

فقه الدولة

بحث مقارنة في الدولة ونظام الحكم
على ضوء الكتاب والسنة والأنظمة الوضعية

المجلد الأول

فاضل الصفا

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م

دار صادق للطباعة والنشر

العراق / كربلاء المقدسة / ص ب ١٠٩٤

فقه الدولة

ج ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمات في المقدمة

الكلمة الاولى: الدولة الكريمة

لاشك أن الدولة أعلا ما يطمح اليه الساسة، وتتطلع اليه أنظارهم، ليس لانها غاية عند العقلاء منهم، بل لأنها المساحة الأوسع لتطبيق الأفكار والمناهج، والطريق الأسرع الى الآمال والطموحات.

فالدولة بما هي ليست هدفاً بذاته. ولذا كانت فوق الفئويات والقوميات والأطماع والمصالح.

والدولة المشروعة في الاسلام هي التي تتخذ من الحق غاية، ومن العدل منهجاً، ولولا ذلك لكانت وسيلة للظلم والفساد.

فقد كانت دولة العدل ولا زالت مطمح أولياء الله، والمجاهدين في سبيله، وفي دعاء الافتتاح: ((اللهم إنا نرغب اليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة الى طاعتك والقادة الى سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا والاخرة))^(١).

بهذه الكلمات الشريفة يضع مولانا الحجة (عجل الله تعالى فرجه الشريف) - مؤسس دولة العدل الالهي بعد أزمنة الجور والعدوان - المبادئ الاساسية لكل دولة عادلة، والتي لولاها لا يمكن أن تتصف بعدل أو شرعية مهما

(١) مفاتيح الجنان: ص ٢٣٤ أدعية شهر رمضان المبارك.

رفعت من شعار أو قدمت من أفكار.

وهذه المبادئ هي :

- ١ - أنها تستند الى قوة الله الحكيم العدل وشريعته القويمية.
- ٢ - أنها دولة قوية مرفهة يتجلى فيها عز الاسلام والمسلمين.
- ٣ - أنها دولة صادقة لا مجال للنفاق فيها سواء النفاق السياسي أو الاعلامي أو القانوني بل في مناهجها ذل النفاق وهزيمة أهله.
- ٤ - أن شعار أهلها وديارهم الدعوة الى طاعة الله سبحانه بما تمثله الطاعة من تواضع والتزام واعتدال في القول والعمل وتجنب لطاعة الشيطان، بما يمثله الشيطان من مظاهر للأناية وحب السلطة والمال والشهوة وغيرها من رذائل أخلاقية وسياسية.
- ٥ - أن أهلها قادة الى سبيل الله تعالى بما لهذا السبيل من قيم الايمان والمحبة والتعاون واحترام الاخر وإنصافه. وحيث أن القيادة ليست شعارا يرفع، أو تصرىحا يطلق، بل هي ممارسة مبدعة وخلاقة في مختلف المجالات؛ فلا يمكن أن تتحقق إلا بانعكاس مبادئها وقيمها على سلوك أبنائها.

فالفرق كبير بين من يتحدث بالحب ومن يتبادل، وبين من يدعو الى التعاون ومن يتعاون، وبين من ينادي بالاحترام والشفافية، ومن يمارس الاحترام والشفافية.

وبالتالي فان القيادة الى سبيل الله الذي فيه كرامة الدنيا والآخرة لاتتحقق إلا بقيادة صادقين متعاونين لهم من الايثار أكثر مما لهم من الاستئثار، ومن النزعة الجماعية أكثر مما لهم من الفردية، ولهم من التنسيق والتشاور أكثر مما لهم من

الارتجال والتفرد، ولهم من المنطق والمرونة أكثر مما لهم من الجهل والعناد..
تلك السمات والفضائل هي سمات القادة الى سبيل الله وهي السمات التي
تصنع دولا كريمة وأما منتصرة ورجالا ناجحين.

الكلمة الثانية: العلماء والدولة

منذ القديم وقع الناس بين إفراط وتفريط في أمر الدولة، فبعضهم صير
الدولة نقيضاً للدين ونسي كل شيء دونها وكانت نتيجته أن صارت الدولة هدفا
بذاته يطلبه بأي ثمن حتى قال قائلهم: إن الملك عقيم لو نازعتني فيه لأخذت
الذي فيه عيناك.

وبعضهم صير الدين هدفاً لأول والدولة نقيضه، فاعتزل الحياة وقاطع
السياسة وحرّم السياسة متصوراً أن الدين والدولة كالماء والنار لا تمسكهما يد
واحدة ولا يجتمعان تحت سقف واحد.

وعلى أساس إفراط الأول قامت ثلاث مبادئ تعد من أخطر مساوئ
الدول:

الأول: الاستئثار بالسلطة.

الثاني: الغاية تبرر الوسيلة.

الثالث: فصل الدين عن الدولة.

وكان جراء هذه المبادئ أن ساد الظلم والاحتكار وانحلت الاخلاق
والقيم وتشاطرت العالم قوتان فتاكتان هما الاستبداد والاستعمار زعزعت الامن
وتراجعت بالانسانية قرونا الى الوراء.

وعلى أساس تفريط الثاني قامت ثلاث نتائج لاتقل خطورة عن الاولى:

الأولى: انعزال الدين عن الحياة مع ان الله سبحانه أراد للدين أن يحكم

ولمبادئه أن تهدي في كل زمان ومكان. قال الله تعالى: {استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم} (١) وقال عز وجل: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} (٢).

الثانية: انزال أكفاء المتدينين وتخليهم عن إدارة شؤون الحياة.

الثالثة: انحصار العلوم والمعارف الدينية عند بعض أهلها بآخرة الناس وتربيتهم الروحية دون أن تقترب من سياستهم واقتصادهم وعدلهم وقضاءهم فصار العالم بالدين واعظاً ومربياً لاقائداً ومدبراً، وبالتالي انحصرت مهمة العالم الفقيه بالطهارة والنجاسة والصلاة والصيام وغيرهما مما يقوم الإنسان في عباداته وهي من أسمى الوظائف وأنبهها لكنها ليست كل الحياة.

وانحصرت مهمة السياسي بالحكم والدولة دون أن يقترب من الدين أو يلتزم بأخلاقه وقيمه، فكان جزاء هذه النتائج أن سادت الفوضى والرذيلة وانتشرت مبادئ الشيطان وتصدى غير الصالحين لتولي أمور الحكم والسلطة فحكموا الناس بالتبعية وشرقوا وغربوا ولم يأووا الى ركن وثيق.

وكانت هذه نتيجة طبيعية لتخلي بعض أهل الحق عن مسؤولياتهم إذ الفراغ محال في الوجود والناس لا بد لهم من دولة وحاكم، فإذا لا تحكمتها مبادئ الدين حكمتها مبادئ غير الدين، وإذا لا يتولاها الصالحون تولاها الطالحون، وليس في غير الدين عدل ولا عند الطالحين اعتدال، وهذه معادلة طبيعية حاکمة في مختلف المجالات وفي النبوي: ((لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس ولكنه يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فضلوا وأضلوا)) (٣).

(١) سورة الانفال: الآية ٢٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٤.

(٣) تحف العقول: ص ٣٢ - ٣٣.

الكلمة الثالثة: الدين والدولة

من الحديث الشريف: ((صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي وإذا فسدا فسدت أمتي... الفقهاء والامراء))^(١) نعرف أن هناك حاجة ماسة بل ضرورة لاتحاد السياسي بالفقيه، أو تحالف السياسي والفقيه من أجل بناء دولة كريمة يحكمها الحق ويسوسها العدل، فمن دون ذلك لا يقوم للدولة ببيان قويم ولا لسياستها نهج مستقيم. ولا يكون نهج الدولة مستقيماً إلا بشروط هي:

١- أن تكون دولة قائمة على أساس حق الله تعالى في الحكم وحق الناس في الحكومة.

٢- أن يكون الهدف الاسمي فيها هو رضا الله سبحانه والانتصاف لعباده.

٣- أن تكون السلطة فيها متنقلة يتداولها الناس سلمياً وبالانتخاب الحر النزيه بعيداً عن الغش والخداع واللعب السياسية.

٤- أن تكون سياستها العامة قائمة على أساس الرفاه ونشر الفضيلة وتوزيع القدرة توزيعاً عادلاً.

٥- أن ترعى حقوق جميع المواطنين بلا إجحاف أو ظلم طبقي أو فئوي أو قومي أو أسري أو غير ذلك من عناصر للظلم والجور والفساد.

٦- أن يتولى إدارة الدولة الفقهاء والعلماء من ذوي الخبرة والاختصاص ليتضامن الدين والدنيا في بنائها وتسييرها، فكل دولة يحوطها الدين لا تغلب وكل

(١) تحف العقول: ص ٤٢.

سياسة لا يقودها العلم سرعان ماتذهب.

ومن هنا حاولنا - في هذا الكتاب - أن نؤسس لهذين المبدئين أي مبدأ تضامن الدين والدولة، وتحالف الفقيه والسياسي، ليكون الفقيه سياسياً والسياسي فقيهاً أو متفقهاً ليتكاملا معاً في إدارة الدولة والمجتمع وإن تنوعت أدوارهما ومهامهما.

الكلمة الرابعة: نحن والدولة

وقع - منذ أمد غير قريب - جدل في الاوساط الفكرية والاعلامية عن الاسلام ونظام الحكم فيه وتدور في بعض الازهان استفهامات متعددة عن حكومة الاسلام، وشكل النظام السياسي والاداري الذي يقرره للدولة. وقد وقع الناس فيه بين حيص وبيص، فأنكره قوم وتردد قوم وأيده آخرون، والملاحظ أن الكثير ممن خاضوا في هذا الحوار أو الجدل أنقسموا الى أصناف ثلاثة:

الصنف الاول: درس السياسة ولم يدرس الاسلام، فأطلق الكلام على عواهنه، فنفى عن الاسلام ماهو أصل فيه وهو الدولة والحكم، وهو بهذا ظلم الاسلام وتجافى عن الحقيقة.

الصنف الثاني: لم يدرس السياسة ولا الاسلام، وهذا أسوء حظاً من الاول.

الصنف الثالث: درس الاسلام ولم يدرس السياسة، ليس لان الاسلام يتنافى مع السياسة بل لأنه قرء الاسلام منقوصا، فحصره في محاريب المساجد وآداب المعاملة وزيارة الاخوان ومساعدة المحتاجين، على الرغم من أنها من أبرز مظاهر الاسلام لكنه غفل عن حقيقة جوهرية فيه وهي أن الاسلام الدين الكامل

ولا يكون الدين كاملاً إلا إذا استوعب كل الحياة بمآلها من شؤون فردية واجتماعية وسياسية واقتصادية وعسكرية وغيرها من عناصر الحياة الانسانية. فالإسلام والحياة وجهان لجوهر واحد والدين والدولة - من بعض الجهات - مظهران لحقيقة واحدة، فإن أنبياء الله ورسله وأوليائه وحججه عليهم السلام كانوا دعاة وساسة وهداة وقادة.

وكيف يعقل للإسلام الذي علّم الناس آداب الطعام والنام ودخول الحمام لا يعلمهم كيف يديرون بلادهم وينون حياتهم. وكيف يعقل للإسلام الذي أمر الناس بتعلم القراءة والكتابة والطهارة والنجاسة لا يعلمهم علوم الحياة.

وهل يعقل أن يهتم الإسلام بتربية الشخص ولا يهتم بتربية الأمة، أو يبني الفرد ولا يبني الأسرة أو يؤسس للحكم ولا يؤسس للحكومة، أو يدعو إلى التنظيم ولا يدعو إلى النظام؟.

الكلمة الخامسة: استفسارات عن الدولة

هناك العديد من المسائل الهامة في الدولة ونظام الحكم من الضروري بحثها والتعرف على وجهة نظر الشرع الحنيف فيها، يمكن تلخيص بعضها في الاسئلة التالية :

- ١ - هل للإسلام دولة؟ وعلى أي مبدأ تقوم شرعية سلطتها؟.
- ٢ - ماهو شكل النظام السياسي والاداري في الاسلام؟.
- ٣ - ماهو رأي الاسلام في الانتخابات الرئاسية والنيابية؟.
- ٤ - كيف يضمن الاسلام الحريات العامة وعدالة القضاء؟.
- ٥ - ماهي نظرة الاسلام الى التعددية الحزبية وحرية الاعلام والصحافة

والأقليات وحرية المرأة؟.

٦- ماهي السياسة العامة للدولة الاسلامية؟ وكيف يتم توزيع السلطات فيها؟.

٧- كيف ينظر الاسلام الى التعددية السياسية والمعارضة وحكومة الظل؟.

٨- كيف ينظر الاسلام الى الديمقراطية؟ هل يرفضها أم يؤيدها أم يقننها؟.

٩- كيف يبني الاسلام إقتصاد الدولة؟.

١٠- ماهي نظرتة الى الدستور والمؤسسات الدستورية وكيف يبننها؟.

١١- كيف يجمع بين ضرورات الدولة التي تستدعي مزيد من الصلاحيات، وبين ضرورات الشرع التي تستدعي الانضباط في حدود الاحكام؟.

هذه وغيرها من الاسئلة المطروحة اليوم أجبنا عليها في هذا البحث إجابة فقهية علمية، تناولنا فيها أدلتها الشرعية وأقوال الفقهاء وأهل النظر، وناقشناها مناقشة علمية إستدلالية متطابقة مع حجة الفقيه ومنطق السياسي.

وعلى الرغم من وجود الصعوبات الكثيرة في هذا المجال لندرة من كتب من العلماء والفقهاء في شأنها بشكل مستقل أو مفصل، ولو في مطاوي أبواب الفقه المختلفة من جهة، ولندرة من تناولها بالبحث من الساسة وأفاضل الجامعات من زاوية متطابقة مع موازين الفقه والسياسة من جهة أخرى.

أقول: على الرغم من ذلك إلا أننا بذلنا قصارى الجهد لايصال الكتاب الى الغاية التي كنا نريدها منه وهي: بيان شكل الدولة ونظام الحكم العادل على

ضوء الكتاب والسنة والاجماع والعقل ورسم المبادئ والسياسات التي ينبغي أن تقوم عليها وهذا ما اضطرنا الى أمرين :

الأول: تحديث بعض المفاهيم التي تعرض لها الفقهاء الأعلام في كتبهم الفقهية وصارت لسبب أو آخر بعيدة - ولو بعض الشيء - عن لغة العصر.

الثاني: تأصيل الكثير من المفاهيم والاصطلاحات التي تعد اليوم من الضرورات التي تقوم عليها الدول والحكومات مثل الانتخابات والاحزاب السياسية والمؤسسات الدستورية وفصل السلطات ونحوها من مفاهيم ومصطلحات تشكل المنظومة السياسية في العالم المعاصر، وطابقناها على موازين الشرع، وقد سبقتها أدلة الشرع لاسيما الكتاب والسنة في الدلالة على مضامينها بالدلالة المطابقة أو التضمنية أو التلازمية أو دلالة الاشارة والاقتضاء أو بدلالة الاطلاق أو العموم، وإن لم يتعرض لها في الكتب الفقهية المتداولة بالإصطلاح الدارج اليوم.

وكانت حصيلة هذه الجهود هو هذا البحث الذي بين يديك.

الكلمة السادسة: خصوصيات البحث

ربما يمتاز هذا البحث بالخصوصيات التالية :

١ - **الأصالة**، فقد حاولنا أن نؤصل للمفاهيم الجديدة للدولة ونظام الحكم وماتتوفر فيهما من عناصر لممارسة السلطة على ضوء الأدلة الأربعة ليتعرف القارئ الكريم على شمولية الدين وسعة افقه في مواكبة الحياة المعاصرة بما لها من تطور ونمو، وقدرته الواسعة على استيعاب مشاكل العالم والاجابة عن تساؤلاته في القضايا المختلفة.

٢ - **المقارنة**، فهو بحث استدلالي مقارنة تعرضنا فيه لمختلف الآراء

والمذاهب الإسلامية وغير إسلامية ، وأخضعناها للمناقشة العلمية ضمن الشروط الموضوعية للبحث والاستدلال ليقف القارئ الكريم على الصواب ضمن سياق الأدلة والبراهين العلمية لا الادعاءات.

٣- **الوسطية**؛ إذ أردنا لهذا البحث أن يحاور الحوزوي والجامعي معاً ويقترّب من الفقيه والاكاديمي فلا يكون فقيهاً محضاً لا يفهمه الا فضلاء الحوزة أيدهم الله تعالى ، ولا أكاديمياً محضاً ينأى عن لغة الفقه وهدى الكتاب والسنة. ولذا جاء مستنداً الى الاصطلاحات الفقهية والقواعد الاصولية التي يستخدمها الفقيه في استنباط الاحكام الشرعية ، وبلسان ينسجم مع لغة الجامعي (الأكاديمي) ليقرب بين الاصاله والحداثة ويتحدث بلغة الفقيه والسياسي.

٤- **التتبع والتحقيق**، فلم نعتد في نقل الاراء والاقوال والادلة والنصوص على النقل بل حاولنا أن نأخذها من مصادرها الاصلية هدفنا في ذلك كان مراعاة الحقيقة والالتزام بشروط التحقيق العلمي في البحث ، خصوصاً واننا نتناول موضوعاً يعد من أهم المباحث الحيوية والتي اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً منذ فجر التاريخ البشري والى يومنا هذا وهو : الدولة ونظام الحكم. وهذا تطلب منا بذل المزيد من الوقت والجهد الثمينين لأجل الوقوف على منابع الاصلية لها نظراً لعدم توفر المصادر الكافية أو عدم تبويب الموجود منها تبويبا يسهل على الباحث والمحقق الوصول اليه. فأشكر الله سبحانه على أن وفقنا لذلك وأسأله سبحانه المزيد وأن يتقبله منا بقبول حسن إنه ولي ذلك.

وفي الختام : أود أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لكل من أزرني في إخراج هذا الكتاب من الاخوة الاساتذة وأخص بالذكر منهم فضيلة الاخ الاستاذ

ناظم شاكر محمود دام عزه على ما بذله من وسع في مراجعة الكتاب وضبط
مصادره فأسأل الله تعالى أن يمن عليه وعلينا وعلى المؤمنين بالتوفيق والعناية
والرضا بحق أوليائه المقربين محمد وآله الطاهرين.

فاضل الصفار

٢٩ صفر الخير ١٤٢٦ هـ

الموافق ٢٠٠٥/٤/٩ م

التمهيدات

موضوع البحث في فقه الدولة، وقد قسمناه إلى تمهيدات ومباحث.
أما التمهيدات فكما يأتي:

التمهيد الأول: الدولة لغة واصطلاحاً

الدولة في اللغة^(١) بفتح الدال وضمها، يقال: الدولة والدولة وهي بمعنى واحد، يراد بها ما دار وانقلب من حال إلى حال. يقال: دالت له الدولة أي صارت إليه، ومدولة الله الأيام بين الناس بمعنى صرفها بينهم، فصيرها لهؤلاء تارة ولهؤلاء أخرى، وتداولت الأيدي أي تعاقبت، بمعنى أخذته هذه مرة وهذه مرة أخرى، ومنه قولهم: تداولوا الشيء بينهم أي تناقلوه وقلّبوه بين أيديهم وتناوبوه، والدولة هنا مصدر وجمعها دول بكسر الدال وضمها، ويراد ما يتداول، فيكون مرة لهذا ومرة لذلك، وعلى هذا المعنى تطلق على المال والغلبة كما تطلق على البلاد، فيقال: الدول الإسلامية أو الدول العربية والأوروبية، كما تطلق على الهيئة الحاكمة. يقال: لكل زمان دولة ورجال بلحاظ أن الجميع مما يتداول بينه لكونه بحاجة إلى تدبير ونقل وانتقال، أو بلحاظ التقلب والتصرف من جماعة إلى أخرى؛ إذ لا استقرار للسلطة ولا ثبات لجهة النقص والحيث

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٢٢ (دول)؛ لسان العرب: ج ١١ ص ٢٥٢ (دول)؛ مجمع البحرين: ج ٥ ص ٣٧٣ - ٣٧٧ (دول).

