي بدوره قام باستثمارها على اكمل وجه ، فاورثت أولاده السلطة. الاصفهاني : مقاتل الطالبيين ، ص. 85.
أيضا ابن قتيبة : الامامة والسياسة 149/2 . وذكر اليعقوبي ان ابا هاشم توفي مسموما بمؤامرة دبرها سليمان بن عبد الملك. اليعقوبي : التاريخ 297/2

[2] من اسباب انقراض الدعوة العباسية ، قيام ابي العباس السفاح ثم المنصور بتصفية كبار دعاتها ، حيث تحولت بعدئذ إلى دولة عائلية بحتة ، وبين ابرز من قتلوا ابو سلمة الخلال الذي كان يسمى وزير آل محمد ، وابو مسلم الخراساني الذي ينسب اليه الدور الابرز في حسم الوضع ميدانيا لصالح بني العباس. انظر اليعقوبي : التاريخ 352/2 ، 367

[3] انظر الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 42/1

[4] فسر زيد بن علي قوله تعالى "ومنهم سابق بالخيرات ـ فاطر 35" بانه القائم بالسيف ، كما في رواية الكوفي عن "عثمان بن محمد عن جعفر عن يحيى بن الحسن عن يحي بن مساور عن أبي خالد الواسطي عن زيد بن علي بن الحسين قال : فالسابق بالخيرات : الشاهر سيفه يدع إلى سبيل ربه". محمد بن سليمان الكوفي : مناقب أمير المؤمنين 164/2 . وورد في المقابل تفسير مختلف للامام الباقر "الحسين بن محمد ..... عن سالم قال: سألت أبا جعفر ... قال السابق بالخيرات : الامام والمقتصد العارف بالامام" الكليني : الكافي 271/1 . والرواية ضعيفة لوجود محمد بن جمهور في سندها الذي وصف بانه غال وضعيف. العاملي : التحرير الطاووسي 242 والخوئي : معجم رجال الحديث 189/16 . ويقول يحي بن الحسين في شروط الامام "قائما شاهرا لسيفه داعيا إلى ربه رافعا لرايته ... مخيفا للظالمين ومؤمنا للمؤمنين لا يأمن الفاسقين ولا يأمنونه بل يطلبهم ويطلبونه ، قد باينهم وباينوه وناصبهم وناصبوه ، فهم له خائفون وعلى إهلاكه جاهدون ، يبغيهم الغوائل ويدعو إلى جهادهم القبائل ... فمن كان كذلك من ذرية السبطين الحسن والحسين ، فهو الإمام المفترضة طاعته" يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 41/1

الاول على تعميق الاساس الفكري والاجتماعي لمدرسة التشيع ، بينما عمل الاخران على الوصول إلى السلطة ، وحققا نجاحات ملفتة في اوقات مختلفة.

ويمكن القول استنادا إلى تحليل الروايات التاريخية ان اكثر الشيعة في النصف الاول للقرن الثاني الهجري مالوا بولائهم إلى التيار الزيدي والحنفي ([1]). أما اتباع الصادق فقد كانوا اقلية في الكوفة والمدينة ، بينما كان لاولئك انصار في هذين المصرين ، اضافة إلى البصرة واليمن وخراسان وما وراءها ([2]). ولهذا واجه الصادق مهمة شاقة في إعادة تكوين الجماعة الشيعية ، المشتتة بين دعاوى الامامة المختلفة والتضارب بين فكرتي القعود المبررة بالظروف القائمة ، والنهوض الذي يستمد مبرراته من تاريخ طويل من الصراع ، كان هو المميز الابرز لوجود الشيعة كجماعة. ولم يستطع الصادق بلوغ غايته ، إلا بعد جهود عسيرة ، انصبت على وضع اساس فكري وكلامي متين ، كان هو الاساس الذي اعتمده التيار الشيعي التقليدي ، لاستعادة المبادرة في وقت لاحق.

وتذكر بعض الروايات ان ما كتبه تلامذة الصادق من احاديثه ودروسه يصل إلى 400 مصنف ([3]) وهذا بذاته دليل على حجم الجهد التعليمي الذي بذله الصادق لانجاز تلك المهمة. وبمقارنة الروايات عن الامام الصادق ، بتلك المنسوبة لبقية الائمة ، يمكن القول دون تردد ان جهود الصادق هي التي سمحت للتيار الشيعي التقليدي بالتقدم إلى مرتبة التيار الرئيسي بين جميع التوجهات الشيعية الاخرى. ويذكر الفضلي مثلا ان عدد الرواة الذين نقلوا عن الصادق يصل إلى 3217 مقارنة بـ 2198 راويا نقلوا عن مجموع الائمة الباقين ([4]). ان جهود الصادق هي التي أدت إلى بناء وتثبيت التشيع الامامي ، وبلورته ([5]) حتى لقد أصبح التشيع الامامي ينسب اليه دون باقي الائمة. وحسب تعبير ابان بن تغلب فان الشيعة هم الذين "إذا اختلف الناس عن محمد رسول الله أخذوا بقول

---

[1] خلافا لهذا الرأي يذكر حسن ان فريقا كبيرا من اتباع الاتجاه الزيدي انضموا إلى الامام الصادق في السنوات الاخيرة من العهد الاموي. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام 192/3

[2] انظر أيضا رأي فياض : تاريخ الامامية 58

[3] الحسني ، هاشم معروف : سيرة الائمة الاثني عشر 246/2

[4] الفضلي ، عبد الهادي : تاريخ التشريع الاسلامي 206

[5] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 292

علي ، واذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد" ([1]).

على ان مهمة جمع الشيعة على الولاء للامام الصادق وخلفائه لم تكتمل ابدا. فقد استمر الفرز ضمن هذه الاتجاهات ([2]) حتى القرن الثالث الهجري ، حيث امكن التوصل إلى ما يمكن اعتباره تقسيما نهائيا ، جرى بموجبه فرز اجتماعي بين التيار الزيدي والامامي والاسماعيلي الذي كان قد تبلور في اواخر القرن الثاني ، ونجح في الوصول إلى السلطة في مصر وبعض الاقاليم الايرانية. في المرحلة التالية مال اغلبية الشيعة إلى التيار التقليدي الذي كسب الموقف على الصعيد الفكري رغم ابتعاده عن السلطة ، حيث اصبح ينظر اليه تاليا باعتباره الممثل الرئيسي للتشيع ، عندما يقارن بغيره من المذاهب.

اثارت وفاة الامام الصادق خلافات جديدة حول خليفته. فمال بعض الشيعة الى امامة اسماعيل ابنه الأكبر ([3]) وتصدى ابنه الآخر محمد للخلافة في المدينة المنورة ، ودعا الناس إلى بيعته ، ثم تخلى عنها في وقت لاحق ([4]). أما نخبة الجماعة واهل العلم فيهم فدعموا ابنه الثالث موسى الكاظم ([5]) الذي تزعم الاتجاه التقليدي في التشيع ، حتى وفاته سجينا في عهد هارون الرشيد.

تمييز الصادق بين المحتوى الديني والسياسي في الامامة

لعل اهم ما ميز التيار الزيدي عن نظيره الامامي هو ارتباط الامامة عنده بالكفاح من اجل السلطة ([6]). وحول هذه النقطة بالذات دار الجدل بين الطرفين ، حتى انفصلا تماما ، وتميز كل منهما بمنهجه الكلامي وموقفه السياسي.

ويبدو ان قوة نفوذ الاكثرية الزيدية يومئذ حملت الامام الصادق على تحاشي اعلان امامته ، وجهها السياسي على الاقل ، تفاديا للدخول في صراع مع

---

[1] جعفريان : المصدر السابق ، ص. 290 عن رجال الكشي ، ص. 9

[2] حول بعض الانشقاقات التي دارت حول الامامة ، انظر المجلسي : بحار الانوار 37/14-23
أيضا : المرتضى : الفصول المختارة 239-266

[3] المفيد : المصدر السابق ، ص. 247

[4] الطبري : تاريخ الامم والملوك 8/537-540. ورأى الشيخ المفيد في دعوة محمد إلى نفسه وتسميه بامرة المؤمنين منكرا. المرتضى : المصدر السابق ، ص. 252.

[5] النوبختي ، الحسن بن موسى : فرق الشيعة 78

[6] الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 459/2

الزيدية ، كما يظهر من الرواية التي ينقلها الكليني:

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن معاوية ابن وهب عن سعيد السمان ، قال: كنت عند أبي عبدالله (ع) إذ دخل عليه رجلان من الزيدية فقالا له: أفيكم إمام مفترض الطاعة ؟.

– فقال : لا ،

– فقالا له: قد أخبرنا عنك الثقات أنك تفتي وتقر وتقول به ، ونسميهم لك فلان وفلان ، وهم أصحاب ورع وتشمير ، وهم ممن لا يكذب. فغضب أبو عبدالله فقال: ما أمرتهم بهذا. فلما رأيا الغضب في وجهه خرجا ، فقال لي أتعرف هذين. قلت: نعم هما من أهل سوقنا وهما من الزيدية.. ([1]).

وسوف نجد مثل هذه الحادثة تتكرر بين الامام موسى الكاظم ابن الصادق وخليفته ، وبين يحي بن عبد الله بن الحسن ، حين كتب هذا إلى الامام الكاظم يستنكر عليه ما ينقل عنه من ادعاء الامامة. فاجابه الكاظم بتكذيب هذه النقولات ، وتاكيد انه لم يدع إلى نفسه ، ويتضح من السياق في كلا الروايتين ان المقصود هو بالتحديد الجانب السياسي من الامامة ([2]).

ولم يكن الخلاف يسيرا بين الفريقين. فقد دارت صراعات كثيرة ، وكان كل من الامامية والزيدية ، يسعى للبرهنة على انفراد ائمتهم بهذا المنصب ، مستفيدين من رموز ومقولات ، يبدو انها كانت تعتبر يومئذ ذات اهمية خاصة ، مثل القول بامتلاك سيف رسول الله ، الذي ادعى عبد الله بن الحسن وجوده لديه ، بينما ينفي الصادق هذا القول قطعيا ، كما في تتمة الرواية السابقة:

.. وهما يزعمان أن سيف رسول الله (ص) عند عبدالله بن الحسن. فقال – الصادق – كذبا لعنهما الله. والله ما رآه عبدالله بن الحسن بعينيه ، ولا بواحدة من عينيه ، ولا رآه أبوه. اللهم إلا أن يكون رآه عند علي بن الحسين ... وإن عندي لسيف رسول الله (ص) وإن عندي لراية رسول الله (ص) ودرعه ولامته ومغفره ... ومثل السلاح فينا كمثل التابوت في

[1] الكليني : الكافي 288/1

[2] الكليني : المصدر السابق

بني إسرائيل في أي اهل بيت وجد التابوت على أبوابهم اوتوا النبوة ، ومن صار إليه السلاح منا أوتي الامامة.. ([1]).

واصل الامام الصادق وخلفاؤه تبني هذا الموقف، الذي يقوم على تجميد المضمون السياسي للامامة الدينية ، وجرى ترسيخ هذا الموقف عمليا ونظريا. فعلى **المستوى السياسي** نجده متبلورا في سياقين :

الأول : رفض الدعوات إلى التمرد على السلطات القائمة حتى تلك التي تضمنت فرصا جديرة بالاهتمام.

الثاني : التساهل مع الدعاة إلى الرضا من ال محمد الذين قصروا دعوتهم على الجانب السياسي ، مقابل التشدد مع الذين ادعوا الامامة الدينية.

في السياق الاول يروي المؤرخون حواث محددة ، تظهر ان الامام الصادق تعامل بفتور مع مختلف حركات التمرد التي قام بها الهاشميون. فرفض دعمها كما رفض ترشيح نفسه شخصيا للسلطة أو اعتبار نفسه احد المرشحين ، أو حتى مجرد التعامل مع الجماعات التي خرجت تطالب بحق اهل البيت. ومن ذلك مثلا رفضه محاولة ابي سلمة حفص بن سليمان الخلال اعلان البيعة له ، بدلا من ابي العباس السفاح ([2]). وفي السياق الثاني نلاحظ ان الصادق تحدث بشيء من المودة عن ابي مسلم الخراساني ، الذي كان ابرز دعاة الحركة الشيعية في خراسان ، رغم انه رفض بصورة موازية ان يكون اسمه واجهة لدعوة ابي مسلم. ويروي الطبرسي قصة اللقاء الاول بين الصادق وابي مسلم "أحمد بن أبي عبدالله عن أبي محمد الحميري عن الوليد بن العلا بن سيابة عن زكار بن أبي زكار الواسطي قال: كنت عند أبي عبدالله (ع) إذ أقبل رجل فسلم ثم قبل رأسه ، فمس أبوعبدالله (ع) ثيابه وقال: ما رأيت كاليوم ثيابا أشد بياضا ولا أحسن

---

[1] الكليني : المصدر السابق

[2] يقول اليعقوبي إن أبا سلمة دبّر أن يصير الأمر إلى بني علي بن أبي طالب. ودعا جعفر بن محمد للتصدي للبيعة. فرد عليه جعفر "لست بصاحبكم فإن صاحبكم بأرض الشراة". فأرسل إلى عبد الله بن الحسن يدعوه إلى ذلك ، فقال : أنا شيخ كبير وابني محمد أولى بهذا الأمر. وأرسل إلى جماعة بني أبيه وقال : بايعوا لابني محمد فإن هذا كتاب أبي سلمة حفص بن سليمان إلي ، فقال جعفر بن محمد : أيها الشيخ ! لا تسفك دم ابنك ، فإني أخاف أن يكون المقتول بأحجار الزيت.." اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي 349/2

منها. فقال الرجل: جعلت فداك ، هذه ثياب بلادنا وجئتك منها بخير من هذه.. ثم خرج الرجل فقال الصادق: صدق الوصف و قرب الوقت ، هذا صاحب الرايات السود الذي يأتي بها من خراسان..." ([1]).

وفي مقابل هذا فقد أظهر الصادق تشددا لافتا في التعامل مع الهاشميين الذين ادعوا الامامة الدينية ، كما في رواية الصفار "محمد بن الحسين عن البزنطي عن حماد بن عثمان عن علي بن سعيد قال: كنت جالسا عند ابي عبد الله (ع) فقال رجل: جعلت فداك إن عبدالله ابن الحسن يقول: ما لنا في هذا الأمر ما ليس لغيرنا فقال أبوعبدالله – بعد كلام –: أما تعجبون من عبد الله يزعم أن أباه عليا لم يكن إماما ، ويقول إنه ليس عندنا علم. وصدق والله ما عنده علم ، ولكن والله – وأهوى بيده إلى صدره – إن عندنا سلاح رسول الله (ص) وسيفه ودرعه.." ([2]). ويبرر تشدد الصادق في الموقف من عبد الله بن الحسن خاصة ، بادعاء هذا مهدوية ابنه محمد وامامته ، كما ينقل المفيد ([3]).

ويمكن في هذا السياق أيضا الاستشهاد بقول الباقر كما في رواية المفيد عن محمد بن سنان بسنده عن محمد الباقر (ع) في معنى قوله تعالى {ويوم القيامة ترى الّذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين } ([4]) قال : من قال إني إمام وليس بإمام.

قلت – سورة – : وإن كان علويا فاطميا ؟

قال – الباقر – : وإن كان علويا فاطميا.

قلت : وإن كان من ولد علي بن أبي طالب ؟.

---

[1] الطبرسي :اعلام الورى 279

[2] الصفار : بصائر الدرجات 41/3

[3] المفيد : الارشاد 185/2. وينقل الاصفهاني ان عددا من اقطاب بني هاشم اجتمعوا في الابواء "فقال صالح بن علي: قد علمتم انكم الذين تمد الناس اعينهم اليهم ، وقد جمعكم الله في هذا الموضع فاعقدوا بيعة لرجل منكم تعطونه إياها من انفسكم وتواثقوا على ذلك حتى يفتح الله وهو خير الفاتحين. فحمد الله عبدالله بن الحسن واثنى عليه ثم قال : قد علمتم ان ابني هذا ـ محمد ـ هو المهدي فهلموا فلنبايعه" فقبله الحاضرون بمن فيهم بنو العباس، لكن جعفر الصادق خالفه، واخبر عبد الله بان الأمر لن يكون لولده بل لابي جعفر المنصور. الاصفهاني : مقاتل الطالبيين 140 . وينقل الطبري في حوادث سنة 145 نص رسالة وجهها محمد بن عبد الله إلى ابي جعفر المنصور ، مطلعها "من عبد الله المهدي محمد بن عبد الله إلى عبد الله بن محمد..." الطبري : المصدر السابق 567/7

[4] الزمر 60

قال : وإن كان من ولد علي بن أبي طالب" ([1]).

ويبدو ان قدامى متكلمي الشيعة قد فهموا الأمر على هذا النحو. وهذا ما نستفيده من محاورة للشيخ المفيد مع احد الزيديين "أنا أثبت من إمامة زيد ما تثبته الزيدية وأنفي عنه من ذلك ما تنفيه فأقول: إن زيدا رحمة الله عليه كان إماما في العلم والزهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأنفي عنه الامامة الموجبة لصاحبها العصمة والنص والمعجز وهذا ما لا يخالفني عليه أحد من الزيدية" ([2]) فالمفيد هنا لا ينفي إمامة زيد بالمطلق. بل ينفي كونها الهية ، وهي اشارة واضحة على تجزئته لمحتويات الامامة ، وبالتحديد فصل الرئاسة منها ، أو اعتبار الرئاسة جزءا متخارجا أو قابلا للانفكاك وليس جزء من جوهر الامامة .

أما **على المستوى النظري** ، فقد اعاد الصادق تحديد مفهوم الامامة من زوايا مختلفة ، تؤدي بمجموعها إلى استبعاد الشق السياسي منها تماما:

1- الزاوية الاولى : حصر المحتوى الديني والاخلاقي في الامامة الدينية:

ونفهم هذا من الروايات الواردة عن الصادق في ذم الرئاسة وتقبيح السعي إليها ، وانكار اختصاص الرئاسة بأي محتوى ديني أو اخلاقي. وهذا يساعد على إعادة توجيه القيمة الدينية والاخلاقية كي تنصب في الامامة الدينية المفصولة عن الرئاسة أو غير المتلازمة معها. ومن هذا النوع ماروي "عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن علي بن معبد عن عبدالله بن القاسم عن عبدالله بن سنان عن الصادق (ع) ان رسول الله (ص) قال: أول ما عصي الله تبارك وتعالى بست خصال: حب الدنيا وحب الرئاسة وحب الطعام وحب النساء وحب النوم وحب الراحة" ([3]) ، ورواية "البرقي عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن عبدالله بن مسكان قال: سمعت أبا عبد الله الصادق يقول: إياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يتراسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل إلاهلك وأهلك" ([4]) ، ورواية

[1] النعماني : الغيبة 113
أيضا الكليني : الكافي 434/1
[2] المرتضى : الفصول المختارة 340
[3] الصدوق : الخصال 330
[4] الصدوق : المصدر السابق . أيضا : الكليني : الكافي 287/2

الكليني "عن محمد بن يحي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع وغيره رفعوه: عن الصادق (ع): ملعون من ترأس ، ملعون من هم بها ، ملعون كل من حدث بها نفسه" ([1]). وحول عبثية السعي إلى الرئاسة ، يروي الكليني "عن محمد عن أحمد عن سعيد بن جناح عن أخيه أبي عامر عن رجل عن الصادق (ع) قال : من طلب الرياسة هلك" ([2]).

مثل هذه الروايات لا يؤخذ على اطلاقه. فالرياسة ضرورة للاجتماع البشري. وهي من المصالح الدينية التي لا بد من القيام بها كي ينتظم أمر الدين والمؤمنين. ولذا فان نفي قيمتها مطلقا ، والغاء مضمونها الاخلاقي والشرعي ، يعني في نهاية المطاف تحبيذ اللانظام. وبديهي ان الامام الصادق لم يكن يقصد هذا الأمر ولا يدعو اليه. لكن وضعها في سياقها التاريخي هو ما يفسر معناها.

وفي رأيي ان الامام كان يحاول من وراء هذا التوجيه حل اشكالية التلازم بين الامامة الدينية ومضمونها السياسي. فهذه الاقوال تسعى إلى تجزئة وظائف الامامة ، وتحديد قيمة كل جزء منها. فتصرف القيمة الدينية بكاملها الى الوظيفة الدينية ، التي تتضمن الدعوة والارشاد والزعامة الروحية. بينما تعتبر الرئاسة السياسية وظيفة متخارجة عن الامامة ، ليس لها قيمة ثابتة مثلما للامامة الدينية. وبهذا فهو يحاول تقريب امكانية وجود إمام لا يسعى إلى السلطة ، وزعيم سياسي ليست له صفات الامام ، ولا يتمتع بالامامة. وهذا الحل ضروري في تلك الحقبة التي اشتد فيها التنازع على الامامة ، وارتبط تصور الامامة الربانية ، بسعي مدعيها الى استعادة السلطة المغتصبة ، كما سلف بيانه.

2-الزاوية الثانية : تقرير عبثية السعي إلى السلطة:

ونفهمها من الروايات الكثيرة التي تؤكد استبعاد اي امكانية لنجاح الثائرين في الوصول إلى السلطة ، الامر الذي يجعل هذا المسعى نوعا من القاء النفس في المهالك دون فائدة ترتجى. وتوسل الصادق بمقولة القضاء والقدر في

[1] الكليني : المصدر السابق

[2] الكليني : المصدر السابق

تقرير ان ازمان السلاطين والدول ثابتة ، لا تتغير بسعي الساعين إلى اسقاطها ، وان علمه المسبق بهذا ، يدفعه لاعتبار السعي فيما لا مردود وراءه ، وضع للنفس مواضع الهلاك المنهي عنه. ونجد هذا المعنى في رواية الكليني عن "الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن إسماعيل الانباري عن الحسن بن علي عن إبراهيم بن مهزم عن أبيه ، قال ذكرنا عند الصادق (ع) ملوك آل فلان فقال: إنما هلك الناس من استعجالهم لهذا الأمر. إن الله لا يعجل لعجلة العباد. إن لهذا الأمر غاية ينتهي إليها ، فلو قد بلغوها لم يستقدموا ساعة ولم يستأخروا" ([1]). وفي هذا السياق أيضا رواية النعمانى عن "علي بن الحسين عن محمد العطار عن محمد بن الحسن الرازي عن محمد بن علي الكوفي عن علي بن الحسين عن ابن مسكان عن مالك الجهني عن أبي جعفر (ع) قال : كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت" ([2]) والمقصود هنا نفي الصفة الدينية عن كل عمل سياسي ، بغض النظر عن قابليته للانتصار والوصول إلى السلطة ([3]).

ويمكن القول بصورة مجملة ان الميل العام للائمة واتباعهم منذ استشهاد الحسين كان ينحو لمهادنة السلطة القائمة ([4]). والمنطق في هذا الموقف هو انه طالما لم ير الامام قيمة في السلطة او قدرة على بلوغها ولا ثمرة في التحالف مع الساعين اليها ، فان البديل الصحيح هو التركيز على بناء المدرسة الفكرية التي ستحفظ منهجه العقيدي والفقهي. اعلان هذا الموقف هو الخيار السياسي السليم يومئذ ، كي لا يتحمل اوزار الموقف الآخر الذي لا يراه صائبا ، على المستوى النظري او السياسي ([5]).

وثمة رواية عن زين العابدين تدعو للتكيف مع الوضع السياسي القائم

---

[1] الكافي 430/1

[2] النعماني : الغيبة 114

[3] رفض الحائري الاخذ بهذا النوع من الروايات الذي ينفي امكانية الانتصار بشكل مطلق ، لانه يخالف روح الشريعة ، ويتنافى مع ما هو مفهوم من التوازن المنطقي بين المسعى والنتيجة. الحائري ، كاظم : ولاية الأمر في عصر الغيبة 77

[4] الطوسي : الغيبة 330

[5] ذهب فياض إلى ان هذا الموقف قد ادى إلى "انحطاط مركز الامامة وسهل للغلاة ان يلصقوا افكارهم الغالية الغريبة عن الاسلام فيها" فياض : المصدر السابق ، ص. 114

دون نظر لمشروعيته "محمد بن علي بن محبوب بسنده عن عطاء بن السائب عن علي بن الحسين (ع) قال: إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيرا لكم" ([1]).

وثمة رسالة جوابية من الامام الكاظم إلى يحي بن عبد الله بن الحسن ، تدعوه للاقلاع عن التمرد على السلطة "عن عبدالله بن إبراهيم الجعفري قال كتب يحيى بن عبدالله بن الحسن إلى موسى الكاظم (ع): ... فكتب إليه الكاظم: ... وأنا متقدم إليك احذرك معصية الخليفة وأحثك على بره وطاعته ، وأن تطلب لنفسك أمانا قبل ان تأخذك الاظفار ، ويلزمك الخناق من كل مكان ، فتروح إلى النفس من كل مكان ولا تجده ، حتى يمن الله عليك بمنه وفضله ، ورقة الخليفة أبقاه الله ، فيؤمنك ويرحمك ، ويحفظ فيك أرحام رسول الله.." ([2]).

3-الزاوية الثالثة : استبدال الاختيار بالنص والبيعة بالمعرفة

إذا لم يكن الامام مرشحا للرئاسة ولا ساعيا لها ، بل هو يشجع اصحابه على التكيف مع الوضع السياسي القائم ، فاين هو موقع الامامة اذن ، وما هي طبيعة العلاقة التي ستقوم بين الامام واتباعه ؟.

نفترض ان اقرار الامام بعدم تصديه للزعامة السياسية ، واذعانه للسلطات القائمة ، سوف يثير ارتياب كثير من الشيعة في اهليته للامامة ، أو في صدقية الامامة نفسها ، كمنصب يلزم الموالين بالطاعة والقبول دون نقاش ، خاصة في تلك الحقبة التي كانت صورة التشيع كتيار معارض ومتمرد ، هي السائدة. ويمكن الاستعانة هنا بما كتبه الشيخ المفيد عن الانشقاقات الكثيرة التي وقعت في الجماعة الشيعية ، منذ عهد الامام زين العابدين ، ولم تتوقف في عهد الباقر والصادق وخلفائه ، للتعرف على حراجة الموقف الذي واجه الجماعة منذ ان بدأ الجدل حول الوظيفة السياسية للامام ([3]).

---

[1] الطوسي : تهذيب الاحكام 224/6 .
أيضا الصدوق : من لا يحضره الفقيه 3/3

[2] الكليني : الكافي 363/1

[3] انظر المرتضى : الفصول المختارة ، ص. 239 وما بعدها
انظر أيضا الشهرستاني : الملل والنحل 145/1

لتلافي هذا المشكل ركز الصادق على النصب الالهي للامام. وارجع الحكمة فيه إلى مصالح لا يعلمها غير الخالق. كما أكد تكرارا على ان الامام لا يفعل ما يفعل عن رغبة شخصية ، أو تحليل آني لأوضاع الساحة ، بل بعلم قطعي بالمصالح ، يسنده توجيه من الله. فالامام لا يفعل ما يفعل إلا صادرا عن أمر الله سبحانه ، كما يروي الكليني عن محمد بن يحيى بسنده عن عمرو بن الاشعث قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: أترون الموصي منا يوصي إلى من يريد ! لا والله ولكن عهد من الله ورسوله (ص) لرجل فرجل ، حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه" ([1]). أما وظيفة المؤمن فهي معرفة الامام واتباعه. ونلاحظ هنا استعانة الصادق بالروايات التي تساوي بين عدم الائتمام والجاهلية "الحسين بن محمد بسنده عن ابن أبي يعفور قال: سألت الصادق (ع) عن قول رسول الله (ص) (من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهلية).

قلت – ابن ابي يعفور. ميتة كفر؟. قال – الصادق – ميتة ضلال. قلت: فمن مات اليوم وليس له أمام فميتته ميتة جاهلية ؟ فقال : نعم" ([2])

مقصود الامام الصادق هنا هو الامام المتعين من ابناء الرسول ، الذي يلز معرفته وطاعته "الحسين بن محمد الاشعري عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي قال: حدثنا حماد ابن عثمان عن بشير العطار قال: سمعت الصادق (ع) يقول: نحن قوم فرض الله طاعتنا وأنتم تأثمون بمن لا يعذر الناس بجهالته" ([3]). وعن "محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم ، سمعت الصادق (ع) يقول: كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول ، وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله... يا محمد من أصبح من هذه الامة لا إمام له من الله عز وجل ظاهر عادل أصبح ضالا تائها. وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق.."([4]). مرة أخرى فان معرفة الائمة تعني تماما التمسك بهم وترك غيرهم ،

---

[1] الكليني : الكافي 333/1

[2] الكليني : الكافي 241/1

[3] الكليني : الكافي 238/1

[4] الكليني : الكافي 238/1

كما في رواية "ابن المتوكل عن علي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن زياد عن الصادق (ع): كذب من زعم أنه يعرفنا وهو مستمسك بعروة غيرنا" ([1]).

لكن اللافت للنظر ان الامام الصادق لا يتحدث عن علاقة بينه وبين اتباعه ، مؤسسة على (بيعة) كما هو المتعارف في العلاقة بين المتصدي للامامة والموالين له ، في ذلك الزمان خاصة. فكل ما نسب اليه من اقوال في هذا المقام تتحدث عن (معرفة). ومنها مثلا رواية الكليني عن "علي بن ابراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن الصادق (ع) قال اعرف إمامك ، فإنك إذا عرفت لم يضرك تقدم هذا الأمر أو تأخر"([2]). وعن "الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان عن الفضيل بن يسار قال : سألت الصادق عن قول الله تبارك و تعالى: (يوم ندعو كل اناس بإمامهم) ([3]) فقال: يا فضيل اعرف إمامك فانك إذا عرفت إمامك لم يضرك تقدم هذا الأمر أو تأخر. ومن عرف إمامه ثم مات قبل ان يقوم صاحب هذا الأمر ، كان بمنزلة من كان قاعدا في عسكره ، لا بل بمنزلة من قعد تحت لوائه"([4]). وينبغي ملاحظة الدعوة المتكررة في نص الرواية إلى عدم الاهتمام بالأمر – أي قيام السلطة العادلة الشرعية – تأخر أو تقدم ، فالسلطة نفسها لم تعد جزء من الامامة ، وهي خالية من المضمون الشرعي والاخلاقي. ولذلك يستحيل قيامها متلازمة مع المشروعية المطلوبة قبل قيام المهدي المنتظر ، الذي تكرر الروايات الاشارة إلى انه الوحيد الذي سيقيم دولة الشريعة الكاملة ([5]). وعليه فالمطلوب من المؤمن هو التمسك بعروة الامام الحاضر ، دون شعور بالحرج لكونه متأخرا عن صفوف الساعين إلى الدولة العادلة. فمجرد معرفته للامام وطاعته اياه وانفصاله عن مدعي الامامة الآخرين ، يطابق – من حيث الثواب والقيمة –

---

[1] المجلسي : بحار الانوار 83/2

[2] الكليني : الكافي 432/1

[3] الاسراء 71

[4] الكليني : الكافي 433/1

[5] تواترت الروايات عند جميع المسلمين عن اخبار الرسول بظهور المهدي في آخر الزمان كي "يملأ الارض عدلا بعدما ملئت ظلما وجورا" انظر مثلا الهندي : كنز العمال ، الفصل الثالث ، اشراط الساعة 261/14 . كما خصص جميع كتب الكلام والحديث الشيعية حيزا بارزا لهذا الموضوع.

مشاركته في عسكر صاحب الزمان ، حيث للجهاد قيمة شرعية كاملة ، فضلا عن ضمان الانتصار.

تولي الامامة بهذا المفهوم لا يستوجب الالتزام بالسعي إلى السلطة ([1]). فالامامة زعامة روحية وعلمية ، كما في رواية الكليني التي تطابق الامامة مع العلم "علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن السكين عن نوح بن دراج عن عبد الله بن أبي يعفور قال : سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : إنما مثل السلاح فينا مثل التابوت في بني إسرائيل حيثما دار التابوت دار الملك فأينما دار السلاح فينا دار العلم" ([2]) وتتضح هذه المطابقة مع المقارنة بالرواية الاخرى "عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن معاوية ابن وهب عن سعيد السمان عن الصادق (ع)... ومثل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل، في أي اهل بيت وجد التابوت على أبوابهم اوتوا النبوة ومن صار إليه السلاح منا اوتي الامامة" ([3]).

لا بد من الاشارة اخيرا إلى ان تجميد المضمون السياسي في الامامة ، لم يؤثر على الموقف العقيدي من السلطة. فقد واصل الائمة القول بان جميع السلطات التي قامت خارج نظام الامامة ، خالية من الشرعية ، وان ترخيص طاعتها مبني على ضرورة كونها صاحبة القوة الفعلية ، لكن دون ان يضفي عليها هذا التعامل ثوب المشروعية ، كما في رواية القمي "ابي عن هارون بن مسلم عن مسعدة ابن صدقة قال سأل رجل ابا عبدالله (ع) عن قوم من الشيعة يدخلون في اعمال السلطان ويعملون لهم ويحبونهم ويوالونهم ، قال ليس هم من الشيعة.."([4]) ورواية الصدوق عن "محمد بن موسى بن المتوكل قال حدثني عبدالله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن حديد المدايني عن أبي عبدالله (ع) قال: صونوا دينكم بالورع وقوة التقى والاستغناء بالله عن

[1] انظر رأي الشهيد محمد باقر الصدر حول ما يسميه "الدور المشترك للائمة" في حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 64/2. أيضا الصدر ، محمد : تاريخ الغيبة الكبرى ، ص. 46

[2] الكليني : الكافي 294/1

[3] الكليني : الكافي 288/1

[4] القمي ، علي بن ابراهيم: تفسير القمي 176/1

طلب الحوائج من السلطان ، واعلموا انه أيما مؤمن خضع لصاحب سلطان أو من يخالف على دينه طالبا لما في يديه ، أخمله الله ومقته ووكله الله اليه ، وان هو غلب على شئ من دنياه وصار في يده منه شئ ، نزع الله البركة منه ولم يؤجره على شئ ينفقه في حج ولا عمرة ولا عتق" ([1]).

خلاصة

مع الجمع بين امثال هاتين الروايتين والروايات السابقة ، يمكن استخلاص ان فكرة الامامة قد تحددت منذ عهد الامام الرابع زين العابدين على الشكل التالي :

1-الامامة امتداد للنبوة ، والامام وصي النبي وامينه على دعوته. تبليغ الرسالة والمحافظة عليها هي جوهر وظيفة النبي ، السلطة احدى وسائله في القيام بهذه الوظيفة ، وليست جزء لا ينفك من وظيفة الامامة.

2- لان المضمون الديني متلخص في هذا الجانب (الدعوة) فان وجوب الطاعة متفرع عن النصب الالهي للامام ، لا عن قبول الناس أو بيعتهم لصاحب منصب الامامة ، ولا عن تصديه للزعامة. بمعنى آخر فان تنصيب الامام ليس من المصالح الدنيوية العرفية التي يقررها عامة الناس ، بل مصلحة دينية محض تابعة لاختيار الخالق دون المخلوقين. وبديهي ان هذا التصوير يجعلها مرتبطة بخصوص الدعوة الالهية ، لا الرئاسة الدنيوية ، التي لا بد فيها – بصورة من الصور – من دور للناس.

3-ولأن الرئاسة السياسية ضرورة تابعة لضرورات النظام ، فانها لا بد ان تكون قائمة على أي حال. وحينذاك فان على المسلمين التعاطي مع الحكم القائم صحيحا كان أو فاسدا. لكن هذا التعامل لا يضفي على الحكم مشروعية ولا يخلي المسلمين من واجب السعي إلى الاصلح. وعلى كل حال فان الامام يجب ان يكون المرجع الاخير للحكم ، فان رجع الحكم اليه واقره الامام ، فبها

[1] الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: ثواب الاعمال 246

والا بقي اعتباره جائرا غاصبا.

4-رغم ان الامام هو الاحق بالحكم وهو الاكثر أهلية له ، إلا انه ليس مكلفا – من الناحية الشرعية – بالسعي اليه أو التضحية من أجله ، خاصة إذا احتمل التضارب بين الوظائف الاساسية للامام (زعامة الدعوة) والاخطار المترتبة على السعي للزعامة السياسية.

ثانيا : عالم الامامة وعالم الرئاسة

تحليل النصوص المنسوبة إلى الائمة صلوات الله عليهم ، والتامل في الروايات التاريخية المرتبطة باحداث كان الائمة طرفا فيها ، يقودنا إلى الاستنتاج بان الامامة الدينية والرئاسة السياسية ، تنتميان إلى مستويين مختلفين من مستويات التشريع. كما ان مجال اشتغال كل من الوظيفتين يختلف عن مجال الاخرى. وبالتالي فان وسائل عملهما مختلفة. ونتيجة لهذا وذاك ، فان هيكل العلاقات والمصالح التي تقوم بناء على اشتغال كل منهما ، بادواته الخاصة في مجاله الخاص ، ستكون مختلفة. وفي نهاية المطاف فان العالم الفعلي للامامة سيكون شيئا مختلفا عن العالم الفعلي للسلطة والزعامة السياسية. قد يتكامل العالمان وقد يتجاوران ، لكن كل منهما سيبقى تعبيرا عن حقيقته الخاصة المختلفة عن الاخرى.

واريد هنا الاستفادة من العرض الذي قدمه العلامة شمس الدين ، في سياق محاولته لتحديد طبيعة الامامة ، كمقدمة لتبرير اعتبارها جزء من الاصول الاعتقادية ، لا الفروع الفقهية كما هو الحال عند غير الشيعة. يقول شمس الدين ان **ماهية الامامة المعصومة وحقيقتها** هي انها

> استمرار لمهمة النبوة في التبليغ والتشريع والحفظ والشرح والتفسير. وهذه الحقيقة هي التي تحدد المهمة ذات الاولوية الاولى للامام المعصوم. أما الجانب السلطوي التنظيمي–السياسي فهو مهمة ثانوية للامام المعصوم ، لانه مضمون ثانوي وفرعي للامامة المعصومة... الامامة المعصومة.. تتعلق

بالدرجة الاولى بالامة المسلمة من حيث كونها امة مسلمة ، تعتقد وتلتزم بالاسلام عقيدة وشريعة ، وتقيم حياتها عليه. ولا تتعلق بالدرجة الاولى بالمسلمين من حيث كونهم مجتمعا سياسيا أو مجتمعات سياسية. حيث ان الامامة تقع – في هيكلية العقيدة والتشريع – في مرتبة سابقة على الواقع السياسي – التنظيمي للامة المسلمة... هذا الذي ذكرنا يؤكد كون الامامة المعصومة شانا من شؤون الامة ، وليس من شؤون الدولة...

أما الامامة بمعنى المنصب السلطوي السياسي – التنظيمي ، فقد لوحظت في الروايات وفي الاستدلال الكلامي بالدرجة الثانية ، من مضمون الامامة ومهمات الامام ، ولا يرقى لحاظها بهذا المعنى إلى مستوى الامامة بما هي مهمة تتصل بمجال التشريع وحفظ الشريعة وشرحها وتتصل بالامة على اختلاف حالاتها واوضاعها التنظيمية ([1]).

ويتضح من كلام شمس الدين تمييزه الواضح بين الوظيفتين المفترضتين للامام ، وتمايز كل من هاتين الوظيفتين عن الأخرى. وسوف نواصل هذا المبحث بالنظر في كيفية تعامل الائمة المعصومين مع وظائف الامامة ، وكيفية انتقالها من السلف إلى الخلف. ثم نشير سريعا إلى الاتجاه العام للائمة منذ استشهاد الحسين، لبيان ان التلازم بين الامامة والرئاسة الذي نراه في كتب الكلام وفي ابواب الولايات من كتب الفقه ، هو مجرد افتراض ، وهو تعبير عن الطموح إلى المثال الاعلى ، وليس تقريرا عن الواقع أو بحثا في الامكانيات الواقعية. وسنبدأ في بيان اختلاف عالمي الامامة والرئاسة على المستوى التشريعي.

الامامة حكم والرئاسة حق :

ذهب جميع علماء الشيعة إلى ان الرئاسة السياسية تابعة للامامة ، وانها جزء منها ، فهي جزء من اللطف المتمثل في الامامة. قال شيخ الطائفة "الذي يدل على وجوب الرئاسة ، ما ثبت من كونها لطفا في الواجبات العقلية ، فصارت واجبة كالمعرفة التي لا يعرى مكلف من وجوبها عليه. ألا ترى أن من المعلوم أن من ليس بمعصوم من الخلق متى خلوا من رئيس مهيب ، يردع المعاند

[1] شمس الدين ، محمد مهدي : نظام الحكم والادارة في الاسلام (بيروت 1996) ص. 358-361

ويؤدب الجاني ، ويأخذ على يد المتغلب ، ويمنع القوي من الضعيف ، وأمنوا ذلك ، وقع الفساد ، وانتشر الحيل ، وكثر الفساد وقل الصلاح ، ومتى كان لهم رئيس هذه صفته ، كان الأمر بالعكس من ذلك ، من شمول الصلاح وكثرته ، وقلة الفساد ونزارته والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقل"([1]).

ثم يشرح كيفية تحقق هذا اللطف فيقول "أن الذي هو لطفنا من تصرف الامام وانبساط يده لا يتم إلا بأمور ثلاثة ، أحدها: يتعلق بالله وهو إيجاده. والثاني: يتعلق به من تحمل أعباء الامامة والقيام بها. والثالث: يتعلق بنا من العزم على نصرته ومعاضدته والانقياد له. فوجوب تحمله عليه فرع على وجوده. لانه لايجوز أن يتناول التكليف المعدوم. فصار إيجاد الله إياه أصلا لوجوب قيامه. وصار وجوب نصرته علينا فرعا لهذين الاصلين. لانه إنما يجب علينا طاعته إذا وجد وتحمل أعباء الامامة وقام بها ، فحينئذ يجب علينا طاعته"([2]).

وموضع اهتمامنا في قول الطوسي ، هو اشارته إلى كون الامام مكلفا بحمل "اعباء الامامة والقيام بها.. وجوب تحمله – التكليف – عليه فرع على وجوده" ثم اشارته إلى ان وصول التكليف إلى عامة الناس ، مرهون بتصدي الامام "يجب علينا طاعته إذا وجد وتحمل اعباء الامامة".

ولتوضيح موضع النقاش نقول ان التكاليف الشرعية المتعلقة بالامامة ترتبط بثلاثة عناصر ([3]):

أ) اصل تشريعها وتعيين القائم به ، وهي ترتبط بالخالق. وقد فعل فعين الائمة.

ب) هو قيام الامام المعين بأمر الامامة.

ج) معرفة المكلفين للامام وطاعتهم اياه.

ان وجود الامام وتصديه لوظائف الامامة ، حجة على المكلفين. كما

---

[1] الطوسي : كتاب الغيبة ، ص. 5

[2] الطوسي : المصدر نفسه ، ص. 12

[3] العلامة الحلي : الالفين 65

أيضا العلامة الحلي : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قم 1415) ص. 363

ان توجه المكلفين واستعدادهم للعون حجة على الامام. ومنه قول الامام علي في خطبته المعروفة بالشقشقية "لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر ، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم ، لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها" ([1]).

ويتضح من قول الطوسي انه لا يميز بين الوظيفة السياسية والوظيفة الدينية للامام ، بل يعتبر الاولى ملازمة للثانية. لكننا سوف نتدرج في المسألة خطوة خطوة ، كي نثبت عدم ضرورة هذه الملازمة. فنبدأ برواية الكليني "عن الحسين بن محمد بسنده عن الصادق (ع) قال الامامة عهد من الله عز وجل ، معهود لرجال مسمين ، ليس للامام أن يزويها عن الذي يكون من بعده" ([2]).

ومن النص المنقول عن الطوسي ، المعزز برأي العلامة الحلي ، والرواية المنسوبة للصادق (ع) يتضح ان وظيفة الامامة هي تكليف الهي على الامام. فالامام لم يقرر هذه الوظيفة لنفسه ، ولا قررها أحد من الناس. بل تقررت من جانب الشارع المقدس. فهي اذن ليست حقا لشخص الامام ، بل حكم عليه من جانب الخالق ، يترتب عليه حقوق له ، ناشئة عن الحكم الاول ، ومعللة بوجوده واستمراره. والحكم – كما يقول بحر العلوم – "لا يسقط بالاسقاط ولا ينقل بالنواقل ، لان أمر الحكم بيد الحاكم لا بيد المحكوم عليه" ([3]).

بمقارنة هذه الافتراضات مع اقوال ومواقف للائمة عليهم السلام ، نجد ان تمسكهم الشديد بالامامة الدينية ، كان متوازيا مع زهد شديد في الزعامة السياسية. ونبدأ مع الامام علي بن ابي طالب ، الذي رغم انكاره العلني لصرف الخلافة عنه ، إلا انه التزم بموقف يمكن وصفه باللين ، بعدما اكتشف ميل الاكثرية الى قبول الامر الواقع ، وان الانتقال بمعارضته إلى المستوى السياسي العملي قد يعرض وحدة المسلمين للخطر. وقد استمر هذا الموقف طيلة ربع القرن التالي ، حيث تولى عمر ومن بعده عثمان. ويوم قتل الاخير وطالب جمهور

[1] الشريف الرضي : نهج البلاغة ، ص. 43
[2] الكليني : الكافي 334/1
[3] بحر العلوم : رسالة في الفرق بين الحق والحكم ، في بلغة الفقيه 11/1

المسلمين عليا بالتصدي للخلافة ، فقد كان موقفه الاولي هو الرفض ، كما يقول الرواة. وحسب ابن الاثير "امتنع علي من إجابتهم إلى قبول الإمارة حتى تكرر قولهم له. وفر منهم إلى حائط بني عمرو بن مبذول وأغلق بابه. فجاء الناس فطرقوا الباب وولجوا عليه وجاؤوا معهم بطلحة والزبير ، فقالوا له إن هذا الأمر لا يمكن بقاؤه بلا أمير. ولم يزالوا به حتى أجاب" ([1]). وينقل الطبري رواية مقاربة يسندها إلى محمد بن الحنفية ، فحواها ان عليا رد على المسلمين الذين اخبروه بعزمهم على اعلان بيعته "لا تفعلوا فإني أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا ، فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك" ([2]). وينقل النعمان المغربي رواية جاء فيها ان عليا اجاب الحاح المطالبين له بالتصدي للخلافة قائلا "لا حاجة لي في أمركم. أنا معكم ، فمن اخترتم فقدموه. فقالوا: ما نختارك غيرك. فأبى عليهم. فاختلفوا اليه في ذلك مرارا.." ([3]). وفي نهج البلاغة انه خطب الناس حين طالبوه بذلك ، فكان مما قال: "دعوني والتمسوا غيري. فإنا مستقبلون أمرا له وجوه وألوان ، لا تقوم له القلوب ، ولا تثبت عليه العقول. وإن الآفاق قد أغامت والمحجة قد تنكرت. واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم ، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن تركتموني فأنا كأحدكم و لعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. وأنا لكم وزيرا خير لكم مني أميرا" ([4]). ويذكر علي في خطبة له بعد توليه الخلافة بعض ما جرى عندما طلبه الناس للبيعة "وبسطتم يدي فكففتها ، ومددتموها فقبضتها. ثم تداككتم علي تداك الابل الهيم على حياضها يوم ورودها. حتى انقطعت النعل وسقت الرداء ووطيء الضعيف.." ([5]).

ولم يتغير علي بعد ان تولى امارة المؤمنين ، فقد بقي زاهدا في السلطة معرضا عنها ، كما روى عبد الله بن عباس "دخلت على أمير المؤمنين (ع) بذي قار ، وهو يخصف نعله ، فقال لي ما قيمة هذا النعل ؟. فقلت: لا قيمة لها.

---

[1] ابن الاثير : البداية والنهاية 252/7

[2] الطبري ، محمد بن جرير : تاريخ الامم والملوك 427/4

[3] النعمان بن محمد التميمي المغربي: شرح الاخبار في فضائل الائمة الأطهار (قم 1409) 376/1

[4] الشريف الرضي : نهج البلاغة 167

[5] الشريف الرضي : نهج البلاغة 390

فقال: والله لهي أحب إلي من إمرتكم إلا أن أقيم حقا أو أدفع باطلا" ([1]).

ويتضح من اقوال الامام ان الأمر المعني فيها جميعا هو الرئاسة السياسية (الخلافة / امارة المؤمنين). فاذا كانت هذه الرئاسة جزء من الامامة الدينية ، لا يتجزأ عنها ولا ينفك منها. واذا كانت جزء من اللطف الالهي للعباد ، أي جزء من التكليف الرباني على الامام ، فكيف يجوز للامام ان يتهرب منها ، وكيف يدعو الناس إلى اختيار من يريدون ، ويبررها بانه لهم وزير خير منه اميرا ؟.

ثم إذا كانت الرئاسة جزء من الامامة ، أي تابعة لها في قيمتها الدينية الكبرى ، كما يظهر من اقول الائمة في وصف الامامة ، فكيف يساويها علي(ع) بنعل قيمته درهمين. فهل يعقل ان تنحط قيمة الامامة ، التي هي رشح من فيض الرحمة الالهية ، ولطف من الله للعباد ، ونعمة كبرى مهداة من الخالق لخلقه ، إلى هذا القدر من الهوان ؟.

ثم إذا نظرنا إلى نصب الخالق للامام ، باعتباره تكليفا مطلقا على الامام ، فكيف يصح له التصريح بامكانية تحويله إلى الغير ، مع ان التكليف حصري موقوف على معين ، كما في قول الامام الصادق السابق الذكر ؟.

يجيب السيد الخميني على هذا بالتاكيد على الفصل بين معنيي الامامة فيقول "الخلافة لها معنيان واصطلاحان: أحدهما الخلافة الالهية التكوينية ، وهي مختصة بالخلص من أوليائه كالانبياء المرسلين والائمة الطاهرين (ع) وثانيهما المعنى الاعتباري الجعلي ، كجعل رسول الله (ص)أمير المؤمنين (ع) خليفة للمسلمين أو انتخاب فلان وفلان للخلافة.

فالرئاسة الظاهرية الصورية أمر لم يعتن بها الائمة (ع) إلا لاجراء الحق ، وهي التي أرادها علي بن أبي طالب (ع) بقوله على ما حكي عنه [والله لهي أحب إلي من إمرتكم] مشيرا إلى النعل التي لا قيمة لها. وفي نهج البلاغه في الخطبة المعروفة بالشقشقية [أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، لولا حضور

[1] الشريف الرضي : نهج البلاغة 80
ونقل المفيد الرواية مع اختلاف يسير في النص. المفيد : الارشاد 241/1

الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر ، ومأأخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم ، لالقيت حبلهاعلى غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها ، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز]. وأما مقام الخلافة الكبرى الالهية فليس هينا عنده ولا قابلا للرفض والاهمال وإلقاء الحبل على غاربه" ([1]).

من كل هذا نستنتج ان الامام علي (ع) لم ينظر إلى الزعامة السياسية ، إلا باعتبارها شأنا آخر غير الامامة الدينية ، حتى لو قلنا بان صاحب الامامة الدينية ، اولى الناس بتولي الرئاسة لانه الاكفأ لها بدليل كونه إماما.

ويقدم السبحاني تفصيلا دقيقا يوضح فكرة الفصل بين الامامة الدينية والرئاسة ، في سياق تعليله لاسباب اختلاف فرق المسلمين ، في كون نصب الامام واجبا على الله أو على الامة. فهو يرى ان السبب يرجع إلى "اختلافهم في حقيقة الخلافة والامامة عن رسول الله ، فمن ينظر إلى الامام كرئيس دولة ، ليس له وظيفة إلا تامين الطرق وتوفير الارزاق ، واجراء الحدود والجهاد في سبيل الله ، إلى غير ذلك مما يقوم به رؤساء الدول باشكالها المختلفة ، فقد قال بوجوب نصبه على الامة ، اذ لا يشترط فيه من المواصفات إلا الكفاءة والمقدرة على تدبير الامور. وهذا ما يمكن ان تقوم به الامة الاسلامية. أما على القول بان الامامة استمرار لوظائف الرسالة ، فمن المعلوم ان تقلد هذا المقام يتوقف على توفر صلاحيات عالية ، لا ينالها الفرد إلا إذا حظي بعناية الهية خاصة. فيخلف النبي في علمه بالاصول والفروع ، وفي سد جميع الفراغات الحاصلة بموته. ومن المعلوم انه لا تتعرف عليه الامة إلا عن طريق الرسول" ([2]).

والى هذا المذهب يميل شمس الدين ، الذي قرر ان الامامة المعصومة "من حيث ماهيتها وجوهرها ومن حيث مهمتها ودورها الاهم في الامة المسلمة تتعلق بالتشريع وما يلزمه ويلازمه من جهة ، وبالامة = المسلمين من حيث كونهم

[1] الخميني : كتاب البيع 2/466-467
[2] السبحاني ، جعفر : بحوث في الملل والنحل 284/6

امة عقيدية من جهة أخرى" ([1]). والامام يحمل تلك المهمة بصورة مستقلة عن كونه حاكما سياسيا ، لا بصورة موازية لكونه حاكما ، وامامته سابقة نظريا ومن حيث الرتبة على كونه حاكما سياسيا ، لان توليه الحكم ناشيء من حمله للمهمة الاولى على مستوى التشريع ، وليس من أي اعتبار آخر ([2])

انتقال الامامة من السلف إلى الخلف

تواترت الروايات عن الائمة عليهم السلام ، بان الامام لا يموت حتى يعين خلفه ، فمنها رواية ابن بابويه بسنده عن الرضا ، الذي يؤكد ان الامامة نصب من قبل الله "سأل إسماعيل بن عمار أبا الحسن الاول (ع): فرض الله على الامام أن يوصي – قبل أن يخرج من الدنيا – ويعهد ؟. فقال : نعم.

فقال : فريضة من الله ؟. قال : نعم" ([3]).

ويؤكد هذا المعنى ماروي من وصايا الائمة واحدا للآخر. فمنها ما روي عن وصية علي للحسن. روى الكليني بسنده عن الامام الباقر (ع) قال "أوصى أمير المؤمنين (ع) إلى الحسن وأشهد على وصيته الحسين (ع) ومحمدا وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته. ثم دفع اليه الكتاب والسلاح. ثم قال لابنه الحسن: يا بني أمرني رسول الله أن اوصي إليك ، وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي كما أوصى إلي رسول الله ودفع إلي كتبه وسلاحه.. ثم قال : يا بني أنت ولي الأمر وولي الدم فإن عفوت فلك وإن قتلت فضربة مكان ضربة ولا تأثم" ([4]).

وعن علي بن إبراهيم بسنده عن سليم بن قيس قال: "شهدت وصية أمير المؤمنين (ع) حين أوصى إلى ابنه الحسن وأشهد على وصيته الحسين (ع) ومحمدا وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته ، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح. وقال لابنه الحسن: يا بني أمرني رسول الله (ص) أن اوصي إليك وأن أدفع إليك

---

[1] شمس الدين : نظام الحكم والادارة في الاسلام ، ص. 360

[2] شمس الدين : المصدر السابق ، ص. 359

[3] ابن بابويه : الامامة والتبصرة ، باب في ان الامامة عهد من الله تعالى ، ص. 37

[4] الكليني : الكافي 354/2

كتبي وسلاحي كما أوصى إلي رسول الله (ص) ودفع إلي كتبه وسلاحه" ([1]).

وعن علي بن إبراهيم بسنده عن الباقر (ع) قال: "إن أمير المؤمنين لما حضره الذي حضره ، قال لابنه الحسن ادن مني حتى اسر إليك ما أسر رسول الله صلى الله عليه وآله إلي ، وأئتمنك على ما ائتمنني عليه ففعل" ([2]).

ونقل الكليني نص وصيتين لعلي (ع) احداهما مشهورة وذكرها كثير من الرواة ([3]) يعين فيها الحسن وصيا على تركته الشخصية ، ووصايا لبنيه واهله في الالتزام باخلاق الشريعة ولوازمها ([4]).

ونقل المغربي وصية الامام علي في ثلاث صيغ متقاربة المعنى ([5]). في احداها زيادة "ودخل على علي (ع) جندب بن عبدالله فقال: يا أمير المؤمنين فقدناك ولا نفقدك إن شاء الله ، فإلى من الأمر من بعدك؟. فدعا الحسن والحسين صلوات الله عليهما ، فقال: اوصيكما بتقوى الله عز وجل ولا تأسيا على شئ من الدنيا زوي عنكما..." ([6]). ويمكن القول بصورة عامة ان جميع النصوص المروية لوصية امير المؤمنين ، لا تتضمن أي اشارة إلى مسألة الخلافة ، على ان المحدثين اعتبروها نصوصا في الامامة ، تدل على ان الحسن (ع) هو الامام بعد ابيه. وقد صنفها الكليني ضمن (باب الاشارة والنص على إمامة الحسن) ([7]) كما عرضها الطبرسي ضمن الادلة على إمامة الحسن ([8]).

مشكلة لفظية :

يقول المجلسي ان استشهاد الحسين كسر سفينة اهل البيت ، لكنه لم يخل من مصالح "بسبب ذلك صار من بعده من الائمة عليهم السلام آمنين

---

[1] الكليني : الكافي 353/2
[2] الكليني : الكافي 354/2
[3] انظر مثلا الحراني ، ابن شعبة : تحف العقول 197 ، الطبري ، محب الدين : ذخائر العقبى 116 ، الشريف الرضي : خصائص الائمة (مشهد 1406) ، ص. 116
[4] انظر نص الوصيتين في الكليني : الكافي 59/7 ، 61
[5] الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي : شرح الاخبار 442/2 ، 447 ، 453
[6] الصدوق : شرح الاخبار 442/2
[7] الكليني : الكافي 353/1
[8] الطبرسي : اعلام الورى 207

مطمنين ينشرون العلوم بين الناس" ([1]). ويفهم من كلامه ، ان اصحاب السلطة اصبحوا مطمئنين إلى ان الائمة لن يخرجوا عليهم كما فعل الحسين ، أو ان الائمة انفسهم عدلوا عن نهج الثورة وانصرفوا إلى نشر العلم.

وتجد هذا الانطباع عند معظم العلماء الاوائل ، الذين اهتموا بعلوم الائمة دون مواقفهم السياسية ، وصرح آخرون باعراض الائمة بعد الحسين عن (القيام بالسيف). وهو تعبير يشير إلى السعي للسلطة. وحسب الطوسي فالمعلوم ان الائمة "لا يرون الخروج عليهم ولا يعتقدون أنهم يقومون بالسيف ويزيلون الدول. بل كان المعلوم من حالهم أنهم ينتظرون مهديا لهم. وليس يضر السلطان اعتقاد من يعتقد إمامتهم ، إذا أمنوهم على مملكتهم ، ولم يخافوا جانبهم" ([2]).

وثمة روايات متعددة تشير لهذا المعنى. من ابرزها ما روي عن علي حين عرض عليه عمه العباس بن عبد المطلب البيعة ، بعد وفاة الرسول (ص) فأجابه "يا عم إن رسول الله أوصى إلي وأوصاني أن لا أجرد سيفا بعده حتى يأتيني الناس طوعا. وأمرني بجمع القرآن والصمت ، حتى يجعل الله عزوجل لي مخرجا" ([3]). ويعرض المفيد هذه الرواية في سياق الجدل لاثبات الامامة لعلي بالتعيين والنصب من الرسول ، وان بيعته من قبل المسلمين أو عدمها ، لا تغير من الأمر شيئا. وهو يعتبر البيعة للنصرة أو تجديد العهد ، لا للحصول على الامامة.

ولا نريد الاستطراد في عرض الروايات والاخبار ، التي تدل على انصراف الائمة المعصومين عن السياسة ، إلى نشر الدعوة والدين ، لانها كثيرة وقد تطرقنا لبعضها خلال الصفحات السابقة. غير انا نعرض تفسير المرحوم الصدر لمهمة الائمة في غياب الدور السياسي. فهو يرى انهم كانوا يسعون الى "المحافظة على المقياس العقائدي الرسالي في المجتمع الاسلامي ، ويحرصون على ان لا يهبط إلى درجة تشكل خطرا ماحقا. وهذا يعني ممارستهم جميعا دورا ايجابيا فعالا في حماية العقيدة وتبني مصالح الرسالة" ([4]) كما واجهوا الزعامات المنحرفة

---

[1] المجلسي : بحار الانوار 307/13

[2] الطوسي : الغيبة ، ص. 330

[3] المرتضى : الفصول المختارة ، ص 201

[4] الصدر ، محمد باقر ، في حسن الامين : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية 64/2

متوسلين في اغلب الاحيان بالمقاطعة ، في سبيل التاكيد على استمرار المفارقة بين الرسالة وحكم الأمر الواقع (الجوري). وهذا ساعد الاسلام على الخروج سالما – على مستوى النظرية – رغم تشوه معالم التطبيق ([1]). اضافة إلى هذا كان الائمة مهتمين برعاية الشيعة ، باعتبارهم الكتلة المؤمنة بالامام لرفعها إلى مستوى الطليعة التي تحفظ الاسلام ([2]). ويربط الصدر بين انصراف الائمة عن ممارسة دور سياسي وبين قصور يدهم ، مما يجعل من الضروري التوجه لاعادة بناء الجماعة الشيعية وتطوير ممارساتها الفكرية والعملية ([3]).

واحتمل ان السبب وراء الربط الشديد بين الامامة الدينية والرئاسة عند المتكلمين والفقهاء ، هو شيوع استخدام تعبير الامامة كمرادف للرئاسة. وهو استعمال شائع في كتب التراث الاسلامي ، بل حتى في الروايات الواردة عن الائمة ، حين يتحدثون عن (أئمة الجور) مثلا ، مثل ما روي عن الصادق (ع) "لا دين لمن دان بولاية إمام جائر ليس من الله" ([4]) وما رواه امير المؤمنين عن الرسول ["اربعة من قواصم الظهر إمام يعصي الله ويطاع أمره.." ([5]). ففي مثل هذه الروايات تجد ان تعبير **إمام** استعمل في معنى الرئيس. ولذا كان بديهيا انصراف ذهن الفقيه والمتكلم إلى الرئاسة حين يعرض له لفظ الامام.

إضافة إلى هذا فان الشيعة متفقون – كما سلف القول – على ان الامام المعصوم هو اولى الناس بالرئاسة ، بل هو المتعين لها عند المقارنة بينه وبين الغير ، حتى على القول بانها غير ثابتة بالنص ، ولذا فحديثهم عنه باعتباره الرئيس المفترض ، يعتبر بديهيا.

وعلى أي حال فاننا لا نرمي هنا إلى القول بان الرئاسة ليست للمعصوم. فغاية ما أوصلنا اليه البحث هو ان الرئاسة ليست جزء ضروريا من الامامة الدينية ، المتقومة بالنصب الالهي ، والمشروطة بالعصمة. فنحن هنا لا

---

[1] الصدر ، محمد باقر : المصدر السابق
[2] الصدر ، محمد باقر : المصدر السابق 66/2
[3] الصدر ، محمد: تاريخ الغيبة الكبرى (بيروت 1992) ص. 46
[4] النعماني ، ابن ابي زينب : الغيبة 132
[5] الصدوق : الخصال 206

نتحدث عن الاهلية والمثال ، بل عن الوظيفة كما هي في الواقع ، وكما يمكن ان تكون في هذا الواقع.

(2) ولاية الامام وولاية الفقيه

1-عدم جريان دليل اللطف في عصر الغيبة

افسحت غيبة الامام الثاني عشر المجال لفك الربط بين الامامة بما هي وظيفة اجتماعية ، يلزم اقامتها كمقدمة لاقامة احكام الشريعة ، وبين شخص الامام باعتباره تجسيدا للمستوى الاعلى في انجاز الوظائف المتعلقة بالامامة. ونستدل على ضرورة هذا الفصل بانتفاء موضوع دليل اللطف في زمن الغيبة. وهو ابرز أدلة المتكلمين في ايجاب النص على الامام والعصمة.