والظلم كما في الدول المستبدة أو الشوروية القاصرة، أو لجهة الاختبار والامتحان الإلهي للبشر في تقلّب القدرة، ومنه اشتهر: ((الدهر دول)) و((لو دامت لك لما وصلت إليك)) كناية عن الانتقال من قوم لقوم.

ومن ذلك يظهر أنها ليست حقيقة شرعية ولا متشرعية، وإنما هي مصداق من مصاديق المعنى اللغوي، وعليه فهي عرفية خاصة أو عامة وقد أمضاها الشارع بحسب ما تعارف عليه عند العقلاء. نعم ورد استعمال الدولة في القرآن بالمعنى اللغوي، وكذا في كلمات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ ورد في بعض ما ظاهره المعنى اللغوي، وفي آخر ما ظاهره الحكم والسلطة، وهو لا يثبت حقيقة شرعية بناءً على عدم كون الإمام عليه السلام شارعاً؛ لانحصار المشرع بالخالق تبارك وتعالى، أو لشموله للرسول الأعظم عليه السلام فقط دون شموله للإمام عليه السلام على الخلاف بين الأصوليين في تحديد الشارع.

وعليه فإن ما ورد من استعمالات في الكتاب والسنة ليس تأسيساً جديداً حتى يحمل على الحقيقة الشرعية، وإنما يحمل على المعنى اللغوي، وبحسب ما تعارف عليه عند العقلاء من الحقيقة العرفية الخاصة أو العرفية العامة.

فمما ورد بلفظ الدولة في الكتاب العزيز قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾^(١).

فإن الدولة هنا وردت بحسب المعنى اللغوي أي تقلّب الأحوال من حال إلى حال.

وورد في الأحاديث الشريفة ما يحتمل الاثنين و بعضها ظاهر في المعنى

(١) سورة آل عمران: الآية ١٤٠.

اللغوي والآخـر ظاهر في المعنى الاصطلاحي ، فعن الإمام الصادق عليه السلام : ((إن للحق دولة وللباطل دولة))^(١) فإن الدولة هنا تحتمل الاثنـين إلا أنها ظاهرة في المعنى اللغوي . وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((الدولة كما تقبل تدبر))^(٢) وهو يحتمل المعنيين إلا أن الظهور مع المعنى اللغوي ، ويحتمل الاثنـين أيضاً قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((دولة الأكابر من أفضل المغانم))^(٣) و : ((دولة اللئام مذلة الكرام))^(٤) وهنا ظاهر في المعنى اللغوي بقرينة ما بعده وهو قوله عليه السلام : ((دولة الكريم تظهر مناقبه))^(٥) و : ((دولة اللئيم تكشف مساوئه ومعائبه))^(٦) إلا أن يقال بأن المتبادر من الدولة في مثل هذه الأحاديث هو الحكومة ، فحينئذ تحمـل على الحقيقة العرفية الخاصة .

ومما ورد ما ظاهره الحكومة حديثا الفرع عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام :

((زوال الدول باصطناع السفلى))^(٧) و : ((يستدل على إديار الدول بأربع : تضييع الأصول ، والتمسك بالفروع ، وتقديم الأراذل ، وتأخير الأفاضل))^(٨) أي الحكومات ، وفي نهج البلاغة عنه عليه السلام : ((وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية ، وحق الرعية على الوالي ... فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم ، وقامت

(١) الكافي: ج ٢ ص ٤٤٧ ح ١٢ .

(٢) غرر الحكم: ص ٣٣ رقم ٨٠٢ .

(٣) غرر الحكم: ص ٢٠٥ رقم ٥١ .

(٤) غرر الحكم: ص ٢٠٥ رقم ٥٩ .

(٥) غرر الحكم: ص ٢٠٥ رقم ٥٨ .

(٦) غرر الحكم: ص ٢٠٥ رقم ٦١ .

(٧) غرر الحكم: ص ٢٢٢ رقم ٤٠ .

(٨) غرر الحكم: ص ٤٤١ رقم ٢ .

مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء))^(١) وهو ظاهر بل صريح في الحكومة بقرينتين: قرينة خارجية لكون الإمام ﷺ يتحدث عن الولاية وحقوقهم، وقرينة داخلية هي السياق، ومما ورد بهذا المعنى أيضاً قوله ﷺ: ((ما حصّن الدول مثل العدل))^(٢) وقوله ﷺ: ((ثبات الدول بإقامة سنن العدل))^(٣) وقوله ﷺ: ((من عمل بالعدل حصن الله ملكه))^(٤) وقوله ﷺ: ((صير الدين حصن دولتك، والشكر حرز نعمتك، فكل دولة يحوطها الدين لا تغلب، وكل نعمة يحرزها الشكر لا تسلب))^(٥) وقوله ﷺ: ((من أمارات الدولة التيقت لحراسة الأمور))^(٦) وبذلك يظهر أن إطلاقات الدولة على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يراد بها القوة التنفيذية، أي الحكومة، فيقال: قد صممت الدولة على كذا، أو قررت الدولة كذا، أو كفت الدولة يدها عن كذا، يراد بها الحكومة.

الثاني: أن يراد بها الاجهزة الحكومية الشاملة للقوى السياسية والقضائية والتنفيذية والتشريعية وغيرها، وهذا الإطلاق أعم من الأول.

الثالث: أن يراد بها ما يشمل الأمة أيضاً، وذلك كما يقال إن دولة

(١) نهج البلاغة: ص ٣٣٣ الخطبة ٢١٦.

(٢) غرر الحكم: ص ٣٨٢ رقم ١٥٣.

(٣) غرر الحكم: ص ١٨٣ رقم ٦.

(٤) غرر الحكم: ص ٣٥٣ رقم ١٠٦٢.

(٥) غرر الحكم: ص ٢٤١ رقم ٨٢.

(٦) غرر الحكم: ص ٣٧٢ رقم ٥٩.

العراق محددة بإيران وتركيا وسوريا مثلاً ، ويراد بها مجموع السكان بحدودها الأرضية الخاصة ، وهذا الإطلاق أعم من الإطلاقين المتقدمين .
وعليه فإنه فيما إذا أطلقت لفظة الدولة يحتمل إرادة الثلاثة ، إلا أن محل البحث فيما نحن فيه هو الإطلاق الثاني ، أي الدولة بمعنى التشكيلات الحكومية وأقسام السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية فيها ، كما نتحدث عن سياسات الدولة ، وعن مقوماتها وعناصرها ومبادئها إلى غير ذلك من مباحث تتعلق في أصل الحكومة وتركيبية نظام الحكم وسياسة الدولة الشرعية إن شاء الله ، وهذا هو المنصرف من استعمالات الناس فيما إذا أطلقوا اللفظ فإنهم اعتادوا أن يعبروا عن الدولة بمجموعة النظم السياسية وغيرها ، فمجلس الأمة ومجلس الوزراء والهيئة القضائية وسائر الإدارات والوظائف مسرح أعمال نفوذ الدولة ، وكذا مجموع الأمة بما لها من الأرض .

التمهيد الثاني: في بعض من أَلْف في الدولة

الظاهر أن القليل من الفقهاء ممن أَلْف في هذا الموضوع كتاباً خاصاً ، إما لقلّة وقوع مسأله في محل الابتلاء ، وإما لتصدّي الغير لها مع وجود المانع للتصدّي أو البيان ، وإما بسبب الظلم والجور الذي كان يحترف بحياتهم ويمنعهم من التعرض إلى مثل هذه المسائل ، والأسباب في ذلك كثيرة وعديدة .

منها : ضعف الوعي الذي كان يستولي على حياة المسلمين ولا زال كذلك بما يمنعه من التعرض لأمثال هذه المسائل الهامة .

ومنها : استيلاء الأجنبي على بلاد المسلمين بما يمنع من تطبيق أحكام الدولة على المجتمع والأمة .

ومنها : الحكومات المستبدة التي تستولي على شؤون المسلمين وتمنع أهل

الحق من التعرض لمثل هذه المسائل لما فيها من تهديد لعروشها وكياناتها. وعلى الرغم من هذه الضغوطات الشديدة فإن بعضاً من الفقهاء قديماً وحديثاً تعرضوا إلى أمثال هذه المباحث بشيء من التفصيل وبشيء من الإيجاز عند آخرين، وهذا ما يجده المتتبع في أمثال كتاب قاطعة اللجاج للمحقق الكركي رحمته الله وتنبية الأمة للميرزا النائيني رحمته الله، والفقهاء السياسة، والفقهاء الدولة، والفقهاء الحكم في الإسلام للسيد الشيرازي رحمته الله... وغير ذلك من الكتب المؤلفة في هذا المجال.

نعم ربما ترك جمع منهم التعرض لمباحث الدولة وأحكامها الفقهية اكتفاءً منهم بما دونوه في الكتب الفقهية في ضمن المسائل وأبواب الفقه المتنوعة من أمثال كتاب الجهاد والمكاسب والقضاء والحدود والقصاص والديات وإحياء الموات وما أشبه ذلك، إلا أن من تعرض إلى مباحث الدولة والحكومة الإسلامية بشكل مستقل قد خصصه في كتاب، وقد ذكرنا بعضها مما تقدم، وكان ذلك مما استنبطوه من الكتاب العزيز حيث قال سبحانه: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾^(١) والسنة المطهرة حيث ورد عنهم عليهم السلام: ((اللهم ارحم خلفائي))^(٢) وكذا الإجماع في كثير من مسائلها كما لا يخفى على من راجع كتب الفقه الاستدلالية، وكذا العقل حيث انه دلّ على وجوب تنظيم أمر البشر عامة والأمة الإسلامية خاصة وقبح ترك الناس فوضى لا نظام لهم، أو لهم نظام غير صحيح بما لا تؤمن فيه السبل، ولا يأخذ صاحب الحق حقه، وإذ ثبت قبح الترك بلا راع ووجوب تشكيل الحكومة الرشيدة عقلاً ثبت ذلك شرعاً أيضاً؛ للتلازم في

(١) سورة البقرة: الآية ٣ .

(٢) عوائد الايام: ص ٥٣١ .

القاعدة المعروفة: ((كلما حكم به العقل حكم به الشرع))^(١) إذا كان الأمر في سلسلة العلل كما حقق ذلك في الأصول.

ولا يخفى أن هذا البحث الذي نحن بصدده الآن مبني على تنقيح الموضوعات السياسية والحكومية بحسب متطلبات الزمان في الحال الحاضر؛ ليعرف انطباق الأحكام الشرعية عليها وجوباً وحرمةً واستحباباً وكراهةً وإباحةً كما هو شأن سائر المباحث والموضوعات في مسائل الحياة البشرية المختلفة.

التمهيد الثالث: الدولة ضرورة فطرية للمجتمع البشري

الظاهر أن عناية الإسلام بمسألة الحكم ليست بدعاً من الأمر، وإنما هي استجابة للضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري بحد ذاته وبقطع النظر عن وجود شريعة ونظام للحياة ينظم حياة الإنسان من جميع وجوهها ومجالاتها كما هو الشأن في الإسلام، فمنذ أقدم العصور اكتشف العقلاء من بني البشر فضلاً عن المفكرين والحكماء هذه الحقيقة، بدءاً من الأسرة والجماعة الصغيرة والقبيلة إلى المجتمعات الكبيرة، ومهما كان الاعتقاد الديني أو النظام الاجتماعي وفلسفة الحياة التي يؤمن بها المجتمع أو الأمة فإن وجود حكومة ضابطة تملك سلطة فوق سلطة الأفراد والجماعات كان ضرورة في جميع الأحوال، وهذه الضرورة ناشئة من الأمور التالية:

الأول: حاجة الجميع إلى الأمن والعيش بسلام.

الثاني: توافر الفرص الكافية للوصول إلى الأهداف والطموحات التي يتطلع إليها الإنسان في كل مراحل حياته.

(١) انظر اصول المظفر: ج١ ص ٢١٤ .

الثالث: تأمين الضرورات الحيوية التي تتكون بها حياة الإنسان والأخرى الكمالية التي يتوقف عليها كماله.

وهذه جميعاً لا تتحقق إلا بإيجاد سلطة تمنع من الفوضى واختلال النظام والهرج والمرج وتسلب الأقوياء على الضعفاء وبخسهم لحقوقهم، وهذا لا يتم إلا بحكومة ودولة، فلا يمكن أن تستقيم حياة الإنسان في المجتمع ويؤمن الإنسان على حقوقه ويضمن سلامته كما لا يمكن أن تستقيم حياة المجتمع نفسه من دون نظام يحدد الواجبات والحقوق والمسؤوليات والحدود، ومن دون حكومة ذات سلطة تنفذ بها هذا النظام على الأفراد والجماعات، وتضمن تطبيقه على الجميع بصورة عادلة ومنصفة.

إن كل دولة كبرى وربما بعض الدول الصغرى تدعي لنفسها رسالة تعتبرها مقدسة بغض النظر عن صحة الرسالة أو سقمها أو واقعية الادعاء أو كذبه؛^(١)، فمثلاً الليبرالية والنظام الحر في العالم بالنسبة إلى دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة تعتبرها هذه الدول أيديولوجيتها ورسالتها المقدسة، كما أن الاشتراكية بالنسبة إلى مثل روسيا والصين يعتبرانها رسالتهم المقدسة، فهذا الأمر لا يختص بالإسلام والدولة الإسلامية، ولكن الفرق واسع بين الرسالة المقدسة ومشروعية الدولة التي يقيمها الإسلام وبين ذلك في الدول الأخرى، فتارة تكون الدولة قائمة استجابة للضرورة الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري بصورة سابقة على الرسالة المقدسة، ثم تتبنى الرسالة أو تغزوها الرسالة وتفرض حجتها عليها، ويمكن أن تتخلى الدولة عن الرسالة المقدسة إلى رسالة أخرى أو إلى لا شيء، وهذا ما ينطبق على جميع صيغ الدولة المعروفة في التاريخ.

(١) لاننا نناقش الامر من الناحية الجوهرية ولا نخوض في التفاصيل هنا .

فالدولة الرومانية مثلاً كانت قائمة وتبنت المسيحية رسالة مقدسة، ثم تخلت عنها، ثم تبنتها مرة أخرى، وهذا حال الدول الغربية الحديثة أيضاً، حيث تخلت عن المسيحية إلى العلمانية وإلى الليبرالية، ويمكن أن تتخلى عنها إلى الاشتراكية أو غيرها، وتبقى الدولة قائمة في جميع هذه الحالات، وما يجري الآن في أوروبا الشرقية وروسيا من التخلي عن الرسالة الاشتراكية بدرجة أو أخرى إلى الليبرالية واقتصاد السوق بدرجة أو أخرى شاهد لذلك.

وتارة أخرى لا تكون الدولة قائمة إطلاقاً، وإنما تتكون على أساس كونها تعبيراً عن الرسالة المقدسة وحاملاً لها، ومطبقة لمبادئها وقيمها، بحيث لو لم تكن هذه الرسالة لما كانت هنالك ضرورة للدولة، ولا قامت الدول إطلاقاً، والظاهر ان المجتمع الإسلامي بالنسبة إلى مشروع الدولة الإسلامية من هذا القبيل؛ لأنه ليس المطلوب في المجتمع الإسلامي مجرد إنشاء دولة وحكومة كيفما اتفق، واستجابة لضرورة الاجتماع البشري فقط، وهو أمر مطلوب على كل حال كلما كان ذلك ممكناً، وإنما هو إنشاء دولة وحكومة تحقق رسالة الإسلام - الحضارة الإسلامية - الإنسانية للمسلمين وفي العالم؛ لأن الدولة والحكومة في قانون الإسلام طريق إلى الحق والعدل والكمال البشري والطاعة للخالق تبارك وتعالى، وليست موضوعاً يضحى بكل القيم والمبادئ لأجلها.

ونسجل هنا حقيقة هامة جداً وهي أن تشريع الدولة والنظام ليس جزءاً من التشريع الإسلامي انضم إلى أجزاء أخرى، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك نتيجة طبيعية وضرورية للعقيدة والشريعة؛ لأنه ينبثق من طبيعة تكوين العقيدة والشريعة، فهو تعبير طبيعي عن الشريعة، ولو ألغيناه أو تجاهلناه للزم أن نلغي أو نتجاهل جانباً كبيراً من الشريعة الإسلامية.

هذا وقد ورد التعبير عن فكرة الدولة والحكومة باعتبارها من الضرورات والمسلمات التي لا يسأل عنها في السنة الشريفة ، وكذا ورد عن أصل تشريعها ، وإنما يقع السؤال عن تفاصيلها ، فلم يرد في السنة بحسب التبع الناقص سؤال من المسلمين لرسول الله ﷺ عن أصل فكرة الدولة والحكومة وضرورة إقامتها ، مع أن هذا الموضوع من أعظم الأمور التي تختلف عليها حياة الإنسان والمجتمع من جميع وجوهها ، والملحوظ أن المسلمين سألوا عن جملة من الأشياء بتفاصيلها كما تحدث عن ذلك القرآن الكريم ، فهم سألوا عن الأهلة ،^(١) وعمما ينفقون ،^(٢) وعن القتال في الشهر الحرام ،^(٣) وعن الخمر والميسر ،^(٤) وعن المحيض ،^(٥) وعن اليتامى وأحوالهم ،^(٦) وعمما أحل لهم وحرم عليهم ،^(٧) وعن الساعة ،^(٨) وعن الروح ،^(٩) وعن الأنفال ،^(١٠) وعن الجبال ،^(١١) وغير ذلك مما ورد ذكره في القرآن الكريم ، وقد حفلت السنة الشريفة بآلاف الأسئلة عن كل ما يتصل بحياة الإنسان وأنشطته المختلفة مع غيره من الناس وفي الطبيعة ، ولكنهم لم يسألوا عن أصل تشريع الدولة والحكومة . والظاهر أنه لا تفسير لذلك إلا كونهم يعون ضرورتها

(١) انظر سورة البقرة : الآية ١٨٩ .

(٢) انظر سورة البقرة : الآية ٢١٥ .

(٣) انظر سورة البقرة : الآية ٢١٧ .

(٤) انظر سورة البقرة : الآية ٢١٩ .

(٥) انظر سورة البقرة : الآية ٢٢٢ .

(٦) انظر سورة البقرة : الآية ٢٢٠ .

(٧) انظر سورة المائدة : الآية ٤ .

(٨) انظر سورة الاعراف : الآية ١٨٧ .

(٩) انظر سورة الاسراء : الآية ٨٥ .

(١٠) انظر سورة الانفال : الآية ١ .

(١١) انظر سورة طه : الآية ١٠٥ .

وبديهيتهما من إدراكهم بطبيعة كونهم مجتمعاً سياسياً لا بد له بحكم الفطرة من دولة وحكومة ؛ ولأنهم عرفوا شرعيتها من طبيعة الشريعة الإسلامية ومن ممارسة النبي الأعظم ﷺ لشؤون الحكم وتدير شؤون المسلمين ، بل قد ذكر القرآن الكريم خبر بعض أنبياء الله سبحانه وتعالى ، وتعرض إلى حكومتهم ، وأخبر عن تكوينهم للدول وتوليهم لرياستها ، أو لرياسة الحكم فيها ، كما في قصة يوسف وداود وسليمان (عليهم السلام) ورسول الله ﷺ بل إن بعضهم سأل الله سبحانه ذلك لأجل تحقيق الغرض ، مما يكشف عن أن الدولة الشرعية لها جنبه طريقية لا موضوعية ؛ وذلك لأجل إقامة العدل وإماتة الجور ، وهو المستفاد من السنة الشريفة .