بيان ذلك ان المتكلمين الاوائل تمسكوا بوجوب اللطف على الله ، كدليل لوجوب النص على الامام وبالتالي عصمته ([1]). وهو قول صالح مع حضور الامام. أما مع غيبته فانه لم يعد ثمة موضوع لخصوص هذا اللطف. واقر الطوسي ضمنا بهذا الاشكال قائلا ان اللطف في الامام هو تصرفه وبسط يده([2]) ومع غيبته فان التصرف وبسط اليد مستبعد. وحاول علاج هذا الاشكال بالقول ان وزر تعطيله يقع على عاتق الجائرين الذين الجأوا الامام إلى الغيبة ([3]).

لكن هذا يحدد المسؤول عن الغيبة في الحقيقة ، ولا يعالج النقص

[1] الحلبي : الكافي في الفقه ، ص. 85
[2] الطوسي : الاقتصاد ، ص. 299
[3] الطوسي : الغيبة ، ص. 94

الحاصل بالغيبة في ذاته. فكاننا نقول ان الله لطف بالعباد بنصب الامام ، لكن هذا اللطف حجب مع غيبته. وفي هذا القول ما لا يخفى. والمفترض ان قولنا باللطف الالهي في الاصل ، يتضمن افتراض كونه عاما ودائما ، فليس أهل زمن معين أولى بعطف الله ومحبته ولطفه من اهل بقية الازمان. واذا كان اهل الازمنة السابقة قد استحقوا لطف الخالق مع خلافهم للائمة ، وجري عادتهم على حرمانهم من مراتبهم التي رتبهم الله فيها ([1]) فما الذي زاده اهل العصور التالية حتى استحقوا هذا الحرمان. مع ان الشواهد التاريخية تدل على ان دعوة الائمة إلى اتساع ، والتابعين لهم في زيادة ، والميل إلى الرضا منهم في اضطراد.

قد يشكل على هذا بان اللطف إذا كان مشروطا ببسط يد الامام وتصرفه ، فانه لم يكن قائما من الناحية الواقعية. فجميع الائمة تقريبا كانوا مقهورين محاربين من قبل سلاطين زمانهم ، إلا في فترات قصيرة نسبيا. ولهذا فمعظمهم لم يكن مبسوط اليد في معظم الفترات. والجواب على هذا هو ان **حضور** الامام لطف وتصرفه – في الشأن السياسي خاصة – لطف آخر. اذ لا يمنع كونه خارج السلطة من ان يقوم بكثير من الامور الضرورية لحفظ الشريعة وارشاد المؤمنين متى ما حصلت الفرصة ، كما فعل الصادق ١. فحضوره سبيل إلى انتفاع المؤمنين به. وهذا القول يتضمن تعديلا على رأي العلامة الحلي الذي قال ان **وجود** الامام لطف ، وبسط يده لطف آخر ([2]). فبديهي ان **مجرد الوجود ليس لطفا** ، إلا إذا تضمن امكانية الوصول والاتصال بين الامام والمؤمنين. أما مع ارتفاع هذه الامكانية ، فان الوجود مثل العدم لا يظهر فيه اللطف. والا لزم عدم الحاجة إلى اثني عشر اماما.

من هنا نقول ان التأسيس على دليل اللطف ، صالح لتعيين امامة المعصوم فقط ، وليس لمطلق الامامة ، ولا سيما الرئاسة الدنيوية.

[1] المفيد : الافصاح في امامة امير المؤمنين ، (طهران 1412) ، ص. 46
[2] العلامة الحلي : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص. 289

2-عسر المطابقة بين ولاية المعصوم وولاية الفقيه

رغم اقرار ابرز القائلين بالولاية المطلقة كالنراقي ([1]) والخميني ([2]) بعجز الادلة النقلية عن حمل عبء الصلاحيات التي تقول بها النظرية للفقيه ، ومحاولتهم تعويض هذا النقص بتدعيمها بالدليل العقلي (ضرورة النظام والسلطة) ([3]) ، إلا انهم يعودون من ثم إلى تأسيس الصلاحيات المطلوبة للفقيه على الادلة النقلية ، التي تتضمن المطابقة بين ولاية الفقيه وولاية الامام ، من حيث الاساس ، أي اعتبار دليل امامة المعصوم ، هو بعينه دليل ولاية الفقيه ([4]) ومن حيث طبيعة الولاية ، أي القول بصلاحيات للفقيه تعادل صلاحيات المعصوم ([5]).

وينطوي هذا على تفتيت للمسالة ، من زاوية ان مخرجات البناء على المصالح العقلائية ، تختلف في طبيعتها عن مخرجات الاوامر الشرعية المباشرة التي تستفاد من الدليل النقلي. ونتيجة لهذا فان الناتج النظري لا يكون متسقا. بل قد يؤدي إلى الاضرار بالدليل العقلي ، مع عدم ثبات الدليل النقلي ، مما يضعف النظرية من اساسها.

ففضلا عن ان الروايات التي استدل بها على ولاية الفقيه ، ليست قابلة للبناء فوقها من حيث السند أو المتن ، خاصة في مسألة بمثل هذه الخطورة ، وهو ما اوضحناه في فصل سابق ، فان ادعاء صلاحيات للفقيه تساوي أو تقارب صلاحيات الامام ، صعب القبول ([6]) بالنظر للفارق الشاسع بين المعصوم وغير المعصوم ، بين المنصوب نصا ، وبين المشار اليه بالوصف الذي يحتمل الخلاف.

أما التأسيس على اصالة النظام ، فنقطة ضعفه الكبرى ، هو عدم كفايته لما يزيد عن وجوب اقامة السلطة بما هي ، وبغض النظر عن كيفيتها. وبالتالي فهو لا يكفي لتأسيس كيفية للحكم ، مثل القول بكونه ولاية أو غيرها.

---

[1] النراقي : عوائد الايام ، ص. 188
[2] السبحاني : تهذيب الاصول 146/3
[3] الخميني : كتاب البيع 461/2
[4] الخميني : المصدر السابق
[5] النراقي : المصدر السابق ، ص. 187
أيضا كاشف الغطاء : النور الساطع 341/1
[6] الانصاري : المكاسب 411/1

ولهذا فانه يلزم استفادة نوعية الحكم وطبيعته من دليل آخر ، كما أشار الطوسي في وقت مبكر ([1]). بل ان الاستدلال بدليل العقل في نصب الامام المعصوم ، ولا سيما خصوص الائمة الاثني عشر لا يخلو من شائبة. وهو ما لاحظه الآخوند الخراساني ، حيث قرر انه لولا القطع الحاصل بولاية النبي والائمة من طريق الآيات والروايات ، لما حصل القطع بها من جهة العقل ([2]).

لا يقال ان اصل السلطة وكيفيتها موضوعان مختلفان ، فلا يمتنع تأسيس حكم الاول على دليل ، وتأسيس الثاني على دليل مختلف. لأن الحكم الشرعي (بما هو تشريع) موجه لكل الناس في كل الازمنة ، بينما وجوب طاعة المعصوم موجه للناس في زمان محدود ، هو زمن حياة الائمة وظهورهم ، لان الطاعة متعلق الولاية الفعلية. وفعلية الولاية ، رهن بحضور صاحبها وتصديه ([3]). ولا يعقل ان يشرع الخالق حكما لكل الازمنة ، ثم يعلق تطبيقه بوضع موقت أو زمان محدد ، والا انتفت عمومية التكليف. فان قلنا بهذا ، جاز للناس ان يذهبوا أي مذهب شاؤوا ، فلا يلزم حينذاك نوع محدد من الولاية.

وان قلنا باستمرار التكليف ، لزم ان يكون خطاب التكليف خاليا من الشروط المقيدة لتطبيقه ، خاصة تلك الشروط التي ليست من شأن الناس ، أو ليست مما يستطيعون معالجته ، وهو ما اشار اليه المرتضى حين قرر انه ليس من شأن الامة اقامة الامام ([4]). أما قول الطوسي بجواز رفع التكليف ([5]) – ايا كان تبريره – لغياب الامام فهو غير معقول ، اللهم إلا ان يقال ان مقولته تنظر إلى الامامة في جانبها الخاص ، أي رفع التكليفات المرتبطة بشخص الامام ، لا بوظيفة الامامة ، وهذا غير مستبعد ، فالرسول عليه الصلاة والسلام تعلقت بشخصه الكريم احكام خاصة ، ليست متعلقة بعامة المكلفين. فاذا قلنا بهذا ، لم

---

[1] الطوسي : الاقتصاد 184

[2] الآخوند الخراساني ، محمد كاظم : حاشية المكاسب ، (طهران 1406) ، ص. 92

[3] لا يقال ان ولاية الائمة جارية في حال غيبتهم ، متحققة باتباع اوامرهم التي نقلت الينا عبر رواة حديثهم ، فهذا النوع من الاتباع لا يطابق مفهوم الولاية ، سيما في مورد بحثنا ، وهي التي تعني على وجه الدقة التصرف والامر والنهي.

[4] المرتضى : الشافي 112/1

[5] الطوسي : الغيبة ، ص. 94

يكن ثمة داع اصلا لربط السلطة بالامام عليه الصلاة والسلام.

الاشكالات الفقهية الناشئة عن ربط الولاية بالامامة المعصومة

تثير المطابقة بين ولاية الفقيه والامامة اشكالات كثيرة ، من بينها مثلا: كيفية وصول الفقيه إلى سدة الولاية ، فالمفروض ان الامام متعين بالنص. ولهذا فهو يتسلم منصب الامامة فور وفاة سلفه. أما في الفقيه ، فالامر معلق بفحص المكلفين عن المرشح الاجمع لصفات المجتهد المؤهل للتقليد ([1]). وعندها فان العملية تتحول إلى ما يشبه الانتخاب ، أو الاختيار من قبل عامة الناس. وهذا يستدعي سقوط احتجاج قدامى المتكلمين بفساد الاختيار كوسيلة لنصب ولاة الامر ([2]) واحتجاجهم له بان الامة عاجزة عن اختيار الاصلح للامامة ([3]).

ثم ان ترك المسالة لاختيار الناس ، وهو ما قرره الفقهاء في ابواب التقليد ([4]) يستلزم تعدد الولاة ، حتى على مستوى المدينة الواحدة ، فضلا عن العالم كله ، وهذا هو الحاصل فعلا في عالم التشيع. وهو يفسد قولهم بوجوب ان لا يكون أكثر من إمام في زمن واحد ([5]) أو ان التعدد موجب للفساد واختلال النظام ، لان هذا يلزم منه ان ولاية فقيه واحد حقة ، وولاية الاخرين باطلة.

لا يقال ان القول بوجوب اختيار الاعلم ([6]) يعالج هذا الاشكال. لان تعريف الاعلم وطريق التثبت من الاعلمية ، وتطبيق المفهوم على المصداق ، يؤدي قطعا إلى الاختلاف ([7]). هذا إذا اغمضنا العين عن الاختلاف القائم في

---

[1] انظر الحكيم ، السيد محسن : مستمسك العروة الوثقى ، (قم 1404) 31/1

[2] الحلبي : الكافي في الفقه ، ص. 90

[3] المرتضى : رسائل المرتضى 264/2

[4] نص على ذلك جميع الفقهاء المعاصرين في رسائلهم العملية ، ولا سيما في حال تساوي المؤهلات بين الفقهاء ، حيث جوزوا الاختيار بينهم. انظر الحكيم : المصدر السابق
أيضا : اليزدي ، محمد كاظم : العروة الوثقى 8/1
أيضا : الغروي التبريزي : التنقيح في شرح العروة الوثقى ، (قم 1410) 166/1

[5] الشهيد الثاني : رسائل الشهيد الثاني 152/2

[6] التبريزي : المصدر السابق 138/1
أيضا الحكيم : مستمسك العروة الوثقى 74/1

[7] انظر التبريزي : المصدر السابق 139/1

وجوب تقليد الاعلم وعدمه ([1]).

وعلى القول بجواز تعدد نواب الائمة ، فهو يقتضي تداخل صلاحياتهم، مما يؤدي إلى فساد النظام. وهذه الدعوى لا تبطل بما نصوا عليه من عدم جواز تصدي النائب لما شرع فيه الآخر ، لانهم قالوا – في مباحث القضاء – بان المنع متعلق بنفس العمل لا بالمقدمات ([2]). ولان هذا القول ، أي منع التدخل في خصوص العمل لا يحل الاشكال ، لما نعلم من ان الاعمال التي يتدخل فيها الفقيه ، خاصة مع توسيع دائرة صلاحياته إلى المستوى السياسي ، مقتضاها التكامل ضمن الاقليم السياسي الواحد ، حتى لو انفصلت موضوعيا. وهذا يستلزم منع أي فقيه من التدخل في الشأن العام إذا سبقه اليه غيره ، خاصة مع بسط يد السابق وكونه حاكما رسميا للبلاد.

فاذا قلنا بهذا ، أي بتقدم المبسوط اليد على غيره ، وجب ان نعثر على دليل لدعم هذا القول ، ولا سيما اقتضاؤه كف يد الآخر ، مع تساويهما المفترض في نيابة الامام. ومع هذا ، فسوف يواجهنا اشكال اختلاف المقلدين ، وعدم اجماع الناس على تقليد المبسوط اليد.

3– ضرورة العموم والمعيارية في الحكم الشرعي

تركز البحث في ولاية الفقيه على جانبين :

الاول: ان جوهر مسالة السلطة هي الحاكم. ولذا اهمل الفقهاء تماما البحث في كيفية الحكم. وكرسوا بحوثهم لاثبات ضرورة عدالة الحاكم ومشروعية ولايته.

الثاني : ان الولاية العامة متحققة للفقيه لكونه فقيها ([3]) تاسيسا على

[1] لمعرفة اوجه الخلاف انظر التبريزي : المصدر السابق. وهو يتضمن ردود السيد الخوئي على معارضي تقليد الاعلم.

[2] انظر الانصاري : كتاب القضاء 250

[3] يقول الانصاري في هذا الصدد "ثبت من الادلة كون الفقيه وليا على من يحتاج وما يحتاج إلى ولي وراع ومحام ، كامور الايتام والسفهاء والاوقاف العامة ونحوها ، بمعنى ان هذه الامور لما احتاجت

مقبولة عمر بن حنظلة ".. من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا.."([1]) ورواية اسحاق "..الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا.."([2]) ، فللفقيه الولاية على الناس لانه عالم بالكتاب والسنة.

وفي كلا الجانبين مناقشة :

ففي **الاول**: ان الاساس في القانون ان يكون عاما. فاذا تعلق باشخاص محددين وجب تعيين اسمائهم أو صفاتهم. وعندئذ يعلم انه ليس قاعدة عامة ولا هو متعلق بجميع المكلفين. ونعلم ان الاصل في التشريعات الاسلامية العمومية والمعيارية ، وليس الشخصية. ولذا امكن القول بان الاحكام الخاصة بطوائف محددة هي استثناءات من القاعدة ، مثل احكام الصلاة للعاجز عن الوقوف أو الوضوء لمن يخشى ضرر الماء أو النطق بكلمة الكفر للمكره وما اشبه.

نعلم أيضا ان احكام الولاية ليست من نوع الاستثناء. لانها ما نصت على تخصيص جماعة محددة بها. وحتى على القول بتخصيصها في الائمة الاثني عشر ، فانه بعد غيبة الامام الثاني عشر ، فان موضوع التخصيص منتف ، فيرجع إلى العمل بالاصل أي القاعدة العامة المعيارية.

لكن نجد ان القول بولاية الفقيه ، قد انتقل باحكام الولاية من المعيارية إلى الشكلية ، بمعنى ان القول بالولاية في الاصل ، ولا سيما ولاية الائمة ، قصد منها التاكيد على ما هو ضروري في الولاية ، من مضمون لطبيعة الحكم وصفات للقائم به. ولذلك شدد المتكلمون على العصمة ، باعتبارها لازمة للسلوك بالمسلمين سبل الصلاح ، وكون الخليفة دليلا على المستخلف ، حسب تعبير الصدوق ([3]). أما القول بحصر الولاية في زمن الغيبة في الفقيه ، لا سيما في العصر الحاضر ، فانه يستبطن نوعا من تفصيل الحكم على مقاس طائفة محددة

إلى من يباشرها على الوجه الاصلح ، وليس في العباد من هو اولى بذلك من العالمين بالاحكام وحملة اخبار ائمة الانام (ع) لانهم ابصر بذلك من غيرهم.." الانصاري : القضاء ، ص. 246

[1] الكليني : الكافي 76/1

[2] الصدوق : كمال الدين ، ص. 483 . وقد عرضنا نص الروايتين وبقية الروايات التي يستدل بها على المطلب والاقوال المختلفة بشأن قيمتها الدلالية في الباب الثاني.

[3] الصدوق : كمال الدين ، ص. 10

من الناس ، هم طلبة العلم الشرعي بالصورة المتعارفة في الحوزات العلمية.

وفي **الثاني** : ان الاستدلال بكون الفقهاء اعلم الناس بكتاب الله وسنة المعصومين ، بناء على ما يستفاد من الروايات التي عرضناها في الفصل السابق ، لا يستقيم في هذا الموضع. لان التعريف الاصطلاحي للفقيه ، لا يتضمن – ضرورة – العلم بكامل الكتاب والسنة ، بل ثمة من يذهب إلى ان منهج الدراسة الدارج في الحوزات العلمية لا يخرج فقيها يعلم بكامل الكتاب والسنة ، بل هو اقرب إلى العلم باحكام العبادات وبعض المعاملات دون السياسات ([1]). بينما يحتاج القيام بأمر الرئاسة – إذا كان العلم شرطا في متوليها – إلى علم بالتدبير والحكم ، اضافة إلى ما نسميه الفقه العام ([2]). معلوم ان العمل الفقهي كله منصب حول جزء بسيط من الكتاب وجزء بسيط من السنة ، يتمثل في آيات وروايات الاحكام. وقد يكون مفيدا هنا الاشارة بايجاز إلى التحول الذي طرأ على مفهوم الفقه والاجتهاد ، حتى بلغ إلى الصورة التي وصفناها آنفا.

الفقيه بين التصور النظري والواقع

اقترن وصف الفقيه ببلوغ رتبة الاجتهاد ، أي القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية كما في تعريف العاملي "الفقه في الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية"[(3)]. وأنكر آخرون هذا المعنى ، مثل الطريحي الذي الح على الملكات الروحية أيضا ، قائلا ان الفقه هو البصيرة

---

[1] انظر بهذا الصدد رأي آية الله جعفري ، حديث لمجلة حوزه ع19 ، فروردين واردیبهشت 1366 هـ.ق ايضا محمد جناتي ، ضرورة تجديد نظام الحوزة التعليمي ، كيهان انديشه ع27 ، آذر ودي 1368 هـ.ق

[2] يقول كاشف الغطاء ان القيام بامر الجهاد "يحتاج إلى رئيس مطاع له اشياع واتباع ورای سديد وباس شديد قابل للسياسة واهل للرفعة والرياسة له معرفة بمحاربة الرؤساء وقابلية لمخاصمة الكفار والفجار والاشقياء اذا امر انقادو الامره واذا نهى وزجر انتهوا لزجره" كاشف الغطاء : كشف الغطاء ، ص. 394

ويقول الاصفهاني ان القيام بامر الولاية السياسية "يتوقف على نظر من كان له بصيرة تامة به ، فوق انظار العامة ، والفقيه بما هو فقيه اهل النظر في مرحلة الاستنباط ، دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدبير شئون الدفاع والجهاد وامثال ذلك ، فلا معنى لايكال هذه الامور إلى الفقيه بما هو فقيه ، وانما فوض امرها إلى الامام عليه السلام لانه عندنا اعلم الناس بجميع السياسات والاحكام فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك" الاصفهاني : حاشية المكاسب 214/1

[3] العاملي ، جمال الدين: معالم الدين ، ص. 22

في الدين ([1]). وسبب الاعتراض فيما يبدو هو ان الفقهاء قد حددوا نطاقا ضيقا للبحث الفقهي ، من شأنه ان يجعل الباب مفتوحا أمام المرشحين للاجتهاد ، للحصول على هذه المنزلة والاتصاف بوصف الفقيه ، من دون ان يتحصلوا على المقدرة العلمية والروحية التي يشير اليها وصف (البصيرة في الدين). والنطاق الضيق الذي نتحدث عنه ، هو مصادر البحث العلمي التي يحتاجها المجتهد.

وطبقا للشهيد الثاني فان الاجتهاد يتحقق بمعرفة علوم ستة ، هي الكلام والنحو وأصول الفقه والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلة ، والأصول الاربعة وهي القرآن والسنة والعقل والاجماع. ثم يشرح القدر المطلوب من هذه الأصول فيقول "المعتبر من الكتاب الكريم معرفة ما يتعلق بالأحكام ، وهو نحو خمسمائة آية ، أما بحفظها أو فهم مقتضاها ، ليرجع اليها متى شاء.... ومن السنة جميع ما اشتمل منها على الأحكام ، ولو في أصل مصحح رواه عن عدل ، بسند متصل إلى النبي والائمة" ([2]).

ونقل الشوكاني عن صاحب المحصول ان أحاديث الأحكام ثلاثة آلاف. وعن احمد بن حنبل ان الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي (ص) الف ومائتان ([3]). وقال الغزالي في بيانه لحاجات المجتهد ان الاصل كتاب الله ، فلا بد من معرفته ، مع تخفيفين أولهما: انه لا يشترط معرفة جميع الكتاب ، بل ما تتعلق به الأحكام منه ، وهو مقدار خمسمائة آية. والثاني : انه لا يشترط حفظ هذه الآيات عن ظهر قلب ، بل يكفي المعرفة بمواضعها ليعود اليها عند الحاجة ([4]).

---

[1] يقول الطريحي في اعتراضه على التعريف السابق للفقه "ليس المراد به الفقه بمعنى الفهم ، لانه لا يناسب المقام ، ولا العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية فانه مستحدث ، بل المراد البصيرة في أمر الدين ، والفقه أكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى ، فالفقيه هو صاحب البصيرة" الطريحي: مجمع البحرين 355/6

[2] العاملي ، الشهيد الثاني زين الدين : الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 236/1 وقال التوني ان الاجتهاد يفتقر إلى تسعة علوم ثلاثة ادبية هي اللغة والنحو والصرف وثلاثة معقولات هي اصول الفقه والكلام والمنطق وثلاثة منقولات هي تفسير آيات الاحكام واحاديث الاحكام وعلم الرجال. الفاضل التوني : الوافية ، ص. 250 وما بعدها

[3] الشوكاني ، محمد بن علي : ارشاد الفحول ، ص. 221

[4] الغزالي ، ابو حامد : المستصفى 101/2 . وقال التوني : المشهور ان آيات الاحكام 500 ولم أجد فيه خلافا. الفاضل التوني : المصدر السابق ، ص. 254

وبحسبة بسيطة يتضح ان المطلوب من الفقيه العلم به من القرآن ، يمثل ما يقل عن 10 بالمائة من آيات الكتاب الحكيم التي تبلغ 6666 آية. وعدا عن التساؤل السلبي حول الغرض من وجود بقية الكتاب ، أي 90 بالمائة منه ، إذا لم يكن مجال عمل للمشرعين ، فان التساؤل الايجابي يدور حول امكانية ادراك مقاصد الشريعة وروحها ، من خلال البحث في مجال تقل سعته عن واحد على عشرة من المصدر الاصلي للشريعة.

ان الاقتصار على المجموعة القليلة من مصادر الشريعة ، يمثل تأسيسا لنوع من الاحتراف العلمي يتمتع بديناميكية داخلية ، منفصلة عن الاغراض التي من اجلها قام العلم الخاص بالشريعة. وهذا ما اثار عددا بارزا من الفقهاء والمهتمين ، مثل ابن الجوزي الذي ينقل عنه القمي قوله " قال المتاخرون يكفينا ان نعرف آيات الأحكام ، وان نعتمد على الكتب المشهورة في الحديث ، كسنن ابي داوود ونحوها ، ثم اهونوا بهذا الأمر أيضا. وصار احدهم يحتج بآية لا يعرف معناها ، وبحديث لا يدري اصحيح هو ام لا ، وربما اعتمد على قياس يعارضه حديث صحيح ، ولا يعلم لقلة التفاته إلى معرفة النقل. وانما الفقه استخراج من الكتاب والسنة ، فكيف يستخرج من شيء لا يعرفه" ([1]). ومثل ابن الجوزي احتج عديد من أهل العلم كالامام الخميني ، الذي اعتبر مرارا ان الاجتهاد بالصورة المتعارف عليها في الحوزات العلمية ، لا يلبي متطلبات تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الراهن ([2]) للبون الشاسع بين حدود البحث الفقهي الراهن وبين الفقه الذي تقوم على نتاجه المعارف الدينية وقوانين الشريعة. وهو يقترح عقد مقارنة بين الرسائل العملية للفقهاء من جهة ، وبين القرآن وكتب الحديث من جهة أخرى ، لمعرفة الفرق بين الاسلام بمنظوره الواسع الذي يطرحه الكتاب والسنة ، والمنظور القانوني والفردي الضيق الذي تطرحه الرسائل العملية. ان نسبة الآيات والروايات التي تتعلق بحياة المجتمع ، إلى آيات وروايات الأحكام والعبادات – التي طابعها العام فردي – تصل إلى عدة اضعاف. فمصادر أحكام العبادات

[1] القمي ، عباس : سفينة البحار 381/2

[2] انظر بهذا الصدد رسالته إلى السيد انصاري. الخميني ، روح الله الموسوي : صحيفه نور 47/21

في السنة مثلا تقل عن اربعة من اصل 50 كتابا من كتب الحديث ([1]). ولهذا رأى الحكيمي ان الاقتصار على التفقه في هذه الدائرة الضيقة ، لا ينتج فقها يطابق ما نتصوره عن سعة الشريعة وانبساط آفاقها: "الفقيه بهذا المفهوم ليس عالما اسلاميا مستوعبا ، لأن العالم هو الذي يعرف جميع مسائل الاسلام الواردة في القرآن والحديث ، وهي لا تنحصر في الموضوعات الأحكامية الفقهية ، والفقهاء – أكثرهم – لا يعلمون من الاسلاميات – خارج موضوعاتهم الفقهية – الا علما اجماليا. وإذا لم يكن الفقيه مستوعبا لجميع مناحي الاسلام ومغازيه ، فكيف يسعه ان يقود المجتمع وان يملأ مكان الائمة (ع) وكيف يمكنه ان يشرف على الوقائع السياسية والاجتماعية ويستنبط أحكامها"([2]).

على ما اخترناه من ان مهمة الفقيه تتضمن الاجتهاد في كل ما له صلة بتطبيق الشريعة من قوانين ومناهج ارتقاء ، فان الأحكام العملية – بمفهومها المتعارف في الحوزة العلمية – هي جزء بسيط من مجمل ما ينضوي تحت عنوان الشريعة ، لا ينبغي للفقيه الاقتصار عليه ، الا على القول بالتخصص ، واذا قيل بهذا فان الدراسات الراهنة في الحوزة العلمية لا تخرج متخصصين في سياسة البلاد وادارة امور العباد ، بل في احكام العبادات وبعض المعاملات.

خلاصة القول ان البناء على الفقاهة لمنح الولاية على الناس للفقيه ، لا يقوم على اساس متين. ذلك ان ما يتعلمه الفقهاء لا علاقة له بالشأن العام ، ولا سيما في مستوى ادارة البلدان. وهو ما لاحظه الاصفهاني الذي اشار إلى تباين الاختصاص بين متعلقات الفقاهة ومتعلقات الولاية السياسية ([3]). فالقول بلزوم تولي الفقيه لولاية امر الناس ، لمحض كونه فقيها ، لا يفي باول الصفات المطلوبة في الولي وهي معرفة موضوع الولاية أي سياسة الدولة ([4]).

بديهي ان هذا لا يرد بالقول بان الفقيه هو الاولى ، لان العلم بالدين موجب للموثوقية ، أو ان التضلع في علوم الشريعة موجب لتحصيل العدالة

---

[1] الحكيمي محمد رضا : الحياة 356/2 عن روح الله الخميني ، ولايت فقيه ، ص. 91

[2] الحكيمي : المصدر السابق 355/2

[3] الاصفهاني : حاشية المكاسب 215/2

[4] كاشف الغطاء ، علي : النور الساطع في الفقه النافع 377/1

النفسية ، فما يحتاجه القيام بالامر هو الكفاءة اولا ، ثم العدالة النفسية ، ولا تكفي هذه بغياب تلك ، فضلا عن ضعف القول بالتلازم بين الاثنين.

وعليه فان حصر الحق في الولاية بالفقيه ، تخرج باحكام الولاية من وصفها الاولي كحكم عام ، قابل للتطبيق من جانب أي مؤمن ، إلى نوع من الاحكام الشخصية التي تخص طبقة محددة أو فريقا محددا من الناس ، بغض النطر عن المواصفات والمعايير اللازمة لها وفيها ، تماما مثل القول بان الامامة لا تكون إلا في قرشي ([1]) وهي المقولة التي لم يقبل بها الشيعة ، لانها توجب تمييزا بين اصناف المسلمين بدون موجب أو دليل معتبر.

[1] لمعرفة جوانب الاختلاف في قرشية الامام، انظر رضوان السيد: الجماعة والامة والدولة ، ص. 65

(3) السلطة باعتبارها وكالة عن المجتمع

غرضنا من هذا المبحث هو استكشاف امكانية القول بمشروعية التعاقد كاساس للسلطة ، انطلاقا من نفس التأسيس العقلي الذي وضعه متكلمو الشيعة وفقهاؤهم. ونسلك في البحث ثلاثة طرق: أولها تحليل الارادة السابقة لقيام السلطة ، ثم ملكية الناس لعناصر الطبيعة ، وتحليل فكرة ولاية الانسان على نفسه وماله. واخيرا سنبحث في الربط بين الولاية الربانية وولاية الامام وولاية الانسان. واخيرا نشير بايجاز إلى دور الامة المؤسس على ذلك الاصل.

ونبدأ بالاشارة إلى نقطة ضعف في التأسيس الكلامي المشار اليه قبل الانطلاق إلى بيان التعديل الذي نقترحه.

الفساد والتظالم كطبع في الانسان

استند المتكلمون ثم الفقهاء في تأسيسهم لمشروعية السلطة على فرضية ان ضرورتها نابعة من عادة الناس في التظالم والتزاحم إذا اجتمعوا ، مما يؤدي إلى الفساد. ومرجع هذا القول ان الانسان طبيعته البغي والظلم ، لانه "مادي مركب من القوى الغضبية والشهوية. والدار دار تزاحم ، محدودة الجهات وافرة المزاحمات، مركباتها في معرض الانحلال وانتظاماتها واصلاحاتها في مظنة الفساد ومصب البطلان. لا تتم الحياة فيها إلا بالحياة النوعية. ولا يكمل البقاء فيها إلا

بالاجتماع والتعاون ، فلا تخلو من الفساد وسفك الدماء" ([1]). وهذا يوجب اقامة رئيس يمنع تحول الحياة الاجتماعية إلى مولد للفساد. وحسب العلامة الحلي فان "الغالب على أكثر الناس القوة الشهوية والغضبية والوهمية بحيث يستبيح كثير من الجهال لذلك اختلال نظام النوع الانساني.." ([2]). ويبرر الكلبايكاني ضرورة الرئاسة بان

> الطبيعة البشرية ، والغرائز الحيوانية ، تقتضى وقوع الاختلاف ، والتزاحم والجدال ، والتنازع والتشاح. وكذا تقتضى سلسلة من الامور وتحققها في بقاء نظمهم ، وصيانتهم وحفظهم من النفاق والافتراق والتشعب والشقاق، والا لفسدت عيشتهم وضاقت معيشتهم. ولما كانت تلك الامور مما لا يمكن تحققها ، ولا يصح صدورها من اي شخص واي فرد. فلا بد لهم من زعيم ورئيس وقيم وحاكم وان لم يكن نبيا او وصيا. فحينئذ يقال: القدر المتيقن من الامة والرعية للرياسة والزعامة في الجملة هو العالم الفقيه العادل ([3]).

ومؤدى هذه المقدمة هو تسويغ فكرة الولاية على المجتمع باعتبار الاجتماع مسببا للفساد. فكأنها تقول بان الانسان فاقد للقدرة على الاجتماع الطبيعي ، المؤدي للمصالح البحتة ، المانع للفساد. أو ان الفساد ناتج ضروري للاجتماع لفساد في طبيعة الاصل الذي تألف منه الاجتماع أي الانسان الفرد. فحينئذ لا بد من قيم عليه يحد من تصرفاته ويجبره على خصوص ما هو صالح.

وفي رأيي ان هذا البناء غير واف بالغرض لثلاثة اسباب :

** فهو **اولا** متناقض مع كون السلطة ضرورة تبانى عليها عقلاء البشر. بمعنى انهم قد توصلوا إلى ضرورتها بمحض عقولهم. فكيف يعقل ان يقرر من طبيعته البغي والظلم ، بمحض ارادته ، اقامة رادع يمنعه عما اراده واعتاد عليه.

** وهو **ثانيا** يؤدي لنفي ضرورة الامامة في غير موارد الفساد والتظالم.

---

[1] الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن 116/1

[2] العلامة الحلي : الالفين ، ص. 26
أيضا الطوسي : الاقتصاد ، ص. 183

[3] الصابري : الهداية إلى من له الولاية ، ص. 39

فلا شك ان بعض الناس ، ولو قلة منهم ، قادر على العيش دون تظالم. فاذا امكن ذلك ، صح – بناء على المقدمة المذكورة – القول بسقوط الولاية. وهذا مخالف لوجوب الامام في كل زمن. والذي يلزم تبعا له ان يكون لكل مؤمن إمام.

ولا يرد هذا الاشكال بان الامامة لازمة لمعرفة الدين والاهتداء بالتعاليم. فمعرفة الدين ممكنة للناس بالطرق المعتادة لتحصيل العلم. ولا شك ان الائتمام ليس ضرورة في هذا المورد. كما لا يرد عليه بان لزوم الامامة متعلق بنوع البشر والمسلمين ، وليس بافراد معينين ، وان القلة المعدودة ليست مقياسا. لان الروايات الدالة على وجوب الائتمام ، تدل على الوجوب التعييني. وادلتها العقلية والنقلية تدل على تعلق الوجوب بكل فرد. فاذا امكن القول بجواز الاستثناء منها، جرت فيها شبهة عدم الاضطراد. وهو مخالف للضرورة كما هو واضح.

** وهو **ثالثا** غير قطعي ، فليس بالوسع اثبات ان الانسان طاغية بالفطرة أو انه فاسد بالفطرة ، وانه لهذا السبب ينزلق للفساد متى رأى فيه سعة. أو ان الاجتماع يستلزم الفساد بالضرورة. فالانسان يميل للاجتماع لأنه يرى فيه تمثيلا وضمانا للحال الاصلح. وهو يحرص على بقائه في الجماعة لانه اجتماعي بطبعه. ولهذا فليس منطقيا القول بانه يسعى إلى افساد ما سعى اليه. بل نعلم ان الانسان مخلوق في احسن تقويم واعدله "الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك" ([1]) وهو مكرم لانسانيته وعقلانيته "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" ([2]). بديهي ان التكريم لا يستحقه من طبيعته البغي والفساد. وحسب صدر المتألهين فقد "اختص الانسان بتشريف الخلافة ومسجودية الملائكة من بين سائر الموجودات من الاملاك والافلاك وجميع من في طبقات السماوات والارض والجبال" ([3]) ومن هو بهذه الاهلية لا يوصف بفساد الطبيعة.

كما وردت آية صريحة في نفي هذا الطبع عن الانسان "واذ قال ربك

---

[1] الانفطار 7-8

[2] الاسراء 70

[3] الشيرازي ، صدر المتألهين محمد بن ابراهيم : تفسير القرآن الكريم (قم 1366 هـ.ش.) 299/2
أيضا الغنوشي ، راشد : الحريات العامة في الدولة الاسلامية 52

للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني اعلم ما لا تعلمون" ([1]). فكأن قول الملائكة معناه ان الانسان شأنه الفساد مقارنة بالملائكة ، بينما قوله تعالى "اني اعلم ما لا تعلمون" اشارة إلى ان الفساد المحتمل من الانسان ، ليس فطريا. فالانسان ليس شأنه الفساد ، ولا هو جزء من جوهر انسانيته ، وان عرض له لكونه مركبا من العقل الداعي للصلاح والشهوة الداعية للفساد ([2]) كما يدل عليه قوله تعالى "ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها"([3]) وقوله "ألم نجعل له عينين * ولسانا وشفتين * وهديناه النجدين"([4]) وقول الرسول ["كل مولود يولد على الفطرة.."([5]) وقوله تعالى في الاشارة ان التعلق بالخالق وتوحيده هو فطرة الانسان "فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها" ([6]). ثم ان الايات التي ورد فيها ذكر البغي في معنى التجاوز ، وهي نحو 27 آية ، كان ظاهرا فيها ان البغي ياتي بعد العلم ، أو حصول البلاغ بوجه الحق ، مثل قوله تعالى "وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم" ([7]). ولم ترد آية واحدة تشير إلى ان البغي طبيعة في الانسان ، سابقة على وصول البلاغ اليه.

ثم ان هذا القول ينطبق بصورة اخص على المسلمين. فنحن نعتقد ان المسلمين ، لكونهم مسلمين ، اقرب إلى التراحم والتعاضد منهم إلى التظالم ، وهذا ما يستفاد من الآية المباركة "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار

---

[1] البقرة 30
وذكر بعض المفسرين ان خلافة الانسان المذكورة في الاية ، ليست خلافة عن الله بل عن خلق سابق على الانسان كالجان أو غيرهم. انظر الطوسي ، محمد بن الحسن : التبيان في تفسير القرآن (بيروت. د. ت.) 131/1 . وعارض الطباطبائي هذا الرأي ، قائلا ان سياق الاية ، ولا سيما قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء..) تدل على انه خليفة لله لا لخلق سابق. الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن 116/1 . وهذا أيضا رأي صدر المتالهين : المصدر السابق

[2] المشهدي ، محمد رضا القمي : كنز الدقائق وبحر الغرائب (تهران 1366 هـ.ش) 318/1

[3] الشمس 7-8

[4] البلد 8-10

[5] المجلسي ، محمد باقر : بحار الانوار 281/3 عن غوالي اللئالي. وقال في شرح الحديث ان المولود يولد على التوحيد والايمان بالله ، وان الانسان قادر على ادراك الوهية الله حتى لو لم تبلغه الدعوة ، وقال المرتضى في معناه انه يولد للفطرة وهي الدين ، بمعنى ان غرض الخلق هو التدين.
وورد منسوبا إلى الامام الصادق مع اختلاف يسير في الالفاظ. الحر العاملي : وسائل الشيعة 125/15

[6] الروم 30

[7] الشورى 14

رحماء بينهم" ([1]) والحديث الشريف "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى" ([2]). ولا يعيب هذا العموم ، ظهور بعض الفاسدين في الجماعة. فالمعيار هو موقف الاكثرية. ولذا وضع الاصوليون قاعدة حمل عمل المسلم على الصحة ([3]) التي تستبطن فرضية ان المسلم قاصد للعمل الصحيح وملتزم باتباع الحق والعدل عادة.

لكننا لا نرمي من هذا إلى القول بعدم الحاجة إلى السلطة ([4]) بل إلى رد فكرة ان الانسان فاسد بالطبع. وهي الفكرة التي طالما كانت مبررا للاستبداد واستئثار اقلية بالسلطة دون الجماعة.

ولا يقدح في هذا القول وجود فاسدين وطغاة في كل جماعة ، اذ المدار على صفة الاكثرية. اللهم إلا ان يقال ان مجموع الطغاة والفاسدين ، أي مجموع العقلاء ، اسسوا السلطة كي تنوب عنهم في ممارسة الطغيان والفساد. فهذا القول يطيح بالنظرية من اساسها ، كما يطيح باصالة العقل فهو باطل بالضرورة.

وخلاصة ما أردنا قوله هنا هو ان الانسان صالح بالطبع ، وان الصلاح هي فطرته التي فطره الله عليها. وانما يعرض له الفساد بعد ذلك. فاذا تم ذلك ، ترتب عليه ان الفساد هو الاستثناء وان الصلاح هو الاصل في الانسان ، وان أكثر افراد الانسان اميل بطبعهم وفطرتهم ، ومقتضى تعقلهم إلى الصلاح ، وانهم بنفس النسبة يعتبرون الميل عن الصلاح إلى الفساد خروجا عن الجادة وهجرانا لمقتضيات الانسانية السوية. وهذا هو الاساس في القول بقدرة العقل على ادراك الحسن والقبح. فلو لم يكن أكثر الناس ميالين إلى اتباع ما هو حسن واجتناب ما هو قبيح ، لم يكن ثمة قبح وحسن عقلي اطلاقا.

---

[1] الفتح 29

[2] احمد بن حنبل : المسند 270/4

[3] انظر الشيرازي ، ناصر مكارم : القواعد الفقهية ، (قم 1411) 113/1
أيضا المصطفوي ، محمد كاظم : مائة قاعدة فقهية (قم 1412) ، ص. 149

[4] ذهب فريق من الخوارج والمعتزلة إلى ان السلطة ليست حاجة اصلية ، وانما تجب لردع الفساد ، فلو عدم لم يكن ثمة ضرورة لها. فلو تناصف المسلمون فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم ، لم يجب عليهم نصب إمام يتولى ذلك. وهو قول لم يوافقهم فيه أي من المسلمين على اختلاف مقالاتهم. انظر القرطبي : الجامع لاحكام القرآن. تفسير الآية 30 من سورة البقرة.

وبناء عليه فان الضرورة العقلية لقيام السلطة ، ليست مبررة بطبع التزاحم والتظالم في مجتمع الانسان ، بل هي لمنع ما يعرض لهذا الاجتماع من اسباب الفساد. ولان هذا ليس هو الطبع الاولى بل الاستثناء ، فانه لا يكفي لاعتبار اقامة السلطة ناتجا قطعيا ووحيدا لتلك المقدمة ، كما لا يسمح بتدخل السلطة فيما يزيد عن منع التظالم والفساد. ومنه نعرف ان تلك المقدمة قاصرة عن حمل نتيجتها على وجه الكمال.

تحليل ارادة العقلاء للسلطة

تتمة لما سبق فاني أرى ان كون الناس عقلاء ، وميل العاقل بالفطرة إلى الاحسان ، هو الذي كان دافعه إلى تأسيس السلطة. ولذا كانت اقامتها مما تباني العقلاء على تحسينه. وأرى أيضا ان ارادة العاقل قيام السلطة ، لا تستهدف بصورة محددة ردع الظالم والباغي ، بل حماية كل فرد من البغي والظلم المحتمل، والقيام بالامور التي لا يستطيع كل فرد اقامتها بمفرده ([1]). فالسلطة لها مهمتان :

** سلبية تتمثل في منع الفساد.

** وايجابية تتمثل في جلب الاحسان.

ويبدو ان هذا رأي ابن خلدون ايضا ، فقد رأى ان التعاون في سبيل الانتاج الحضاري هو الاصل في طبيعة الدولة ، وتاتي المظالم بعد ذاك عرضا ([2]).

ثم ان الفساد لا يتحدد بالضرورة في البغي والتظالم ، اذ يمكن ان يكون تزاحم المصالح ، أو تكرارها بما يلزم ضياع الفائدة المرجوة من التنوع والاختلاف.

لا شك ان اقامة السلطة – بمعنى تعيين رئيس للجماعة – من المحسنات العقلية في مقابل الفوضى والاضطراب والتظالم القبيح. ولهذا ارادها العقلاء في مختلف الامم واقاموها في كل الازمان ، بغض النظر عن قول الشرائع بها أو سكوتها عنها. وحسب رواية الفضل ابن شاذان عن الامام الرضا فانا "لا

[1] افلاطون : الجمهورية ، ص. 56

[2] الوردي ، علي : منطق ابن خلدون ، ص. 251

نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس"([1]). وهذا لا يتنافى مع القول بالوجوب السمعي لنصب الامام. فالاول يشير لمرحلة سابقة ، لا تختص بتحديد نوعية السلطة وصفات القائمين عليها واغراضها الاضافية.

وكما رأينا في الصفحات السابقة فان قدامى المتكلمين اعتمدوا هذا التحسين العقلي ، في القول بالوجوب العقلي للمرحلة التالية ، أي تحديد نوع السلطة والقائم بها ، بعدما ضموا إلى التحسين العقلي البديهي ، نظرية اللطف الواجب على الخالق ([2]) أو نظرية التمكين التي اشار اليها البحراني في وقت لاحق ([3]). لكننا سوف نعالج الامر بصورة مختلفة ، حيث نعيد تحليل الحسن العقلي للسلطة ، ولا سيما طبيعة الارادة الناتجة عن الاستحسان ، لاختبار امكانية اعتبار فكرة التعاقد هي نتاج تلك الارادة.

ان توافق العقلاء في مختلف الازمان على الحاجة إلى السلطة والرئيس ، يعني ان ارادتهم اقامة السلطة سبقت قيامها الفعلي. ولضرورة اعتبار عقلائية تلك الارادة ، فالمؤكد انهم قد وعوا بما يتطلبه انفاذ تلك الارادة ، من تنازل عن اختصاص كل منهم بالولاية على نفسه وماله وسائر ما هو ولي فيه. وهو تنازل لا يقدم عليه الانسان ، إلا بعد معرفته لما يترتب عليه من مصالح أكبر ، لا تتناقض ولا تتعارض مع ولايته الاولية ، بل تكملها وتوسع حدودها وتزيد في تأثيرها.

وهذا المعنى يستبطن – ضرورة – انهم كانوا واعين لحقيقة ان السلطة التي اقاموها ، وان لم تخضع لكل واحد منهم على وجه الخصوص ، إلا انها خاضعة لمجموع المجتمع ، فالمجتمع ككل هو الذي اقامها لخدمة أغراضه. فهي من حيث الترتيب القانوني ، دون المجتمع ، وان كانت فوق كل فرد بمفرده. بمعنى ان المجتمع كهيئة كاملة هو سيد للسلطة وحاكم عليها. والسلطة – من ثم – حاكمة على كل فرد بمفرده ، في حدود ما اقيمت لاجله ووكلت فيه. فمشروعية حكم السلطة على الفرد ، نابعة من حق السيادة التي منحه المجتمع لها.

---

[1] الصدوق : علل الشرائع ، ص. 253 وقد وردت هذه الفقرة ضمن نص طويل كتبه ابن شاذان مؤلفا من منقولاته عن الامام علي بن موسى الرضا .

[2] انظر المرتضى : رسائل الشريف المرتضى 339/4 . أيضا الطوسي : الاقتصاد ، ص. 184

[3] البحراني ، ميثم : النجاة يوم القيامة في تحقيق امر الامامة ، ص. 48

والمؤكد أيضا ان العقلاء الذين ارادوا ذلك ، لا يقدمون على ذلك التنازل ، لو علموا انه يؤدي إلى استبداد القائمين بالسلطة بالامر ، وسوق قواها فيما يعارض الوظائف التي قررتها الجماعة ، يوم ارادت اقامة السلطة ويوم انفذت هذه الارادة. وذلك بديهي. لان العقلاء توصلوا الى ضرورة السلطة كحل لما رأوه من قصور في قدرة الفرد ، أو تعارض في المصالح ادى أو احتمل ان يؤدي إلى الفساد. والفساد هنا ليس سوى ظلم البعض للاخر أو تجاوزه على حقه ، أو عجز الفرد عن انجاز بعض حاجاته ، التي يتوقف انجازها على جهد جمعي. فالحل الذي تبانى عليه العقلاء عليه ، ينبغي ان يكون مضمونه ان احتمالات الصلاح فيه اقوى من احتمالات الفساد. ولا شك ان الاستبداد بامر الجماعة من اجلى مظاهر الفساد.

ثم ان السلطة عند العقلاء ، بما هي صاحبة الامر والنهي فيهم ، لا تملك شيئا على نحو شخصي. فما تحت يدها وما تتصرف فيه ، ليس ملكا بالمعنى الحقيقي ، بل بمعنى الاختصاص بالتصرف ، وهو دون الملكية الحقيقية. هذا الاختصاص متاح لها بما هي هيئة حكم ، وبغض النظر عن اشخاصها ([1]). فاذا اصبحت مالكا شخصيا ، زاحمت الاخرين. لانها تتمتع دونهم بالقوى المادية والمعنوية الناشئة عن سيادة السلطة وفوقيتها على كل فرد. بل زاحمتهم بالقوى التي يفترض ان تكرس لخدمتهم ، ولهذا شدد الشرع الاسلامي على حرمة قيام الدولة بمنافسة الرعية في معايشهم ومصادر رزقهم ، كما يظهر من الحديث النبوي "من أخون الخيانة تجارة الوالي في رعيته" ([2]). وهذا المعنى من اقدم ما توصل اليه الحكماء ، كما يظهر من رأي الفيلسوف اليوناني افلاطون ، الذي منع على العاملين في الدولة ان يملكوا أي شيئ حتى البسيط من الاملاك ، لانهم – حسب ما لخصه ابن رشد من كتاب السياسة – إذا تملكوا الاموال "صار كل

[1] يقول الشيخ الاصفهاني في سياق حديثه عن الولاية "الاراضى الخراجية فالاخبار بالولاية للامام (ع) عليها مستفيضة مع بسط يده وتمكنه من صرف حاصلها في مصالح المسلمين. ..... ومع عدم التمكن من التصرف على الوجه المزبور يرجع الامر إلى من يقوم بهذا الامر ، وان كان متغلبا لان فوات مصلحة قيامه بالامر لا يسوغ تفويت مصالح المسلمين" الاصفهاني : حاشية المكاسب 216/1
انظر أيضا بحر العلوم : بلغة الفقيه 251/1

[2] الهندي : كنز العمال 468/3 حديث 7466

منهم يكسب لنفسه فينجر إلى تكديس الاموال دون اهل المدينة" ([1]).

وبناء على هذا فان السلطة لا تملك ما تحت يدها. اما العاملون فيها فمصدر معيشتهم هو المال العام ([2]) المملوك للناس كما سيأتي. فالقائمون بامر السلطة موظفون يعملون مقابل اجر ، والمجتمع هو رب العمل الذي يدفع اجورهم. وهذا مظهر جلي لفوقية المجتمع – كمجموع – على السلطة ، وكونها عاملة له وخادمة لاغراضه. المجتمع هنا هو صاحب اليد العليا. وهو مفاد الاية التي تصف القائمين على جمع الزكاة والخراج بوصف "العاملين عليها" ([3]) في بيان اصناف المستحقين للصدقات. ونعرف ان الزكاة والصدقات ليست حقا للحاكم شخصيا ، فهي مال الرعية ، وهو خازن لها ووكيل عنها في جمعه وانفاقه ، في الوجوه التي قررها الشارع.

زبدة القول ان عقلانية السلطة ، بمعنى كونها من الامور التي توصل العقلاء في مختلف ازمانهم إلى ضرورتها ، هذا القول بذاته ينطوي على معنى كون السلطة وظيفة اجتماعية ، قررها المجتمع لترتيب ما يحتاج إلى قوته المشتركة ، واقامها لغرض محدد هو الاصلاح. ولان المجتمع هو الذي اقام السلطة ، وهو الذي منحها السيادة ، وهو الذي يدفع اجور العاملين فيها ، فلا بد حينئذ من ان تكون السلطة – كهيئة عمل – في منزلة ادنى من منزلة المجتمع الذي اقامها وحدد مهماتها ودفع اجرها.

إذا كان المجتمع بهذه المنزلة ، وكانت السلطة بتلك المنزلة ، فكيف يمكن تصوير مضمون وطبيعة العلاقة بينهما ؟.

---

[1] ابن رشد ، ابو الوليد: الضروري في السياسة ، مختصر كتاب السياسة لافلاطون (بيروت 1998) ص. 106 . انظر ايضا : افلاطون : الجمهورية 111

[2] يقول الطوسي في بيان مصارف المال العام "ما احتاج إليه الكراع وآلات الحرب كل ذلك من بيت المال من أموال المصالح ، وكذلك **رزق الحكام** وولاة الاحداث والصلوة وغير ذلك من وجوه الولايات ، فإنهم يعطون من المصالح ، والمصالح تخرج من ارتفاع الاراضي المفتوحة عنوة ، ومن سهم سبيل الله على ما بيناه. ومن جملة ذلك مما يلزمه فيما يخصه من الانفال والفئ وهو جنايات من لاعقل له .... نقول إنه يلزم بيت المال) الطوسي : المبسوط 75/2

[3] الطوسي : التبيان في تفسير القرآن 244/5 في تفسير الآية المباركة "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم.." التوبة 60
وقال السيوطي ان اجر العاملين على الزكاة بقدر عمالتهم فيها. السيوطي ، جلال الدين : الدر المنثور في التفسير بالمأثور 252/3

ان الوصف الوحيد الذي يناسب هذا الترتيب هو الوكالة. وقد ورد هذا التعبير عنها في كتاب للامام علي إلى عماله: "فأنصفوا الناس من أنفسكم ، واصبروا لحوائجهم ، فانكم خزان الرعية ووكلاء الامة وسفراء الائمة" ([1]). ويعني مفهوم الوكالة ان المجتمع فوض جماعة منه في وظيفة معينة ، واوكل إليها استخدام قوته المشتركة ، وخصها بالتصرف فيما ليس لواحد على وجه التعيين ، واجاز لها ان تكون فوق كل واحد بمفرده ، وان تمثل المجتمع أمام المجتمعات الاخرى. وهذا الترتيب يقتضي بالضرورة ، شرطا ضمنيا هو بقاء المجتمع صاحبا لليد العليا ، ومالكا للسيادة الاصلية. وان استمرار هذا التوكيل ، رهن بالتزام الهيئة المعنية بالوظائف التي وكلت فيها ومنحت الاجر مقابل القيام بها. وهذا هو مضمون ما يعرف بالشرعية السياسية. وبناء على هذا جاز للمسلمين عزل الوالي إذا ظهر منه ما يخرج ولايته عن أغراضها الشرعية ([2]) أو يطعن في كفاءته لتولي المنصب ([3]).

قد يناقش هذا الاستنتاج ، بانه ليس محرزا ان السلطة قد اقيمت – بالفعل – نتيجة لارادة العقلاء واتفاقهم. ثمة حكومات كثيرة اقيمت بالتغلب ([4]) ووجد الناس انفسهم مرغمين على طاعتها ، فهم لم يختاروا أي شيء مما له علاقة بها. وبالتالي فان هيئة السلطة هي جهة تسلط وسيطرة ، وليست قطعا وكيلة عن الناس. والجواب عليه اننا لا نتحدث عن حادثة تاريخية ، بل عن الاصل العقلائي للسلطة وهو معنى نظري بحت. فرضية ان للمجتمع دور محدد قائمة على ان وجود السلطة امر حسن عقلا. أما تسلطها واستبدادها فهو قطعا قبيح ، وهو بالتالي خارج عن نطاق بحثنا.

مالكية المجتمع للمال العام

لا شك ان السلطة ضرورية لمنع التظالم والفساد ، لكن هذا ليس دورها

---

[1] الشريف الرضي : نهج البلاغة 80/3

[2] نقل السبحاني عن امام الحرمين ان لاهل الحل والعقد من المسلمين خلع الامام ولو بالحرب إذا جار وظلم. جعفر السبحاني : بحوث في الملل والنحل 199/1 عن الجويني : شرح المقاصد 272/2.

[3] قال الهادي يحيى بن الحسين ان إمامة الإمام تزول اذا أتى "بكبيرة من الكباير والعصيان فيقيم عليهم ولا ينتقل بالتوبة عنها ، فإذا كان كذلك وأقام على ذلك زالت إمامته / وبطلت عدالته ولم تلزم الأمة بيعته" الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام 464/2

[4] انظر علي الوردي : منطق ابن خلدون ، ص. 248

الوحيد ، فهي مطلوبة من اجل البناء والعمران ، واستغلال ما هو مشترك بين الناس من اجل ترقية حياتهم ومعايشهم. ونريد هنا التأكيد على هذا الغرض من اغراض السلطة ، تاسيسا على ما ورد في الشريعة وما توصلت اليه تجربة الانسان فيما يتعلق بوظائف الدولة ، وما تحقق فعليا من تطور في مفهومها ، أخذا بعين الاعتبار واقعها كموجود اجتماعي ، وليس فقط صورتها البدائية المتخيلة.

القول بالضرورة الالية للسلطة ، مؤداه ان وظيفتها الاساسية هي حفظ النظام. لكنه لا يحدد وسيلة معينة للقيام بهذه الوظيفة. ثم ان قيام السلطة لضرورة النظام شيء ، وتصرفها في الموارد العامة شيء آخر. وبالتالي فهو بحاجة إلى دليل مختلف. لكني أرى ان قصر التعريف على ضرورة النظام ، لا يكفي لتقديم صورة صحيحة عن السلطة التي قامت بالفعل في مختلف الازمنة. ولذا يلزم ضم الوظائف الايجابية للسلطة إلى التعريف ، بحيث تصبح جزء من القول بضرورتها الاولية ، ونقترح فكرة (**اشتراك الناس في الموارد العامة**) كمدخل لتنسيج الوظائف الايجابية ضمن فكرة الضرورة الاصلية.

والموارد العامة أو الاموال العامة هي كل مال أو مصدر للمال لا يملكه واحد معين ، ضمن اراضي الدولة الاسلامية أو امتداداتها ، أو يملكه مجموع المسلمين لنوعهم ، أو لخصوص منطقة يسكنونها. وقد بحث موضوع المال العام في كتب الفقهاء تحت عنوان الزكاة[1] والخمس [2] والمشتركات [3] والارضين [4] واحياء الموات [5] والانفال [6]. وكل منها كما هو واضح من المسمى ، يشير إلى نوع من هذه الاموال. ويجمع كتاب الارضين بين الاخيرين ، ويلحظ ان تركيز البحث حول هذه الموارد يرجع إلى طبيعة الاقتصاد القديم في العالم الاسلامي ، الذي كان زراعيا في معظمه أو مرتبطا بالارض.

---

[1] انظر مثلا البحراني : الحدائق الناضرة ج 12، الانصاري : رسائل الشيخ الانصاري ج3

[2] انظر مثلا الانصاري : كتاب الخمس ، الشهيد الثاني : الروضة البهية 65/2 ، ابن فهد الحلي : الرسائل العشر 183

[3] انظر مثلا النجفي : جواهر الكلام 34/38 ، الشهيد الثاني : الدروس 294

[4] انظر مثلا الكركي ، الاردبيلي ، الشيباني ، القطيفي : الخراجيات ، بحر العلوم : بلغة الفقيه 210/1

[5] انظر مثلا الشهيد الثاني : مسالك الافهام 54/3 ، العاملي : جامع المدارك 228/5 ، الكركي : رسالة الارض المندرسة. ضمن رسائل المحقق الكركي 201/2 ، بحر العلوم : بلغة الفقيه 210/1

[6] انظر مثلا الاردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان 333/4 ، الحكيم : مستمسك العروة الوثقى 596/9

والخراج نوع من الضريبة أو الاجرة أو المقاسمة على زراعة الارض المملوكة للدولة ([1]). وكان في العصور الاسلامية الاولى وحتى قيام الدولة الحديثة من ابرز مصادر بيت المال. ويضاف اليه الزكاة وخمس التجارات والمعادن وما يستخرج من الارض ، وقيمة ما يباع من الاملاك العامة.

وسوف نعرض هنا تصنيف الفقهاء للارضين المتعلق بها الخراج ، لمعرفة كيفية تقريرهم لكونها مالا عاما مملوكا لمجموع المسلمين. فقد صنفوا هذه الاراضي إلى نوعين ، وسوف نلحق بها تاليا المشتركات التي لا تصنف كاراض خراجية والزكاة والخمس :

الارض المفتوحة عنوة : اي بالقهر والغلبة والسيف. فما كان منها عامرا يوم الفتح فهو للمسلمين قاطبة ، ولمن يدخل في الاسلام تاليا ، ولمن يوجد بعد ذلك إلى يوم القيامة ، بالسوية من غير تفاضل بينهم ([2]) كما صرحت به الروايات ([3]). فلا يصح بيعها ولا رهنها ولا هبتها ولا غير ذلك مما يتوقف صحته على الملك. وهذا من موارد الاجماع فضلا عما دل عليه من النصوص ([4]).

وثمة اختلاف بين الفقهاء في تحديد طبيعة ملكية عموم المسلمين لهذا النوع من الاراضي ، ويفيد عرضه في بيان طبيعة تملك المال العام.

قال بحر العلوم: الاقوى إنها لهم على جهة الملكية للرقبة ، دون الاختصاص ، بمعنى انها ملك مشاع. لكن هل هي لكل واحد منهم ، ام هي لهم بما هم مجموع ، أي لنوعهم ؟.

ويترتب على هذا تحديد مصارف العوائد التي تاتي من استثمارها. فان قلنا بملكية كل منهم لها ، كان عائدها لكل واحد منهم بمفرده. وحيث يتعذر التوزيع والقسمة بين الكل ، تعين الصرف في المصلحة الراجعة إلى الكل ، كحفظ الثغور والامن ، ورواتب الولاة والقضاة ، وعموم ما يلزم لتقوية الدين ومصالح

---

[1] محمود البستاني: مقدمة قاطعة اللجاج. في الكركي وآخرون : الخراجيات ، ص. 24

[2] بحر العلوم : بلغة الفقيه 211/1

[3] البحراني : الحدائق الناضرة 256/18

[4] النجفي : جواهر الكلام 17/38

كافة المسلمين كبناء المساجد والطرق ، فهذه منافع معلومة لكل واحد منهم ، بل هي من ضرورات الاجتماع.

وان قلنا بملكيتها لكلي المسلمين ونوعهم ، جاز دفع نمائها للبعض الذي يصدق عليه مسمى النوع والكلي. بل أمكن أن يقال بجواز دفع الرقبة – كلا أو بعضا – له لصدق النوع عليه ، فتكون من دفع المملوك إلى مالكه. لكن هذا التخصيص مردود بما ورد من النصوص وما هو متفق عليه بين الفقهاء من وجوب بقاء الرقبة مطلقة ، ابدا ودائما ([1]).

وقال النجفي انها ملك لمجموعهم لا لكل واحد منهم ، فلا يملك أحد منهم بالخصوص رقبتها ([2]). اما الاردبيلي فاعتبر ملكية المسلمين لها نوعا من الوقف على ما هو مصلحة عامة لهم ، لا ملكية حقيقية ([3]). وظاهر الاخبار وكلام الفقهاء ان التصرف فيها راجع الى الامام ، يقبله ويصرف حاصله في مصالح المسلمين ([4]).

ولا يجوز لمن يلي امر المسلمين فضلا عن غيره بيع جزء من هذه الارض إلى احد ، لدلالة الروايات على ان منع تمليكها معلل بكونها مملوكة فعلا للمسلمين ، لا للامام ([5]). وذهب الآخوند إلى جواز بيعها إذا رأى الامام مصلحة ([6]). وقال الشهيد الثاني ان رجوع هذه الارض إلى الامام قائم حال ظهوره وبسط يده "أما مع غيبته كهذا الزمان ، فكل أرض يدعي أحد ملكها بشراء وإرث ونحوهما ، ولا يعلم فساد دعواه ، يقر في يده كذلك ، لجواز صدقه وحملا لتصرفه على الصحة. فإن الارض المذكورة يمكن تملكها بوجوه ، منها احياؤها ميتة ، ومنها بيعها تبعا لاثر المتصرف فيها من بناء وغرس ونحوهما" ([7])

---

[1] بحر العلوم : المصدر السابق ، ص. 216
[2] النجفي : المصدر السابق
[3] الاردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان 471/7
[4] ابن ادريس : السرائر 477/1
أيضا الاردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان 470/7
[5] بحر العلوم : المصدر السابق ، ص. 249
[6] الآخوند الخراساني : حاشية المكاسب ، ص. 104
[7] الشهيد الثاني : مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام 55/3

ويعالج هذا الرأي وضع هذا النوع من الاراضي في الازمنة الحاضرة. حيث لا يعرف على وجه التحقيق ، ما كان منها ارض عنوة وما لم يكن. كما لا نعرف كيف انتقلت إلى ملكية الناس. فالمحتمل انها انتقلت بطريق شرعي ، حملا لعمل المسلم على الصحة ([1]).