كما تعرض القرآن الكريم أيضاً إلى بعض دول الظلم والضلالة كدولة فرعون وأصحاب الكهف والرقيم والملك الذي تحدث عنه الخضر وموسى (عليهما السلام) وغير ذلك مما يجد المتتبع تفاصيلها في كتب التفسير ونحوها ، ومن باب النموذج فقد صرح القرآن الكريم في موارد عدة أن الله عز وجل أعطى الحكم والملك لطائفة من أوليائه . قال سبحانه وتعالى في سورة النساء : { فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً }^(١) وفي قصة يوسف بعد أن سأل ربه سبحانه أن يجعله على خزائن الأرض لكونه القوي الأمين وأعطاه الله ذلك شكر الله على هذه النعمة ، وقال عنه القرآن الكريم : { ربي قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث }^(٢) ، وفي سليمان قال تبارك وتعالى : { قال ربي اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي }^(٣) إلى

(١) سورة النساء : الآية ٥٤ .

(٢) سورة يوسف : الآية ١٠١ .

(٣) سورة ص : الآية ٣٥ .

غير ذلك من الآيات الشريفة.

كما قد وردت بعض الأحاديث في السنة الشريفة تؤكد ان فكرة الدولة والحكومة من المسلمات في الشريعة الإسلامية. نذكر هنا بعض الشواهد الأخرى.
منها: ما رواه الشريف الرضي عن أمير المؤمنين عليه السلام في رده على الخوارج لما سمع قولهم: لا حكم إلا لله قال عليه السلام: ((كلمة حق يراد بها باطل. 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 الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر))^(١) وستعرف بعض الشرح لما ورد في هذا الحديث الشريف في التمهيدات الأخرى.

ومنها: ما رواه سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال:

((والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً مظلوماً كان أو ظالماً حلال الدم أو حرام الدم أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم))^(٢) والمستفاد من هذا الحديث الشريف أهمية الدولة والأهداف التي ينبغي أن تقوم عليها.

وكذا روى الأمدى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((وال ظلوم غشوم

(١) نهج البلاغة: ص ٨٢ الخطبة ٤٠

(٢) سليم بن قيس: ج ٢ ص ٧٥٢

خير من فتنة تدوم))^(١) لأن الفتنة فيها الهرج والمرج واختلال النظام.

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام في شأن مسألة الحكم والدولة والحكومة في الإسلام، حيث يقول: ((فإن قال قائل: ولم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة منها أن الخلق لما وقفوا على حد محدود وأمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك، ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيها أميناً يأخذهم بالوقت عندما أبيع لهم، ويمنعهم من التعدي على ما حظر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّم يمنعهم من الفساد، وقيّم فيهم الحدود والأحكام. ومنها أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيّم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، وقيّمون به جمعهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم. ومنها إنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة، وذهب الدين، وغيرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين؛ إذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتت حالاتهم، فلو لم يجعل فيها قيماً حافظاً لما جاء به الرسول الأول لفسدوا على نحو ما بيناه، وغيرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين))^(٢).

وهذا الحديث الشريف يشرح الحاجة الفطرية إلى الدولة والحكومة كما

(١) غرر الحكم: ص ٤٠٦ رقم ١١ .

(٢) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

يشرح الحاجة الرسالية للإسلام والمجتمع الإسلامي لذلك كما بيناه فيما تقدم.

والحاصل: فإن ما يمكن أن يستظهر من خلال الروايات الكثيرة لزوم وجود دولة تقوم بالأعمال الكثيرة الاجتماعية والسياسية والحقوقية التي لم يكلف بها في الإسلام مسؤول خاص من عامة الناس، بل جعل أمر إجرائها والقيام بها على عاتق الإمام أو الحاكم، وذلك يدل على لزوم وجود جهاز تنفيذي يقوم بهذه المسؤوليات والأعمال، ويدل على أن الحكومة قد كانت مفروضة الوجود في نظر أصحاب الشريعة، وإليك بعض النماذج الأخرى من الروايات التي توكل بعض الأعمال إلى الإمام والحاكم اللذين يعدان رمزاً للحكومة.

ومنها: ما ورد عن مولانا الصادق عليه السلام في الأنفال ((وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يراه كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخير))^(١).

ومنها: في تقسيم الزكاة عن مولانا الصادق عليه السلام : ((والغارمين يجب على الإمام أن يقضي عنهم، ويفكهم من مال الصدقات))^(٢) ((وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد ليس عندهم ما يتقون به، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به، أو في جميع سبل الخير، فعلى الإمام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد، وابن السبيل أبناء الطريق يكونون في الأسفار في طاعة الله فيقطع عليهم، ويذهب مالهم، فعلى الإمام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات))^(٣)

(١) البحار: ج ١٩ ص ١٨٠ ح ٢٩ .

(٢) فقه الصادق: ج ٧ ص ٢٤٤ .

(٣) المصدر نفسه: ج ٧ ص ٢٥١ .

ومنها : وفي رؤية الهلال قال الإمام الباقر عليه السلام : ((إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شاهداً قبل زوال الشمس ، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة - أي صلاة العيد - إلى الغد فصلى بهم))^(١)

ومنها : في أمر إقامة الحج عن مولانا الصادق عليه السلام : ((لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شأؤوا وإن أبوا ، فإن هذا البيت إنما وضع للحج))^(٢)

ومنها : عن النبي صلى الله عليه وآله في أداء دين الغريم : ((ما من غريم ذهب بغريمه إلى وال من ولاية المسلمين واستبان للوالي عسرته إلا برأ هذا المعسر من دينه ، وصار دينه على والي المسلمين فيما يديه من أموال المسلمين))^(٣)

ومنها : عن مولانا الصادق عليه السلام في ذلك أيضاً : ((إن الإمام يقضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء))^(٤)

ومنها : في مسؤولية الحاكم تجاه ثقافة الأمة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((على الإمام أن يعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان))^(٥)

ومنها : في مسؤولية الحاكم تجاه أصحاب الفكر والمهن عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((يجب على الإمام أن يحبس فساق العلماء وجهال الأطباء))

(١) الوسائل : ج ٧ ص ٤٣٣ ح ٩٧٧٩ باب (٩) من ابواب صلاة العيد .

(٢) الوسائل : ج ١١ ص ٢٣ - ٢٤ ح ١ باب (٥) من ابواب وجوب الحج وشرائطه .

(٣) البحار : ج ١٠٣ ص ١٤٨ ح ١ .

(٤) مستند الشيعة : ج ١٧ ص ١٩٠ .

(٥) عيون الحكم والمواعظ : ص ٣٢٨ .

ومفالييس الأكرياء))^(١) .

ومنها : في مسؤولية الحاكم تجاه الأسر والعوائل عن مولانا الباقر عليه السلام :
(من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يراعي عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها
كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما))^(٢) .

ومنها : في مسؤولية الحاكم في أمر المساجين ورد عن مولانا الصادق عليه السلام :
(على الإمام أن يخرج المحبس في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، ويوم العيد إلى
العيد، ويرسل معهم، فإذا قضوا الصلاة والعيد ردهم إلى السجن))^(٣)
والظاهر أن خصوصية الحبس في الدين هنا من باب قلة موارد الحبس
والسجن في الشريعة، وإلا فلا خصوصية لذلك.

ومنها : ما ورد عن مولانا الباقر عليه السلام : ((من قتله القصاص بأمر الإمام
فلا دية له في قتل ولا جراحة))^(٤)

والملاحظ أن بعض الروايات كان ظاهراً في الإمام المعصوم، إلا أن كثيراً
منها ظاهر في مطلق القائم بالأعمال المذكورة، سواء أكان معصوماً أم غير
معصوم، ويدل على ذلك ما ورد في أمير الحج والوالي من التعبير بالإمام، مما
يدل على أن المقصود من الامام في هذه الروايات واشباهها هو مطلق الحاكم
الإسلامي، وليس الإمام المعصوم المصطلح في علم الكلام، ويؤيد هذا الاتجاه ما
حكى عن صاحب الوسائل رضوان الله عليه في تعليقه على إحدى الروايات
المشتملة على لفظ الإمام كالروايات المتقدمة هنا. قال : لأن الإمام العدل أعم

(١) الدروس : ج ٢ ص ١١٤ .

(٢) الحدائق الناضرة : ج ٢٣ ص ١٢٣ .

(٣) الوسائل : ج ٧ ص ٣٤٠ ح ٩٥٢٣ باب (٢١) من ابواب صلاة الجمعة وآدابها .

(٤) الوسائل : ج ٢٩ ص ٦٥ ح ٣٥١٦٤ باب (٢٤) من ابواب القصاص في النفس .

من المعصوم^(١) .

وصفوة القول أن الناظر في مثل هذه الروايات وغيرها يجد أن هناك أحكاماً اجتماعية اقتصادية أخلاقية سياسية إدارية وغيرها جعلها الإسلام على عاتق الإمام أو الوالي أو من شابههما، وذلك يدل على أهمية هذه الأحكام الخاصة بحيث يتوقف تحقيقها في الخارج على وجود سلطة وجهاز يجريها في المجتمع، وقد عبر في هذه الروايات عن تلك السلطة والجهاز بالإمام والوالي أو السلطان، وذلك يدل بالدلالة الالتزامية على أن هذه أحكام سلطانية وواجبات حكومية لا تنفك عن وجود السلطة والدولة، وقد فرضها الأئمة (عليهم السلام) مسلمة الوجود في الواقع الخارجي، وإنما أدرجنا هذه من باب النماذج لإثبات أمر واحد هو أن الحكومة الإسلامية أمر مسلم الوجود، وإيجادها فريضة يتوقف عليها الكثير من الأحكام الدينية وتطبيق العدل والحق في المجتمع، ومع ذلك كيف يسمح البعض لأنفسهم أن يقولوا: إن الإسلام يمكن أن يطبق في المجتمع دون حاجة إلى حكومة قوية وسلطة سياسية قادرة.

تحصل من جميع ما سبق أن فكرة الدولة والحكومة في الإسلام هي ضرورة تنبثق من طبيعة الشريعة الإسلامية وليست مجرد تشريع منفصل من جملة تشريعاتها، بل هي استجابة للفطرة والضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري الذي لا يعقل تحققه من دونها، والمجتمع الإسلامي ليس خارجاً عن هذه الفطرة وعن هذه الضرورة، فهي ضرورة يفرضها كون الإنسان جزءاً من الكون المحكوم بالنظام الكوني الثابت والشامل لجميع الموجودات في عوالم الجماد والحياة النباتية والحيوانية.

(١) الوسائل : ج ١٠ ص ٥٤١ .

هذه العوالم التي يقف الإنسان في قمتهائنا كأعياً عاقلاً مريداً مختاراً حراً بل سخر الله له سائر هذه العوالم، وزوده بالوسائل والقدرات المادية والعقلية والنفسية للانتفاع بها، وبمقتضى استخلافه لا يمكنه الاستغناء عن الدولة لأنه لا يتفق مع كمال الدين وشمول تشريعاته لكل جوانب الحياة الانسانية، ولعل من هنا نجد ورود النصوص المختلفة الدالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على الدولة والنظام والحكومة، وهذا امر يقتضيه الغرض من التشريع والحكمة من التكوين أيضاً بعد أن اراد الاسلام للانسان ان يكون كاملاً متكاملًا، وذا مبدأ انساني عام، والمجتمع الاسلامي ذا رسالة عالمية.

إن هذه الحقيقة النظرية في الواقع التكويني والاجتماعي والتشريعي الإسلامي قد وجدت بالفعل بالإسلام كما هو الملحوظ في سيرة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

التمهيد الرابع: ضرورة الدولة في الحضارة الإنسانية

لا توجد الدولة إلا بوجود نظام يستهدف الوصول إلى السعادة التي تعمل من أجلها المجموعة البشرية، وهذا النوع من النظام يشكل أرقى أنواع المجتمعات، والذي يعبر عنه بالمجتمع السياسي، والذي تديره وتدبره الدولة، ولا بد من تكاتف أفراد المجتمع حول مثل أعلى مشترك يوحد بينهم، غير أن هذا المجتمع لا يمكنه العيش ولا أن يصبح حقيقة تاريخية إلا إذا كانت هناك قوة دافعة تحرك وتراقب التحركات التي بموجبها يتم تنظيم الجهاز الاجتماعي وهذه القوة يعبر عنها بالسلطة السياسية والتي تعمل على تنظيم الوظائف وتوزيعها في المجتمع، ولا سيما فيما يختص بالتفريق بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة.

فالسلطة والمجتمع يولدان معاً؛ إذ لا يمكن أن نقيم الخلاف بينهما كأحد

مظاهر التناقض بين الحرية والسلطة، فإن السلطة هي شرط للنظام، والحرية لا توجد إلا في النظام، فالسلطة إذاً هي القوة الاجتماعية المثلى؛ إذ لا يمكن تخيل السلطة خارج المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المجتمع بدون السلطة جسم ضعيف لا يتمكن من إنجاز شيء، أو تحقيق غاية، أو الوصول إلى هدف، أو الضمان للحقوق.

وعليه تظهر الدولة على أنها الشكل الأهم والأكمل للحياة الجماعية، وهي من صنع إرادة الإنسان وعقله، فالمجتمع يركز جهوده وأفكاره وطاقاته في قناة التنظيم السياسي، وينجح في تأمين ديمومة هذا، وهي مؤسسة المؤسسات حسب تعبير بعضهم، فالدولة حسب الرأي المشهور هي مجموع الأفراد المنتظمة في وسط اجتماعي تسيطر عليه سلطة سياسية منبثقة عن هذا المجتمع، تتميز بقدرة إصدار القوانين واتخاذ القرارات التي من شأنها تنظيم حياة الجميع، وتنظيم القواعد القانونية واحترامها، وحتى يومنا هذا كانت الدولة ظاهرة إنسانية محصورة جغرافياً، فالخريطة السياسية لم تنطبق مطلقاً على الخريطة المادية للعالم، ومن الثابت ملازمة الأنظمة السياسية المجتمعات البشرية؛ لعدم انفكاك السلطة عن المجتمع.

وتصنيف هذه المجتمعات يختلف باختلاف درجة التطور السياسي والاجتماعي الذي وصل إليه المجتمع، فبعض الحدود الأرضية كانت تشكل عوائق طبيعية لانفتاح الدولة، مضافاً إلى ذلك فإن الجغرافية البشرية ترينا أنه كان من الصعب نشوء الدولة في بعض المناطق واستمرارها في المناطق الأخرى وفي المناطق التي يمكن وصف بعضها بالمناطق السياسية العاملة لتفريقها عن المناطق السياسية الحاملة التي كانت تجهد عملية تكوين الدولة الحقيقية، أو عملية

تطورها التام.

فهذا التقسيم للمناطق كان متنوعاً، ففي العصور القديمة لم يكن هناك سوى القليل من الدول نظراً لبدائية المجتمعات القديمة. أما الجماعات البشرية الأخرى فكانت تنتظم في العشيرة والقبيلة ونحو ذلك التي لم يكن لها طابع محدد ودائم، ولا أرض معينة، غير أنه كان يوجد بين هذه الجماعات البشرية نوع من التضامن، فتجمعها الروح الواحدة، أو النسب المشترك، أو المصالح المشتركة، أو دفع الأضرار المشتركة.

إن ضرورة قيام الدولة ووجودها في الحياة البشرية ليست أمراً تقتضيه الحياة المعاصرة التي اشتدت فيها الحاجة إلى الحكومة فحسب، بل كانت موضع تأكيد كبار الفلاسفة والمفكرين في التاريخ القديم أيضاً، وفي الحضارات القديمة، فأرسطو كبير الفلاسفة القدامى وزعيمهم يقول: إن الدولة من عمل الطبع، وإن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي، وإن الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط، أو إنسان أسمى من النوع الإنساني^(١). فإذاً تعتبر الدولة بحسب رأي أرسطو حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية، بحيث يعد الخارج على الدولة ونظامها وتديرها إما متوحشاً ساقطاً أو موجوداً يفوق النوع الإنساني ويخلو عن الطبيعة البشرية حتى يستغني عن الحاجة إلى الدولة، وأفلاطون يرى أن أفضل حياة للفرد لا يمكن الحصول عليها إلا بوجود الدولة؛ لأن طبيعة الإنسان مآلها إلى الحياة السياسية، فإذاً فهي من الأمور الطبيعية التي لا غنى للناس عنها كما حكي ذلك في جمهورية أفلاطون

(١) انظر تاريخ الفكر السياسي: ص ٦٢ - ٦٣

ببعض التلخيص^(١).

وابن خلدون يستدل على ضرورة وجود الدولة والحكومة لضرورة الاجتماع الانساني التي يعبر عنها في اصطلاح الحكماء بعبارة أن الإنسان مدني بالطبع، ثم يستدل على ذلك حتى ينتهي إلى إثبات ضرورة إيجاد الحكومة والدولة كما ورد ذلك في مقدمته^(٢).

ومن المفكرين المعاصرين ما كتبه بعضهم يقول: إن أول مقومات النظام السياسي هو وجود الدولة، بل إن كل تنظيم سياسي للجماعة يفترض وجود الدولة، حتى إن البعض يربط بين مدلول السياسة وفكرة الدولة، ولا يعترف بصفة الجماعة السياسية بغير الدولة^(٣).

هذا وما جاء في الإسلام من نصوص وسيرة أكثر دلالة وأقوى برهنة على لزوم إيجاد الدولة في الحياة البشرية من أي دليل آخر، وقد استدل غير واحد من أصحابنا على لزوم الحكومة بالعقل والنقل.

بتقريب: أن بقاء الخلق يتوقف على أمور منها الأمر والنهي. قال الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم}^(٤) وفسر ما يحيي الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولقوله سبحانه: {ولكم في القصص حياة يا أولي الألباب}^(٥) فصار الأمر بالمعروف هنا المتمثل في الاقتصاص من القاتل مبدءاً للحياة، فإذا كان الأمر والنهي كما توحى هذه الآيات

(١) انظر تاريخ الفكر السياسي: ص ٢٨ و ٤٧ - ٤٩ .

(٢) مقدمة ابن خلدون: الباب الاول من الكتاب الاول ص ٥٤ .

(٣) القانون الدستوري والانظمة السياسية: ص ١٨ - ٢٢ .

(٤) سورة الانفال: الآية ٢٤ .

(٥) سورة البقرة: الآية ١٧٩ .

الشريفة مبدأ للحياة وجب أن يكون للناس إمام يقوم بأمرهم ونهيمهم ، و يقيم فيهم الحدود ، ويجاهد فيهم العدو ، ويقسم الغنائم ، ويفرض الفرائض ، ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم ، ويحذرهم عما فيه مضارهم ؛ ولهذا كان الأمر بالمعروف أحد أسباب بقاء الخلق فوجب ، وإلا سقطت الرغبة والرغبة ولم يرتدع أحد ، ولفسد التدبير ، وكان ذلك سبباً لهلاك العباد^(١).

كما استدلل السيد الشيرازي رحمته على ضرورة قيام الدولة والحكومة بحكم العقل بلزوم الإدارة لبسط العدل ، ففي الفقه السياسة قال : إن الإنسان لما اختلف مواهبه وأهوائه واستجاباته وقع في أفراده وجماعاته التقدم والتأخر والظلم والاستغلال والاحتكاك والثورات والحروب ، وكلها تحتاج إلى ضوابط وقوانين لإدارة دفة العدل وإعطاء كل ذي حق حقه ، بحيث { لا تظلمون ولا تظلمون }^(٢) والإدارة لا تكون إلا بسبب الحكومة ؛ ولذا احتاج البشر إلى القوانين أولاً وإلى الحكومة المدبرة لها في الاجتماع^(٣) ثانياً.

ومن الواضح أنه كلما اتسع المجتمع اتسعت مؤسسات الحكومة وكثرت وارتقت أيضاً بارتقاء المجتمع ، وتعقدت بتشعب المجتمع وكثرة احتياجاته ، فالمؤسسات الحكومية إنما توجد في الجماعات الكبيرة ، وكلما كانت الجماعة أكبر تكون الحكومة أوسع وأكثر وأعمق ، وتكون صعوبتها أكبر ، كما أنه كلما تقدم العلم والصناعة تكون صعوبات الحكومة ودوائرها أكثر.

وعليه فإن المجتمعات البدائية تقل حاجتها إلى الحكومة إلا بصورة بدائية أحياناً ، وتكون في الجماعات الكبيرة والأمم المتمدنة بعكس ذلك ، فلا غنى

(١) انظر الشافعي في الامامة: ج ١ ص ٤٧ وص ١١٣ ؛ البحار: ج ٩٠ ص ٤١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٩ .

(٣) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٥ ص ١٥ ، (بتصرف) .

للمجتمع عن الحكومة كما لا غنى للحكومة عن الدولة التي بها تدبر أمور الناس، وتبسط العدل بينهم، وتوصل الحقوق إلى أهلها، وفي سيرة رسول الله ﷺ ما ثبتت هذه الحقيقة، فمن تتبع تلك السيرة الشريفة وجد أن الرسول الأعظم ﷺ أقدم على تأسيس الدولة بمجرد ان توطن المدينة، ومارس كل ما هو من شأن الحاكم السياسي القيام به من تشكيل جيش منظم، وعقد المعاهدات والمواثيق مع الطوائف الأخرى، وتنظيم الشؤون الاقتصادية، وإقامة العلاقات الاجتماعية وغير ذلك مما يتطلبه أي مجتمع منظم ذي طابع قانوني وصفة رسمية وصيغة سياسية، حتى اتخذ مركزاً للقضاء والإدارة، وكان في ذلك الوقت هو المسجد، ووضع الرواتب، وعين المسؤولين الادارية، ووجه الرسائل إلى الملوك والأمراء في الجزيرة العربية وخارجها، وسير الجيوش والسرايا، وبذلك يكون الرسول الأعظم ﷺ أول مؤسس للدولة الإسلامية التي استمرت من بعده واتسعت وتطورت وتبلورت واتخذت صوراً أكثر تكاملاً في الاجهزة والمؤسسات

تأسيس دولة الرسول الاعظم ﷺ

إن من يراجع تاريخ النبي الأعظم ﷺ يلاحظ بوضوح أن النبي ﷺ كان منذ بداية بعثته الشريفة بصدد تأسيس الحكومة وإقامة الدولة، وقد تم ذلك في مرحلتين، كانت المرحلة الأولى في مكة والأخرى في المدينة، ففي مكة يوم لم يكن مأموراً بالظهور والإعلان عن دعوته الشريفة قام في إعداد وبناء الأفراد الصالحين، وتوفير الكوادر المؤمنة عن طريق الاتصالات الخاصة واللقاءات السرية احيانا، والتربية والتهذيب، أو الإعلان بين الأهل والعشيرة، كما جاء في سيرته

الشريفة حديث الدارالذي رواه الطبري في تاريخه بسنده عن ابن عباس^(١)، ورواه غيره أيضاً .

ففي السنة الثالثة من مبعث النبي ﷺ حين نزل قوله تعالى: (وأندر عشيرتك الأقربين)^(٢) أمر رسول الله ﷺ علياً أن يصنع طعاماً، ويجمع بني عبد المطلب في حديث طويل جاء فيه: ثم تكلم رسول الله ﷺ فقال: ((يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما قد جئتمكم به، إني جئتمكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تبارك وتعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ فقال علي بن أبي طالب: فأحجم القوم جميعاً وقلت: وإني لأحدثهم سناً، وأرمضهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحشمهم ساقاً، أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثم قال: إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا^(٣)).

وثمة نصوص أخرى في العهد المكي تشير إلى هذه، فإن هذه الروايات تدل على أن مسألة الدولة والسلطة السياسية كانت أموراً يتضمنها الإسلام في مرحلته المكية، ولم يعبر عنها بصراحة؛ لأن تلك المرحلة لم تكن مرحلة مناسبة لذلك، بلحفاظ ان شروط تكوين المجتمع السياسي والسلطة السياسية لم تكن قد توفرت لدى المسلمين في ذلك الحين؛ ولذا اكتفى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

(١) تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٣١٩ - ٣٢٠ (بتصرف)؛ وراجع الهداية الكبرى: ص ٤٧ - ٤٨؛ الارشاد: ج ١ ص ٤٩؛ مناقب آل أبي طالب: ج ٢ ص ٢٥ باختلاف يسير.

(٢) سورة الشعراء: الآية ٢١٤ .

(٣) البحار: ج ٣٨ ص ٢٢٤ ح ٢٤، رمضت عينه: حميت عينه حتى كادت أن تحترق، وفي شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد): ج ١٣ ص ٢١١، الرمض في العين كالعمص، وهو قذى. تلفظ به كناية عن صغر سنه .

بالتلميح والإشارة تمهيداً للعقول وللنفوس وللأجواء لحين ما تحل الفترة العلنية وإقامة الدولة.

ومن هنا نرى أنه ﷺ بعد أن أمر بإعلان رسالته بعد أن نزل عليه قوله سبحانه: { فاصدع بما تأمر وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين }^(١) راح رسول الله ﷺ يلتقي بقيادة القبائل ورؤساء الوفود الآتية إلى مكة يدعوهم إلى دينه والانضمام إلى المسلمين، وكان من أبرز ما فعله على صعيد التهيئة العامة لإقامة الحكومة المرتقبة عقد البيعة مع بعض الوفود القادمة من أنحاء الجزيرة إلى مكة، وأخذ العهد منهم على نصرته ودعم ما ينشد إقامته في ظرفه المناسب، كما تم ذلك في بيعتي العقبة الأولى والثانية على ما رواه في السيرة النبوية^(٢) وأعلام الورى^(٣).

وعندما هاجر إلى المدينة وسنح له الظرف باشر بتأسيس أول حكومة إسلامية، وبذل في ذلك أكبر مجهود بعد أن مهد لها بعهد ميثاق الأخوة بين الأصحاب والأنصار والمهاجرين، وأقام مسجداً جعله مركزاً لتجمع المسلمين، وموضعاً لتخطيطه ونشاطاته الاجتماعية والسياسية والتربوية، وقد تجلّى العمل السياسي الذي قام به رسول الله ﷺ، والذي يدل على أنه كان أول من أقام حكومة إسلامية وبنى قواعدها أنه كان يباشر أموراً تعد من صميم الغرض السياسي والنشاط الإداري الحكومي، وهي عديدة، ولعل من أهمها على سبيل المثال لا الحصر أموراً:

(١) سورة الحجر: الآية ٩٤ - ٩٥ .

(٢) السيرة النبوية (لابن كثير): ج ٢ ص ١٧٨ - ١٩٢ .

(٣) اعلام الورى: ج ٢ ص ١٤٣ .

الأول: أنه عقد بين أصحابه وبين الطوائف والقبائل الأخرى المتواجدة في المدينة كاليهود وغيرهم اتفاقية وميثاقاً يعتبر في الحقيقة أول دستور للحكومة الإسلامية كما ذكروا في بنوده، ولعلنا نتعرض إليه في المستقبل إن شاء الله.

الثاني: أنه جهز الجيوش وبعث البعثات العسكرية والسرايا إلى مختلف المناطق في الجزيرة، وقاتل المشركين، وقاتل الروم، وقام بمناورات عسكرية دفاعاً عن الإسلام والمسلمين، وقد ذكر المؤرخون انه (صلى الله عليه وآله وسلم) خاض خلال عشرة أعوام من حياته في المدينة خمسة وثمانين حرباً من الحروب الدفاعية نصرة للإسلام وإنقاذاً للمستضعفين.

الثالث: أنه راسل الملوك والأمراء ودعاهم إلى الانضواء تحت راية الإسلام، والدخول تحت ظل دولته، والقبول بحكومته الإلهية، فراسل قيصر ملك الروم، وكسرى ملك إيران وإمبراطورها، والمقوقس عظيم القبط في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وكبار قادة الشام واليمن وغيرهم من الأمراء والملوك ورؤساء القبائل الكبيرة، وربما وقع مع بعضهم المعاهدات، وأقام بعض التحالفات العسكرية والسياسية والمعاهدات والاقتصادية على ما رواه جملة من المؤرخين كما في تاريخ اليعقوبي وغيره^(١)، وقد جمعت أكثر هذه الرسائل والمواثيق في كتب خاصة أمثال الوثائق السياسية والمعاهدات والاقتصادية على ما رواه جملة من الأستاذ بجامعة باريس، ومكاتيب الرسول، ومن هذه النماذج للرسائل والمكاتيب السياسية نورد كتابه إلى ملك عمان والأسد جيفر وعبد ابني الجلندي.

ورد في هذا الكتاب مانصه :

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) راجع تاريخ اليعقوبي: ج ٢ ص ٧٧ - ٧٨ و ص ٨٠ - ٨٣ .

من محمد بن عبد الله الى جيفر وعبد ابني الجلندي سلام على من اتبع الهدى ، أما بعد فإني أدعوكما بدعاية الإسلام أسلما تسلما ، فإني رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حياً ، ويحق القول على الكافرين . وإنكما إن أقرتما بالإسلام وليتكما ، وإن أبيتما أن تقررا بالإسلام فإن ملككما زائل عنكما ، وخيلي تحل بساحتكما ، وتظهر نبوتي على ملككما كما ورد ذلك في جملة من المصادر^(١).

وورد في رسالته الى أسقف نجران :

بسم إله إبراهيم وإسحق ويعقوب ، من محمد النبي رسول الله إلى أسقف نجران أسلم - أي أنتم سالمون إذا أسلمتم - فإني أحمد إليكم إله إبراهيم وإسحق ويعقوب ، أما بعد فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد ، فإن أبيتم فالجزية ، وإن أبيتم آذنتكم بحرب والسلام^(٢).

إلى غير ذلك من الرسائل التي تدل على أنه **كان يمارس الأعمال السياسية ويعمل كل ما يتعلق بشؤون صاحب الدولة.**

الرابع: أنه بعث السفراء والمندوبين السياسيين إلى الملوك والزعماء ، وكانت هذه البعثات والكتب النبوية عملاً بديعاً من أعمال الدبلوماسية ، بل كانت أول تواصل سياسي إداري قام به الإسلام في هذا الميدان . إن هذه الدبلوماسية الفطنة التي لجأ إليها النبي **ﷺ** في مخاطبة الملوك في عصره لم تذهب

(١) مكاتيب الرسول: ج ٢ ص ٣٦١ ؛ نصب الراية: ج ٦ ص ٥٦٥ ؛ وراجع ايضاً تاريخ ابن خلدون: ج ٢ ص ٤٤٩ ؛ الكامل: ج ٢ ص ٢٣٢ و ص ٢٧٤ .

(٢) سبل الهدى والرشاد: ج ٦ ص ٤١٥ ؛ تاريخ يعقوبي: ج ٢ ص ٨١ .

كلها عبثاً كما رأينا.

الخامس: أنه نصب القضاة وعين الولاة، وأعطاهم برامج للإدارة والسياسة، فأوصاهم فيما أوصاهم بتعليم الإسلام، ونشر الأحكام والآداب التي جاء بها الإسلام، وتعليم القرآن، وجباية الضرائب الإسلامية كالزكاة وإنفاقها على الفقراء والمعوزين وما شابه ذلك من المصالح العامة، وفصل الخصومات بين الناس وحل مشاكلهم، والقضاء على الظلم والطغيان، وغير ذلك من المهام الإدارية والاجتماعية.

وبالجمللة لقد كان النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) يعمل ما يعملها السياسة وأصحاب السلطات اليوم من الناحية الإدارية، ولكن يفعل كل ذلك وفق منهج السماء، فكان يقوم بالعزل والنصب والمراسلة وعقد الأحلاف وتوقيع الوثائق السياسية والعسكرية والاقتصادية حسبما تقتضيها المصلحة الإسلامية والاجتماعية في عصره، وضمن آليات مدروسة.

هذا مضافاً إلى أن من راجع سورة الأنفال والتوبة ومحمد يلاحظ كيف يرسم القرآن الخطوط العريضة لسياسة الحكومة الإسلامية وبرامجها ووظائفها، فمجموع هذه السور تشير إلى مقومات الحكومة الإسلامية المالية، وأسس التعامل مع الجماعات غير الإسلامية كالمنافقين والكفار، ومبادئ الجهاد والدفاع وبرامجها، وتعاليم في الوحدة الإسلامية التي تعتبر أقوى دعامة للحكومة الإسلامية، وكذا غيرها من السور والآيات القرآنية. وهذا يكشف عن أن النبي الأعظم ﷺ كان أول مؤسس للحكومة الإسلامية، وأن أول حكومة إسلامية هي التي أقامها وأوجدها النبي ﷺ في المدينة المنورة بعد أن مهد لها في مكة، على أن هذه الحكومة وإن لم تكن من حيث الآليات والتنظيمات الإدارية على

النحو المعهود والمتعارف عليه الآن، إلا أنها كانت على كل حال تمثل حكومة كاملة الأركان، ودولة كاملة السمات والملامح؛ لأننا ذكرنا بأن سعة الحكومة وتكاملها يرجع إلى سعة المجتمع وكماله أيضاً.

وهذا يعني أنه لا بد أن تكون للحكومة الإسلامية أركان ومؤسسات ونظم للقيام بمثل ما كان يقوم به النبي الأعظم ﷺ حسبما تقتضيه طبيعة عصرنا الحاضر ومجتمعنا المعاصر.

الدولة ضرورة حيوية

هذا ويمكن أن يستدل على أن الدولة ضرورة حيوية بأمور:

منها: الفطرة الانسانية؛ بدهاءة أن الضرورة تقضي بقيام دولة تصون الحريات الفردية إلى جانب المصالح الاجتماعية، وتسعى إلى تنظيم الطاقات وتنمية المواهب، وتوقف أبناء المجتمع على واجباتهم، وتجري القوانين الإلهية أو البشرية؛ ولأجل هذا اعتبر جماعة من الفلاسفة والحكماء كأفلاطون وأرسطو وابن خلدون وغيرهم وجود الدولة ضرورة حيوية لا بد منها، ولم يشذ عن ذلك إلا مثل ماركس الذي اعتبر وجود الدولة أمراً ضرورياً ما دام هناك وجود صراع طبقي. أما مع انتشار الشيوعية واستقرار النظام الشيوعي في العالم كله فلا حاجة إليها، وقد أبطلت نظريته هذه التجارب البشرية وواقع الحياة الإنسانية فضلاً عن بديهية الفطرة والعقل، بل فشل النظرية الشيوعية في العالم كاف في إبطال مزاعم ماركس؛ وذلك لأن سبب النزاع والاختلاف بين أفراد البشر لا ينحصر في الصراع الطبقي الذي جعله للحاجة إلى الدولة، فإذا زال زالت الحاجة وأصبحت الأرض جنة عدن، بل هناك الغرائز البشرية كغريزة حب الجاه وحب الذات والسلطة وغيرها من الغرائز غير المهذبة، فإنها أيضاً منشأ الصراع

والاختلاف بين البشر، ثم على فرض أن لا يكون هناك صراع طبقي فضرورة وجود الحكومة لأجل إدارة المجتمع والقيام بمحوائجه الاجتماعية أمر لا مناص منه. فالمجتمع الذي زال عنه الصراع الطبقي لا يشذ عن سائر المجتمعات في احتياجه إلى من يدير أموره من تأمين سكنه وصحته وتعليمه وتربيته ومواصلاته، ويفصل في خصوماته، إلى غير ذلك من الشؤون الاجتماعية الإنسانية التي لا مناص منها لإقامة المجتمع الذي يحتاج إلى المؤسسات والإدارة؛ إذ لا بد من مؤسسات تقوم كل واحدة منها بناحية من هذه الأمور وتنظيمها على وجه يحفظ الحقوق ويلبي الحاجات، وهذا ما يستلزم الحكومة.

وعلى أي حال فلا بد من دولة توقف الناس على وظائفهم القانونية، وتعاقب المخالفين المتجاوزين، وتعيد الحقوق المهضومة إلى ذويها، وتصون النظام والانضباط الاجتماعي الذي يمثل قاعدة السعادة ورمز بقاء المدنية وأساس استمرار الحضارة وسبب تقدم البشرية في المجالات المادية والمعنوية.

وحاصل الكلام: أن حفظ النظام الاجتماعي والحضارة الإنسانية وتعريف أفراد المجتمع بواجباتهم - ما لهم وما عليهم من الحقوق - ورفع أي نزاع وتصارع في حياة الجماعة أمور تحتاج إلى مرجع قوي يقوم بهذه المهام الضخمة وليس إلا الدولة.

ومنها: الضرورة الدينية؛ إذ إن حقيقة الإسلام ليست إلا سلسلة من الأصول والفروع التي شرعها الباري عز وجل للبشر، والتي كلف رسول الله ﷺ بدعوة الناس إليها وتطبيقها على الحياة، ولكن حيث إن تطبيق طائفة من الأحكام التي تكفل استقرار النظام في المجتمع لم يكن ممكناً دون تشكيل حكومة وقيام دولة؛ لذلك أقدم النبي الأعظم ﷺ بحكم العقل والشرع وبحكم ما كان

له من الولاية المعطاة له من قبل الله وبحكم أن الدين الكامل عند الله هو الإسلام على تشكيل دولة؛ إذ لولاها لكان الدين ناقصاً، والرسالة قاصرة عن إيصال البشرية إلى كمالها وسعادتها المادية والمعنوية، وهو نقض للغرض في أكثر من مجال، على أن الحكومة ليست بذاتها هدف الإسلام، بل الهدف هو تنفيذ الأحكام والقوانين وضمان الأهداف الإسلامية العليا في نشر التوحيد وبسط العدل وإشاعة الفضيلة، وحيث إن هذه الأمور لا تتحقق دون أجهزة سياسية وسلطات حكومية لذلك قام النبي الأعظم ﷺ بنفسه بمهمة تشكيل مثل هذه الدولة، وتأسيس مثل هذه الحكومة تشريعاً وتطبيقاً وتعليماً وتوجيهاً وقُدوة وأسوة، ثم أوصى بها من بعده، وعين الخليفة، ونصب الامام.

ومنها: الضرورة الاجتماعية؛ بداهة أن إجراء مثل حد السرقة والزنا على السارق والزاني وتنفيذ سائر الحدود والعقوبات ومعالجة مشاكل المسلمين وتسوية نزاعاتهم في الأمور المالية والحقوقية ومنع الاحتكار والغلاء وجمع الحقوق المالية وتوسيع رقعة انتشار الإسلام ورفع الاحتياجات الأخرى في المجتمع الإسلامي وغيرها لا يمكن أن تتحقق دون وجود إمام جامع، وزعيم حازم تسنده حكومة مقبولة لدى الأمة.

وقد وردت ضرورة تشكيل الحكومة، بل وضرورة وجود حاكم في كلمة موجزة لمولانا أمير المؤمنين ﷺ جمع فيها منطلقات الدولة الإسلامية وأهدافها ومهامها في حفظ النظام الاقتصادي والأمن والدفاع وأخذ حقوق المستضعفين من الأقوياء المستكبرين. ورد فيها قوله: ((أنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع

الفيء ، ويقا تل به العدو ، وتأم ن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي))^(١) .
وفي رواية أخرى ورد عنه عليه السلام : ((أما الإمرة البرة فيعمل فيها التقى ، وأما
الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي إلى أن تنقطع مدته ، وتدركه منيته))^(٢) وعلى
هذا البيان يكون وجود الدولة ضرورة اجتماعية لا مناص منها .