الانفال: وهي كل أرض فتحت من غير أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب ، والاراضي الموات ، وتركة من لاوارث له من الاهل والقرابات ، والآجام والمفاوز وبطون الاودية ورؤوس الجبال وقطائع الملوك ([2]). وأصلها من كلمة نفل. وهي الزيادة عما يلزم من حق ، ومنها نوافل الصلاة ([3]) وهي للرسول (ص) لقوله تعالى "يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول" ([4]) ثم للامام (ع) كما في رواية محمد بن مسلم عن الامام الصادق "كل قرية يهلك اهلها أو يجلون عنها فهى نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله (ص) فما كان لرسول الله فهو للامام" ([5]). وخلافا للقسم الاول فان الانفال – نظرا لعائديتها للامام – يجوز تملكها بالشراء أو الاستيهاب أو الاحياء باذن الامام ([6]).

جدير بالذكر ان بعض الفقهاء قد توقف أمام التعارض بين روايات نصها أو فحواها ان الانفال ملك للامام ([7]) وبين ما دل على انفاق عوائدها في المصالح العامة ، أو جواز تمليكها للمسلمين بوسائل التمليك المختلفة ([8]) ومرجع هذا التوقف هو احتمالهم لكون الملكية المذكورة شخصية لا جهوية ، أو ان ملكية الجهة لها ، عائدة إلى خصوصية مفقودة في غير المعصوم ، وننقل هنا

---

[1] النائيني : المصدر السابق ، ص. 332

[2] الكركي : قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج ، ضمن الخراجيات 55

[3] الشيرازي ، ناصر مكارم : الامثل في تفسير الكتاب المنزل (بيروت 1413) 325/5 في تفسير قوله تعالى (يسألونك عن الانفال..)

[4] الانفال 1

[5] الحر العاملي : وسائل الشيعة 521/9 ابواب الانفال وما يختص بالامام

[6] الطباطبائي ، السيد علي : رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل (قم 1404) 319/2
أيضا : ابن ادريس : السرائر 479/1

[7] الحر العاملي : وسائل الشيعة 521/9 ابواب الانفال وما يختص بالامام
انظر أيضا البحراني : الحدائق الناضرة 263/18

[8] النجفي : جواهر الكلام 15/38

تصوير المسالة كما عرضها السيد الخميني ، الذي يقول:

الاحتمالات فيها كثيرة ، منها كون الله تعالى ورسوله مالكين لها بالمشاركة ملكا اعتباريا ، يكون لكل منهما نصفها بالاشاعة. ومنها كونهما مالكين كذلك كل تمامها بنحو الاستقلال. ومنها: كونهما مالكي التصرف ، أي يكون لكل منهما ولاية التصرف لله تعالى بالاصالة ، وللنبي (ص) بجعل الله تعالى. ومنها: كونه تعالى مالك التصرف والرسول مالك الرقبة أو بالعكس. ومنها – كون المالك جهة الالوهية وجهة الرسالة أو جهة الرئاسة الالهية ، إلى غير ذلك.

أما مالكية الله تعالى ملكا اعتباريا عقلائيا ، كملك زيد لفرسه ، ففي غاية السقوط ، سواء كان بنحو الاشاعة أو بنحو الاستقلال ، لعدم اعتبار عقلائى ، وعدم إمكان ترتب لوازم الملك عليه. كما أن استقلال المالكين لملك واحد غير صحيح ، لمخالفته لاعتبار العقلاء ، وهو واضح. فعليه لا ينبغي الاشكال في أن كون الانفال لله ليس بنحو المالكية الاعتبارية. وحيث لم يذكر اللام في الرسول ، فلا ينبغي الاشكال في أن مالكية الرسول كمالكية الله تعالى ([1]).

وجادل الهمداني طويلا في صحة التعبد بظاهر الروايات ، القائلة بجواز ملكية الرسول والائمة لهذه الاموال – على نحو شخصي – مستدلا بروايات فحواها انهم يملكون الارض كلها. بل قارن العلاقة بين المعصومين صلوات الله عليهم وسائر المؤمنين ، بالعلاقة بين السادة والعبيد في مورد التدليل على ان القول بملكية المسلمين لهذه الاراضي لا ينافي ملكية الامام لها ، لان الارض وما عليها ملك للمعصومين ([2]). لكن اكثرية الفقهاء – بناء على ترجيحهم كون الملك لجهة الامامة ، لا شخص الامام – قرروا ان نائبه يليها إذا كان مبسوط

[1] الخميني : كتاب البيع 13/3

[2] الهمداني : مصباح الفقيه 108/3

وانتقد السيد الخميني بشدة تمسك بعض الفقهاء بظاهر الروايات التي تدل على ملكية الائمة للارض وما عليها ، مثل تلك التي تمسك بها المرحوم الهمداني ، يقول في ختام بحثه عن احكام الارضين "أما ظواهر تلك الروايات فهي ضرورية البطلان ، ومخالفة للكتاب والسنة وفتاوى الفقهاء ، ولازمها مفاسد وأمور قبيحة يزرى بها المذهب الحق" الخميني : كتاب البيع 16/3

اليد ، والا فالسلطان ولو كان متغلبا ([1]). يقول السيد الخميني بهذا الصدد

الملك للجهات لا للاشخاص ، فتكون جهة الربوبية والالوهية مالكة وجهة الولاية كذلك.. المراد ولاية التصرف ، وهو للوالي بهذا الوجه ، نبيا كان أم إماما واحدا بعد واحد. وهذا أحسن الوجوه المطابق للاعتبار العقلائي ، الموافق لبناء الدول ، من كون الاراضي الموات والمعمورة من غير معمر للدولة. والاسلام في هذه الامور السياسية ونحوها ، لم يأت بشيء مخالف لما عند العقلاء ، إلا فيما فيه المفسدة. فاذا كان مفاد الآية الشريفة كذلك تنحل العقدة في الاخبار أيضا ([2]).

وهذا الرأي مطابق لمعظم ما ذهب اليه فقهاء الشيعة في شأن عائدية المال العام لجهة الامامة ، أي للهيئة التي تتحمل مسؤولية الولاية ، لا شخص الامام أو الوالي. وصرح الشيرازي بان الانفال وكل مال لا مالك له على وجه الخصوص عائد إلى الحكومة الاسلامية ([3]).

المشتركات : وهي ما يتعلق بمصالح العمران كالطرق ومصادر المياه ومطارح القمامة وقنوات الري ومراعي الماشية ، والغابات التي يستفاد منها للاحتطاب. ويدخل فيها المباحات الاصلية ، فهذه أيضا مما هو وقف على المنفعة العامة. فلا يملك بالشراء ولا بالاحياء ولا باي طريقة اخرى لضرورته للعمران ومنافع المجموع ([4]). وتعتبر ملكا لمجموع المسلمين ، ويدل عليها الحديث النبوي "المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلأ و النار وثمنه حرام" ([5]). وقال

---

[1] بحر العلوم : بلغة الفقيه 251/1 ، 252 . أيضا كاشف الغطاء : كشف الغطاء 415
وعارض البحراني القول بوجوب تسليم الخراج إلى الجائر اختيارا ، وقال بان الاراضي الخراجية لا خراج عليها مع غياب السلطان العادل (الامام المعصوم) ، بل ان تسليم الخراج إلى الجائر اختيارا يدخل في باب التعاون على الاثم والعدوان وتمكين الجور. البحراني : الحدائق الناضرة 262/18

[2] الخميني : كتاب البيع 14/3

[3] الشيرازي ، ناصر مكارم : المصدر السابق
أيضا الكرمي ، محمد : التفسير لكتاب الله المنير (قم 1402) 1/4

[4] النجفي : المصدر السابق 34/38

[5] الهندي : كنز العمال 82/4 ح 9635 . ورواه الصدوق عن محمد بن سنان عن الامام الصادق.
الصدوق : من لا يحضره الفقيه 238/3 ح 3874 . ونقله النوري عن ابن ابي جمهور بلفظ "الناس شركاء.." وهو يفيد ما هو اعم من المسلمين. النوري : مستدرك الوسائل 114/17 ح 20914
أيضا السرخسي ، محمد بن ابي سهل : المبسوط (بيروت 1993) 164/23.
والحديث ضعيف لوجود عبد الله بن خراش في السند. ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني : سنن ابن ماجة (بيروت 1975) 826/2 حديث 2472 . وقال الشوكاني ان احاديث الباب تنتهض بمجموعها،

النجفي ان هذه الموارد لا تملك على وجه الاختصاص ، ولا يجوز حيازتها لواحد دون الغير ([1]). والمقصود حيازة المجموع مثل البئر أو النهر ، لان حيازة جزء غير مؤثر ، مثل بعض الماء يؤخذ من النهر أو البئر فجائز ([2]) إلا إذا زاد إلى حد الاضرار بحق الغير ([3]).

ويستدل على ملكية الناس لتلك الموارد بالايات التي وردت في تسخير الخالق جل وعلا ما في البر والبحر للانسان ، مثل قوله تعالى "ألم تر ان الله سخر لكم ما في السماوات وما في الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة"([4]) والايات التي أوضحت خلافة الانسان لله ، مثل "وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" ([5]) والتي يفهم منها جميعا ان الله سبحانه قد وضع هذه العناصر تحت تصرف الانسان بما هو مخلوق لله وخليفة له في ارضه ([6]).

وقد ذكر المال العام في القرآن الكريم ، بصيغة النسبة إلى المخاطبين ، أي مجموع المسلمين. وذكرت خصوصا في تسويغ قيام المجتمع باستخدام سلطته ، لمنع تضييع هذا المال ، مثل قوله تعالى "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون" ([7])والاية "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما"([8]) وقوله سبحانه "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما" ([9]).

وقال الطباطبائي في تفسيره للآية الاولى ان تقييد الحكم الوارد في قوله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم) بقوله (بينكم) فيه دلالة على ان جميع الاموال لجميع

فتدل على الاشتراك في الامور الثلاثة مطلقا، ولا يخرج شئ من ذلك إلا بدليل يخص به عمومها.
الشوكاني: نيل الاوطار 50/6 . أيضا الشهيد الاول : الدروس 294 كتاب المشتركات

[1] النجفي: جواهر الكلام 35/38
[2] الآخوند الخراساني : المصدر السابق ، ص. 104
[3] النجفي : المصدر السابق ، ص. 116/38
[4] لقمان 20
[5] الحديد 7
[6] الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن 176/4
[7] البقرة 188
[8] النساء 29
[9] النساء 5

الناس ، فهي كالشارحة لقوله تعالى "خلق لكم ما في الارض جميعا". فالاصل ان ما خلقه الله على هذه الارض ملك للناس. وقد تكرر ذكر هذا الاصل في الايات القرانية في أكثر من 100 مورد بالفاظ مختلفة ، مثل الملك والمال والاستخلاف ولام الملك ([1]).

كما ذكر في تفسيره للاية المباركة "ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ..." ان فيها دلالة على حكم عام ، وهو ان المجتمع ذو شخصية واحدة ، له كل المال الذي اقام الله به صلبه وجعله له معاشا. فيلزم على المجتمع ان يدبره ويصلحه وينميه، ويرتزق به ارتزاقا معتدلا ، ويحفظه من الفساد والضياع ([2]). ان مالكية مجموع الناس لمجموع المال ، حقيقة قرآنية هي أصل لاحكام وقوانين هامة تفيد ان الخالق سبحانه جعله قياما للناس ، وقفا لمجموعهم ، دون اختصاص لشخص ، وقفا ثابتا دائما ، ثم اذن في اختصاص كل منهم ببعضه بطرق الحيازة المشروعة مع مراعاة المصلحة العامة وترجيحها على المصلحة الخاصة حيثما تزاحمتا ([3]).

ويمكن تصور الملكية من حيث تسويغها للحق في التصرف على وجهين:

اولهما : الاختصاص الحقيقي والمباشر ، مثل ملكية شخص محدد لحيوان أو قطعة ارض.

والثانية : ملكية جزء مشاع ضمن كل يشارك فيه الغير ، مثل ملكية انسان واحد للمشتركات في بلده ، كالمراعي ومصادر المياه العامة وأمثالها. فهذه ملكية للمنافع لا للرقبة ، فله حق الانتفاع بقدر ما يحتاج ، لا لكونه مالكا منفردا ، بل لانه شريك في القدرة على التصرف ، والقدرة على التصرف هي وجه من وجوه الملك ، بدليل قدرته على اخراج بعضه من حالة الاشتراك إلى الانفراد ، مثل قطعه حطب الغابة أو عشب المرعى أو سوقه لبعض ماء النهر إلى زرعه الخاص ، أو استخراجه لما في باطن الارض من معادن ، وأمثال ذلك من الموارد المشتركة للجماعة. ومقصودنا ان هذه الدرجة من الملكية ، وان لم تكن تامة ، إلا

[1] الطباطبائي : المصدر السابق ، ص. 53/2
[2] الطباطبائي : المصدر السابق ، ص. 176/4
[3] الطباطبائي : المصدر السابق ، ص. 177/4

انها تفيد معنى العائدية وتسمح بتدخل المالك (المنتفع) كما تمنع دخالة الغير الذي ليس شريكا.

فالجماعة تملك هذه العناصر على وجه المشاع. ولا يقدح في كمال هذه الملكية عدم قصرها على الجيل الحاضر وامتدادها للاجيال التالية ، فكل جيل ينتفع بها في زمنه ثم تنتقل الى من يليهم.

رغم ذلك فان حدود هذه الملكية غير واضحة. فاستغلال ما هو مملوك للجماعة في منفعتها ، أما ان يكون باطلاق حق الحيازة بحسب الحاجة أو القدرة ، والثاني موجب لظلم الضعيف ، أو ان يكون باقامة هيئة مشتركة وظيفتها ادارة استغلال هذه الموارد ([1]) خاصة تلك التي يعجز عنها الافراد بمفردهم ، بحيث يصرف واردها في منفعة الجماعة ([2]) ولا سيما في الامور التي لا يسع الجماعة تركها وليس لها مكلف خاص بها ، مثل تهيئة العدة للدفاع عن ارضهم ، وبناء السدود التي تحميهم من الفيضان ، والطرق التي تسهل تنقلهم وما إلى ذلك ، مما صنف في الفقه الاسلامي باعتباره امورا حسبية ([3]). وكذلك تخصيص بعضها لبعض الافراد على وجه التملك أو الانتفاع ، أو ملكيتها بالاحياء ، وهذه كلها تستلزم وجود هيئة متفق عليها بين المالكين ، لتقوم بالتخصيص والتصرف على الوجه الاحسن ، كي لا يتسبب الاختصاص في الفوضى والتعارض بين بين المصالح الفردية ، اضافة إلى حفظ المشتركات اللازمة للعمران ، وصيانتها وتنميتها.

وتظهر الدراسات التاريخية ان المجتمعات في كل الازمنة اوكلت المهمات المشتركة ، كالامن الداخلي والدفاع ضد العدوان ، وتمهيد الطرق وبناء السدود وتنظيف الانهار ، إلى هيئة السلطة. وسمحت لها بالانفاق على هذه المهمات من الموارد المشتركة. فان لم تكف ، فمن الضرائب التي تفرض على عامة الناس. وعلى هذا سار الفقهاء ، حيث احتيج إلى المال لدفع ملمات تهم المجتمع كله ،

[1] السبحاني ، جعفر : معالم الحكومة الاسلامية (بيروت 1984) ، ص. 632
[2] بحر العلوم : بلغة الفقيه 256/1
[3] الاصفهاني : حاشية المكاسب 217/1

دون ان يتوفر المال الكافي لدى السلطة ([1]). فهذه المهمات هي الجانب الثاني (الايجابي) من عمل السلطة ، والذي ارى ضمه إلى تعريف ضرورتها الاولية واعتباره ضمنا من موارد حسنها العقلي.

قد يشكل على الرأي السابق بأن الحكومة تدير المال العام وتتصرف فيه ، بناء على ولاية اصلية لها عليها ، مستقلة عن تفويض المجتمع ، لا بصفتها وكيلا عنه. ويمكن التدليل على هذا القول بولاية الامام ، القائمة اصلا على تولية الله له ، وليس باختيار البشر. فولاية من ياتي بعد الامام ، بحق أو بباطل ، لا تستمد مشروعيتها أو صحتها من اختيار الناس أو رضاهم ، بل لها مصدر آخر.

ولي في الرد على هذا الاشكال **طريقان** ، أذكر احدهما الآن ، وأترك الآخر إلى الفقرة التالية ، حين يصل البحث إلى أصالة ولاية الانسان على نفسه.

أما الطريق **الاول** فخلاصته ان الولاية على الاموال العامة ، ليست منفصلة عن الولاية السياسية (السلطة). وقد سبق بيان انها وكالة عن المجتمع. وهذا لا يقتضي حصول الدور ، بمعنى ان القول بملكية الناس للاموال العامة اتخذ دليلا على كون السلطة وكالة ، ثم الاستدلال بهذه النتيجة ، وهي متأخرة ، لنفي الاشكال عليها ، وهو سابق لها. اقول لا يحصل الدور لان جوهر المسألة هو ملكية المال العام ، فنحن نعلم علما قطعيا انه غير مملوك لشخص الحاكم ، وغير المالك لا حق له في التصرف إلا بمسوغ. وبالنسبة للامام الحق ، فامامته هي المسوغ ([2]). أما غير الامام فلامسوغ لتصرفه حتى لو تولى السلطة ، إلا إذا فوضه الامام ، وهذا منتف لغيبته ، أو اذن له نائب الامام ([3]). وقد عرضنا سابقا عدم قيام الدليل عليه في مورد الولاية خاصة. فلا يبقى غير موافقة الناس الذين سيتولى عليهم ويتصرف في مالهم ([4]) لدلالة الحديث النبوي "المسلم أخو المسلم لا يحل ماله الا عن طيب نفسه"([5]) ولأصالة سلطة الانسان على ما تحت يده ([1])

---

[1] كاشف الغطاء : كشف الغطاء ، ص. 394

[2] الاصفهاني : حاشية المكاسب 240/1

[3] بحر العلوم : بلغة الفقيه 251/1

[4] السبحاني ، جعفر : معالم الحكومة الاسلامية ، ص. 227

[5] النوري : مستدرك الوسائل 331/3 . أيضا ابن ابي جمهور : عوالي اللئالي 222/1 . أيضا البيهقي: السنن الكبرى 100/6 مع اختلاف يسير في النص. وذكر النوري نصا للرواية منسوبا إلى

المدعومة بالرواية "الناس مسلطون على ما تحت ايديهم"([2]). بديهي ان ادلة ولاية الامام ليست ممتدة ولا دالة على ولاية غيره. وعندئذ فان ادعاء ولاية غير الامام لا يقوم بمجرد نفي ملكية الناس للاموال العامة ، بل باثبات مصدر آخر لشرعية ولايته. ومنه يظهر ان الاشكال غير ذي محل.

قلنا ان الحكومة تدير المال العام نيابة عن المجتمع ، مالكه الاصلي. وحينئذ فلا بد من تحديد طبيعة العلاقة بين صاحب الملك والقائم عليه. وفي رأيي ان (**الوكالة**) هي الوصف الوحيد الذي يمكنه تفسير هذه العلاقة ، لانتفاء البدائل.

نشير هنا الى ان الحكومة جهة اعتبارية حقوقية وليست شخصية حقيقية. بمعنى ان الوظيفة هي علة وجودها. وهي بالتالي ليست مالكا حقيقيا لما تحت يدها من مال وموارد. ولذا لم يجز لاحد اعضائها امتلاك شيء من تلك الموارد بمقتضى ولايته عليه ، ولم يجز له بيعها أو هبتها. كما ان ولايته عليها وتصرفه فيها ينتهي بمجرد تنحيه عن الوظيفة بالموت أو التقاعد أو العزل ، ولا تبقى تحت يده كما لا تنتقل إلى ورثته بعد موته ([3]). وعليه تدل رواية محمد بن راشد "قلت لابي الحسن الثالث انا نؤتى بالشيء فيقال هذا كان لأبي جعفر (ع) عندنا فكيف نصنع؟. فقال ما كان لأبي بسبب الامامة فهو لي وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه" ([4]). والرواية تتعلق بالانفال أما القسم الاول أي الارض المفتوحة عنوة والمشتركات ، فلا كلام في عائديتها للامام أصلا رغم ولايته عليها.

ثم ان القول بملكية الدولة للمال العام ، لا يقوم إلا بنفي ملكية عموم المسلمين لها. اذ لا تتصور المشاركة في الملكية ، ما لم يثبت طريق شرعي للتملك.

علي بن ابي طالب ، مع اختلاف يسير في المتن. النوري : مستدرك الوسائل 230/13 ومفاد الرواية من القواعد الثابتة التي عليها مدار الاحكام في الفقه الاسلامي.

[1] السبزواري : كفاية الاحكام 103

[2] ابن ابي جمهور : عوالي اللئالي 222/1 . ومفهوم هذه الرواية مثل سابقتها ، من القواعد التي عليها مدار الاحكام ، ويندر ان يخلو منها بحث فقهي.

[3] الحلبي ، ابو الصلاح : الكافي في الفقه ، ص. 261

[4] الحر العاملي : المصدر السابق 537/9 ح 12663

والثابت لدينا ان ملكية المسلمين للمال العام متحققة بالامر الرباني ، ولم يثبت دليل ملكية الحكومة ، خاصة مع القول بانها – الحكومة – شخص اعتباري وليس حقيقيا. فما تملكه ، عائد إلى المالك الحقيقي الذي يقف وراءها.

وحتى على القول بان حقيقة الملكية هي التصرف والقدرة على النقل ، وان الحكومة تتمتع بهذه الصلاحية ، فان ابسط دليل على انتفاء ملكيتها للمال العام ، هو منع العاملين فيها من نقل هذا الملك بالتوريث أو البيع أو الاختصاص بثمن المبيع. وهذا جار على كل صاحب سلطة حتى المعصوم ([1]). ولهذا أيضا تجري محاسبة اصحاب السلطة على ما يحصل تحت ايديهم من المال ، بينما لا يحاسب المالك العادي.

قد يشكل على الرأي السابق ، ان ملكية الناس لهذا المال ، لو ثبتت لجاز لكل منهم التصرف فيه دون استئذان احد. والثابت ان التصرف مفتقر إلى اذن الوالي. والجواب عليه ، ان الملكية لانها مشتركة على وجه الشياع ، فكل تصرف من فرد يقع على ملك غيره ، فيحتاج إلى اذنه. ولان استئذان الجميع مستحيل فقد جاز استئذان وكيل الجميع وهو الوالي. فالاذن هنا ليس دليلا على عدم ملكية الانسان الموجب لمنع تصرفه ، بل لمنع تصرفه في ملك غيره.

ثم ان بعض الفقهاء قد اجاز التملك عن طريق الاحياء مطلقا ، بلا حاجة لأذن الوالي ، مستدلا بالنصوص الدالة على تحقق الملكية بمجرد الاحياء ، مثل قول النبي (ص) "من احيا ارضا مواتا فهي له"([2]) وما جرى مجراه من روايات([3]). ومجموعها يدل على ان الانسان مالك بالقوة ، ويتحقق ملكه الفعلي بالاحياء. ولو لم يكن مالكا في الاصل ، للزم تعيين طريقة لنقل المال من مالكه الآخر.

---

[1] الخميني : كتاب البيع 12/3

[2] الطوسي ، محمد بن الحسن : تهذيب الاحكام 152/7 ح 673 أيضا البيهقي ، احمد بن الحسين : السنن الكبرى 99/6 . ونقل الطوسي رواية بنفس المعنى عن علي بن ابي طالب ونصها "من أحيا ارضا من المؤمنين فهي له". الطوسي : المصدر السابق 144/4 ح 404 . وهي من اسباب اختلاف الفقهاء في حق غير المسلم في تملك الموات بالاحياء. لتفصيل حول مورد النقاش واطرافه. انظر الخميني : كتاب البيع 23/3

[3] الخميني : كتاب البيع 22/3

زبدة القول ان المال العام ، اعيانه ومنافعه ، مملوك لجميع الناس أو جميع المسلمين. وقيام الدولة على ادارته والتصرف فيه ، معلل بكونها الجهة التي وظيفتها ادارة ما هو عام ومشترك بين الناس. ولهذا فان تصرفها فيه مشروط بمصلحة المالك الاصلي أي عموم المسلمين ، أو المسلمين من اهل البلد المعني.

وبناء عليه فان صيغة ما يجب ان تكون اطارا للعلاقة بين المالك (الناس) والمفوض بالتصرف في هذا المال (الدولة). وسبق بيان ان هذه الصيغة هي الولاية ، وهي ثابتة للمعصوم حال حضوره بالنص ، أما مع غيبته فليس ثمة صيغة ممكنة سوى ما ينتج عن الاتفاق بين الطرفين ، مما يمكن وصفه بالوكالة.

أصالة ولاية الانسان على نفسه

والغرض من هذه الفقرة ، بيان ان الانسان له الولاية الفعلية على نفسه وماله ، وان ولاية غيره عليه تفتقر إلى دليل. وقد عرضت سابقا اجماع الفقهاء على ولاية الامام على الاموال العامة ، باعتباره جهة السلطة([1]). أما على القول بان السلطة التي يرأسها وكيل عن الناس ، وهم المالك الاصلي ، أو على القول بانها واقعة تحت الولاية الاصلية لله (الولاية الربانية بالخلق والانشاء) وانتقلت اليه بواسطة الرسول (ص)([2]). فالامام ولي عليها بمقتضى ولايته المتفرعة عن ولاية الله.

فلو قلنا بالاول فلا خلاف. ولو قلنا بالثاني فمؤداه ان موضوع الولاية، أي المال العام ، يبقى في عهدة الجهة التي تقوم بوظيفة الامام بعد غيبته. وهذا من مفاتيح الرأي الذي أذهب اليه. وخلاصته ان الولاية الربانية على الناس ، وهي كما نعرف ولاية تكوينية سببها الخلق والانشاء ([3]) تترجم في بعض ابعادها على صورة ولاية فعلية مادية ، يختص بها المنصوب نصا وتخصيصا من قبل الله سبحانه ، اي الرسول ثم الامام. فاذا لم يوجد ، وقدر الناس على ترتيب وسيلة

---

[1] الخميني : كتاب البيع 12/3
أيضا الشهيد الثاني : مسالك الافهام 54/3
[2] الخميني : المصدر السابق ، ص. 25/3
[3] بحر العلوم : بلغة الفقيه 12/1

اخرى ، عادت الولاية إليهم. لانهم في الاصل ليسوا عاجزين عن الولاية على انفسهم ، شأن كل عاقل. انما لزمت ولاية المعصوم لطفا بالناس وتمكينا لهم من بلوغ الغاية القصوى من الاحسان([1]). وهذا يشبه وضع القاصر الذي يليه جده أو احد العدول. فاذا بلغ رشده انقطعت ولاية وليه عليه، لزوال الحاجة اليها ([2]). كما يمكن مطابقته مع صورة الهداية الثانية الواردة في الآية المباركة "يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام" ([3]). فالولاية بذاتها ليست غرضا بل هي وسيلة إلى غرض آخر ، وهو السلوك بالمؤمن سبيل الاحسان. فان امكن بلوغه باي طريق ، لم يعد ثمة داع للتمسك بهذا الطريق دون غيره. بكلمة أخرى فان الولاية ليست مطلوبة لذاتها بل لطريقيتها. وهذا جوهر نظرية اللطف والتمكين ([4]).

هذه الولاية ليست في الاصل لحفظ النظام. ان السلطة بدون أي قيد هي الضروري ، اما هذه الولاية فغرضها توجيه الناس وهدايتهم ، وتمكينهم من النهج الحق أي التزام اوامر الله ونواهيه.

قد يرد على هذا ان الولاية مقام مخصص للمعصوم ([5]) وليس لغيره ولاية. كما انها ليست قابلة للانتقال منه إلا بدليل. وقد استفيد من مجمل الادلة للقول بنقلها إلى نائب المعصوم أي الفقيه. وهذا غير صحيح. لنص القرآن على "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" ([6]). وهي وان لم تفد المعنى الكامل

---

[1] العلامة الحلي : الالفين ، ص. 26

[2] انقطاع الولاية برشد المولى عليه ، دلت عليه الاية "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم" النساء 6 . وقال الانصاري في شرحه لمفهوم رواية "السلطان ولي من لا ولي له" المروية مرسلة عن النبي: "قوله من لا ولي له في المرسلة المذكورة، ليس مطلق من لا ولي له. بل المراد عدم الملكة. يعني أنه ولي من من **شأنه أن يكون له ولي** ، بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه. فيشمل الصغير اليتيم ، والمجنون بعد البلوغ والغائب .... وقاطبة المسلمين إذا كان لهم ملك كالمفتوح عنوة والموقوف عليهم في الاوقاف العامة ونحو ذلك" الانصاري: المكاسب، ص.155

[3] المائدة 16

[4] يقول العلامة في شرح طريقية اللطف "الامام الذي حددناه إذا كان منصوبا يقرب المكلف بسببه من الطاعات ويبعد عن المقبحات وإذا لم يكن كذلك كان الامر بالعكس ... وكل ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويبعدهم عن المعاصي يسمى لطفا" العلامة الحلي : الالفين 25
انظر أيضا المرتضى : رسائل الشريف المرتضى 343/4 في النسبة بين الافعال وما هو لطف منها.

[5] الطوسي : الاقتصاد ، ص. 183 . انظر أيضا الشهيد الثاني : رسائل الشهيد الثاني 154/2

[6] التوبة 71

للولاية ، إلا انها تفيد دون شك معنى اهلية كل مؤمن للولاية ([1]). وهذا بحد ذاته دليل قاطع على بطلان القول بان الانسان لا ولاية له مطلقا. ورأى الشيخ المنتظري ان الولاية المذكورة في الآية ليست من مقام بيان الاحكام ، بل من مقام الولاية المولوية والسلطة الشرعية ([2]).

لكن هذا ليس محل النقاش. محل النقاش هو تخصيص مقام الولاية للمعصوم وعدم قابليتها للانتقال عنه. فالواضح ان ولاية المعصوم ليست اصلية كولاية الله. ولاية الله تكوينية عائدة إلى تفضله سبحانه بالخلق ([3]) اما ولاية المعصوم فثابتة بالايات والروايات ([4]) أي بالتعيين لا بالتكوين ، فهي تشريعية.

ثم ان الانسان هو الولي بعد الله على نفسه. وهذا يطابق اجماع الفقهاء على اصالة عدم الولاية "الأصل ان لا سلطان لأحد على أحد، فان الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية" ([5]). فكل انسان ولي بعد الله على نفسه ، ما لم يثبت الدليل ولاية غيره عليه ([6]). وقد ثبتت ولاية المعصوم بالنص ([7]) فحين غاب لم يعد ثمة ولاية فعلا ، فتعود الامور إلى اصلها. وهذا ما دعا العلامة الطباطبائي للجزم بان أمر الحكومة بعد غيبة المعصوم عائد إلى المسلمين ([8]) فلو كان ثمة ولاية عليهم لعاد امر الحكومة إلى الولي لا اليهم.

ثم ان ولاية الانسان على نفسه ، واقعة في عرض ولاية غيره عليه. بل وراجحة عليها في العموم ، حتى مع القول بأولوية ولاية المعصوم على نفس الانسان من الانسان. لان مقام الولاية الدنيوية الثابتة للمعصوم ثم الرئيس ، جارية في واحد من متعلقات الولاية فقط وهو الطاعة ، والطاعة كما نعرف

---

[1] جادل الحائري استدلال الصدر بهذه الآية على تساوي المؤمنين في الولاية ، بان الولاية من الالفاظ المشتركة التي تفيد أيضا معنى التآزر ، ولا دليل على حملها على خصوص معنى الولاية بالمعنى الذي نحن بصدده. كاظم الحائري: ولاية الامر في عصر الغيبة ، ص. 163

[2] منتظري : دراسات في ولاية الفقيه 225/2

[3] بحر العلوم : بلغة الفقيه 211/3

[4] الآخوند : حاشية المكاسب ، ص. 92

[5] كاشف الغطاء : كشف الغطاء 394

[6] طبقا للنراقي: "الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد الا من ولاه الله سبحانه ..... وحينئذ فيكون هو وليا على من ولاه فيما ولاه" النراقي: عوائد الايام ، ص. 186

[7] بحر العلوم : بلغة الفقيه 212/3 وهو يرى ان ولاية المعصوم ثابتة نصا وعقلا.