أضف إلى ذلك أن النبي الأعظم عليه السلام أمر بعد رجوعه من حجة الوداع
في غدير خم بأن ينصب علياً عليه السلام خليفة من بعده لإمرة المسلمين من جانب الله
سبحانه وتعالى ، وكان الأمر الإلهي مبتدئاً بقوله تعالى : { يا أيها الرسول بلغ ما
أنزل إليك من ربك }^(٣) وقد ساوت الآية بين التنصيب للخلافة وتبليغ الرسالة ،
وجعلت المهمتين في عدل بعضهما ، ثم أكد الله سبحانه وتعالى أهمية هذا
الموضوع وخطورته القصوى بأن جعل عدم إبلاغ ما أوحى إليه عليه السلام في أمر
الخلافة يساوي عدم إبلاغ الرسالة ؛ إذ قال عز وجل : { وإن لم تفعل فما بلغت
رسالته }^(٤) والآية كما تدل على مقام الإمام وعظم مكانته وعصمته تكشف
كذلك عن أهمية مكانة الإمامة وخطورة قيادة المجتمع ؛ لأنه بسبب الإمام القائد
تشرق أشعة العدالة على المجتمع البشري ، وهو الذي بسببه تبقى التعاليم الإلهية
حية مصانة من كل تحريف ، وبسببه تصل البشرية إلى كمالها المادية والمعنوية .
وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((إن السلطان لأمين الله في الأرض ، ومقيم
العدل في البلاد والعباد ، ووزعته (وزرعته) في الأرض))^(٥) .

(١) نهج البلاغة : ص ٨٢ الخطبة ٤٠ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٨٣ الخطبة ٤٠ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٦٧ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٦٧ .

(٥) تصنيف غرر الحكم : الفصل الثالث رقم ٧٧٩٧ .

وانطلاقاً من الأهمية التي تكمن في تأثير الحكومة في إصلاح الناس قال مولانا الصادق عليه السلام في حديث مقتضب له: ((لا يستغني أهل كل بلد من ثلاثة يفرع إليه في أمر دنياهم وآخرتهم، فإن عدموا كانوا همجاً، فقيه عالم ورع، وأمير خير مطاع، وطبيب بصير ثقة))^(١)

وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه قال: ((والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً يجمع أمرهم، عفيفاً عالماً ورعاً، عارفاً بالقضاء والسنة، ويجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم، ويحفظ أطرافهم، ويجني فيئهم، و يقيم حجتهم، ويجبي صدقاتهم))^(٢).

ومن هذه النصوص الشريفة يتجلى بوضوح أهمية الحكومة الإسلامية وشرعية الدولة التي ينبغي أن يقيمها المؤمنون لأجل بسط العدل، ورفع الجور والظلم، ومنع الاعتداء، وإيجاد الأمن والسلام بين الناس، وإيصال البشرية إلى الهداية الحقيقية والسعادة المادية والمعنوية.

(١) البحار: ج ٧٥ ص ٢٣٥ ح ٥٩ ؛ تحف العقول: ص ٢٣٧ .

(٢) البحار: ج ٣٣ ص ١٤٤ .

المبحث الأول

في عناصر الدولة ومقوماتها

وفيه فصول :

الفصل الأول

أركان الدولة

قد عرفنا من التمهيدات أن الدولة ليست حقيقة شرعية ولا متشرعية، بل هي حقيقة عرفية خاصة أو عامة، وقد استعملت في المعنى اللغوي أيضاً، ولكن الظاهر عدم وجود تعريف جامع للدولة في علم السياسة، حتى ذهب بعض المتخصصين إلى أنه جمع مائة وخمسة وأربعين تعريفاً لهذا المفهوم، مما يكشف عن أن أهل الاختصاص فيه لم يتفقوا على تعريفٍ منطقيٍّ تام شامل لكل أفرادها وطارد لأغيارها، وربما ذلك ناشئ من كون الدولة حديثة الاستعمال نسبياً؛ إذ لم تعرف في أوروبا قبل النهضة، وقد استخدمت منذ القرن السابع عشر للتعبير عن الكيان الذي يشكل في آن ما إطاراً وركيزة للسلطة السياسية، وقديماً عبر الإغريق عن الدولة بكلمة بوليس، وعبر الرومان عن الجمهورية بكلمات

مقاربة^(١).

ولعل من هنا ننتهي إلى القول بأن هذه الاختلافات المتباينة في تعريف الدولة أدت بالبعض إلى الاستغناء عن هذا المفهوم، والاكتفاء ببيان أركان الدولة ومقوماتها، فقد جرت العادة عند فقهاء الشريعة والقانون على تحديد ثلاثة أركان للدولة، والظاهر أنهم متفقون على ذلك، وإنما الاختلاف نشأ بينهم في تعيين هذه الأركان من ناحية السعة والضيق، فقد اختلفوا فيها إلى آراء ثلاثة:

الأول: لعلماء القانون والسياسة

والثاني والثالث: لفقهاء الشريعة.

أما الأول فهو ما ذكره فقهاء القانون؛ إذ حددوا أركان الدولة بالشعب والسلطة والإقليم، وقد أخذ بعض المفكرين الإسلاميين هذا التقسيم أيضاً من غير التفات إلى قوانين الشريعة ومبادئها بحجة أن الفارق بين الشعب والأمة يظهر في أن الرابطة التي تجمع بين أفراد الأمة رابطة طبيعية معنوية تستند إلى عوامل معينة ولكن لا يترتب عليها أي أثر قانوني. أما الرابطة بين الشعب والدولة فهي رابطة سياسية قانونية تفرض عليها الولاء للدولة، والخضوع لقانونها، وتفرض على الدولة في المقابل حماية أرواحهم وأموالهم وكافة حقوقهم التي يقرها لهم القانون، وكان من المفروض أن يكون الذين ذهبوا إلى هذا التعريف أكثر دقة، حيث يختلف موقف الإسلام من موضوع الدولة وتقسيماتها عن مواقف القوانين الوضعية والمبادئ السياسية الحديثة على ما ستعرفه من خلال بيان الآراء الأخرى.

(١) والظاهر أن من أوائل من استخدم كلمة الدولة بمعناها الحديث المتعارف عليه الآن هو ميكافلي في كتابه الأمير في عام ١٥١٥م على ما قيل.

أما الثاني وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء ، حيث قال بأن أركان الدولة الثلاثة هي : الأمة والسلطة والأرض .

وهذا التقسيم أوسع من الأول من جهة أعمية الأمة للشعب ، لشمولها لأكثر من شعب ، ولأعمية الأرض وأوسعيتها من الإقليم ، وقد ذهبوا إلى هذا بلحاظ أن الدول في الإسلام لا تحد بحدود إقليمية ؛ إذ إن الرسالة الإسلامية للعالم بأسره ، وإن رسول الإسلام ﷺ قد بعث إلى الناس كافة ، كما أن مفهوم الأمة التي جاء به القرآن الكريم هو أرقى من مفهوم الشعب الذي أورده أرباب القانون الوضعي .

وأما الثالث فقد ذهب إليه بعض الفقهاء ومنهم السيد الشيرازي رحمته الله ، حيث جعل العناصر الثلاثة التي تقوم عليها الدولة الإنسان والنظام والأرض ، وبذلك يكون هذا الرأي أوسع وألصق بمبادئ الشريعة من التعاريف الأخرى ؛ وذلك لأن الإنسان هو الهدف من التشريع ، كما هو مقصد العدالة في السلطة ، كما أن النظام هو الأصل والسلطة متفرعة عن النظام ، والسر في هذه التوسعة التي ذهبوا إليها وجهان :

الأول : ما ذكره في الفقه السياسة حيث قال : عناصر الحكومة ثلاثة : الإنسان والنظام والأرض ، وقد خلق الله الإنسان إبداعاً كما يستفاد من الآيات والروايات لا تكاملياً كما ذهب إليه دارون وأتباعه ، وألهمه نظامه ، كما قال سبحانه : **لوعلم آدم الأسماء كلها**^(١) وخلق من قبل ذلك الأرض ، فقد تكاملت الأسس الأولية للحكومة منذ أول إنسان ؛ ولذا ورد : **((الحجة قبل الخلق ومع**

(١) سورة البقرة : الآية ٣٠ .

الخلق وبعد الخلق))^(١) وفي الخبر المتضافر ((أن الحجّة لا تقوم لله عزوجلّ على خلقه إلاّ بإمام حتّى يعرف))^(٢)، وإليه يشير قوله سبحانه: إني جاعل في الأرض خليفة^(٣) والرواية المشهورة ((لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت))^(٤) فإن الحجّة سياسياً منزلتها منزلة الحجّة عبادياً واقتصادياً واجتماعياً وغيرها على ما لا يخفى^(٥).

الثاني : ما ورد في النصوص الشرعية من الأدلة الدالة على أن أهمية الدولة ترجع إلى أهمية الإنسان، وأن الدولة خادمة للإنسان ومحققة لأغراضه وأهدافه، فمن ذلك ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في أكثر من كتاب ونص. منها ما ورد في كتاب له إلى بعض عمّاله كما في نهج البلاغة يقول فيه: ((أما بعد، فإنك ممن أستظهر به على إقامة الدين، وأقمع به نخوة الأئيم، وأسد به لهاة الثغر المخوف، فاستعن بالله على ما أهمك، واخلط الشدة بضغث من اللين، وارفق ما كان الرفق، واعتزم بالشدة حين لا تغني عنك إلا الشدة، واخفض للرعية جناحك، وابسط لهم وجهك، وألن لهم جانبك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة والإشارة والتحية حتى لا يطمع العظماء في حيفك، ولا ييأس الضعفاء من عدلك، والسلام))^(٦).

وفي هذا الكتاب دلالة على أن في نظر الحاكم الإسلامي لا فارق بين إنسان

(١) الكافي: ج ١ ص ١٧٧ ح ٤.

(٢) المصدر نفسه: ح ١ و ٢ و ٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٤) الكافي: ج ١ ص ١٧٩ ح ١٠.

(٥) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠ ص ١٠.

(٦) نهج البلاغة: ص ٤٢٠ - ٤٢١ الكتاب ٤٦.

وإنسان، ومبدأ وآخر، أو معتقد وغير معتقد، وإنما الجميع عنده سواء؛ ولذا أخذ السيد عليه السلام عنوان الإنسان في أركان الدولة، وليس الشعب الذي يدل على قوم خاص أو قبيلة خاصة مثلاً، أو الأمة التي تدل على جماعة تعتقد بمبدأ خاص، وإنما الإنسان بما هو إنسان هدف في الدولة، ومن هذا ما ورد في كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى الأشتر النخعي (رضوان الله عليه) لما ولاه على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمد بن أبي بكر، وهو أطول عهد كتبه وأجمعه للمحاسن، فقد ورد فيه: ((وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك، وقد استكفأك أمرهم، وابتلاك بهم))^(١).

وورد في هذا الكتاب نص آخر يقول: ((أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعبتك، فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجته، وكان لله حرباً حتى ينزع أو يتوب، وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإن الله سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد))^(٢) ونلاحظ في هذا النص أن الإنسان هو الذي أخذ في

(١) نهج البلاغة: ص ٤٢٧ - ٤٢٨ الكتاب ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٢٨ - ٤٢٩ الكتاب ٥٣.

لسان الحاكم، وينبغي أن تراعيه الدولة في مخططاتها وفي سياساتها.
ومن هذا أيضاً ما ورد في الكتاب المزبور يقول فيه: ((واعلم أنه ليس شيء
بأدعى إلى حسن ظن راع برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم،
وترك استكراهه إياهم على ما ليس له قبلهم، فليكن منك في ذلك أمر يجتمع لك
به حسن الظن برعيتك، فإن حسن الظن يقطع عنك نسباً طويلاً، وإن أحق من
حسن ظنك به لمن حسن بلاؤك عنده، وإن أحق من ساء ظنك به لمن ساء بلاؤك
عنده، ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة، واجتمعت بها الألفة،
وصلحت عليها الرعية، ولا تحدثن سنة تضر بشيء من ماضي تلك السنن،
فيكون الأجر لمن سنّها، والوزر عليك بما نقضت منها))^(١) ونلاحظ أن الرعية
هي التي أخذت في لسان الخطاب، والرعية تشمل الناس عموماً بغض النظر عن
القومية أو العنصر أو الدين والمبدأ.

وورد أيضاً ما يؤكد على مراعاة شرائح المجتمع. يقول في ذلك الامام (عليه
السلام) في نفس الكتاب موجهاً واليه في مصر: ((واعلم أن الرعية طبقات لا
يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها
كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق،
ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل
الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمي الله
له سهمه، ووضع على حده فريضة في كتابه أو سنة نبيه ﷺ عهداً منه عندنا
محفوظاً))^(٢) فنلاحظ في هذا النص أن هموم الحاكم ومطمح نظره الرعية بما هم

(١) المصدر نفسه: ص ٤٣١ الكتاب ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٣١ - ٤٣٢ الكتاب ٥٣.

بشر في تدبير شؤونهم، والقيام بأمرهم، وتنظيم دولتهم، ونلاحظ أن اهتمامه بغض النظر عن الدين أو المعتقد أو الطبقة الاجتماعية إلا ما تفرضه طبيعة المهام والوظائف في تصنيف شرائح المجتمع.

هذا الاهتمام منصب إلى الناس بما هم ناس، وهذا يؤكد ما ذهب إليه السيد الشيرازي (اعلى الله مقامه) من جعل الإنسان هو الركن الذي تقوم عليه الدولة وليس الشعب أو الأمة فقط، بل يؤكد ما وسَّعه الإسلام من مسؤولية الحاكم لغير الإنسان أيضاً ما ورد من أن الحاكم والدولة مسؤولان حتى عن الأراضى والبقاع والبهائم، وقد أكدته بعض خطب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام التي خطبها في أوائل خلافته، منها: ((اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم))^(١).

فإن المسؤولية في منطق الشريعة لا تخص الإسلام والإيمان فقط حتى نجعل الأمة هي الركن، ولا المسلمين والمؤمنين فحسب، ولا الرجال والنساء فقط، ولا البشر فقط، وإنما هي تعم ما خلق الله تعالى مما يمكن للبشر الاستفادة منه في خير أو شر، في حق أو باطل، في هداية أو ضلالة وما إليها، حتى الأرض والتراب والبلاد والبر والبحر والناس مسؤولون عنها بشتى أنواع المسؤولية، سكنائها زراعتها تركها إسرافها ونحو ذلك، وحتى البهائم والحيوانات فالإنسان مسؤول أمام الله تعالى عنها في ظلمها والرحمة بها والاستفادة منها في خير أو شر، في تذييرها وإسرافها وغير ذلك.

فبناءً على هذا إذا كان الإمام عليه السلام ينص على أن الإنسان مسؤول حتى عن البقاع والبهائم فما بالك بالدولة والحكومة؟ هذه هي حدود مسؤولية الدولة

(١) نهج البلاغة: ص ٢٤٢ الخطبة ١٦٧.

والحكومة في سياسة الشريعة، ومن هنا يتضح سرّ جعل السيد ﷺ الإنسان هو الركن، وهذا هو الأقرب إلى روح الشريعة وإلى نصوصها من التعبيرات الأخرى، وبذلك يظهر أن من دون عنصر الأرض لا يمكن تصور وجود الإنسان أو الشعب أو الأمة، وكذا الدولة والحكومة والسلطة وممارسة تطبيق القانون. من هنا نقول بأن القيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها فكرة الدولة في الإسلام هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر القديم والحديث على مستوى الدولة الإنسانية، وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة والحرية الواعية وكرامة الإنسان وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر.

مميزات الأمة

ان الامة التي تخضع للدولة الإسلامية قد لاحظت الشريعة فيها أموراً

عدة:

منها: الاستقلالية والانفتاح؛ لأن الأمة مجتمع سياسي يحكم نفسه.

قال تعالى: {وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون} (١).

فإن الاستخلاف في الأرض هنا هو الاستخلاف الخاص، بمعنى استخلاف الاصطفاء، وهو ليس مجرد العيش كيفما اتفق، وليس صرف الوجود، وإنما هو

(١) سورة النور: الآية ٥٥.

الوجود الفاعل المتميز الذي يحمل مضموناً ومعنى ينطبق مع الروح الإنسانية والقيم الإنسانية للشريعة، وتمكين الدين لا معنى له إلا بتمكين المعتقدين بذلك الدين الحاملين لرسالته من حيث إنهم يحكمون هذه الرسالة في حياتهم، ويحملونها إلى الآخرين، وتكون هذه الرسالة هويتهم، ومن هنا فإن الهوية الإنسانية للدولة الإسلامية هي هوية الإنسان والقيم الإنسانية.

ومن الواضح أن التمكين يعني السلطة والقدرة على التصرف دون وصاية من الغير، أو تدخل يقيد حرية الاختيار، فلا بد أن تكون هذه السلطة قادرة على حماية نفسها من العدوان، فإن الأمن لا يكون منحة معطاة من الغير، وإنما هو نتيجة معادلة قوة سياسية وعسكرية واقتصادية وروحية وفكرية وتربوية وغير ذلك مما يكون قوة المجتمع السياسي، وهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود مجتمع سياسي يحمل رسالة الإنسان التي هي رسالة الإسلام، ويقوم على فكرتين مركزيّتين تدور وتتركز عليهما حياته، وهي كونه مجتمعاً متميزاً ومنفتحاً في وقت واحد، فإن المجتمع الإسلامي يتميز عن غيره من المجتمعات بكونه تجسيدا لعقيدة وشريعة ورسالة حضارية، فليس المجتمع الإسلامي مجرد تعبير عن ضرورة الإنسان إلى الاجتماع لحفظ حياته واستمرار وجوده والحصول على خدمات ومكاسب أكثر مما يستطيع أن يحققه بجهد الفرد، بل هو مجتمع رسالي ذو مهمة حضارية إنسانية، وهذا هو مبرر وجوده في التاريخ، وإلا لكان من الممكن بقاؤه على ما كان عليه من دون تغيير في معناه ومبناه.

ومن هنا أكدت الشريعة على المسلمين في المجال التنظيمي أو السياسي أن يتمايزوا عن المجتمعات الأخرى في الولاء السياسي، وفي نمط الحياة العامة والخاصة، وفي تعاملهم وسلوكهم مع أنفسهم ومع الآخرين، بحيث لا يكون

نسخة من حضارة أخرى ، ومنهج حياة آخر ، ولعل من ذلك قوله تعالى : { لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير }^(١) فإن الآية الشريفة تضمنت إنشاء حكم تكليفي تحريمي في مجال التنظيم السياسي ، ويترتب على عصيانه وانتهاكه مسؤوليات سياسية ، ولعل من ذلك أيضاً قوله سبحانه وتعالى : { يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين }^(٢) وفي هذه الآية إنشاء حكم تكليفي تحريمي تترتب على عصيانه مسؤوليات سياسية ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المجال .

هذا وقد حفلت السنة الشريفة بالنصوص التي صرحت أو لمحت إلى هذا التشريع ، وهذا التمايز لا يقتصر على الولاء السياسي والممارسة العبادية فقط ، بل يشمل نمط الحياة العامة والخاصة في قضايا الطعام واللباس وعلاقات الجنس والأنشطة الاقتصادية ، وغير ذلك مما اشتمل عليه نظام المحرمات في الإسلام ، وفصلت السنة منه ما أجمله القرآن وذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية .

ومن الواضح أن هذا التمايز بين المجتمع الإسلامي وغيره لا يعني الانغلاق ونبذ الآخر أو محاربتة ، بل إنه تمايز لحفظ الشخصية الرسالية من الذوبان ، فهو تمايز تفرضه طبيعة المجتمع ومهمته الرسالية ، وليس تمايزاً ناشئاً من التعصب العرقي أو الديني ، أو ناشئاً من البغضاء والعاطفية أو ما أشبه ذلك ، كما هو الملحوظ في جملة من الدول الحديثة التي تمارس سياسة متعصبة للقوم أو العنصر

(١) سورة آل عمران : الآية ٢٨ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٥١ .

أو ما أشبه ذلك.

ومن هنا فإن المجتمع الإسلامي منفتح على الآخر، لكن انفتاحه عليه بالحوار وبالتعايش والتعاون لما فيه خير الإنسانية العام، وهذا ما أكدته القرآن الكريم في آيات عديدة تضمنت المعاني المزبورة، منها قوله سبحانه وتعالى: {أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين} (١).

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهانا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون} (٢) كما وجه المشرع الإسلامي المسلمين إلى التعايش مع غيرهم والتعاون معهم، وقد دلت على ذلك آيات.

منها: قوله سبحانه: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين} (٣).
والملاحظ في سيرة رسول الله ﷺ والمسلمين الأوائل تطبيقاً أميناً وجدياً لهذا التشريع في مجال الحوار والتعايش والتعاون والمساندة، ابتداءً من تجربة النبي الأعظم ﷺ والمسلمين مع اليهود والنصارى في المدينة ونجران وغيرهما، مروراً بالمراحل التاريخية التي كان المجتمع الإسلامي فيها متماسكاً على أساس الإسلام، ويحترم غير المسلمين ما داموا يحترموا الإسلام ويحفظون حقوق المسلمين.

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

(٣) سورة الممتحنة: الآية ٨.

ومنها : الوسطية والشهادة، وهي الميزة الثالثة ، فإن التمايز عن الآخر والانفتاح هو الذي أعطى الأمة الإسلامية سميتها العظيمة الفريدة، وهي الوسطية والشهادة، كما نصت عليه الآيات الشريفة.

إذاً الأمة الإسلامية بما هي حاملة لرسالة الإسلام سواء في العقيدة والشريعة والحضارة وتجسيد لها تقع في المركز الوسط المتوازن، وتمثل التوازن في مسيرة البشر بين الإفراط والتفريط، وبين الإسراف من هنا والإسراف من هناك، وهذا ما ينبغي أن تتسم به الدولة الإسلامية أيضاً، وهذه هي سمة الشاهد، فإن الشاهد يجب أن يكون منفصلاً و متميزاً عن المشهود عليه، ولكن لا يجوز أن يكون مغلقاً عنه، بل يجب أن يكون مفتوحاً متواصلًا معه في آن واحد، وقد تجلت هذه الحقيقة المقومة للحضارة الإسلامية مع الأقوام الأخرى في جميع الحالات، فكان المسلمون دائماً منفتحين على غيرهم في مجالات السياسة والاجتماع والثقافة، فأنجزوا صيغة التعايش مع الأنظمة، وأنجزوا المجتمع المتنوع من حيث الانتماء الديني لأول مرة في التاريخ في صيغة مجتمعية واحدة وكيان سياسي واحد، وأنجزوا أعظم وأنبأ انفتاح علمي ومعرفي، وحتى ثروات البلد جعل الإسلام قانون الإحياء^(١) والإعمار^(٢) والأسبقية^(٣) وما أشبه ذلك شاملاً

(١) إشارة إلى ما روى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ((موتان الأرض لله ورسوله، فمن أحيأ منها شيئاً فهو له)) انظر عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٨٠ ح ١.

(٢) إشارة إلى قولهم عَلَّمَ السَّلَامُ : ((أي قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحق بها)) وفي الوسائل: ((أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم))؛ الوسائل: ج ٢٥ ص ٤١١ - ٤١٢ ح ٣٢٢٣٨ باب (١) من أبواب كتاب إحياء الموات؛ وانظر الوسائل: ج ٢٥ ص ٤١١ ح ٣٢٢٣٦ باب (١) من أبواب كتاب إحياء الموات.

(٣) إشارة إلى ما روى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ((من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به)). انظر عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٨٠ ح ٤.

للمسلمين وغيرهم، فإن الأرض لمن أحيها سواء كان من المسلمين أو غيرهم، كما أن الحق لمن سبق سواء كان من المسلمين أو غيرهم.

مضافاً إلى أن كل جيل يعيش في بلاد الإسلام له حق في ثروات هذا البلد وخيراته كما عليه واجبات، فبناءً على هذا فالدولة ترعى الإنسان بما هو إنسان؛ ولهذا غضت الطرف عن المبدأ، وغضت الطرف عن القوم والعنصر وما أشبه ذلك إلا في بعض الموارد الخاصة التي يتعلق بها الدين، أو تتعلق بالقوم أو العنصر، أو ما أشبه ذلك، وهذا أمر موجود في كل دولة ومجتمع، وقد نصت على هذه الخصوصية - أي الوسطية والشهادة في الأمة الإسلامية - آيات القرآن وروايات السنة الشريفة، فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾^(١) وكلمة الناس هنا أعم من الذين يعتقدون بدين أو لا يعتقدون، وأعم من الناس الذين ينتمون إلى قوم وعنصر أو غيرهم.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾^(٢) ومن هنا جعل الإسلام غاية الجهاد والحرب ليس فقط الدفاع عن الإسلام والمسلمين، بل إنقاذ المستضعفين في الأرض والمظلومين لاي عنصر أو دين أو قومية انتموا؛ لأن الإسلام يريد رفع الظلم وبسط العدل على الأرض بغض النظر عن القومية و العنصر.

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

ومنها: العدالة والقسط، كما قال سبحانه وتعالى: {قل أمر ربي بالقسط} ^(١)، وقال تبارك وتعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا} ^(٢)، وقال سبحانه: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خير بما تعملون} ^(٣).

فنلاحظ من مجموع هذه الآيات الشريفة أن العدل هو رسالة الدولة في الإسلام، والعدل لا يختص بمجتمع مسلم أو غير مسلم، وإنما الكل عنده سواء. إذاً مبدأ العدالة هو المبدأ الحاكم والمسيطر على الحياة العامة والخاصة للبشر في الإسلام، وهذا المبدأ هو الذي يحكم قانون الوجود، ويحكم الكون أيضاً، ومن الواضح لزوم تطابق العالمين التكويني والتشريعي معاً، كما قال سبحانه وتعالى: {شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط} ^(٤) وقال تبارك وتعالى: {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان} ^(٥) وقال سبحانه وتعالى: {والسما رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان} ^(٦) وهذا المبدأ يجب أن يكون حاكماً على الإنسان في خاصة نفسه في علاقته بربه وعلاقته بمجتمعه وأعماله الشخصية.

(١) سورة الأعراف: الآية ٢٩ .

(٢) سورة النساء: الآية ١٣٥ .

(٣) سورة المائدة: الآية ٨ .

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٨ .

(٥) سورة الشورى: الآية ١٧ .

(٦) سورة الرحمن: الآية ٧ - ٩ .

فعلى المسلم في جميع هذه الأحوال أن يكون عادلاً، ويجب أن يكون العدل حاكماً على الجماعة في علاقاتها مع الأفراد والجماعات الأخرى؛ لأن العدل هو الأساس، كما يجب أن يكون العدل حاكماً في المجتمع السياسي في علاقته الداخلية بين جماعته وأفراده وبين الحكومة والشعب وبين الشعب والحكومة، وفي علاقاته ومعاملاته الخارجية مع المجتمعات الإنسانية الأخرى، كما أن هذا هو المبدأ الأساس الذي ميز المجتمع السياسي الإسلامي عن المجتمعات الأخرى قديماً وحديثاً.

فهذه المجتمعات والحضارات منها ما كان يقوم على مبدأ الاستبداد، ومنها ما كان يقوم على مبدأ الحرية، ومبدأ الاستبداد كان هو الغالب على المجتمعات القديمة، كما أن مبدأ الحرية هو الغالب في المجتمعات الحديثة، لكن التشريع الإسلامي رفض هذين المبدأين في تكوين المجتمع السياسي والدولة والنظام، وجعل العدل هو الأساس؛ إذ إنه رفض مبدأ الاستبداد رفضاً مطلقاً؛ لأنه يؤدي إلى الظلم والطغيان، ويتصرف في شؤون الناس من دون رضاهم، كما رفض مبدأ الحرية باعتباره أساساً يقوم عليه المجتمع السياسي وإن اعترف بهذا المبدأ باعتباره حقاً للأفراد والجماعات في حدود النظام التشريعي للفرد والجماعة والمجتمع، وعلّة ذلك على ما ذهب إليه البعض هو أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ الحرية يجعل العدالة في خطر، وكثيراً ما يلغي العدالة ويؤدي إلى الظلم؛ إذ أثبتت تجارب التاريخ البشري أن الحرية لا تضمن العدالة، بل قد تتجاوز عليها، والمجتمعات الحديثة التي اعتمدت مبدأ الحرية أدى بها ذلك إلى شيوع الظلم الاجتماعي والسياسي فيها، كما أدى ذلك على المستوى العالمي إلى نشوء ظاهرة الاستعمار والتعدي على الشعوب، بينما نجد أن إقامة المجتمع السياسي على مبدأ

العدالة يصون الحرية ويحميها من العدوان، فالعدالة إذاً تصلح ضماناً للحرية بالضرورة بينما لا تصلح الحرية ضماناً للعدالة دائماً.

من هنا نلاحظ تركيز آيات القرآن والسنة الشريفة على العدل دون الحرية؛ لأن العدل هو الذي يحقق الحرية دون العكس، فإن إقامة المجتمع الإسلامي على مبدأ العدالة يلقي على هذا المجتمع وعلى نظامه السياسي وعلى حكومته مهمة تطبيق العدالة وصيانتها من الانتهاك والتعدي من قبل القوى الداخلية أو الخارجية، وهذه المهمة ليست مهمة وعظيمة نظرية، وإنما هي مهمة عملية لا يمكن القيام بها على وجهها الصحيح من دون امتلاك وسائل تنفيذها وآلاتها على من يتعدى عليها أو يهجم بالتعدي؛ ولذا يجب أن يمتلك المجتمع والدولة وسائل وأدوات تنفيذ العدالة وحمايتها من الانتهاك والتعدي، وهذا ما أشارت إليه سورة الحديد بنحو الإشعار في هذه المرحلة التأسيسية من المجتمع في قوله سبحانه وتعالى: {وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس} ^(١) على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا.

ومنها: الشورى، وهي السمة الأخرى للمجتمع الإسلامي؛ إذ ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادئ السياسية على الإطلاق عند عموم المسلمين. نعم عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام وعند العامة منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب الكريم والسنة أنه لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي لحاكم غير معصوم، ولا تستقيم شرعية أي تصرف في شؤون المجتمع من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى وأخذ أكثرية الآراء، فإن الشورى في حين كونها من أهم المبادئ الدستورية

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

والسياسية للحكم والدولة فهي من أهم المبادئ المكونة لمفهوم الأمة ومفهوم المجتمع السياسي في الإسلام، وذلك من حيث ما يقومون به من أنشطة وينشأه من علاقات في داخلهما والخارج، بصرف النظر عن وجود سلطة حكومية. والمستفاد من أدلة الكتاب والسنة أن الأمة الإسلامية ملزمة بإتباع أسلوب الشورى في إدارة أمورها العامة، كما أن الحاكم ملزم بالحكم عن طريق الشورى وملزم بإتباع ما تنتهي إليه من نتائج.

وستعرض إن شاء الله تعالى إلى هذا المبدأ بشيء من التفصيل في مجال آخر، ولكن الذي نريد أن ننوه إليه هنا هو أن الشورى هي سمة المجتمع الإسلامي الذي يكون الدولة وتقوم عليه كمبدأ وركن من أركانها، فإن الشورى واجب على الأمة وعلى الحاكم وملزمة لهما معاً، فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى أيضاً، وهو ملزم شرعاً بإتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى، فضلاً عن الإلزامات العقلية والعقلانية وما أشبه ذلك.

وحسبنا أن نذكر هنا بعض الآيات الدالة على تشريع هذا المبدأ في الأمة وفي الحاكم. أما ما دل على وجوب الشورى على الأمة في إدارة أمورها العامة فهو مثل قوله سبحانه وتعالى في سورة الشورى: {وأمرهم شورى بينهم} (١) ومن الواضح أن هذا ليس وصفاً للمؤمنين، وإنما هو حكم شرعي وضعي تنظيمي على المسلمين يقتضي أن يطبقوه في حياتهم العامة بما أنهم آمنوا وأسلموا، كما هو الظاهر من سياق الآية.

وأما ما دل على وجوب الشورى على الحاكم في ممارسته لمهمة الحكم فهو

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

مثل قوله تعالى في سورة آل عمران: {وشاورهم في الأمر} (١) على تفصيل تاريخي وروائي لسنا في مجال بيانه.

والحاصل: أن المراد بالشورى في الآيتين هو الأمور العامة المتصلة بقضايا الحكم والمجتمع، فإن النص القرآني دل على أن مورد الشورى هو الأمر، ولا شك في أن المراد منه الشأن العام الذي تزاوله الأمة والحاكم، فكل ما يتعلق بشؤون المجتمع العامة هو مورد الشورى ونتائجها الملزمة، وعليه فليس المراد من الأمر في الآيتين الشؤون الفردية الخاصة؛ لأن المشورة والمشاورة في القضايا الفردية والشؤون الخاصة من الأمور التي جرت عليها عادة البشر جميعاً، ومما تقتضيه طباعهم ويتلاءم مع مصالحهم الخاصة، فليس الأمر بها تأسيساً لنهج جديد في حياة الناس، وإنما الجديد هو الشورى في الأمور العامة على مستوى المجتمع وعلى مستوى الحكم، فإن ذلك أمر لم يكن مألوفاً للمجتمع السياسي وفي قضية الحكم، فقد كان السائد على مستوى الحكم الاستبداد والدكتاتورية والحكم الفردي، ولم يكن لرأي المجتمع وزن أو قيمة، وحيث اقتضت حكمة الله عز وجل أن يكون الحكم السياسي بالشورى، اقتضى ذلك إنشاء هذا الحكم الوضعي التنظيمي والأصل الأصيل الذي يميز المجتمع المسلم عن غيره.

فتحصل من ذلك: أن الدولة تقوم على أركان ثلاثة، والذي وافقته النصوص الشرعية من الآيات والروايات والسيرة أن الإنسان هو الركن الأول لا الأمة ولا الشعب، وأن الأرض هي الركن الثاني لا الإقليم، وأن النظام هو الركن الثالث لا السلطة، باعتبار أن النظام هو الأصل والسلطة متفرعة عنه.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

الفصل الثاني

في حقيقة الأمة ومقوماتها

البحث في حقيقة الامة ومقوماتها يمكن أن يقع من جهتين :

الجهة الأولى: النظريات القانونية الوضعية.

الجهة الثانية: النظرية الإسلامية.

أما في النظريات القانونية فتعد الامة من المسلمات في كل دولة ؛ إذ أن الشعب الذي هو الأمة او جزؤها الأهم على ما عبروا يشكل العنصر الطبيعي لوجود الدولة ، ولا يمكن تصور دولة بدون الجماعات البشرية ، أي مجموعة من الأفراد والعائلات والقبائل وما أشبه ذلك. وفي الشريعة عبر عن ذلك بالأمة ، فإنه لولا الشعب بحسب النظريات الوضعية أو الأمة بحسب النظرية الإسلامية لكانت الدولة منتفية لكونها سالبة بانتفاء الموضوع ، كما أنه لا يمكن لفرد أو مجموعة معزولة تكوين دولة ، كذلك ليس هناك حد أدنى من الأفراد ضروري لقيام الدولة ، فشعب الدولة يختلف بين دولة وأخرى غير أن الفارق العددي لا يؤثر على وصف الدولة من الناحية القانونية أو الشرعية ، فالصين مثلاً والهند وروسيا والولايات المتحدة والفايكان وغيرها هي دول متساوية من الناحية النظرية أمام القانون ، غير أن كثرة عدد السكان قد يؤثر في قوة الدولة وموقعها التأثيري في السياسة الخارجية على الشعوب والدول.

فالشعب هو مجموع الجماعات المقيمة على أرض معينة ترتبط فيما بينها

بفعل عوامل تعود للماضي ، وتتصل بالحاضر والمستقبل ، تصهر الشعب في بوتقة واحدة لتخلق منه كياناً خاصاً متميزاً عن باقي المجتمعات البدائية ، ومن هذه العوامل العادات والأخلاق والدين واللغة والثقافة والجنس ووحدة الأهداف والشعور التي تكنه الجماعات للرؤساء والتاريخ المشترك وغير ذلك ، فإن هذه العوامل وغيرها التي توثق الصلات بين أفراد المجتمع ، وتشد بينهم الروابط ، وتقوي من وحدتهم ، وتزيد من تضامنهم وتآلفهم هذا المجموع يؤدي إلى نشأة الأمة ويقومها.

فالأمة هذه تتطور إلى أن تصل مرحلة القومية بفعل تضامن جهود الجماعات البشرية وتضافرها من أجل حماية سيادتها واستقلالها وحماية مصالحها ، فتميز بذلك الأمة القومية عن باقي المجتمعات البدائية ، وتوحد الجماعات المقيمة على إقليم معين وتنظمها قانونياً بخضوعها لسلطة دائمة تتجسد بالدولة ، فالدولة إذاً قوامها الأمة ، والذي يشكل الأمة مجموعة عناصر ، وقد اختلفت المذاهب والنظريات الوضعية في تحديد هذه العناصر ، وقد تمحورت حول ثلاث نظريات :

الأولى: النظرية الموضوعية، وتتمثل بالفكرة الألمانية المرتكزة على عدة عوامل أهمها وحدة الأصل ، أي السلالة واللغة والدين والتقاليد.

الثانية: النظرية الشخصية، وترسّخت أكثر في الفكر الفرنسي ، وقوامها أن الأمة تجد أسسها في الحس التضامني الذي يوحد إرادة الأفراد على العيش معاً ، فالأمة بحسب هذه النظرية تستند على الماضي البطولي والتجارب المشتركة ، وعلى التضامن الكبير والتضحيات التي بذلت والتي ستبذل في المستقبل. هذه الذكريات والتعاطف المتبادل بين أعضاء الأمة ووحدة المشاعر

تقوي الشعور القومي بين الأفراد، وتحثهم على الاتحاد فيما بينهم تحت حكم واحد ودولة قوية.

الثالثة: النظرية المادية أو العضوية، وتستند على النواحي الاجتماعية والاقتصادية حسب النظرية الماركسية؛ إذ يزعم أصحاب هذه النظرية بأن الرابطة الاقتصادية هي أساس الرابطة الاجتماعية، والقوة الموجهة، بل والمحركة لرابطة الاجتماع السياسي.

وعليه فإن وحدة المصالح الاقتصادية هي التي تقرر العلاقات جميعها بين الأفراد، وتصهرهم في نظام اجتماعي موحد، فالفاعل الحاصل بين الإنسان ومحيطه بدافع الحاجة المادية وتأمين حياة أفضل هو الحافز لوحدة الجماعات البشرية، وعليه تجعل العقيدة الشيوعية من وحدة المصالح الاقتصادية العنصر الأول في تكوين الأمة، ومما لا ريب فيه أن العوامل الاقتصادية تؤثر على حياة الأفراد وعلى مجرى الأحداث التاريخية، إلا أنه من الخطأ اعتبارها العامل الأساسي الوحيد في تكوين الأمة؛ إذ المصالح الاقتصادية بدلاً من أن تكون عامل توحيد بين الجماعات البشرية قد تصبح عامل تفرقة عندما تتشعب مصالح الجماعات وتتباين كما هو الملحوظ في الصراع الدائم بين القوى المختلفة قديماً وحديثاً بين الدول والشعوب والقبائل وما أشبه ذلك.

فالروابط الاجتماعية لا تقتصر فقط على المصالح الاقتصادية، بل تتعداها إلى العوامل الفكرية والثقافية والعاطفية والتاريخية التي تشد أو اصر التعاون بين الأفراد وتزيد التلاحم القومي، والظاهر أن مجموع النظريات المزبورة كل منها قد نظر إلى جهة من جهة الحاجة البشرية والضرورة الاجتماعية؛ ولذلك لم تخرج هذه النظريات متكاملة في تكوين الأمة للأساس الذي تقوم عليه الدولة كما

سنرى من خلال التفاصيل.