[8] الطباطبائي : الميزان 128/4

ليست فرعا عن الولاية بل عن الامر بموضوعها.

ودليلنا على اصالة ولاية الانسان على نفسه قوله تعالى "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" ([1]). فكلمة **أولى** في صيغة افعل تفيد ترجيح احد الجانبين المتحدين في الماهية ([2]) الذين يفترض سلفا احتمال التساوي بينهما. فكأن الفهم السابق هو ان ولاية النبي على المؤمن مساوية لولاية المؤمن على نفسه ، فجاءت الآية لبيان ان ولاية النبي عليه ارجح واعلى ([3]). فهي تثبت ان للمؤمن ولاية على نفسه ، وتثبت ان ولاية النبي راجحة. ويفهم من الرجحان انه يجري في حال التزاحم ، وحيث لا تزاحم فانه لا موضوع للمفاضلة.

ومع ثبوت الراجح والمرجوح معا بنص الآية ، فلا محل لاحتمال ان مؤدى ولاية النبي على نفس المؤمن هو نفي ولاية المؤمن على نفسه. فغاية ما يفهم من الاية هو تخفيض مرتبة الاخيرة عند تزاحمها مع ولاية النبي ، لازالة هذا التزاحم ([4]). وهي في هذا المقام بمثابة المخصص لعموم ولاية المؤمنين على بعضهم الواردة في آية "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" ([5]). وذكر الشيخ الانصاري تفسيرا لمعنى الولاية ، قد يمكن الاستفادة منه في توضيح فكرة ولاية

---

[1] الاحزاب 6

[2] الطباطبائي : الميزان 288/16

[3] قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية "معنى الاولوية هو رجحان الجانب إذا دار الامر بينه وبين ما هو اولى منه... ولو دار الامر بين النبي وبين نفسه في شيء من ذلك كان جانب النبي ارجح من جانب نفسه.. ولو دعته نفسه إلى شيء والنبي إلى خلافه أو اردت نفسه شيئا واراد النبي خلافه كان المتعين استجابة النبي (ص) وطاعته وتقديمه على نفسه ، وكذا النبي اولى بهم فيما يتعلق بالامور الدنيوية او الدينية كل ذلك لمكان الاطلاق في قوله النبي اولى بالمؤمنين من أنفسهم" الطباطبائي : المصدر السابق 291/16
وذهب العلامة فضل الله إلى الرأي نفسه ، لكنه تحفظ على اطلاق الاولوية الذي قال به الطباطبائي. انظر فضل الله ، محمد حسين : من وحي القرآن 277/18.

[4] رجح بحر العلوم اقتصار ولاية الامام على معنى وجوب طاعته ونفوذ امره ، دون التصرف في نفوس الناس واموالهم بمطلق ارادته "لقوة احتمال أن يكون المراد -*في اية النبي اولى* - بيان الاولوية عند التزاحم في التصرف ، وتقدم ارادته عند التخالف في الارادة ، بحيث لو أراد الانسان شيئا وأراد الامام غيره ، قدمت ارادته -*النبي* - على ارادته -*الانسان* - .... فيرجع حينئذ إلى معنى الاول -*الاوامر الشرعية* - المدلول عليه بما سواه من الادلة ، فلا تكون ناهضة لافادة المعنى الثاني - *الاوامر الشخصية* - إذ لا دليل على ثبوتها بهذا المعنى لهم.... الاصل عدمه ، مؤيدا بما هو المعهود من سيرتهم في الناس على حد سيرة بعضهم مع بعض ، من الاستيذان من البالغة الرشيدة في تزويجها ، وبيع المال عن المالك باذنه وعدم التصرف في مال الصغير مع وجود وليه الاجباري ... إلى غير ذلك من الموارد التي يقطع الانسان بمساواة معاملاتهم بين الناس مع معاملات بعضهم من بعض" بحر العلوم : بلغة الفقيه 215/3

[5] الطباطبائي : الميزان 272/16

الانسان على نفسه. وخلاصته ان الولاية وان اشتهرت بكونها جبرية **على** القاصر مثلا ، إلا انها في الحقيقة **له لا عليه** ([1]). فمتعلقها ليس الشخص نفسه بل ما ينتج عن تصرفاته. فهي وسيلة لتحديد تصرفاته بقصرها على الصالح. ويمكن القول ان ولاية الحاكم على سائر الناس وان اشتهرت بكونها ولاية على النفوس ، إلا انها في الحقيقة ولاية لهم لا عليهم. أي ان متعلقها ليس نفس الانسان بل ما هو مشترك بينه وبين الغير . بيان ذلك: ان الولاية الجبرية للحاكم ، معصوما او غير معصوم ، جارية فيما هو موضوع للولاية ، أي فيما يخص كون الانسان جزء من المجتمع ، لا بصفته الشخصية. موضوع ولاية الحاكم هو الامور والمصالح العامة المشتركة بين الناس ، أي ما ينطوي على ارتباط أو علاقة بين الفرد وبقية الافراد. أما ما يخص الفرد ولا يتعلق بغيره فهو الولي الفعلي على نفسه فيه.

وهذا عرف جار في عصرنا ، حيث يميزون بين المجالين الشخصي والعام. ان ولاية الدولة والقانون محصورة في المجال العام. اما المجال الشخصي للافراد ، مما لا يؤثر على غيرهم ، فليس للدولة ولاية ولا للقانون سبيل.

ونستطيع التمثيل لهذا بتصرفات الانسان داخل بيته ، حيث ياكل ما يشتهي ويلبس ما يريد ويقول او يفعل ما يشاء ، شرط ان لا تؤثر تصرفاته هذه على غيره. فالاحكام المتعلقة بتصرفاته في ذلك المجال هي الاحكام الالهية الواجبة الاطاعة في كل الاحوال ، منفردا كان أو مجتمعا دون فرق ، لانها قائمة على اصل العلاقة بين العبد والمالك ، المخلوق والخالق.

أما ولاية الحاكم ، فهي قائمة على ضرورة النظام واشتراك الناس في الحياة الاجتماعية. بكلمة اخرى فان خضوع الفرد للقانون (الذي نسميه ولاية) هو الثمن الذي يدفعه مقابل التمتع بفضائل الحياة الاجتماعية. ولهذا فانها لا تتحول إلى فعلية بالنسبة للشخص نفسه ، إلا حين تظهر تصرفاته غير المقبولة إلى العلن فتدخل حينها في دائرة المشترك مع الغير أي ضمن مجال فاعلية الولاية.

ومن هذا يظهر ان ولاية الحاكم على الانسان ، ليست مثل ولاية الله

[1] الانصاري : المكاسب 412/1

تعالى ، من حيث الشمول والاستمرار وموضوع الاشتغال. وثانيا انها ولاية لصالح الفرد على ما يشارك فيه غيره ، وليست ولاية على نفس الفرد. فموضوع الولاية هنا هو المشتركات وليس الانسان نفسه.

وخلاصة ما نراه هنا هو ان الولاية شان رباني في الاصل ، وهي تكوينية. أما الفعلية فهي للناس على انفسهم ، لانهم عقلاء. وانما لزمت للمعصوم بالنص ، ولما قيل من ادلة التمكين أو اللطف ، فاذا غاب المعصوم ، عادت إلى صاحبها أي الانسان نفسه.

فاذا ثبت ان للانسان ولاية على نفسه ، غير مزاحمة – واقعيا – بوجود المعصوم ، فانه ليس لاحد التسلط عليه أو امره أو نهيه إلا بمسوغ ، والمسوغ المعقول في رأينا هو قبول الانسان نفسه لرئيس فوقه ([1]).

ثم ان الولاية مطلقا ، هي – اضافة إلى حفظ النظام – وسيلة لادارة كل ما هو عام ومشترك بين الناس من موارد ومصالح وحاجات ، وتنظيم سبل الحياة لترقية الشعب ، وتوجيه القوة المتولدة عن الاجتماع لما يخدم منفعة المجموع، سيما مما لا يمكن للفرد القيام به منفردا. وحسب العلامة النائيني فان

> من الثابت لدينا ان أصل السلطة في الاسلام بل في جميع الشرائع السماوية السابقة يرجع إلى باب الامانة والولاية ، أي ولاية احد المشتركين في المصلحة على انجاز حاجات البقية دون تمييز له بما يتجاوز حقه. ومع ضمان ان لا يتحول بالولاية إلى الاستفراد والتحكم ، وتقديم اراداته الشخصية على ارادة المجموع. فهذه الحقيقة من اظهر الضروريات في الدين الحنيف ، بل في كل الاديان والشرائع. ([2]).

ولان حقيقة السلطة كذلك فان تصدي بعض افراد المجتمع لادارة المصالح المشتركة للمجموع ، يقتضي تنازل كل فرد عن بعض مختصاته. وبينها بعض ولاية الانسان الخاصة على نفسه ، وبعض ماله ، وبعض رغباته.

والسؤال الضروري هنا: هل يجوز للانسان ان يتنازل عن هذه الاشياء؟.

---

[1] السبحاني : معالم الحكومة الاسلامية ، ص. 212

[2] العلامة النائيني : تنبيه الامة وتنزيه الملة ، ص. 281

وأرى ان ذلك جائز. بل هو من الضرورات. وهو مفاد القول بتباني العقلاء على حسن السلطة. فالعاقل يبذل ما تحت يده ، لقاء ما هو اصلح وانفع. والثابت ان الحياة في الجماعة والاستفادة من الموارد المشتركة التي سخرها الخالق للخلق ، لا تتم إلا بالاجتماع والتعاون ([1]) وايكال المشترك إلى من يديره. وقد مثل له العلامة النائيني بتكليف احد المشتركين في منفعة الوقف المشترك ادارته لمصلحة الجميع ([2]) فنفس التوكيل يتضمن تنازلا عن بعض المختصات ، ومنها بعض ولاية الانسان على نفسه وبعض ولايته على ما يشترك فيه مع الغير.

لكن هذا التنازل ، لا يتضمن انتقال الملك. ولذا فهو اقرب إلى مفهوم الوكالة. فكأن مجموع الشعب في بلد فوضوا احدهم ليقوم مقامهم في ادارة ما هو مملوك بصورة مشتركة أي مشاعا ، وادارة ما لا يمكن لكل منهم القيام به منفردا ، وتنازلوا بموجب هذا الوكيل عن جزء من ولايتهم على انفسهم واملاكهم ، لقاء مصلحة منظورة ومعروفة ، تفوق قيمتها ما جرى التنازل عنه.

ومقتضى هذه النتيجة :

اولا: ضرورة وجود صيغة واضحة لتحديد طبيعة العلاقة بين المتنازل والمتنازل له ، والمكاسب المقابلة التي يحصل عليها مقابل التنازل.

ثانيا: بما ان الامر يقوم اصلا على توافق عقلائي بين طرفين ، فلكل منهما وضع ما شاء من الشروط التي تضمن حفظ حقوقه وحصوله على المكاسب التي يأملها من وراء تنازله عن مختصاته.

دور الشعب

بناء على النتائج السابقة ، فانه يمكن الادعاء بوجود امكانية لتاسيس نظرية للسلطة ، تستند إلى نفس الادلة المتعارفة في الفقه الجعفري ، مضمونها ان الامة هي صاحبة السلطة ، وانها بالتالي تملك المسوغ الشرعي لتنظيم الطريقة

[1] الطباطبائي : الميزان 116/1

[2] النائيني : المصدر السابق ، ص. 278

المناسبة لتعيين من يقوم بها نيابة عن الجماعة.

وما دمنا قد بلغنا هذه النقطة ، فمن المفيد ان نسلط الضوء ولو بايجاز على الارء المتداولة بين الاسلاميين ، بشأن دور الشعب في السلطة.

يذهب الرأي المعياري في الفقه السني إلى ان البيعة هي مصدر شرعية الحكم ([1]) بناء على ان اقامة الحكم واجبة على الناس ([2]). وقال متكلمو الشيعة الاقدمون بانه لا دخالة للناس في نصب الامام ([3]) وقد اوضحنا في فصل سابق ، ان هذا مختص بالامامة الدينية دون الولاية السياسية ([4]).

وقال ابرز فقهاء السنة المتقدمين انه يكفي في البيعة بضعة رجال ، أو أهل مدينة واحدة ، ويستدلون بسيرة الصحابة الاوائل ([5]). وقال بعضهم ان الخليفة يتعين باختيار اهل الحل والعقد في البلاد ([6]). وقال بعض الزيدية ان الامام متعين متى ما استكمل الصفات الواجبة في الامام ودعا الناس ([7]).

بالنسبة للشيعة ، فان ظهور المرجعية ترافق مع قيام نظام غير مكتوب لانتخاب المرجع ، يقوم على الاختيار الحر من جانب المكلفين لمرجعهم ، الذي يصبح بالنسبة لهم حاكما شرعيا واجب الطاعة في الامور الدينية ([8]).

ولعله يمكن القول ان انعدام طريق آخر شرعي لتعين الحاكم ، لا يترك مجالا لغير الانتخاب ، رغم عدم القطع بأي دليل عليه بالخصوص ، سوى الرجوع إلى اعتبار رضى الامة شرطا في تعين رئيسها ([9]). وقدم السبحاني عرضا موسعا لاثبات مشروعية انتخاب رئيس الدولة ، وكونه مقدمة لمشروعية قيامه بامر الرئاسة. وفيه استدلالات تصلح لاثبات ما هو اعلى من هذا المورد ، لكنه لم

---

[1] الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص. 8

[2] الواعي ، توفيق : الدولة الاسلامية ، ص. 207

[3] الشريف المرتضى : رسائل المرتضى 264/2

[4] يقول نجف ابادي ان البيعة هي التي تعطي حاكمية الامام عينيتها. امر الامام قبل البيعة مثل الفتوى ، وامره بعد البيعة حكم ولائي. نجف ابادي : ولايت فقيه حكومت صالحان ، ص. 68

[5] انظر الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص. 7

[6] انظر الجزيري ، عبد الرحمن : الفقه على المذاهب الأربعة ج 5 القسم 2 مبحث شروط الإمامة. ضمن برنامج المحدث. اصدار 8.63

[7] المرتضى ، احمد : شرح الازهار 522/4

[8] انظر الحكيم ، السيد محسن : مستمسك العروة الوثقى 31/1

[9] انظر الحائري : ولاية الامر في عصر الغيبة ، ص. 160

يبذل جهدا في مناقشة الآراء المعارضة ([1]).

وقرر دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية نظاما يجمع بين الانتخاب الحر من قبل عامة المكلفين ، واختيار اهل الحل والعقد ، حيث ينتخب الايرانيون اعضاء مجلس الخبراء ويقوم هؤلاء بدورهم بانتخاب ولي الامر (الولي الفقيه) ([2]).

لكن ينبغي ملاحظة ان ما قدمناه من كون السلطة ملكا للشعب ، وما يترتب عليه من كون رايه هو الاساس في شرعية تولي السلطة ، لا يتحدد قصرا في البيعة أو الانتخاب ، فهذه احدى تطبيقات المسألة. ان جوهر المسألة هو كون الشعب مرجعا اخيرا وسيدا للدولة. وبهذا المعنى فان ولي الامر لا يتمتع بمشروعية مستقلة ، ولا يستمد مشروعية عمله من أي جهة أخرى سوى الشعب.

الذين قالوا بان الشعب ليس مرجعا للدولة ، وجادلوا في صحة اختيار الشعب للرئيس ، انطلقوا من مقولة ان الحاكمية لله. ولهذا أيضا فهم يعارضون تمثل الشعب في مجلس له سلطة وضع القانون ومحاسبة الرئيس ([3]) لانهم يرون للامام / الرئيس سلطة مطلقة ليس فوقها سلطة. كما قالوا بان التشريع ليس من حق الناس بل من حقوق الله ([4]) دون ان يحددوا وسيلة لمعالجة الموضوعات الجديدة ، ولا سيما في الكيفية التي يتحول بها الحكم إلى قانون عام. وعلى أي فان هذا الاحتجاج قابل للدفع ببعض المعالجات الدستورية.

لكن جوهر الجدل في المسالة يدور حول مصدر السيادة والسلطة. الامر – بكلمة اخرى – لا يتعلق بالتشريع ، بل بالسيادة ومشروعية ممارسة السلطة. فالبديهي ان التشريع ، بمعنى القواعد العامة والثوابت والاحكام المنصوصة ، تستمد من مصادر الشريعة الاصلية ، والاحكام في المتغيرات والمستجدات ، يرجع فيها إلى اهل الاختصاص ، وهم الفقهاء العدول فيما هو موضوع للفقه ، وهذه ليست ضمن مجال نقاشنا. انما مجاله هو ممارسة الولاية

---

[1] انظر السبحاني : معالم الحكومة الاسلامية ، ص. 206

[2] دستور جمهورية ايران الاسلامية. المادة 107

[3] انظر مثلا فضل الله نوري: رساله حرمت مشروطه. في غلام حسين زركري نجاد : رسائل مشروطيت 151/1

[4] انظر مالك العاملي : الفقيه والسلطة والامة ، ص. 423

السياسية ، ضمن اطار الشرع القويم. فنحن نقول ان الحاكمية العليا لله سبحانه أي لشريعته ، أما السيادة أي المسوغ الذي يسمح لشخص أو جهة بممارسة الامر والنهي والتصرف في اموال الناس وانفسهم ، فهو رضى عامة الامة ([1]) في كل قطر من اقطارها ، لان الناس هم المخاطبون بالاحكام العامة ([2]) ولا سيما تلك التي تقتضي تشكيل حكومة ، فكيفية الحكم وحدوده راجعة اليهم.

الراي الذي توصلنا اليه هو ان السلطة في الدولة الاسلامية ملك للشعب. فاذا قرر تخويل ممثليه السياسيين ، في البرلمان مثلا ، محاسبة الرئيس أو بعض معاونيه أو أي جهاز أو مسؤول في الدولة ، فله الحق في ذلك ، لانه مالك الدولة ، والدولة هي جهاز الموظفين المكلف من جانب الشعب ، وباموال الشعب ، بادارة اموره العامة والمشتركة.

وقبل ان ننهي هذه الفقرة ، نود الاشارة إلى الرأي القائل بان اهل الحل والعقد يمكن ان ينوبوا عن الشعب في تعيين الرئيس ([3]) ومحاسبته. وهذا القول وان بدا معقولا ، إلا انا لا نجده افضل مما قلناه. فوق انه معيب بان تعريف اهل الحل والعقد يحتمل الخلاف ، وانه يستبعد عامة الناس ([4]). وهذا يخالف مفهوم الوكالة التي نقترحها لتعريف العلاقة بين الشعب والسلطة. فضلا عن عدم صدقية تمثيل اهل الحل والعقد لبقية الناس ، ما لم يعبر عن هذا التمثيل صراحة وتفصيلا. بل يمكن القول ان جوهر فكرة انتخاب اهل الحل والعقد للرئيس ، تخالف جوهر فكرة ملكية الشعب للدولة ، بمثل ما تختلف فكرة التمثيل عن فكرة الوكالة.

---

[1] السبحاني : معالم الحكومة الاسلامية ، ص. 223

[2] الطباطبائي : الميزان 126/4

[3] انظر الجزيري : الفقه على المذاهب الأربعة ، ج 5 مبحث أساس القوانين الشرعية.

[4] قال الشربيني في بحث البيعة "اختلف في عدد المبايع والأصح.. بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم ، لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس ولا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد من سائر الأقطار البعيدة ولا يشترط عدد ... بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته ولزمه الموافقة والمتابعة ، وقيل لا بد من اثنين.. وقيل من ثلاثة.. وقيل من أربعين" الخطيب الشربيني : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 130/4

(4) مواصفات الولاية الصالحة

مما يعيب نظرية السلطة في الفقه الاسلامي اجمالا ، انها بدأت البحث في مشروعية السلطة كموضوع مستقل. ثم انتقلت إلى البحث في من يحكم ، بدل اتباع التسلسل المنطقي بالانتقال من المشروعية الاصلية إلى كيفية الحفاظ عليها ، أي صفات وكيفية الحكم المشروع. جريا على تلك العادة ، تركز البحث في ولاية الفقيه على (من يحكم) لا (كيف يحكم). لهذا بقي البحث في المشروعية ، وهي جوهر نظرية السلطة ، في مستواه الاول. وكان الاجدى هو التوسع في بحث العلاقة بين ما اشترطوه من صفات الحاكم وبين كيفية الحكم المنشود. لكنهم بدل ذلك كرسوا بحثهم لتبرير اختصاص الفقيه بالولاية وامتداد ولاية الامام واتصالها اليه. وهذا من الامور التي التفت اليها العلامة النائيني قبل قرن من الزمان ، حين طالب بالبحث في طبيعة الولاية وكيفية ممارستها والضوبط التي تمنع انقلابها إلى الاستبداد ، بدل الجدل في صفة المؤهل للولاية ([1]).

والذي نعتقد ان السلطة الدنيوية الصالحة والعادلة ، لا بد ان تقوم على اسس تجعل ممارستها وتداولها صحيحا في الجملة ومحققا لاغراضها ، وضامنا لعدم انقلابها إلى تسلط واستئثار. وذلك يقتضي وجود ضوابط واطارات عمل هي جزء

[1] يقول النائيني "مع الاخذ بعين الاعتبار عدم تيسر الوصول الى المعصوم ، فانه ليس ثمة وسيلة لحفظ ذلك الحد ، سوى ايجاد مسدد ورادع خارجي ، يقوم مقام العصمة ، أو على الاقل مقام القوة العقلية وملكة العدالة والتقوى ، التي يفترض توافرها في الحاكم" النائيني : تنبيه الامة ، ص. 295

من بنية السلطة ، بحيث لا تكون مشروعيتها كاملة إلا بتوفر تلك الضوابط ، وعملها ضمن هذه الاطارات. أما اهم الضوابط فهو :

كون العدل مضمونا لكل تصرفاتها

تقوم السلطة في مستواها الاولي على الضرورة الاصلية ، أي ضرورة النظام ، وفي مستواها الثاني – كيفيتها – على لزوم العدالة. وهذا القول لا يتنافى مع دليل اللطف ، بعدما قلنا انه منحصر في الامامة الالهية المعصومة ([1]) وليس في مطلق الرئاسة. مع العلم بان نقاشنا في مسالة السلطة يتناول الموضوع ضمن حدوده الزمنية الراهنة أي ما بعد الغيبة.

إذا قلنا بالعدل كشرط للمشروعية ، فانه لا داعي لاشتراط نيابة الامام لشرعية الولاية ، ويكفي قيامها بالعدل ، ومنه تستمد مشروعيتها ، باعتباره معيارا اعم واليق بالمقام ، فهو جامع لما يراد من السلطة مانع لما يخشى منها ، خاصة مع ما سبق من الحاجة إلى معيار عام لتنظيم وضع السلطة في كل الاحوال ، وبغض النظر عن شخص الحاكم أو صفته.

بكلمة اخرى فانه يمكن القول بان الامام المعصوم شرط للمشروعية حال حضوره ، لكن هذا الشرط مرتفع حال غيبته ([2]) فيكون العدل هو شرط المشروعية البديل. وربما امكن القول بان اشتراط نيابة الفقيه للامام ، ليس راجعا إلى المعنى الشخصي ، أي تولية الامام ، بل التزام الولي بجوهر ما الامام مطلوب له وهو العدل. وعلى أي حال فان شرط العدل بذاته اليق بالمقام من كل دليل آخر ، للاسباب التالية :

أ – ان العدل حسن عقلا ، وهذا مما لا خلاف فيه. وقد وردت فيه – اضافة إلى ذلك – نصوص كثيرة في القرآن والسنة بلفظه أو لفظ "القسط"

[1] العلامة الحلي: الالفين ، ص. 65 . وقد عرضنا موضوع اللطف ببعض التفصيل في الباب الاول.
[2] الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن 128/4

المساوق له ([1]) مما يجعله فوق احتمالات الخلاف.

ب – لان البحث يدور حول السلطة ، فان العدل هو جوهر النظام الذي اعتبر المتكلمون ضرورته مقدمة للقول بضرورة السلطة. ذلك ان النظام المعني هو ما يخالف الفوضى والاستئثار وتعدي الاقوياء على الضعفاء ، وما ينتج عنها من التشاحن والتباغض والاختلاف. وبديهي ان المراد من النظام هو منع الفوضى وتحقيق الانصاف وحماية الضعيف من تعدي القوي ، فهذه كلها ليست سوى تحقيق العدل ولو في حده الادنى.

ج – لا يختلف الناس في مختلف الازمنة ، وايا كانت مذاهبهم ، على مطلوبية العدل ([2]). وقد اتضح من بحثنا السابق ، ان التشيع خاصة انما تميز عن غيره من المذاهب في القول بوجوب السلطان العادل ، وان المذاهب الاخرى لا تخالف في هذا المطلب على المستوى النظري ، بل في تطبيقاته ، ولا سيما في توصيف مشروعية الحكم عند استحالة القيام بالعدل.

والعدل في اللغة نقيض الجور ([3]) والتوسط في الامور. ومنه قوله تعالى "وكان بين ذلك قواما" ([4]) أي عدلا ([5]) وقد تكرر الامر به في كتاب الله لفظا ومعنى ، في ايات كثيرة مثل "ان الله يأمر بالعدل والاحسان" ([6]) و"ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات إلى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل" ([7]) و"وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين" ([8]) وغير هذه من الايات. وورد في الاثر "بالعدل قامت السماوات والارض" ([9]).

---

[1] تكررت لفظة العدل في معنى الاستواء نحو 20 مرة ، وتكررت لفظة القسط نحو 26 مرة منها 22 مرة تفيد المعنى نفسه.

[2] ابن ابي الربيع : سلوك المالك ، ص. 188

[3] الفراهيدي ، الخليل بن احمد : كتاب العين 39/2

[4] الفرقان 67

[5] الجوهري : الصحاح 2017/5

[6] النحل 90

[7] النساء 58

[8] المائدة 42

[9] روى الطوسي عن الحسين بن سعيد بسنده عن عبيد الله الحلي عن الصادق عن ابيه ان رسول الله (ع) اعطى خيبر بالنصف ، ارضها ونخلها. فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة ، فقوم عليهم قيمته فقال "اما ان تأخذوه وتعطوني نصف الثمرة ، واما ان اعطيكم نصف الثمرة وآخذه ، فقالوا بهذا قامت السماوات والارض" الطوسي ، تهذيب الاحكام 193/7

ثم ان الحكم العادل كاساس – وبغض النظر عن التطبيقات – ليس موضع خلاف بين المسلمين. فهو القيمة السياسية العليا في الفكر السياسي الاسلامي ([1]). وكان تحقيق العدل احد الاغراض التي امر الله بالحرب من اجلها ، كما هو مفهوم قوله تعالى "ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا" ([2]). وظاهر الآية ان الولاية مطلوبة لدفع الظلم ونصر المظلوم ، وانها تشير بقوة إلى السلطة خاصة ، لان فيها امر بالقتال ، والقتال لا يقوم به إلا جماعة فيهم سلطان يقوم فيهم بالعدل ([3]). وهذا بديهي ، اذ لا يؤمر احد باعطاء غيره ما هو مفتقر اليه.

كما ان الايات التي تحدثت صراحة عن احتواء الشريعة للسلطة ، ذكرت العدل خصوصا باعتباره هدفها ، مثل "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد" ([4]) ولاحظ الشيرازي ان تاخير "وانزلنا الحديد فيه باس شديد" دليل على ان استعمال البأس محله بعد الكتاب والميزان والقسط وليس معهم ولا في مرتبتهم ([5]).

ومنها أيضا قوله تعالى "ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات إلى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا % يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا" ([6]). قال القرطبي "هذه الآية من أمهات الأحكام تضمنت جميع الدين والشرع" ([7]).

ومنه يظهر ان العدل – كشرط لمشروعية السلطة وضابط لها – هو

---

[1] الايوبي ، نزيه : العرب ومشكلة الدولة 74
[2] النساء 75
[3] الشيرازي ، ناصر مكارم : الامثل في تفسير الكتاب المنزل 289/3
[4] الحديد 25
[5] الشيرازي ، ناصر مكارم : الامثل في تفسير الكتاب المنزل 67/18
[6] النساء 58-59
[7] القرطبي ، محمد بن احمد الانصاري : الجامع لاحكام القرآن 255/5

اصل في المطلب ، حاكم على كل شرط وضابط آخر.

لكن العدل النظري بحاجة إلى تفصيل وتفريع ، ومطابقة مع أجزاء الموضوع كي تتضح موارد تطبيق مفهومه المجرد في ميدان العمل الفعلي ، ولهذا نبدأ بالاشارة إلى العلاقة بين مفهوم العدل النظري وبين العرف ، لبيان الحدود التي يشتغل فيها ذلك المفهوم.

1) العدل والعرف

لا يبتعد معنى العدل في السياسة عن وضعه اللغوي والشرعي. لكن قد يكون مفيدا وضع بعض التقييدات التي تساهم في توضيح الفكرة. ومن اهمها فكرة العرف أو المعروف ، وهو ما تبانى الناس عليه وما قبلته انفسهم ([1]) كما ورد في الاية المباركة "خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين" ([2]). قال الطوسي في تفسير هذه الاية التي خوطب بها رسول الله (ص) "العفو : التساهل فيما بينه وبينهم وقبول اليسير منهم.. وان يترك الاستقصاء عليهم في ذلك وهذا يكون في مطالبة الحقوق الواجبة لله تعالى وللناس وغيرها" ([3]). وروى الفيض عن الرضا تفسيره لمعنى العرف في الآية الشريفة بمداراة الناس ([4]). وقال الطبرسي ان العارفة هي كل خصلة حميدة تعرف صوابها العقول وتطمئن اليها النفوس ([5]). وروى الكليني من وصية لعلي بن ابي طالب لاحد عماله على الخراج ، قوله "اياك ان تضرب مسلما أو يهوديا أو نصرانيا في درهم خراج أو تبيع دابة عمل في درهم فإنا أمرنا أن نأخذ منه العفو" ([6]).

ووردت روايات تشير إلى ان من بين ما هو حكمة في الشورى التي امر بها القرآن ، تطييب نفوس المؤمنين ، كي لا يجدوا انفسهم مرغمين على ما لا

---

[1] الطوسي : التبيان 62/5

[2] الاعراف 199

[3] الطوسي : التبيان 62/5

[4] الفيض الكاشاني ، محسن : تفسير الصافي (مشهد د. ت.) 260/2

[5] الطبرسي ، الفضل بن الحسن : مجمع البيان في تفسير القرآن 512/2

[6] الكليني : الكافي 540/3 . أيضا الصدوق : من لا يحضره الفقيه 24/2 وفي سند الرواية ضعف ، لعدم تسمية الراوي عن علي.

يرضون ([1]). والمقصود على وجه التحديد ، ان تطبيقات العدل على المستوى السياسي ، يجب ان لا تتجاوز الحدود العرفية التي يقبل بها عامة المسلمين وتطيب بها نفوسهم ، لأن الاخذ بالشدة ، قد يجعل العدل بغيضا.

والعرف وان لم يكن – بالضرورة – مطابقا لتشريع محدد ، لكنه بالتاكيد يطابق المصالح التي يريدها الشارع ، كما تشير اليها الاية المباركة.

أما ما ورد في الروايات من تطبيق مقتضيات العدل بغض النظر عن ميول الناس ، مثل القول المنسوب لعلي (ع) "من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق" ([2]) فهو مقيد بغيره ، مما يطلب مراعاة المستوى العام لتطلعات الجمهور ، مثل حديث الرسول (ص) "انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم" ([3]) وقول علي (ع) في عهده الشهير لمالك الاشتر حين ولاه مصر "وليكن أحب الامور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعية ، فان سخط العامة يجحف برضى العامة ، وان سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة" ([4]) والنصوص التي دلت على التدرج في تنزيل وتطبيق الشريعة ، مثل قوله تعالى "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا" ([5]) ودعوة الرسول إلى مراعاة مقدار احتمال الناس للامر الديني قبل اعلانه "الحسين بن محمد البلادري بسنده عن انس بن مالك قال: سمعت رسول الله (ص) يقول : لا تحدثوا الناس بما لا يعرفون اتحبون ان يكذب الله ورسوله" ([6]) وأمثالها من الروايات والوصايا ، التي تدل بمجموعها على ان البلوغ بالعامة غاية ما تقتضيه الشريعة ، مرهون بمراعاة العرف العام ، والتدرج بالتشريع والتطبيق خطوة فخطوة.