فإن اللغة التي اعتمدت عليها النظرية الموضوعية أو الجنس أو الثقافة وما أشبه ذلك وإن كان لها بعض المدخلية في تكوين الأمة أو تنشئة الضمير القومي وتطوره في الأمم إلا أنها ليس العامل الوحيد؛ بداهة وجود أمم عديدة لا زالت قائمة على الأرض تتعدد لغاتها وأقوامها وتواريخها، كما هو الحال بالنسبة لبلجيكا وكندا والولايات المتحدة. مثلاً في سويسرا توجد أربع لغات هي: الألمانية والفرنسية والإيطالية والرومانشية، وفي بلجيكا توجد لغتان: الفرنسية والفلامندية. وعليه فإن هذه العوامل وحدها ليست سببا حقيقيا وكاملا لتنشئة الأمة، وإن العوامل المادية لم تكن من الأسس الأصيلة في تكوين الأمم. نعم هي تعتبر من العوامل المساعدة والمسهلة لقيامها، وهذا يجري في النظرية الموضوعية والنظرية الشخصية أيضاً.

وأما في النظرية الإسلامية فتقوم الأمة على جملة من العوامل الأساسية، وقد تعرضت الآيات والروايات إلى ذلك ببعض من التفصيل؛ إذ بدأ تأسيس الأمة الإسلامية منذ لحظة نزول الوحي على نبينا الكريم ﷺ، فمنذ ذلك الوقت إلى عقدين من الزمن بعده والقرآن الكريم يتعهد نشوء ونمو الأمة حتى أخرجها للوجود، وجعلها خير أمة أخرجت للناس؛ إذ الاعتقاد بالخالق الواحد القادر الفرد الصمد هو المعيار الذي جعل المسلم يشعر بأنه مميز عن غيره، وجعل جميع المسلمين في صف واحد منفصل عن الصف الجاهلي، وكأن القرآن يقسم البشرية إلى قسمين: قسم يؤمن بالله واليوم الآخر، وقسم لا يؤمن بذلك، وهذا الشعور بالذات هو الوعي الداخلي الذي أوجد المجموعة الأولى للأمة.

فقد تلاحت الآيات لتبني الأمة لبنة لبنة. يقول سبحانه وتعالى: { لا تجد

قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون} (١).

حيث ألغت الآية الشريفة أوامر القرابة والجنس والقومية واللغة ونحوها من أوامر لصالح الإيمان والاعتقاد، حتى إذا تعارضت القيمتان قدم القرآن قيمة الدين عليها، وجعلها أساساً للتضامن والتلاحم والتوحد، حيث يقول سبحانه: {والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون بالمنكر} (٢) بغض النظر عن كون المؤمنين أصحاب لغة واحدة أو قومية واحدة وما أشبه ذلك.

وعلى هذا الأساس أرسى القرآن أقوى أوامر العلاقة على أساس الأخوة الصادقة، وعلى قاعدة التعاون المتبادل، وأشاع بين أفراد المجتمع أجواءً صالحة لنمو الكيان الاجتماعي الموحد باعتبار أن الدين يحقق تلاحم الأمة من جهات:

الأولى: وحدة الفكر.

الثانية: وحدة العمل والمواقف.

الثالثة: وحدة الشعور والانتماء.

وهذه في مجموعها تكون الوحدة الحقيقية والتماسك الوجداني بين الناس في الفكر والروح والعمل التي هي مقومات فاعلية الإنسان ومصادر حاجاته وضروراته، ولعل من هنا ورد تعريف الأمة في كلمات الفقهاء بما يجمع الهدف

(١) سورة المجادلة: الآية ٢٢ .

(٢) سورة التوبة: الآية ٧١ .

المشترك والاعتقاد الواحد، كما جعل القرآن الكريم الكفر ملة واحدة^(١) مع أنه متعدد القوميات والأجناس واللغات، كما أن القرآن الكريم جعل الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاختلّفوا^(٢)، مما يكشف على أن الاتحاد في عقيدة واحدة والتوافق في الدين الواحد هو الذي يجمع الأمة.

فالدين هو العنصر الحقيقي في تكوين الأمة، ومن بعده تأتي باقي العناصر المشتركة الأخرى، باعتبار أن أهم عنصر يحرك الإنسان ويدفعه هو الفكر والعقيدة، فإذا كانت العقيدة واحدة كان السبب الأقوى في منشأ الأمة وفي توحيدها وتماسكها، وبذلك يظهر أن ما ذكره الإمام الشيرازي (رضوان الله عليه) في الفقه السياسة من تعريفه للأمة بأنها الجماعة التي ربطت أنفسها بعضاً ببعض بمصير واحد، فلهم علائق متبادلة، سواء كانت لهم لغة واحدة أو عدة لغات، أو دين واحد أو عدة أديان^(٣). أريد منها الأمة بالمعنى الأعم وليس الأمة بمعناها الأخص الوارد في تعبيرات القرآن.

كما أن ما عرفه السيد الطباطبائي (قدس سره) في تفسيره من أن الأمة جماعة يجمعها مقصد واحد^(٤) مبهم أو أعم؛ لأنه إن أراد من المقصد الواحد الدين كان ما ذكرناه، وإن أراد منه الهدف أو اللغة أو القوم فيرد عليه ماتقدم. وكيف كان فهنا أمور:

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) سورة الانفال: الآية ٧٣.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: (كان الناس أمة واحدة فبعث النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) سورة البقرة: الآية ٢١٣.

(٣) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٥ ص ١٤٢.

(٤) تفسير الميزان: ج ١٤ ص ٣٢٢ ذيل الآية (٩٢) من سورة الانبياء.

الأمر الأول: في خصائص الأمة الإسلامية

فإن الأمة التي انبعثت من إرشاد القرآن الكريم والتي تكاملت بقوة القرآن أخذت منه سماتها وخصائصها، ومن هذه السمات بنحو الإيجاز مايلي:

الأولى: أنها أمة المسؤولة، فتحملها للمسؤولية جعلها خير أمة أخرجت للناس، وذلك يتجسد في أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، بخلاف الأمم الأخرى التي لم تتحمل مسؤولية الهداية والإصلاح والدعوة إلى السلام في الأرض، وهذه سمة لم تتميز بها الأمم الأخرى والرسالات الأخرى، وإنما هي من خصوصيات الأمة الإسلامية. يقول تبارك وتعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله} (١) إذ جعل الباري عز وجل الإيمان بالله عز وجل والدعوة للمعروف والنهي عن المنكر من خصوصيات خيرية هذه الأمة وأفضليتها على الأمم، وقد تحملت هذه الأمة تلك المسؤولية منذ أن كانت بذرة صغيرة وحتى أصبحت أمة كبيرة، وكان من ثمار هذا التحمل تلك الحركة المتواصلة الدؤوبة التي لم تنقطع في سبيل التوحيد والعدل والحرية والاستقامة.

الثانية: الوسطية، فإن الأمة الإسلامية أمة وسط وشاهدة على الأمم الأخرى كما عرفته مما تقدم، فقد كان موقعها بين الإفراط والتفريط، وقد جعلها تسير بخط تؤدي إلى تحقيق العدل، وجعلها قادرة على رؤية الحقائق، فأصبحت مؤهلة لتكون شاهدة على الناس التي بعدت بهذه الوسطية، ونأت عن الإفراط في الاعتقاد، أو الإفراط في التفكير أو في العمل كما هو الملحوظ في الأمم اليهودية والنصرانية وغيرها.

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠ .

الثالثة:الرسالية، فالأنبياء ﷺ الذين جاؤوا قبل بعثة الرسول الأعظم ﷺ جاؤوا بنفس هذه الأهداف التي صدع بها نبي الإسلام، وهي عبادة الله وحده لا شريك له، وهي القاعدة الرصينة التي قامت على أساسها الأمة الإسلامية، فأصبحت هذه الأمة متصلة بالأمم التي سبقتها بتاريخ مشترك من جهاد الرسل والأنبياء ﷺ ومنطلقة من قاعدة التوحيد، ولعل من هنا جاءت تسمية القرآن لتلك الأمم: {هو سماكم المسلمين من قبل} (١).

وعليه فإن من سمات هذه الأمة هي الاعتراف بالآخرين والتصديق بدعوات الأنبياء ﷺ والإيمان برسالاتهم، وهذه سمة لم تتجل كثيرا في سائر الرسالات والأديان السماوية ما عدا رسالة الإسلام.

الرابعة: أنها أمة متوحدة، فالأمة الإسلامية أمة واحدة تربط بين أبنائها أصرة الأخوة الإسلامية كما قال سبحانه وتعالى: {إنما المؤمنون أخوة} (٢) فالأمة بجميع أبنائها جسد واحد، والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، والعقيدة هي جامع مشترك لجميع أفراد هذه الأمة، كما وأن جميع أفراد الأمة يشتركون في عبادة واحدة، ويؤدون شعائر مشتركة، والأفضل أن يؤدوا الصلاة بصورة الجماعة، كما أنهم يجتمعون كل عام في مكان واحد على صعيد عرفات ليشهدوا منافع لهم، ويذكروا اسم الله تبارك وتعالى، ويتداولوا شؤونهم، كما وأنها تشترك في لغة واحدة هي لغة القرآن الذي يتلونه في الصلاة وفي الدعاء، مع احترامها اللغات الاخرى؛ اذ اللغة العربية هي اللغة الرئيسية للتفاهم بين أبناء الأمة، ولكل قوم الحق في أن يبقى محتفظاً بلغته، وهم أحرار في طريقة التفاهم

(١) سورة الحج: الآية ٧٨ .

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٠ .

بأي لغة شاءوا.

ونتيجة لهذه العوامل أصبحت الأمة متوحدة ، وهو ما جعلها متكاملة أمام أعدائها ، وجعل القرآن الكريم الناس صنفين : صنف يؤمن بالله واليوم الآخر ، وصنف لا يؤمن بذلك ، كما أنه جعل الكفر على تعدد مذاهبه ولغاته ملة واحدة . وعليه فإن الذين يحملون الخصوصيات الإسلامية هم الذين نصت عليهم الآية الشريفة في قوله سبحانه وتعالى : { إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض }^(١).

ولهذا فإن أساس تكوين الأمة هو ولاية المؤمن لأخيه المؤمن الذي يستوجب الحب والنصرة ، وليس بمقدور أي قوة أن توجد هذه الرابطة المتينة إلا قوة مستمدة من العقيدة ، وعليه إن الإسلام هو الرابط والمعيار للقومية او الجنسية على حسب الاصطلاح ، وهذه الرابطة تستمد من الرسالة وليس من الأرض ، وبناء على ذلك أصبحت الأمة الإسلامية أمة على أساس من الفكر ، فجنسيتها الإسلام ، وهو الذي يصنع لها حدوداً وحوافز فكرية وسياسية وعسكرية بين دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد على تفصيل سنتعرض إليه إن شاء الله .

الأمر الثاني: في الضرق بين الأمة والناس

الظاهر أن الناس أعم من الأمة ؛ لأن الأمة لا تطلق إلا على مجموعة ربطت مصالحها ووحدها الدين كما عرفت ، وتمكن أن يتفاعل بعضها في بعض بنوع من التفاعل ، وجعل العلائق بينها . نعم ورد في الاصطلاحات إطلاقان

(١) سورة الانفال : الآية ٧٢ .

للأمة باعتبارين :

الأول: الإطلاق المرتبط بالحدود الجغرافية، فيقال: الأمة العربية أو الأمة التركية أو الهندية مثلاً، وهذا ما جاء في تعاريفها في علم السياسة، حيث عرفت: بأنها جماعة سياسية مستقلة، ذات إقليم محدد، يشترك أعضاؤها في الولاء لمؤسسة واحدة، مما يؤدي إلى إحساسهم بالوحدة، وبأنهم يكونون مجتمعاً^(١).

ويلزم لقيام الأمة أن تكون ذات أصل مشترك أو لغة واحدة أو دين أو عنصر واحد وإن كانت الأمم تتكون عادة من التاريخ المشترك ووجود عناصر ثقافية أخرى متشابهة، ومن الواضح أن التاريخ المشترك والعناصر الثقافية الأخرى المتشابهة تجتمع فيما إذا ارتبط الناس بالحدود الجغرافية المشتركة أيضاً.

الثاني: الإطلاق المرتبط بالحدود الدينية، فيقال: الأمة الإسلامية في قبال الأمة المسيحية مثلاً، ومن الواضح أن الأمة بأي من الاعتبارين يلاحظ فيها وحدة خاصة، ويكون بينهما عموم من وجه، فالأمة الهندية قد تشمل الأمة الإسلامية وغيرها، والأمة الإسلامية قد تشمل الأمة الهندية وغيرها. أما بين الناس والأمة فالنسبة المنطقية هي العموم المطلق.

إذاً الناس أوسع من الأمة، نعم قد يتحدان مفهوماً بسبب الإضافة، فيقال: الأمة العربية والناس العرب، وحيث إن الغالب صياغة كل شيء من فلسفة نظرية خاصة اختلفت الاصطلاحات في الأمة، ومن هذا نشأ الاختلاف في التعبير، مثلاً الاجتماع والاقتصاد والسياسة قد تصاغ من فلسفة الدين، وقد تصاغ من فلسفة القومية، وقد تصاغ من فلسفة الجغرافيا، فإن المفكرين يجعلون

(١) انظر موسوعة السياسة: ج ١ ص ٣٠٥ - ٣٠٦ (أمة).

فلسفة لأنفسهم ، ويجعلون هذه الفلسفة هي المعيار في التعاريف وفي الاصطلاح ، ويرجعون كل الأنظمة إلى تلك الفلسفة ، فالمتدين مثلاً يلاحظ في المسائل الاقتصادية الحلال والحرام ، بينما القومي يلاحظ القومية ، ومن ينطلق من الفلسفة الجغرافية يلاحظ ما ينفع الذين يعيشون في هذه القطعة الخاصة من الأرض ، كالوطن أو الإقليم وما أشبهه .

وأما من وضع فلسفته على اللون كما في أفريقيا وأمريكا مثلاً فإنه ينطلق من فلسفة وجوب هذا اللون دون ذلك ، وهذا ما قامت عليه النظريات العرقية ، فيضع اقتصاده مثلاً على طبق تلك الفلسفة ؛ ولذا تجد أفكاراً اقتصادية متعددة في مكان واحد ، فالمسلم في العراق مثلاً ينطلق من الاقتصاد الإسلامي ، بينما القومي ينطلق من اقتصاد الأمة العربية ، وهكذا الملاحظ للحدود الجغرافية الخاصة ينطلق من الاقتصاد العراقي مثلاً ، وما أشبهه .

وحيث إن الغالب اختلاف صياغة المسائل من فلسفات خاصة كما عرفت كان اصطلاح الأمة أيضاً مما تأثر بهذه الصياغات ، فقد يلاحظ في الأمة الدين ، فيقال : الأمة الإسلامية من دون النظر إلى اللغة والحدود الأرضية ، وقد يلاحظ فيها اللغة فيقال : الأمة العربية من دون النظر إلى الدين والحدود الأرضية ، وقد يلاحظ فيها الأرض فيقال : الأمة المصرية مثلاً من دون النظر إلى الدين واللغة ، وقد ظهر مما تقدم أن الإطلاقات المختلفة ليس مجرد اصطلاحات ، وإنما تترتب عليها الأبنية الفوقية التي تبنى على هذه الفلسفات التي انطلقت منها الصياغات المتعددة ، ومنها تتحدد سياسات الدول ، ويتحدد مناهجها أيضاً ، وكثيراً ما يقع الغلط والمغالطة لعدم الإمام بمثل هذه المنطلقات والأسس الفكرية ، الامر الذي ربما أوقع البعض في شبهة فقدان المعيار في الحكم على الأشياء .

الأمر الثالث: مقومات أخرى للأمة الإسلامية

عرفنا مما تقدم أن الإسلام بنى أمته على العقيدة بالتوحيد، فإن الأرض وما فيها كلها لله تعالى، والناس عباد الله عز وجل، والتشريع بيد الله عز وجل، والحساب والجزاء على الله عز وجل، حيث يجازي المحسن بالإحسان وأما المسيء فإن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه لدخوله تحت كبرى الحكمة والمصلحة.

ومن هذا المنطلق بنى الإسلام على الصلاة والصوم والحج والزكاة والولاية كما في متضافر الأخبار^(١)، فالصلاة لدوام الارتباط مع الله، والصوم للسيطرة على النفس وكبح جماحها - ومن الواضح أن النفس مبعث الخيرات والشور، فإن جوهر النفس إذا صلح صلحت النفس والبدن والمحيط الاجتماعي والمحيط الطبيعي - والحج لاجتماع المسلمين حتى يحلوا مشاكلهم ويتشاوروا فيما يقدمهم ويهيئوا الأسباب لإنقاذ المستضعفين وإعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى، والزكاة مال لا بد منه للنظام وإقامة المجتمع السليم، والولاية بشقيها بمعنى قيادة الأصلاح، فإن القيادة إذا كانت صالحة رشيدة صلحت الأمة، وإذا لم تكن كذلك وقعت الأمة في مهاوي الضلال والانحطاط، والمراد بشقيها القيادة المعصومة (عليها السلام) وغير المعصومة، والمقصود بغير المعصوم من توفرت فيه المواصفات الشرعية ورضائية أكثرية الأمة على ما سنعرفه فيما سيأتي من مباحث إن شاء الله تعالى. والمتبادر من الولاية وإن كان هو تولي مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأبنائه الطاهرين من الأئمة المعصومين عليهم السلام وطاعتهم والافتداء بهم عليهم السلام إلا أن

(١) إشارة إلى طائفة الأخبار الدالة على أركان الإسلام ودعائمه، منها عن أبي جعفر عليه السلام قال: "بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية" انظر الكافي: ج ٢ ص ١٨ ح ١، وفي صحيحة زرارة.... فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: "الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن" الكافي: ج ٢ ص ١٨ ح ٥.

الظاهر أن ذلك من باب أجلى المصاديق وأظهرها، وإلا فإن الحكومة إذا كانت بيد الفقهاء جامعي الشرائط فهي أيضاً تكون مصداقاً لذلك في بعض مراتبها؛ إذ هي القيادة الصالحة في زمان الغيبة التي بها تتوحد الأمة، وتحقق الأغراض الشرعية، وبذلك ظهر كيف تكونت الأمة الإسلامية التي نحن بصددتها.

فالأمة هي كل من يؤمن بالله الواحد ويتمسك بشريعته المنزلة على خاتم أنبيائه عليهم السلام وعلى هذا الأساس فالمسلمون كلهم أخوة، ولهم حقوق وواجبات متساوية إلا ما خرج لحكمة خاصة، كحقوق المرأة والرجل في بعض الأحكام، فلا فضل للغة على لغة، ولا للون على لون، ولا لقطر على قطر، ولا لعرق على عرق، ولا لمكانة اجتماعية على غيرها، فالعربي والعجمي والأبيض والأسود والعراقي والمصري وبنو تميم وبنو ساسان ورئيس الدولة وموظف البلدية والعامل والفلاح كلهم سواء أمام القانون الإلهي؛ لأن المفاضلة بالشرعية تكون بالتقوى، وهي مفاضلة عند الله عز وجل لا القانون أو التشريع، فالجميع متحد الحكم بالنسبة إلى العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والجنايات والكفئات، فإن المسلمين سواسية كأسنان المشط، وهم أمة واحدة ويد على من سواهم.

ولا يخفى أن هناك عوامل متعددة أخرى تتجمع حتى تشكل الأمة الواحدة، أهمها المعنويات حتى عند المنكرين للمعنويات كالشيوعيين مثلاً؛ إذ لا نقصد بالمعنوية إلا المثل التي يؤمن بها جماعة من الناس، سواء كانت تلك المثل مستمدة من العقل والبرهان الصحيح أو من الأوهام والفسفسطة، فإن من أهم عوامل وحدة الأمم عامل الاستقامة الفكرية والرفاه المادي، كما أن من أهم عوامل تجزئة الأمم عامل الانحراف الفكري والجشوبة المادية.