---

[1] انظر البيهقي : السنن الكبرى 46/7
أيضا الطوسي : التبيان 32/3
[2] الشريف الرضي : نهج البلاغة 46/1
[3] الكليني : الكافي 66/1
أيضا الهندي : كنز العمال 242/10 ح 29282
[4] الشريف الرضي : المصدر السابق 86/3
[5] الفرقان 32
[6] النوري : مستدرك الوسائل 275/25 ح 14085
ونقل النعماني رواية بنفس المضمون عن علي بن ابي طالب وفيها ".. حدثوا الناس بما يعرفون وامسكوا عما ينكرون" النعماني ، ابن ابي زينب : الغيبة ، ص. 34

ومن هنا نقول بان البناء على العدل في المستوى الثاني ، أي في كيفية النظام والحكومة ، مشروط في تطبيقاته بالعرف ، لا شرط تاسيس للحكم الشرعي ، بل شرط تقييد لعموماته ، بما يناسب الزمان والمكان واستعداد المجتمع.

وثمة اتفاق بين الاصوليين على دخالة العرف في تحديد تطبيقات الحكم الشرعي ويذكر الرياحي مثلا "إن ما يتعارفه الناس من قول أو فعل ، يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم... ولذا قال الفقهاء المعروف عرفا كالمشروط شرطا. وقالوا إن الشرط في العقد يكون صحيحا اذا اقتضاه العقد وورد به الشرع أو جرى به العرف" ([1]) وهذا ما يفهم أيضا من بيان الحكيم لوظيفة العرف في استنباط الاحكام الشرعية ، التي عبر عنها بـ "تنقيح الصغريات لموضوع الحكم الكلي ، أو الصغريات لقياس الاستنباط" ([2]).

ومرادنا هو التأكيد على الحاجة إلى تطبيقات ومستويات معالجة مختلفة بين بلد وآخر ، نظرا لاختلاف اعرافها وتطلعات الناس فيها ، والاخذ بالاعراف الصحيحة التي اعتادت المجتمعات التوسل بها لضمان العدل وحفظ الحقوق.

وقد تعمدت بيان هذه المسألة لدفع فكرة اعتبار أي نظرية في السلطة علبة مغلقة من التعليمات الجاهزة ، التي تطبق في أي مكان وزمان ، دون اعتبار لمقتضيات الظرف الخاص للمحل. فالشريعة ليست مدونة قانونية لها في كل مسألة صغيرة أو كبيرة ، حكم تفصيلي نهائي. بل ثمة مجال واسع للتفسير والتجديد والتحديد والاضافة بالاستفادة من العقل الجمعي والفردي ([3]).

2) تحديد السلطة

من العيوب البارزة في حديث الاسلاميين عن نظرية السلطة ، هو اهمالهم لحدود سلطة وصلاحيات ولي الامر. ومع اهمال التوضيح ، فان القول بالعدل النظري المجرد أو قيام السلطة على اساسه ، ليس كافيا في جبر السلطة

[1] الحكيم محمد تقي : الاصول العامة للفقه المقارن 411 عن ابراهيم الرياحي : مصادر التشريع 124
[2] الحكيم ، محمد تقي : المصدر السابق ، ص. 412
[3] الغنوشي : المصدر السابق ، ص. 120

على الالتزام بمقتضياته. ولهذا فان التاسيس على العدل يجب ان يكتمل بوضع حدود لممارسة السلطة واستعمال القوى النوعية الخاصة بها ، بما يؤدي إلى منع استعمال تلك القوى في غير الاغراض المحددة لها.

ولهذا المعنى اهمية خاصة نظرا لاطار البحث في المسألة. فثمة اشارات قوية إلى ان دعوى الولاية العامة تستبطن القول بصلاحيات وسلطات مطلقة لصاحبها. وهو ما يستفاد من مقارنتها بولاية الامام والقول بجريانها في كل ما ثبت للامام الولاية فيه ([1]). ويبدو ان هذا هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بما مضمونه ان صلاحيات الفقيه ذي الولاية ليس لها حدود وليس عليها قيود ([2]) رجوعا إلى ان ولي الامر في الشريعة الاسلامية غير محدود السلطة ، أو إلى ان ولي الامر الفقيه ، يتحلى بالملكات الروحية والعلمية التي تحول دون استعمال الصلاحيات المطلقة في غير المصلحة العامة للمسلمين ([3]).

ثم ان الفهم العام الذي تبلور في الازمان المتقدمة عند الفقهاء والكتاب يذهب إلى اقرار الصلاحيات المطلقة لولي الامر ([4]) الذي وصفه بعض قدامى الفقهاء بالسلطان ([5]) مع الاخذ بعين الاعتبار مفهوم السلطان في تلك الازمان. وتابع كثير من المحدثين هذا الاتجاه ، وحتى في مبحث الشورى فثمة اختلاف في

---

[1] انظر بهذا الصدد رأي السيد الخميني : كتاب البيع 467/2
أيضا كاشف الغطاء : النور الساطع 341/1

[2] انظر مثلا مالك العاملي : الفقيه والسلطة والامة ، ص. 423

[3] اشترط جميع الفقهاء في ولي الامر العدالة ، بمفهومها الدارج عند الفقهاء ، وهو حسب تعريف فخر المحققين "ملكة نفسانية تمنع من الاقدام على الكبائر والاصرار على الصغائر" الحلي ، محمد بن الحسن: ايضاح الفوائد (قم 1389) 316/4 . وعرفها الشهيد الثاني بانها "ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الرتكاب المعاصي والمحارم" الشهيد الثاني: الروضة البهية 90/3
ولتفصيلات أكثر حول العدالة المشترطة فيمن يلي الامامة ، والاقوال المختلفة في طبيعتها وحدودها ، انظر النجفي : جواهر الكلام 276/13

[4] يلفت النظر في حديث علي (ع) سيما في توجيهاته لولاته ، الامر بالعودة إلى المعايير الشرعية عند الاختلاف بين الوالي وغيره ، لا إلى رأي الوالي. فيذكر في عهده لمالك الاشتر حين ولاه مصر الاية المباركة "فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" ويفسرها بقوله "فالرد إلى الله الاخذ بمحكم كتابه ، والرد إلى الرسول الاخذ بسنته الجامعة غير المفرقة" ويوضح النص ان المقصود ليس النص القرآني أو النبوي الذي يحتمل الاختلاف بل المحكم الجامع ، وهو ما يطابق مفهوم المعيار أو القانون ، الذي يخضع له الجميع ، الوالي والرعية. الشريف الرضي : نهج البلاغة 94/3

[5] يقول العلامة عند بحث الولايات "المراد بالسلطان هنا الامام العادل او من باذن له الامام ويدخل فيه الفقيه المامون القائم بشرائط" العلامة الحلي : تذكرة الفقهاء 592/2

وجوبها ([1]). حيث انكره بعض القدماء والمعاصرين واعتبرها معلمة فحسب ([2]). وبالتالي فان الفهم العام يذهب إلى ان ولي الامر لا حدود لصلاحياته ، عدا ما يخرج عن حدود الشريعة. لكن هذا التحديد غير ذي معنى. لان القول باجتهاد ولي الامر يجعل رايه هو الفصل عند الخلاف حول تحديد ما يدخل في الشريعة وما يخرج عنها ([3]).

ويضاف إلى هذا عدم اعتبار محاسبته ومراقبته من أي جهة. ووجوب طاعته ما لم يتجاهر بالفسق ([4]). فهذا وما سبقه يساعد على القول بان ما استقر في اذهان المسلمين ، عامتهم وعلماءهم ، هو القول بان لا حدود لسلطة ولي الامر وصلاحياته ، كما يظهر من قول ابن الربيع "لان كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التثبت ، احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة ان يكون رئيسها واحدا. وان يكون سائر من ينصب لتمام التاثير والسياسة ، اعوانا سامعين مطيعين ، منفذين لما يصدر عن امره ، حتى يكونوا كالاعضاء له ، يستعملهم كيف شاء ، وان يكون كالحاضر في انفاذهم امره ونهيه" ([5]). وهذا القول نموذج للصورة التي تحتفظ به ذاكرتنا التاريخية عن السلطان ([6]). فجميع من تولوا امر المسلمين في مختلف الازمان ، احتكروا بين ايديهم جميع ازمة الحكم ، وكان

---

[1] الشوكاني : نيل الاوطار 46/8 وسبب الاختلاف في رأي الشوكاني هو الاختلاف في كون اية "وشاورهم في الامر مخاطب بها رسول الله على وجه الخصوص أو انها موجهة لعامة الامة.

[2] البيهقي : السنن الكبرى 46/7 . حول الآراء المختلفة بشأن الزامية الشورى ، انظر د. مهدي فضل الله : الشورى (بيروت 1984) ، ص. 105

[3] المتفق عليه بين الفقهاء ان المجتهد يحكم بعلمه وليس له الرجوع إلى رأي الغير ، لان العلم حجة على صاحبه ، واتباعه هو المبريء للذمة. انظر الغروي : التنقيح في شرح العروة الوثقى 30/1

[4] لتفصيل أنظر الشوكاني ، محمد علي : نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار 360/7 باب الصبر على جور الأئمة وترك قتالهم والكف عن إقامة السيف.

[5] ابن ابي الربيع ، شهاب الدين احمد : سلوك المالك في تدبير الممالك ، في د. ناجي التكريتي : الفلسفة السياسية عند ابن ابي الربيع (بيروت 1983) ص.176

[6] قد يمكن القول ان بعض ما ورد في التراث حول المكانة السامية للسلطان ، مرجعه ما نسب إلى الرسول صلوات الله عليه من الاحاديث التي تحض على رفعة مقام السلطان وضرورة تبجيله ، مثل "السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه الضعيف ، وبه ينصر المظلوم ، ومن اكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة" ومثله "السلطان العادل المتواضع ظل الله ورمحه في الارض ويرفع له عمل سبعين صديقا" المتقي الهندي: كنز العمال 6/6 ح 14589
ومضمون هذه الروايات وان لم يكن مطابقا لواقع السلطنة خلال معظم ادوار التاريخ الاسلامي ، إلا انها ساهمت في تشكيل صورة نمطية عن الحكم والحاكم في الاسلام ، ولهذا فان الحديث عن التجربة السياسية الاسلامية ، تدور في اغلب الاحوال حول الحاكم ، لا النظام السياسي.

سلطانهم مطلقا لا يعارض ، ولا تحده حدود. وفي الحقيقة لم تكن ولايتهم تعبيرا عن معنى كونهم ممثلين للامة أو وكلاء عنها ، أو امناء على حقوقها. بل تعبر تماما عن كونهم مالكين للسلطة ، مستبدين بالامر ، ممثلين لانفسهم ، يستمدون شرعية بقائهم فيها من انفرادهم بالقوة التي تحول دون ممانعة الغير. ولهذا فان معظم التراث المتعلق بالدولة ، الذي ورثناه ، وبعض ما انتج في العصور الاخيرة ، مما هو متاثر بالتجربة السابقة ، هو تعبير عن تلك التجربة التي لا تعكس – في حقيقة الامر – الصورة المثلى للولاية التي يتطلع اليها المسلم.

واذا اخذنا بعين الاعتبار حقيقة ان الدولة تملك قوى جبارة مادية ومعنوية ، وان الجبر المادي أي التهديد بالعقاب هو وسيلة عملها الرئيسية ، فان تطبيق المفهوم السابق الذكر على وضع الدولة الراهن ، يعني بصورة محددة تشريع الجبر والطغيان الدولتي ، بل وتشريع الطغيان الفردي. ذلك ان أي فرد مهما كان صالحا فانه مرشح للفساد ، خاصة مع امتلاك القوة المطلقة المتمثلة في مجموع قوى الدولة وعدم الخوف من المراقبة والمحاسبة والعقاب. وقد وردت اشارات في القرآن الكريم يفهم منها التحذير من احتكار القوة المطلقة ، مثل قوله تعالى "ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى" ([1]) والحديث الشريف "من ملك استأثر" ([2]). فهذه لا تشرع للحالة ، بل تخبر عن احتمال غالب إذا لم نقل عن قاعدة مضطردة. ولهذا ذهب العلامة النائيني إلى القول بان السلطة في الاسلام محدودة من الاساس ، ولا تكون مشروعة إلا بكونها محدودة ([3]).

ومن هنا نقول بانه لا ينبغي السماح لشخص أو جهة بامتلاك قوة مطلقة. وفي عصرنا الحاضر تحدد دساتير الدول المتحضرة الصلاحيات التي يمكن للسياسيين والعسكريين استعمالها وتحاسبهم على تجاوزها. وتحدد تسلط الشركات والمؤسسات الاقتصادية بقوانين منع الاحتكار واساءة الاستفادة من الحقوق. كما تحدد قوانين اخرى سلطة الصحافة ووسائل الاعلام لمنعها من التدخل في حياة

---

[1] العلق 7

[2] المتقي الهندي : كنز العمال 287/12 ح 35068 وسياق الرواية ينبيء ان القائل هو النبي ابراهيم عليه السلام.

[3] النائيني : تنبيه الامة ، ص. 285

الناس أو الاساءة اليهم أو تشويش الرأي العام ، والاحزاب من ان تكون قناة لتاثير القوى الاجنبية في السياسة الوطنية.

وثمة اشارات قوية في القرآن الكريم إلى التحذير من تكثيف القوة في جهة واحدة أو مكان واحد ، ومنها الاية المباركة "كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم" ([1]) التي تتحدث عن تداول المال ([2]). ومنها اشارته إلى ادعاء فرعون الالوهية والقوة المطلقة ، بناء على سيطرته على مصادر الماء وهي مصدر العيش في مصر يومئذ "ونادى فرعون في قومه قال يا قوم اليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون" ([3]).

ان السلطة ، بما تملك من قوى جبارة ، وبما توفره من فرص للاستئثار ، تغري الحاكم بالتفرد وقد تدفعه إلى الظلم ، حتى لو لم يكن قاصدا" ولهذا فان الظلم من جانب الدولة محتمل على كل حال. مما يلزم معه ايجاد نظام وتحديد وسائل قانونية لمنع الظلم أو منع استفحاله. وفي راينا ان الوسيلة المناسبة لمنع استعمال قوى الدولة في الظلم ، هي تحديد سلطات كل جهاز من اجهزتها ، وتقنين محاسبته. ورأى العلامة النائيني ان التقنين ينبغي ان يتضمن وضع دستور مكتوب يكون هو القانون الاساسي الذي يحدد عمل الدولة بهيئاتها المختلفة. وان المحاسبة يجب ان تتشمل في مجلس شورى منتخب ، يكون بمثابة هيئة مسددة ورادعة لصاحب السلطان:

> احلال الهيئة المسددة هو القدر الممكن في غياب العصمة ، كما عليه اصول مذهبنا. وهو القدر الممكن للحلول محل القوة العلمية والعقلية وملكة العدالة والتقوى كما عليه اصول اهل السنة لحفظ منهج السلطة الاسلامية من التبديل أو تجاوز الحدود. بل ان الامكان منحصر فيه.
> والركن الاعظم لقيام الهيئة بهذا الدور ، والأساس الأهم للرقابة ، هو ترتيب دستور للدولة يتضمن تمييز الوظائف النوعية ، التي للسلطة حق التدخل

---

[1] الحشر 7

[2] قال الاردبيلي ان هذه الاية ناظرة إلى نفي الدولة الجاهلية التي يستأثر فيها الاغنياء بالغنيمة لأنهم أهل الرئاسة والدولة والغلبة. الاردبيلي : زبدة البيان ، ص. 214

[3] الزخرف 51

فيها ، من تلك التي هي خارج اختصاصها ، وتفصيل الحدود بين الامرين وفق مقتضيات المذهب كقانون ومنهاج رسمي ([1]).

واشترط الفقهاء ، ومنهم الانصاري في بحثه حول الولاية ، تحديد صلاحيات الولي بما لا يخرج عن مصلحة المولى عليه ، تفاديا لاعتبار الولاية مطلقة. لان جوهر الولاية ، ولا سيما بالنسبة لغير القاصر ، هي ولاية له على ماله ، لا ولاية عليه بمعنى الاجبار "بعد ما ذكرنا من أن المراد بمن لا ولي له ، من من شأنه أن يكون له ولي ، يراد به كونه ممن ينبغي أن يكون له من يقوم بمصالحه لا بمعنى انه ينبغي أن يكون عليه ولي ، له عليه ولاية الاجبار ، بحيث يكون تصرفه ماضيا عليه ، والحاصل إن الولي المنفي هو الولي للشخص لا عليه" ([2]).

ان تحديد سلطة كل شخص أو جهة تملك قوة قاهرة ، ليس مما يعارض أي تشريع من التشريعات السماوية. كما ان الكتاب والفقهاء الذين قالوا باطلاق سلطة ولي الامر ، ليس لديهم دليل يمنع المعارضة. هذا إذا اغفلنا الاساس الذي بنينا عليه نظرية الدولة. أما بناء على قولنا بان الولاية هي وكالة عن الشعب ، فان مفهوم الوكالة بذاته يتنافى مع قيام الوكيل بقهر الموكل. كما ان الموكل يملك الحق في وضع ما يشاء من الشروط في الوكالة ، ومنها حدود السلطات والاختيارات الممنوحة للوكيل ومدة الوكالة.

خلاصة

بعد هذا العرض التفصيلي لمسألة السلطة والولاية ، وعرض التصويرات المختلفة للمسالة والمعالجات المقترحة لمشكلة الاستبداد ، فاني اجد ان ما توصلت اليه ، يمثل مقاربة أكثر تطورا وجذرية لمسالة السلطة في الفقه الشيعي.

وقد تمثلت هذه المقاربة في اقتراح فرضيات جديدة ، تتضمن إعادة نظر في التاسيس على الاصل الاولي للسلطة ، واعتبار ان مؤدى العقلانية

[1] العلامة النائيني : تنبيه الامة ، ص. 296
[2] الانصاري : المكاسب 412/1

المفترضة هو التعاقد وليس السلطة الفردية. كما تتضمن إعادة النظر في الافتراض الحصري للربط بين الولاية والامامة المعصومة. وقد عرضت ادلة لاثبات عدم التلازم بين الامامة والرئاسة. ثم عرضت الادلة التي تؤكد عدم صحة حصر الولاية السياسية في الفقيه. كما عرضت النظرية التي اقترحها كبديل ، مؤسسا على الدليل الاصلي (عقلانية السلطة) واشتراك الناس في المال العام ، لتقرير ان تصرف السلطة في هذا المال لا يكون مشروعا إلا برضى الناس. ثم عرضت لولاية الانسان الاصلية على نفسه ، وعدم جواز التسلط عليه دون رضاه. وكلها تؤسس لفكرة التعاقد كاساس لمشروعية الحكم ابتداء واستمرارا. وتعرضت باختصار لدور الشعب وعلاقته بالسلطة تفريعا على فكرة التعاقد.

كما عرجت على الضابط الاساس الذي اراه ضروريا لتحديد كيفية ممارسة الحكم ، وهو كون العدل مضمونا لعملها. ويتضمن هذا الشرط مراعاة العرف المحلي وشروط الزمان والمكان. كما يتضمن تحديد الصلاحيات التي يتمتع بها اهل السلطة كوسيلة لمنع الاستبداد.

وبهذا يكون البحث قد وصل إلى غايته ، اسأل الله ان يجعل فيه سداد القول وصدق نية الخير ، والله الموفق والمعين.

نتائج البحث

دار هذا البحث حول مسألة السلطة ، مستهدفا التحقق من امكانية عرض نظرية جديدة لشرعية السلطة في الاسلام ، قوامها سيادة الامة على الدولة، اعتمادا على أدوات ومناهج البحث والمقدمات المتعارفة في الفقه الشيعي بصورة خاصة.

وقد خصصت الباب الاول لعرض نظريات السلطة والاقوال المختلفة في الموضوع ، بغرض تحديد مجال وحدود ومحاور البحث. وبينت ان ظهور السلطة كوظيفة اجتماعية يرتبط بظهور المجتمع الانساني ذاته. ولا نعلم متى ظهرت هذه الوظيفة لاول مرة ، لكن قدمها وتكرارها في جميع المجتمعات دليل على انها لازمة للحياة الاجتماعية. وثمة نظريات متعددة تفسر ظهورها ، إلا ان ما يمكن قوله هو ان مفهوم الدولة وممارسة السلطة ومصادر شرعيتها تطورت مع الزمن ، بسبب تطور الانسان ومجتمعه ، ولا سيما تطور مكانة الفرد ضمن التنظيم الاجتماعي.

وقد اوضحت بعد استعراض الآراء المختلفة في الموضوع ، ان مصدر شرعية الحكم ، أي مبرر استعمال القوة والتصرف في اموال الناس وانفسهم ، هو جوهر مسألة السلطة على المستوى النظري.

واوضحت أيضا ان الاسلام اقر ضرورة السلطة كوظيفة اجتماعية ، محاولا تطويرها ، من خلال نقد الممارسات الجبرية التي شهدتها المجتمعات القديمة وتشريع قواعد للعلاقة بين الناس ، تؤكد على قيمة الانسان وحرمة اذلاله ، أو استعمال القوة السياسية أو غيرها في التهوين من قيمته.

وعرضت في الفصل الثاني من الباب الاول آراء الاسلاميين في مسألة السلطة ، واوضحت اننا نفتقر لدليل قطعي يؤكد ان الاسلام استهدف بشكل مباشر اقامة دولته الخاصة. لكن الشريعة تحتوي قواعد وتعليمات كثيرة يمكن اعتبارها فلسفة عمل وضوابط لاستعمال القوة وممارسة السلطة. كما اوضحت ان كون الحكومة ممثلا للمجتمع ، يقتضي ضرورة ان تكون اسلامية ، كي تعبر عن ثقافة واهداف حياة المجتمع المسلم. وعلى هذا المستوى فلدينا ما يحمل على الاعتقاد بانه يمكن استخراج نظام حكم متكامل من مصادر الشريعة ، يتمتع بالكمال النسبي ، والقابلية للتطور ، والمشروعية الكاملة في ان واحد.

واظهر البحث ان قدامى الاسلاميين اتخذوا فكرة الامامة اطارا نظريا لدراسة موضوع السلطة. وانهم اتفقوا على كونها مصلحة لازمة للجماعة. لكنهم اختلفوا حول تطبيق مقتضيات هذه المصلحة. فقال الشيعة بلزوم النص والعصمة بينما رأى بقية المسلمين ان الشارع تركها لاختيار الامة.

وتوصل الباحث إلى ان المذاهب المختلفة في الامامة ، ولا سيما فاعليتها في الجانب السياسي ، قد تطورت في ظل الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول ، وخلال التجربة الطويلة للدولة الاسلامية القديمة. ولهذا فان أيا من تلك المقالات لا يمكن اعتبارها مرجعا نهائيا في بناء نظرية السلطة الاسلامية ، لصعوبة فصلها عن ظرفها التاريخي الخاص.

وفي الفصل الثالث عرضت لنظرية السلطة عند الشيعة ، حيث تتلازم مع الامامة ، لكن مع تصوير مختلف. فالامامة عند الشيعة ضرورية عقلا. ولذا اعتبروها من الالطاف الواجبة. وهكذا قامت نظرية الامامة على عمودين ، وجوب اللطف وضرورة النظام. ولان اللطف واجب على الخالق ، فكذلك تعيين الامام ، والمتعين لا بد ان يكون معصوما ، وبهذا فان الامام ليس مجرد رئيس للجماعة ، بل هو أيضا خليفة عن الرسول ، يواصل انجاز مهماته الدعوية. وقد امكن ترتيب فرضيات نظرية الامامة في الفقه الشيعي على النسق التالي :

أ) الاجتماع اصل لضرورته لحياة الانسان الفرد.

ب) الشريعة اصل لتنظيم العلاقات في اطار الاجتماع ، لان غيرها لا يؤدي إلى الصلاح.

ج) سيادة الشريعة تقتضي نصب رئيس يقوم على اجرائها.

د) لان هذا الرئيس منصوب من قبل الله فلا بد ان يكون معصوما ، لانه مبلغ عنه وناطق باسمه.

واجمع الفقهاء والمتكلمون على اصالة عدم ولاية احد على احد ، عدا ولاية الله التكوينية على الانسان ، وان ولاية الرسول والائمة المعصومين ، تابعة لولاية الخالق ومستمدة منها.

واظهر البحث ان نظرية السلطة عند الشيعة ، قد ظهرت مقترنة ومتلازمة مع نظرية الامامة المعصومة. واستمر هذا التلازم خلال الفترة اللاحقة لغيبة الامام الثاني عشر. ولان الامامة – في ذلك المعنى الخاص – محددة في اشخاص معينين ومنصوص عليهم ، فان البحث في مسألة السلطة ، لم يتجه إلى داخل الموضوع بل إلى نقض الآراء المخالفة للنظرية الشيعية. بكلمة اخرى فان موضوع السلطة نفسه لم يتعرض للنقاش التفصيلي من الداخل. بل كان الجدل يدور خارج المسألة. وحين يصل اليها ، فان غرضه يكون محددا في الدفاع عن جانب محدد منها ، هو عنصر التمايز بين الشيعة ومخالفيهم ، وهي العصمة والنص. ومن هنا امكن للباحث ملاحظة ان التلازم بين الامامة والسلطة ، قد ادى إلى أبطاء تطوير المسألة في المستوى الفقهي.

وكرس الباب الثاني لعرض النقاشات الفقهية للمسألة. فناقش الفصل الاول العوامل التي ساهمت في هذه التطور ، ومنها قيام الدول الشيعية ، وظهور الاجتهاد ، وتطور الدور العام للفقهاء. مما مهد الطريق للحديث عن وظائف الامامة في الاطار الفقهي ، بصورة منفصلة عن شخص الامام ، ووفر الارضية الضرورية لاعادة بناء ادلة المسألة بالاعتماد على الادوات الفقهية لا الكلامية.

وفي الفصول الثلاثة التالية ، تابعت مراحل التطور ذاك ، منذ طرحها الفقهي الاول في إطار مسألة العمل مع السلطان ، ثم ابتكار نظرية الاذن العام ،

ثم نيابة الفقيه عن الامام ، وصولا إلى الولاية المستقلة للفقيه ، مع الاهتمام خصوصا بالفترة اللاحقة مباشرة للغيبة الكبرى ، التي اعتقد ان ما حدث فيها يعتبر حاسما فيما يتعلق بتطور النظرية. ثم توسعت في عرض نظرية ولاية الفقيه ، وهي المرحلة الاخيرة التي بلغتها نظرية السلطة خلال مسيرة تطورها الطويلة ، فعرضت ادلتها والاراء المختلفة في تقييمها.

واظهر البحث ان نظرية ولاية الفقيه ، رغم انها تمثل المستوى الاعلى الذي بلغته نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، إلا انها ابعد ما تكون عن الكمال. وتبين من خلال عرض المناقشات الفقهية حولها ، ان اهم عناصر ضعفها هو ربطها بالامامة المعصومة ، عبر القول ان الفقيه يستمد ولايته من نيابته عن الامام المعصوم. وهي دعوى اثارت كثيرا من الجدل. ويرجح الباحث الرأي الذي مال اليه بعض كبار الفقهاء ، وخلاصته ان القول بنيابة الفقيه عن الامام لا يسنده دليل قطعي ، وان الادلة التي عرضت ، جميعها قابل للطعن.

ولهذا فان قيام الفقيه ببعض وظائف الامام ، ولا سيما الافتاء والقضاء لا يستند على دليل نيابته عنه ، بل إلى كون وظائف الامام من الواجبات الحسبية التي لا بد من اقامتها من طرف القادرين والمؤهلين لها ، وهم الفقهاء.

وفي الباب الثالث عرضت عددا من الادلة على ضعف مباني الولاية الجبرية للفقيه ، سيما في الجانب السياسي. والولاية الجبرية هي تلك التي يدعى كونها متعينة له من جانب الشارع ، استنادا إلى نيابته عن الامام وقيامه بوظائفه. وقد عرضت تحليلا تاريخيا وروائيا يظهر ان الولاية السياسية ، لم تكن في الواقع ، جزء لا يتجزأ من وظائف الامام ، أي جزء من جوهر الامامة الثابتة بالنص والمدعومة بالعصمة.

وقد أظهر تحليل الروايات الورادة عن المعصومين ، انهم كانوا يفصلون بين الرئاسة والامامة ، وان الولاية السياسية للامام علي بن ابي طالب ، والامام الحسن ، وهما الوحيدان من بين الائمة الاثني عشر الذين تولوا السلطة في ظروف طبيعية ، قد استندوا في ممارستهم للحكم ، إلى البيعة العامة ، وليس إلى الادلة الخاصة بالامامة والعصمة.

كما ان تحليلا مماثلا للروايات الواردة عن الامام جعفر الصادق في شأن الامامة ، وعرضا للظروف التاريخية التي شهدت إثارة المسألة ، والتي ظهرت خلالها تلك الروايات ، تدل على ان كلام الائمة حول الامامة ، انما يقصد به على وجه التحديد الامامة الدينية. بل ان الخط العام الذي يمكن استفادته من هذه الروايات ، يوضح ان الرئاسة لم تكن في أي وقت غرضا مباشرة لدعوة الائمة ونشاطهم ، ولا سيما منذ استشهاد الامام الحسين في كربلاء.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب ، اظهر البحث ان بناء ولاية الفقيه على ادلة الامامة ، ينتهي إلى نتائج معاكسة لبعض مباني الامامة ، ولا سيما القول بوحدة الامام في العالم ، وفساد الاختيار من جانب الناس كطريق لتعيين الامام. كما ظهر ان القول بولاية الفقيه ، يخالف ما هو مفترض في الاحكام الشرعية من المعيارية والعموم.

كما توصل البحث إلى ان دليل اللطف وهو عمدة الادلة في ولاية الامام ، لا يجري في عصر الغيبة. لان تحقق اللطف المتجسد في الامامة ، مشروط بحضور الامام ، وغير جار في غيبته ، إذ اللطف يقتضي تصرف الامام وليس مجرد وجوده ، ولان القول بان اللطف متجسد في مجرد الوجود ، يقتضي عدم الحاجة إلى اثني عشر اماما.

وبالتالي فان ولاية الفقيه الجبرية على المكلفين ، لا يمكن اثباتها بالبناء على ولاية الامام ، وهو التمهيد الضروري للفصل الثالث من الباب الرابع المكرس لعرض النظرية البديلة التي اقترحتها كبديل عن ولاية الفقيه.

وفي هذا الفصل الذي عنوانه (السلطة باعتبارها وكالة عن المجتمع) استندت على ما سبق اثباته من عدم جريان دليل اللطف ، وبالتالي ارتفاع ولاية الامام الجبرية ، في بيان أن الولاية منتفية في عصر الغيبة ، وان ولاية الفقيه غير ثابتة. فلا مناص من العودة إلى الاصل الأولي وهو عدم ولاية احد على أحد ، أي تحرر الانسان من أي ولي جبري ، سوى ولاية الخالق التكوينية. وحينئذ فان أي ولاية اخرى تحتاج إلى دليل خاص لانها تقييد للاصل او خروج عنه. وقد توصل البحث إلى ان هذا الدليل هو رضا الفرد بالتنازل عن جزء من ولايته على

نفسه إلى شخص آخر ، يقوم على ادارة ما هو مشترك بينه وبين الغير ، وما لا يستطيع الانسان القيام به من حاجاته منفردا.

وقد بدأت باعادة تحليل الدليل الاولي الذي اقام عليه المتكلمون ضرورة السلطة ، وهو اصالة النظام. وبرهنت على انه يقتضي أيضا اضافة وظيفتين اخريين للسلطة ، هما منع التظالم ، وادارة الموارد المشتركة التي يملكها المجتمع.

وبرهنت على هذه الدعوى بدليلين رئيسيين :

اولهما: ان تاسيس ضرورة السلطة على بناء العقلاء ، يمنع اقتضاء الحكم الجبري. بل ان اعتبار عقلانية ذلك البناء يقتضي – ضرورة – صيغة اتفاق بين المجتمع والقائم على الحكم ، مضمونها وكالة هذا عن اولئك. والوكالة – مع الاخذ بعين الاعتبار ابعادها المختلفة – عقد بين طرفين ، سريانه واستمراره مشروط برضاهما وتوافقهما ، مع بقاء الموكل صاحبا لليد العليا في هذا العقد.

ثانيهما: ماورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة من مالكية المجتمع للأرض وما عليها من مخلوقات عدا الانسان ، وكون السلطة هي الجهة التي تنوب عن المجتمع في ادارة هذه الاملاك ، دون انتفاء ملكية الناس الاصلية لها. وقدمت عرضا وافيا لاقوال الفقهاء في شأن المشتركات والاموال العامة ، مركزا على نموذج الارض ، باعتبارها المكون الرئيس للمال العام في عصر التشريع.

وقد توصلت إلى ان تصرف السلطة في هذه الموارد والاملاك ، لا يقوم إلا بدليل ، لانها غير مالكة ، ولان غير المالك ممنوع من التصرف في ملك غيره. ومع انعدام أي دليل آخر ، فان الدليل الوحيد الممكن لتشريع تصرف القائمين على السلطة في المال العام ، هو توافق الناس ورضاهم به. وان مضمون العلاقة التي تنشأ بين الناس وجهة السلطة هو أيضا الوكالة. وهنا أيضا فان الموكل أي المجتمع ، يبقى مالكا لتلك الموارد ، وهذا يقتضي ضمنا استمرار رضاه بتصرف السلطة في املاكه ، والا فانها تفقد شرعية تصرفها.

وهو برهان آخر على ان مصدر شرعية تولي السلطة وادارة العام والمشترك بين الناس ، هو رضا الناس انفسهم وتوكيلهم للقائم على الامر.

والحقت بالمبحث فصلا حول المقتضيات الاولية لقيام السلطة على اساس التعاقد ، وهو ضرورة بنائها على العدل ، باعتباره شرطا للمشروعية. وقيدت العدل بالعرف ، وعرضت بصورة مختصرة بعض الادلة على صحة هذا التقييد.

وفي الختام اجد ان البحث قد توصل بصورة مناسبة إلى التحقق من امكانية القول بنظرية للسلطة في الفقه الشيعي ، مضمونها سيادة الامة على الدولة ، وذلك بالاعتماد على نفس الادوات العلمية والمصادر المعتمدة في البحث الفقهي التقليدي ، وكان هذا هو الغرض الاصلي من البحث كما عرضته في مشروعه الاولي.

المراجـــع

القرآن الكريم

الآذري القمي ، احمد : التحقيق في الاجتهاد والتقليد ، مكتبة ولاية الفقيه ، قم 1414

ابراهيم ، فؤاد : الفقيه والدولة ، دار الكنوز الادبية ، بيروت

الابطحي ، محمد باقر: التفسير المنسوب إلى الامام العسكري مدرسة الامام المهدي ، قم 1409

ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار احياء التراث العربي ، بيروت

ابن ابي الربيع ، شهاب الدين احمد : سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق ناجي التكريتي ، ط3 دار الاندلس ، بيروت 1983

ابن ابي جمهور ، محمد بن علي: عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية ، تحقيق آقا مجتبى العراقي ، مطبعة سيد الشهداء ، قم 1983

ابن الاثير ، عز الدين علي الشيباني : الكامل في التاريخ ، دار صادر ، بيروت 1966

ابن تيمية : احمد عبد الحليم ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. ضمن المحدث 8.63

ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن احمد : الضروري في السياسة ، مختصر كتاب السياسة لافلاطون ، ترجمة د. احمد شحلان ، اشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1998

ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، تحقيق الاب قنواتي وسعيد زايد ، راجعه ابراهيم مدكور ، وزارة الثقافة ، القاهرة 1960

ابن كثير ، الحافظ اسماعيل : البداية والنهاية ، تحقيق علي شيري ، دار احياء التراث العربي ، بيروت 1988

ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني : سنن ابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء التراث العربي 1975

ابن واضح ، احمد بن ابي يعقوب الكاتب المشهور باليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، منشورات الشريف الرضي ، قم 1414

الاحمدي ، علي بن حسين : مكاتيب الرسول ، المطبعة العلمية ، قم 1379

الاردبيلي : زبدة البيان

الاردبيلي : مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان ، صححه اقا مجتبى العراقي واخرون ، جامعة المدرسين بالحوزة العلمية ، قم 1403

الاردبيلي ، محمد علي : جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد ، ايران 1331

الاشتهاردي ، محمد مهدي : منتقى الدرر في سيرة المعصومين الاربعة عشر ،

ترجمة هاشم الصالحي.
الاشتياني ، الميرزا محمد حسن : كتاب القضاء ، ط 2 دار الهجرة ، قم 1404
الاصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب: مفردات غريب القرآن
الاصفهاني ، ابو الفرج : مقاتل الطالبيين ، تحقيق السيد احمد صقر ، ط2 مؤسسة الاعلمي ، بيروت 1987
الاصفهاني ، محمد حسين الغروي : حاشية المكاسب
افلاطون : الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم ، بيروت
الافندي ، عبد الله : رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تحقيق احمد الحسيني ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم 1401
الامين ، حسن : دائرة المعارف الاسلامية الشيعية ، دار التعارف ، بيروت
الامين ، حسن : مستدركات اعيان الشيعة ، دار التعارف ، بيروت 1986
الامين ، محسن : أعيان الشيعة ، دار التعارف بيروت 1986
الاميني ، عبد الحسين : الغدير في الكتاب والسنة والأدب ط 4 دار الكتاب العربي 1977
الانصاري ، مرتضى : المكاسب ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت
الانصاري ، مرتضى : رسائل الشيخ الانصاري
الانصاري ، مرتضى : كتاب الخمس ، تحقيق ونشر لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم ، قم 1415
الانصاري ، مرتضى : كتاب القضاء والشهادات ، تحقيق ونشر لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم ، قم 1413
الايوبي ، نزيه : العرب ومشكلة الدولة ، دار الساقي ، بيروت 1992
بالانديه ، جورج : الانتروبولوجيا السياسية ، دار عويدات ، بيروت
البجنوردي ، ميرزا حسن الموسوي : القواعد الفقهية ، ط2 مكتبة الصدر ، طهران
بحر العلوم ، محمد : بلغة الفقيه ، تحقيق حسين آل بحر العلوم ، ط 4 مكتبة الصادق ، طهران
البحراني ، ميثم : النجاة في القيامة في تحقيق أمر الامامة ، مجمع الفكر الاسلامي ، قم 1417
البحراني ، يوسف : الحدائق الناضرة ، تحقيق محمد تقي الايرواني ، ط3 دار الاضواء بيروت 1993
البحراني ، يوسف : لؤلؤة البحرين ، تحقيق محمد صادق بحر العلوم ، ط2 دار الاضواء ، بيروت 1986
البخاري ، محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري دار الفكر ، بيروت 1981
البروجردي ، علي اصغر بن محمد : طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ، تحقيق مهدي الرجائي ، مكتبة اية الله المرعشي ، قم 1410
البيهقي ، احمد بن الحسين: السنن الكبرى ، دار الفكر ، بيروت
التبريزي ، الميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى ، وهو تحرير لابحاث اية الله الخوئي في الفقه الاستدلالي ، ط3 دار الهادي ، قم 1410

تنكابني ، ميرزا محمد : قصص العلماء ، كتابفروشي علمية اسلامية (تهران 1334 هـ. ش)
التوحيدي : مصباح الفقاهة ، تقريرات بحث اية الله الخوئي ، المكتبة الحيدرية ، النجف 1959
التوني ، الفاضل عبد الله بن محمد البشروي الخراساني : الوافية في اصول الفقه ، تحقيق محمد حسين الرضوي ، مجمع الفكر الاسلامي ، قم.
الجابري ، محمد عابد : العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت
الجابري ، محمد عابد : فكر ابن خلدون العصبية والدولة ، ط5 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1992
الجابري ، محمد عابد : وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط2 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1994
الجزيري ، عبد الرحمن : الفقه على المذاهب الاربعة. ضمن برنامج المحدث ، اصدار 8.63
جعفر ، هشام احمد : الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا 1995
جعفريان ، رسول : الحياة الفكرية والسياسية لائمة اهل البيت ، دار الحق ، بيروت 1994
جعفريان ، رسول : تاريخ تشيع در ايران ، سازمان تبليغات اسلامي ، تهران 1377 هـ.ش
جعفري، حسين: تشيع در مسير تاريخ ، دفتر نشر فرهنگ اسلامى (تهران 1382)
كاشف الغطاء ، جعفر : كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، انتشارات مهدوي ، اصفهان
الجوهري ، إسماعيل بن حماد : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار ، ط5 دار العلم للملايين ، بيروت 1987
الحائري ، كاظم : ولاية الامر في عصر الغيبة ، مجمع الفكر الاسلامي ، قم 1414
الحراني ، الحسن بن علي بن شعبة : تحف العقول عن آل الرسول ، تصحيح علي اكبر الغفاري ، ط2 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1404
حزم ، ابن : الملل والنحل
حسن ، حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ، ط7 مكتبة النهضة المصرية 1964
الحسني ، هاشم معروف : سيرة الائمة الاثني عشر ، دار التعارف ، بيروت 1990
حسين ، جاسم : تاريخ سياسي غيبت إمام دوازدهم ، ترجمة د. ايت اللهي ، ط2 انتشارات امير كبير ، تهران 1377 هـ.ش.
الحكيم ، محسن : مستمسك العروة الوثقى ، ط 4 مكتبة آية الله المرعشي ، قم 1404
الحكيم ، محمد تقي : الاصول العامة للفقه المقارن ، ط2 مؤسسة اهل البيت
الحكيمي ، محمد رضا : الحياة
حلاوة ، كريم ابو : اشكالية مفهوم المجتمع المدني ، دار الاهالي ، دمشق
الحلبي ، ابو الصلاح : الكافي في الفقه ، تحقيق محمد رضا استادي ، مكتبة امير

المؤمنين العامة ، اصفهان 1403
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر : مختلف الشيعة
الحلي ، ابن فهد : الرسائل العشر
الحلي ، الحسن بن علي بن داوود : كتاب الرجال ، المطبعة الحيدية ، النجف الاشرف 1972
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر : ارشاد الاذهان إلى احكام الايمان ، تحقيق فارس الحسون ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1410
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر : خلاصة الاقوال ، ط2
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تصحيح حسن حسن زاده الاملي ، ط5 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1415
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر: الالفين في امامة امير المؤمنين ، مكتبة الالفين ، الكويت 1985
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر: الرسالة السعدية
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر: تذكرة الفقهاء ، تحقيق ونشر مؤسسة ال البيت لاحياء التراث ، قم 1414
الحلي ، العلامة جمال الدين بن مطهر: نهاية الاحكام في معرفة الاحكام ، تحقيق مهدي الرجائي ، ط2 مؤسسة اسماعيليان ، قم 1410
الحلي ، المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن : شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، تعليق محمد صادق الشيرازي ، ط2 انتشارات استقلال ، طهران 1410
الحلي ، محمد بن ادريس : السرائر ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1410
الحلي ، محمد بن الحسن: ايضاح الفوائد ، مؤسسة اسماعيليان 1389
حنبل ، احمد بن : مسند الامام احمد ، دار صادر ، بيروت
حيدر ، أسد : الامام الصادق والمذاهب الاربعة 37/1 ط2 دار الكتاب العربي ، بيروت 1969
الخراساني ، الآخوند محمد كاظم : حاشية المكاسب ، صححه وعلق عليه سيد مهدي شمس الدين ، وزارت ارشاد اسلامي ، طهران 1406
الخزاز القمي ، علي بن محمد: كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر ، تحقيق عبد اللطيف الخوئي ، انتشارات بيدار ، قم 1401
خليليان ، سيد خليل: حقوق بين الملل اسلامي، ط 6 دفتر نشر فرهنك اسلامي ، تهران 1377 هـ.ش
الخميني : روح الله الموسوي كتاب البيع ، ط5 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1415
الخميني ، روح الله الموسوي : صحيفه نور ، وزرات ارشاد اسلامي ، تهران 1365 هـ.ش.
الخميني ، روح الله الموسوي: المكاسب المحرمة ، تعليق مجتبى طهرانى ، ط 3 مؤسسة اسماعيليان ، قم 1410
الخن وآخرون ، مصطفى : نزهة المتقين شرح رياض الصالحين للامام النووي ، ط12 مؤسسة الرسالة ، بيروت 1986
الخوئي ، ابو القاسم الموسوي : مباني تكملة المنهاج ، دار الزهراء ، بيروت

الخوئي ، ابو القاسم الموسوي : معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، ط5 ، 1992
الخوارزمي ، الموفق بن احمد : المناقب ، تحقيق مالك المحمودي ، ط2 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1411
الخوانساري ، احمد : جامع المدارك في شرح المختصر النافع ، علق عليه علي اكبر الغفاري ، ط2 مكتبة الصدوق ، طهران 1405
الخوانساري ، محمد باقر : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، الدار الاسلامية ، بيروت 1991
الدينوري ، ابن قتيبة محمد بن عبد الله : الامامة والسياسة ، تحقيق علي شيري ، دار الاضواء ، بيروت
الرازي ، احمد بن محمد الخازن الملقب بمسكويه : تجارب الامم ، تحقيق ابو القاسم امامي ، دار سروش ، طهران 1987
الرضي ، الشريف محمد بن الحسن الموسوي : نهج البلاغة ، شرح الامام محمد عبده ، الدار الاسلامية ، بيروت
الرضي ، الشريف محمد بن الحسن الموسوي : خصائص الائمة ، تحقيق محمد هادي الاميني ، مجمع البحوث الاسلامية ، مشهد 1406
زركري نجاد ، غلامحسين: رسائل مشروطيت انتشارات كوير ، تهران 1374 هـ.ش
السبحاني ، جعفر : بحوث في الملل والنحل ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم
السبحاني ، جعفر : تهذيب الاصول ، تقرير ابحاث اية الله الخميني في الاصول. مؤسسة النشر الاسلامي ، قم
السبحاني ، جعفر : محاضرات في الالهيات ، تلخيص علي الرباني الكلبايكاني ، ط3 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1416
السبحاني ، جعفر : معالم الحكومة الاسلامية ، تحرير جعفر الهادي ، دار الاضواء ، بيروت 1984
السبزواري ، محمد باقر : كفاية الاحكام ، مركز نشر اصفهان بازار مدرسة صدر مهدوي ، اصفهان
السجستاني ، سليمان بن الاشعث: سنن ابي داوود ، تحقيق سعيد اللحام ، دار الفكر 1990
السرخسي ، محمد بن ابي سهل : المبسوط. دار المعرفة ، بيروت 1993.
السيد ، رضوان: الجماعة والمجتمع والدولة ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1997
السيف ، توفيق : ضد الاستبداد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت 1999
السيوطي ، جلال الدين : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار المعرفة ، بيروت
الشربيني : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، للخطيب ، ضمن برنامج المحدث 8.63
الشربيني ، الخطيب : مغني المحتاج لمعرفة الفاظ المنهاج ، ضمن برنامج المحدث 8.63
شمس الدين ، محمد مهدي : في الاجتماع السياسي الاسلامي، دار الثقافة ، قم 1994

شمس الدين ، محمد مهدي : نظام الحكم والادارة في الاسلام ، ط4 بيروت 1996
الشنتاوي ، أحمد : دائرة المعارف الاسلامية ، ترجمة مع آخرين
شهر آشوب ، محمد بن علي ابن : مناقب آل ابي طالب ، المكتبة الحيدرية ، النجف 1956
شهر اشوب ، محمد علي ابن : معالم العلماء
الشهرستاني ، ابو الفتح : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، دار الفكر ، بيروت.
الشوكاني ، محمد بن علي : نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار ، دار الجيل ، بيروت 1973
الشوكاني ، محمد بن علي : ارشاد الفحول
الشيرازي ، صدر المتألهين محمد بن ابراهيم : تفسير القرآن الكريم ، ط 2 انتشارات بيدار ، قم 1366 هـ.ش.
الشيرازي ، ناصر مكارم : القواعد الفقهية ، ط 3 مدرسة الامام امير المؤمنين ، قم 1411
الصابري ، احمد : الهداية إلى من له الولاية ، تقرير بحث اية الله الكلبايكاني ، المطبعة العلمية ، قم 1383
الصدر ، محمد : تاريخ الغيبة الصغرى ، الفصل الثالث ، دار التعارف ، بيروت 1992
الصدر ، محمد: تاريخ الغيبة الكبرى ، دار التعارف ، بيروت 1992
الصدر ، محمد باقر : المعالم الجديدة للاصول ، ط3 ، دار التعارف ، بيروت 1981
الصدر ، محمد باقر : دروس في علم الأصول ، ط2 دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1986
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي : المقنع ، المكتبة الاسلامية ، قم 1377
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي : الهداية ، المكتبة الاسلامية ، قم 1377
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي : امالي الصدوق
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: ثواب الاعمال
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: شرح الاخبار
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: كمال الدين وتمام النعمة ، تصحيح علي اكبر الغفاري ، ط3 مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1416
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: معاني الاخبار
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي: من لا يحضره الفقيه ، تصحيح علي اكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم.
الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ: بصائر الدرجات في فضائل ال محمد ، ط2 شركت جاب كتاب
الطباطبائي، السيد علي: رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي،قم
طباطبائي ، حسين مدرسي : مقدمه بر فقه شيعه ، ترجمه محمد آصف فكرت ، نشر بنياد بزوهشهاي اسلامي ، مشهد 1368 هـ.ش

الطباطبائي ، محمد حسين : الميزان في تفسير القرآن ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت 1997
الطبرسي، احمد بن علي : الاحتجاج، تعليق محمد باقر الخرسان ، منشورات النعمان ، النجف 1966
الطبرسي ، الفضل بن الحسن : اعلام الورى
الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت1389
الطبري ، احمد بن عبد الله : ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ، مكتبة القدسي ، القاهرة 1356
الطبري ، محمد بن جرير : تاريخ الامم والملوك ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، ط2 دار سويدان ، بيروت ، وتتضمن هذه الطبعة التكلمة التي كتبها عبد الملك الهمداني.
الطبري ، محمد بن جرير : جامع البيان من تأويل آي القرآن ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة 1954
الطرابلسي ، ابن البراج : المهذب في الفقه، تقديم جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم 1406
الطريحي ، فخر الدين : مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد الحسيني، ط2 مؤسسة الوفاء، بيروت 1983
الطهراني ، آغا بزرك : الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، ط2 دار الاضواء ، بيروت 1983
الطوسي : اختيار معرفة الرجال. تحقيق مهدي الرجائي ، مؤسسة اهل البيت
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : النهاية
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : كتاب الغيبة ، مؤسسة اهل البيت ، بيروت 1412
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. تحقيق لجنة التحقيق بجمعية منتدى النشر بالنجف ، ط2 دار الاضواء ، بيروت 1986
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : الرسائل العشر
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : الفهرست ، تحقيق محمد صادق بحر العلوم. المكتبة المرتضوية ، النجف
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : المبسوط في فقه الامامية ، صححه محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية ، طهران 1387
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن : تهذيب الاحكام ، تحقيق حسن الموسوي الخرسان ط 4 دار الكتب الاسلامية ، طهران 1365
الطوسي ، شيخ الطائفة محمد بن الحسن: مصباح المتهجد وسلاح المتعبد ، مؤسسة فقه الشيعة ، بيروت 1991
العاملي ، الشهيد الاول محمد بن مكي : الدروس الشرعية في فقه الامامية ، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الاسلامي ، قم
العاملي ، الشهيد الثاني زين الدين علي بن احمد : الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، تحقيق محمد كلانتر ، جامعة النجف الاشرف ، النجف
العاملي ، الشهيد الثاني زين الدين علي بن احمد : رسائل الشهيد الثاني ، تحقيق

مهدي الرجائي ، مكتبة اية الله المرعشي ، قم 1409
العاملي ، جمال الدين حسن بن زين الدين : التحرير الطاووسي ، تحقيق فاضل الجواهري ، مكتبة اية الله المرعشي ، قم 1411
العاملي، جمال الدين حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين، مؤسسة النشرالاسلامي ، قم
العاملي ، زين الدين بن علي الجبعي : مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام ، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الاسلامية ، قم 1415
العاملي ، مالك مصطفى وهبي : الفقيه والسلطة والامة ، الدار الاسلامية ، بيروت 2000
العاملي ، محمد بن الحسن الحر: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي ، ط5 دار احياء التراث العربي ، بيروت 1983
عباد ، الصاحب بن : الزيدية. تحقيق د. ناجي حسن ، الدار العربية للموسوعات 1986
العروي ، عبد الله : مفهوم الدولة ، ط 6 المركز الثقافي العربي ، بيروت 1998
العسقلاني ، ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، المكتبة السلفية ، القاهرة. ضمن برنامج المحدث 8.63
العظيم ابادي ، محمد شمس الحق : عون المعبود شرح سنن أبي داوود ، ضمن برنامج المحدث8.63
علي خان ، عبد الكريم : كتاب الخمس ، دار الزهراء ، بيروت 1981
الغزالي ، ابو حامد : احياء علوم الدين ، دار المعرفة ، بيروت 1982
الغزالي ، ابو حامد : المستصفى
الغزالي ، ابو حامد : قواعد العقائد
غليس ، أشواق : التجديد في فكر الامامة الزيدية في اليمن ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 1997
غليون ، برهان: نقد السياسة ، الدولة والدين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1991
الغنوشي ، راشد: الحريات العامة في الدولة الاسلامية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت
غوشيه ، مارسيل: اصل العنف والدولة ، مع بيار كلوستر ، ترجمة علي حرب
الفراء ، ابو يعلى محمد بن الحسين : الاحكام السلطانية ، صححه محمد حامد الفقي ، ط2 مكتب الاعلام الاسلامي ، قم 1406
الفراهيدي ، الخليل بن احمد : كتاب العين - تحقيق مهدى المخزومي وابراهيم السامرائي ط2 ، مؤسسة دارالهجرة 1410
فضل الله ، محمد حسين : من وحي القرآن ، ط3 دار الزهراء ، بيروت 1405
فضل الله ، مهدي : الشورى ، دار الاندلس ، بيروت 1984
الفضلي ، عبد الهادي : تاريخ التشريع الاسلامي ، الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية ، لندن 1992
فياض ، عبد الله : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة. بيروت

قاسم ، عون الشريف : نشأة الدولة الاسلامية ، ط3 دار الجيل ، بيروت 1991.
القبانجي ، صدر الدين: علم السياسة ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت 1997
قدور، عمر: شكل الدولة واثره في تنظيم مرفق الامن ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 1997
القرشي ، باقر شريف : حياة الامام زين العابدين ، دار الاضواء ، بيروت 1988
القرطبي ، محمد بن احمد الانصاري : الجامع لاحكام القران ، دار الفكر ، بيروت
القلقشندي، احمد بن عبد الله: مآثر الانافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، عالم الكتب، بيروت
القمي : فوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفرية
القمي ، علي بن بابويه : الامامة والتبصرة من الحيرة ، تحقيق محمد رضا الحسيني ، مؤسسة اهل البيت ، بيروت 1987
القمي ، عباس : الكنى والالقاب ، تقديم محمد هادي الاميني ، مكتبة الصدر ، طهران
القمي ، عباس : سفينة البحار ، اوفست على الطبعة الحجرية ، مؤسسة الوفاء ، بيروت (د.ت)
القمي ، علي بن ابراهيم : تفسير القمي ، صححه السيد طيب الموسوي الجزائري ، مطبعة النجف ، النجف 1387
الكاشاني ، محسن الفيض: تفسير الصافي ، دار المرتضى ، مشهد
كاشف الغطاء ، علي : النور الساطع في الفقه النافع ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف 1961
كديور ، محسن : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، نشر ني ، تهران 1376 هـ.ش.
الكركي : رسائل المحقق الكركي ، تحقيق محمد الحسون ، مكتبة اية الله المرعشي ، قم 1409
الكركي ، المحقق : جامع المقاصد في شرح القواعد ، تحقيق ونشر مؤسسة ال البيت لاحياء التراث ، قم 1408
الكركي ، المحقق علي : قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج ، ضمن الخراجيات ، تحقيق د. محمود البستاني ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم
الكرمي ، محمد : التفسير لكتاب الله المنير ، المطبعة العلمية ، قم 1402
كلاستر ، بيار: مجتمع اللادولة ، ترجمة محمد حسين دكروب ، ط3 المؤسسة الجامعية ، بيروت 1991
الكليني ، محمد بن يعقوب : الكافي ، علق عليه محمد جعفر شمس الدين ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت 1990
كوثراني ، وجيه : الفقيه والسلطان ، دار الراشد ، بيروت 1989
كوربان ، هنري : الشيعة الاثناعشرية ، ترجمة ذوقان قرقوط ، ط2 مكتبة مدبولي ، القاهرة 1993
الكوفي ، فرات بن ابراهيم : تفسير فرات الكوفي. قم 1990
الكوفي ، محمد بن سليمان : مناقب أمير المؤمنين ، تحقيق محمد باقر المحمودي ، مجمع احياء الثقافة الاسلامية ، ايران 1412
كيتل ، ديموند: العلوم السياسية ، ترجمة د. فاضل زكي محمد ، مكتبة النهضة ، بغداد

1960
اللاوي ، محمد عبد : فلسفة الصدر ، دار الاسلام ، لندن 1999
الليثي ، سميرة مختار : جهاد الشيعة في العصر العباسي الاول ، دار الجيل ، بيروت
ليلة ، محمد كامل : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، بيروت 1969
ماكيفر ، روبرت : تكوين الدولة ، ترجمة د.حسن صعب ط2 دار العلم للملايين ، بيروت 1984
الماوردي ، ابو الحسن : الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتب الاعلام الاسلامي ط2 قم 1406
مجلة الاجتهاد العدد 12 صيف 1991 ، العدد 13 ، خريف 1991
مجلة الاسلام اليوم ، تصدرها المنظمة الاسلامية للثقافة والعلوم والتربية (الايسيسكو) العدد 2 السنة 20 ابريل 1984
مجلة التوحيد ع 92 يناير 1998 تصدرعن مؤسسة الاعلام الاسلامي ، طهران
مجلة حوزه عدد 23 آذر ودي 1366 ، تصدرها جامعة مدرسي الحوزة العلمية ، قم ، ايران.
مجلة الفكر الاسلامي
مجلة الكلمة (فصلية يصدرها منتدى الكلمة للدراسات والابحاث ، بيروت) عدد 4 صيف 1994
المجلسي ، محمد باقر : بحار الانوار ، ط2 مؤسسة الوفاء ، بيروت 1983
المدرسي ، محمد تقي : العرفان الاسلامي ، المركز الثقافي الاسلامي 1405
المدرسي ، محمد تقي : من هدي القرآن ، دارالهدى ، طهران 1406
المرتضى ، احمد : شرح الازهار
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي : الذخيرة في علم الكلام ، تحقيق السيد احمد الحسيني ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1411
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي : الشافي في الامامة ، تحقيق عبد الزهراء الخطيب ط2 مؤسسة الصادق ، طهران 1410
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي: الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، ط4 دار الاضواء ، بيروت 1985
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي: الانتصار
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي : امالي المرتضى
المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي : تنزيه الانبياء ، ط2 دار الاضواء 1989
المرتضى ، الشريف : رسائل المرتضى ، اعداد السيد مهدي رجائي ، دار القرآن الكريم ، قم 1405
المشهدي ، محمد رضا القمي : كنز الدقائق وبحر الغرائب ، وزارة الارشاد الاسلامي ، تهران 1366 هـ.ش
المصطفوي ، محمد كاظم : مائة قاعدة فقهية ، قم 1412
مصطفى الغلاييني : جامع الدروس العربية.

المظفر ، محمد حسين : تاريخ الشيعة ط2 دار الزهراء ، بيروت 1985
المظفر ، محمد رضا : أصول الفقه ، مكتب الاعلام الاسلامي ، قم 1370 هـ.ش
المغربي ، أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي : شرح الاخبار في فضائل الائمة الأطهار ، تحقيق محمد الحسينى الجلالي ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1409
المفيد ، محمد بن محمد النعمان العكبري: الارشاد في معرفة حجج الله على العباد ، ط2 انتشارات علمية اسلامية ، طهران.
المفيد ، محمد بن محمد النعمان العكبري : الافصاح في امامة امير المؤمنين ، مؤسسة البعثة ، قم
المفيد ، محمد بن محمد النعمان العكبري: تصحيح الاعتقاد ، منشورات الرضي ، قم 1363 هـ.ش.
المفيد ، محمد بن محمد النعمان العكبري: المقنعة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1410
منتظري ، حسين علي : البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر. تقريرات على بحث آية الله البروجردي في الفقه. مؤسسة النشر الاسلامي ، قم
منتظري ، حسين علي : دراسات في ولاية الفقيه ، ط2 الدار الاسلامية ، بيروت 1988
منظور ، جمال الدين بن : لسان العرب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت 1988
المنقري ، نصر بن مزاحم : وقعة صفين
مهنا ، عبد المنعم : الدولة الاسلامية ، الدار الاسلامية ، بيروت 1987
الموسوي ، هاشم : التشيع نشأته ومعالمه ، مركز الغدير للدراسات الاسلامية 1993
المير الداماد : الرواشح السماوية
نجف ابادي ، صالحي : ولايت فقيه حكومت صالحان ، مؤسسه خدمات فرهنكي رسا 1363 هـ.ش
النجفي ، محمد حسن: جواهر الكلام
النراقي ، أحمد محمد مهدي : عوائد الايام ، ط 3 مكتبة بصيرتي قم 1408
النراقي ، احمد محمد مهدي : مستند الشيعة ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم
النراقي ، احمد: معراج السعادة ، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت (قم ، د. ت.) ن. إ: *lib.ahlolbait.com*
نصيري ، محمد ابراهيم : دستور شهرياران ، بكوشش محمد نادر نصيري مقدم ، بنياد موقوفات دكتر محمد افشار ، تهران 1373 هـ.ش.
النعماني ، محمد بن ابراهيم: الغيبة ، تحقيق على اكبر الغفاري ، مكتبة الصدوق ، طهران
النوبختي ، الحسن بن موسى : فرق الشيعة ط2 دار الاضواء ، بيروت 1991
النوري : الميرزا حسين مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، ط2 مؤسسة اهل البيت لاحياء التراث 1988 واعتمدنا أيضا على طبعة اخرى نشرتها مؤسسة اسماعيليان ، قم (اوفست على الطبعة الحجرية)
النيسابوري ، محمد بن عبد الله ، الحاكم : المستدرك على الصحيحين ، اشراف د. يوسف المرعشلي ، دار المعرفة ، بيروت
الهادي يحي بن الحسين : الاحكام في الحلال والحرام ، جمع وترتيب ابو الحسن

علي بن احمد بن ابي حريصة. ط1. 1990
الهمداني ، آقا رضا : مصباح الفقيه ، مكتبة الصدر ، طهران (د. ت.)
هنداوي ، حسين : التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل ، دار الساقي ، بيروت 1996
الهندي ، علاء الدين المتقي : كنز العمال ، تحقيق صفوة السقا وبكري حياني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت1989
الهيثمي ، نور الدين : مجمع الزاوائد ومنبع الفوائد ، دار الفكر ، بيروت 1992
وات ، مونتغمري : الفكر السياسي الاسلامي ، ترجمة صبحي حديدي ، دار الحداثة ، بيروت 1981
الواعي ، توفيق : الدولة الاسلامية بين التراث والمعاصرة ، دار ابن حزم ، بيروت 1996
الوردي ، علي : منطق ابن خلدون ط2 دار كوفان ، لندن 1994
وزارة الارشاد الاسلامي : دستور جمهورية ايران الاسلامية ، طهران
اليزدي ، محمد كاظم : العروة الوثقى ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت 1988

1) Arjomand , Said Amir : Authority and political culture in Shiism , State university of New York Press 1988
2) Hairi , Abdul Hadi : The legitimacy of early Qajar rule viewed by the Shi'i religious leaders , Middle Eastern Studies V24 1998
3) Scruton, roger : A Dictionary of political thought , Macmillan, 2nd edition 1996