فإن حال المجتمع حال الفرد، فكما أن الفرد يتطلب دائماً صحة الفكر ورفاهة الحياة كذلك المجتمع والأمة؛ ولذا الأمم الكبيرة التي تريد هضم الأمم الصغيرة في نفسها تسبغ عليهم أولاً نوعية ثقافتها وكيفية تفكيرها كما هو المعهود في السياسات التي تمارسها الدول الكبرى اليوم في العالم، وثانياً تعددهم بالتحريم، فإن صدقت التفت حولها الأمم الصغيرة بسرعة، وانصهروا فيها انصهاراً كاملاً، وإن كذبت كان الأمر بالعكس؛ ولذا نرى الأمم دخلت في الإسلام افواجا، حيث أن فكره مبني على المنطق والعقل، والقرآن الحكيم أشار للعقل ودعا إلى التعقل، وطلب من الناس إعمال فكرهم ورويتهم ضارين بالتقاليد عرض الحائط، خصوصاً في مثل تقليد الآباء والأمهات وما أشبه ذلك، وفي نفس الوقت دعا إلى الحرية والرفاه وتحكيم الكفاءات، فقال سبحانه وتعالى: {ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم} (١) وجعلها من أهم أوصاف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقال تبارك وتعالى: {قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق} (٢) وقال تبارك وتعالى: {إن أكرمكم عند الله أتقاكم} (٣).

وقد كان سبب تحطم العالم المسيحي هو عكس ذلك تماماً، فتعقد الفكر المسيحي المحرف الذي يتدنى بكون الواحد ثلاثة وبكون الثلاثة واحداً وضغط الكنيسة على أنواع الحرية والرفاه والكفاية كان سبب تحطمه السريع، كما كان هو السبب في تحطم الاتحاد السوفيتي وفردوس الأرض الموعودة من قبل الشيوعية كما يزعمون؛ لانهما ابتنيا في العقيدة على مصادمة العلم والعقل

(١) سورة الاعراف: الآية ١٥٧ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ٣٢ .

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٣ .

بقولهم بصحة التناقض وباللآآت الخمسة، أي لا دين لا أخلاق لا عائلة لا حرية لا ملكية، ثم تطبيق هذه العقيدة بالعنف والقهر والاستبداد والدماء بما لا يدع مجالاً لأبسط أنواع الرفاه والحرية والكفاءات، وغير ذلك من أسباب ممارستها الشيوعية، ويكفيها عن بيانها تحطم الاتحاد السوفيتي وفشل التجربة المثالية المدعاة في جنة الأرض وفردوسها.

الأمر الرابع: في الحدود الجغرافية للأمة

الظاهر أن مكان تجرد الأمة الواحدة عن المكان الواحد؛ وذلك لعوامل سببت تشتت الأمة الواحدة، سواء كانت تلك العوامل نابعة من داخل الأمة أو من خارجها، كما في اليهود الذين عاشوا زهاء أربعين قرناً بلا مملكة واحدة، وقد كان ذلك نابعاً من داخل أنفسهم، حيث إنهم انتهازيون، فلا يتمكن أن يعيش بعضهم مع بعض في مكان واحد؛ إذ من طبيعة الانتهازي المستغل التصادم، والتصادم يؤدي إلى الانقسام روحاً وأرضاً، وبسبب هذا الأمر نفسه أيضاً كانوا يعيشون بين الأمم متفوقين، وكلما ظهر استغلالهم لتلك الأمم التي عاشوا بينها أخرجهم أهل البلاد، كما أخرجوا من روسيا وبريطانيا وألمانيا وبعض البلاد الإسلامية وغيرها.

ومن هنا يرى البعض أن تجمعهم الحالي في فلسطين المغتصبة أمر لا يدوم، وقد ظهر الآن - ولما يمر على دولتهم عقود من الزمان - آثار الانشقاق والنفاق والتخاصم بينهم، وأثر ذلك على هجرتهم من هذه البلاد زرافات زرافات، ولولا الضبط الشديد للدولة الغاصبة لهم والترغيبات الشديدة لكانت الهجرة بأعداد أكبر، بالإضافة إلى تحالف الغرب والشرق بكل وسائلهما لبقائهم هناك؛ ليكونوا رأس رمح الاستعمار في جسم الأمة الإسلامية، لكن القسر لا يدوم كما

هي حقيقة التاريخ وواقع الحياة، واليهود ما داموا متمسكين بمبادئهم تبقى طبيعتهم التجزئية، وصدق الله سبحانه حيث قال: {ضربت عليهم الذلة أين ماثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءو بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة} (١) فإذا غيروا مبادئهم إلى مبادئ الله خرجوا من الذلة، ومايلاحظ لهم من قوة على رغم تمسكهم بمبادئهم الباطلة فذلك ناشئ من استبدال الأنظمة الحاكمة على المسلمين، أوالهزيمة النفسية أو الانشغال بالهوامش التي تهّم الإنسان في حياته اليومية دون الاهتمام بالقضايا المصيرية، أو بسبب قلة الوعي والثقافة. هذا بناءً على أن الواو في الآية الشريفة: (بحبل من الله وحبل من الناس) بمعنى أو. هذا أولاً.

وثانياً: كما أنه من الممكن أن تكون للأمة الواحدة عدة أماكن جغرافية كما هو الحال بالنسبة للمسلمين الآن؛ وذلك لعوامل داخلية كقلة الوعي، أو خارجية كتشتيت القوى الكبرى الخارجية للأمة الواحدة، أو تشتيت الاستبداد والأنظمة القهرية، وقد اجتمعت هذه الأمور في الوقت الحاضر بالنسبة إلى الأمة الإسلامية الواحدة بما لا يسع المجال لتفصيله هنا.

أما السؤال هو كيف يتحد المكان الجغرافي للأمة حتى تكون أمة واحدة روحاً وأرضاً لتشكيل قوة ذات كيان ودولة ذات أركان؟ فمثل الأمة مثل العائلة تتشكل من خلية مصغرة، ثم تنمو وتكبر حتى إذا استقرت على أرض قامت لها قبيلة، أو مجتمع يتبادل المنافع والخبرات، ويتكامل ببعضه.

فمثلاً: من عادة الإنسان أن يتزوج للشهوة وللنسل، وللتقوي بالأولاد، وللتعاون، وللدِين، ولغير ذلك مما ذكره علماء الاجتماع، وتكون العائلة تنتمي

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٢ .

بالآخرة إلى وحدات قبلية كبيرة أو صغيرة، إما ثابتة في مناخ ملائم كما هو في الأرياف والمدن المطلّة على سواحل البحار مثلاً، وضاف العيون والأنهار غالباً، وإما متغيرة وحينئذ إن دامت طول السنة سكنوا في تلك المحال في بيوت متنقلة أو بسيطة، وإن كانت المقومات فصلية صاروا رحلاً للاستنفاع بالمكان المناسب، لكن كونهم رحلاً لا يدوم وربما تحولت حياتهم إلى الاستقرار؛ لنمو التجارب والخبرات، وبها يمكنهم أن يذللوا الطبيعة حتى تلائم بقاءهم في المكان الواحد دائماً، حيث إن السفر بطبعه صعب فينزع الإنسان إلى الاستقرار كما هو مقتضى طبيعته الأولية، فإذا صارت هناك في رقعة فسيحة من الأرض وحدات عائلية ثم قبلية تأخذ في النمو البشري والزراعي، ثم بعد ذلك الصناعي والتجاري وما أشبه ذلك، فتنشأ المجتمعات والمدن ثم تأخذ العلائق بين تلك العوائل والقبائل في النمو والتشابك، وتنشأ بينهما الروابط المادية والمعنوية التي تشكل نواة الأمة الواحدة بتجمع القدرات الصغيرة المتجمعة في شكل وحدات عائلية أو قبلية تتبدل تدريجياً إلى قوة واحدة لها مقومات عدة تشكل الأمة الواحدة، وهذه الأمة تستدعي تكوين سلطة ودولة تنظّم شؤونها وحقوقها، وتدبر شؤونها وأمورها، ومن هنا قلنا: إن الأمة الواحدة هي الركن الأساس الذي تقوم عليها الدولة.

الفصل الثالث

في الأرض والإقليم

المراد من الإقليم هنا الأرض التي تقوم عليها سلطة الدولة ، وتفرض عليها سيادتها ، ولا يقتصر الإقليم على اليابسة فقط ، بل يمتد أفقياً إلى المياه الإقليمية وعمودياً إلى المجال الجوي الذي يعلوهما وأعماق البر والبحر لتلك الأرض.

والإقليم عنصر مهم في بناء الدولة ؛ إذ تقوم وتستقر المجموعة الوطنية في داخله ، وتنتظم السلطة السياسية في إطاره بشرط قيام الدولة ، وتستقر الجماعة الوطنية بصورة دائمة داخل الحدود الإقليمية ، فالبداوة وحياة الرحل وإن كانت تشكل ظاهرة جغرافية اقتصادية واجتماعية إلا أنها لا تنهض إلى مرتبة الدولة بالمعنى التشريعي المتعارف ؛ وذلك لكون سلطتها تفتقر إلى أرضية جغرافية محددة.

إذاً الإقليم يحدد مسألة تعيين حدود الدولة حيث تمارس السلطات الحاكمة والمحكومة النشاطات كافة بحرية تامة ، فالحدود تشكل الحد الذي تنتهي عنده صلاحيات الدولة ، ولعل هذا كان أحد أسباب فشل جملة من النظريات السياسية المعروفة ؛ لأنها قامت على مبدأ الأرض السائلة في تكوين السلطة ، كالنظرية السوفياتية القديمة التي تقول بالأرض السائلة ، وترتكز على العقيدة الشيوعية القائلة بالسيطرة على العالم ، ومثلها ما تؤمن به الصهيونية حيث

قالت : بأن دولة بني صهيون تمتد من النيل إلى الفرات. وقد برزت هذه النظريات بشكل قوي في الفكر النازي أيضاً بنظرية المجال الحيوي، وقد أطلق على الرايخ الألماني الثالث صفة دولة الحدود المتحركة.

وكيف كان، فإن المقصود من الإقليم هنا هو الأرض التي تقوم عليها السلطة، وتسهه قدرتها وسيادتها.

صفات الإقليم

يتسم الإقليم بجملة صفات من أبرزها ما يلي :

الصفة الأولى: أنه عنصر لازم لتكوين شخصية الدولة.

الصفة الثانية: أنه الموضع الذي تمارس فيه الدولة سلطاتها السياسية.

الصفة الثالثة: أنه يحدد سيادة الدولة، وتتميز سيادة الدولة بالقدرة على ممارسة بعض الوظائف القانونية من تشريعية وإدارية وقضائية، كما أنه لا يحق لأي دولة أخرى التصرف على هواها بالإقليم الوطني الخاص، فعليه يتوجب على المقيمين على أرض الدولة من مواطنين ورعايا الخضوع لسلطة الدولة، غير أن واجب الخضوع لإرادة الدولة ينتج عنه في المقابل واجب الدولة بحماية واحترام حقوق الدول الأخرى ورعاياها، كما عليها واجب حماية مواطنيها واحترام حقوق المواطنين الذين يعيشون في الإقليم المحدد للدولة.

ولا يخفى أن للإقليم دوراً هاماً في وحدة الأمة وقوتها؛ إذ تنعكس آثار الإقليم على الدولة والمواطنين، فبالنسبة للدولة يشكل الإقليم أحد العناصر الرئيسة التي تكوّن شخصيتها وتعطيها وجودها، وهو الإطار الجغرافي الذي تمارس الدولة في داخله كامل سيادتها واختصاصاتها، وتقوم بكافة الإجراءات التي يمكن تطبيقها على الأرض للمصلحة العامة، وهذا العنصر يرتدي أهمية

رئيسيةً في تكوين الدولة ؛ لأنه الامتداد الجغرافي لها ، وهو الذي يميزها عن باقي المجتمعات الضيقة كالتي كانت سائدة في عصر الإقطاع والعصور التي سبقت تكوين الدولة العصرية بمساحاتها الشاسعة.

ومما لا شك فيه أن كل مجتمع يتكون من مجموعة بشرية توجد على قطعة أرض ، والأرض تشكل القاعدة التي تتحد عليها الجماعات البشرية المتمدنة ، فهي بالنتيجة تحدد البعد الجغرافي وحدود السلطة العامة للدولة ، وبذلك تبرز فكرة حدود الدولة التي تعين عن طريق المعاهدات والاتفاقات مع الدول المجاورة ، واعتراف الدول المتبادل الضمني أو العلني بالحدود الجغرافية لكل دولة من شأنه أن يثير مسألة سيادة الدولة على أرضها ، واحترام هذه السيادة في ضمن هذه الحدود التي تتمتع الدولة فيها بكامل الصلاحيات ، فبوسعها اختيار النظام السياسي والتشريعي الذي ترتأيه لتطبيقه على الجماعات البشرية التي تعيش ضمن حدودها بالشرائط والموازن العقلية والشرعية الخاصة ، فالحدود تشكل إذاً شرطاً لاستقلال الدولة وحقلاً لتطبيق إرادتها ، فالعنصر الأرضي ملازم للمجتمع السياسي.

ولا يخفى أن الإقليم هو البوتقة التي تصهر حياة الجماعات وتمزجها مزجاً ليكسبها شخصية خاصة تميزها عن غيرها من الجماعات المجاورة ، فالإقليم عامل أساسي في توحيد الجماعات التي تقطن في أرض الدولة ، فالإقامة المستمرة والدائمة لهذه الجماعات على الأرض وتفاعلها معها تبعث فيها روح التضامن وتوطيد الميول القومية أو الوطنية ، ورجبة العيش المشترك ، وحب الوطن والدفاع عن أرضه وحدوده وبنائه ، والسهر على تقدمه والسعي في إنمائه.

فالإقليم إذاً يبعث الإحساس لدى الجماعة بوجودها ، ويحثها على الدفاع

عن هذا الكيان والوجود، غير أن مهمة الدفاع تقع على عاتق الدولة؛ لكونها متبلورة، وتتولى تنظيمه وإدارته وخلق التضامن فيما بين أفرادها، فتشدد الروابط بين الدولة والمجتمع، وبالتالي يصبح الإقليم مرتبطاً بفكرة الدولة، بل وهو عنصر أساسي في نشأتها وتكوينها، كما هو شرط لاستقلاليتها وحقل لتطبيق سيادتها.

الأرض في المنظور الفقهي

والظاهر أن الفقهاء لم يبحثوا مسألة أرض الدولة وكون الأرض إحدى مكونات مفهوم الدولة بالمعنى الذي يتداول في الاصطلاح السياسي المعاصر، وإنما بحثوا مسألة الأرض من منظورين:

أحدهما: المنظور السياسي

وذلك يبحث من حيث علاقة الأرض بالأمة والدعوة، ومن هذا المنظور تكون مفهوم ومصطلح دار الإسلام في مقابل دار الحرب أو في مقابل دار الحرب ودار الحياد ودار التعاهد كما يظهر من كلمات الفقهاء في باب الحدود والتعزيرات، وإحياء الموات والصلح وما أشبه ذلك، والسبب في ذلك أن القرآن لم يرسم حدوداً للدولة الإسلامية بالمعنى المتعارف؛ لأنه ينظر إلى الأرض كلها موطناً للعقيدة الإسلامية ومجالاً لسيادتها، فرسالة الإسلام للعالم كله، وهذا يعني أنه ليس هناك حدود ضيقة للدولة الإسلامية.

أما ما ذهب إليه بعض الفقهاء من تسميات فليست إلا من منطلق معالجة الأمر الواقع من الزاوية الحقوقية من باب عدم سقوط الميسور بالمعسور، وأن ما

لا يدرك كله لا يترك جله^(١) المجمع على العمل به^(٢)، ولأجل ترسيم معالم الأحكام الشرعية على أضواء التصنيف الفقهي بين دار الإسلام ودار الحرب، وهناك من أضاف مصطلحاً ثالثاً هو دار التعهد، فهذا التقسيم ليس سياسياً، بل هو قضية حقوقية فرضها الأمر الواقع والممكن من تطبيق الأحكام الذي يستوجب توضيح الأحكام الشرعية بالنسبة إلى سكنة دار الإسلام ودار الحرب والتنقل بينهما.

وعليه فطالما كانت هناك دعوة متواصلة للإسلام وهداية إلى البشرية فإن مساحة الدولة الإسلامية في تغير مستمر؛ ولذا فإن التعامل مع دار الإسلام هو تعامل فقهي حقوقي، حيث تترتب على الأرض أحكام شرعية، فاضطر الفقهاء أن يأخذوا بمحدود الدولة الإسلامية كأمر واقع لإصدار الأحكام الشرعية في مختلف الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية.

وأول أرض أقيمت عليها الدولة الإسلامية كانت المدينة المنورة، حيث كان رسول الله ﷺ قبيل الهجرة إلى المدينة في بحث دائم عن مكان مناسب لإقامة الدولة بعدما أدرك استحالة البقاء في مكة، فذهب إلى الطائف، وتفاوض مع القبائل التي كانت تعيش حول مكة لكن دون جدوى، فذهب إلى يثرب وخطط من أجل الوصول إليها وإقامة أول حكومة للإسلام فيها؛ إذ كان رسول الله ﷺ يتحرك من أفق واسع يرى ضرورة قيام دولة؛ لأن وجود الدولة سيحقق بناء

(١) الأول منها مفاد ما ورد عنه عليه وآله: ((لا يترك الميسور بالمعسور)) والثاني: مفاد ما ورد عن الإمام أمير المؤمنين: ((ما لا يدرك كله لا يترك كله)) انظر عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٥ و ٢٠٧، ولمعرفة تفصيل المفاد والاستدلال انظر القواعد الفقهية (للبنجوردي): ج ٤ ص ١٢١؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٢٥.

(٢) انظر عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٥٨ هامش (٣ و ٤ و ٥)؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٢٦.

الأمة ويحولها إلى كيان منظم يخدم الرسالة، ويدخل البشر في دين الله أفواجاً، وكان رسول الله ﷺ في ذلك يبحث عن عناصر تكوين الدولة، ومنها الأرض المناسبة للدعوة التي ستمتد عليها، وتنتشر منها سيادة الإسلام، والتي تشكل من المؤمنين الذين يسكنون فوق ترابها قوة عسكرية واقتصادية، ومن هنا ذهب إلى المدينة، وقد وضع حجر الأساس لقيام الدولة عبر تأسيسه للمسجد كقاعدة أولية للسلطة على الأرض، ولم يكتف النبي ﷺ بالمدينة، بل نشر الدعوة في مختلف أرجاء الجزيرة، وكانت تضاف في كل مرة أجزاء من بلاد المشركين إلى الأرض الإسلامية بالإسلام أو السلام أو الفتح.

ومن هنا اصطلح الفقهاء على هذه الأرض بدار الإسلام، فإن لدار الإسلام حدوداً وحدودها هي العقيدة، وقد عبر القرآن الكريم عنها بلفظ الديار، وربط بينها وبين الدين في قوله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين} ❖ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون} ^(١) إذ كان لا بد من الدفاع عن هذه الديار لأنها الأرض التي يقوم عليها الدين، وتنهض عليها سلطته، فكان الإخراج بالقوة من الأرض أحد مسوغات الجهاد؛ لأنه يتضمن استرداد الحق المسلوب والدفاع عنه، كما قال تبارك وتعالى: {قالوا وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا} ^(٢) فترتبط بحدود هذه الديار أحكام فصلها الفقهاء في كتبهم الفقهية.

(١) سورة الممتحنة: الآية ٨ - ٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤٦.

ومما يؤكد سعة حدود الإسلام جملة من الآيات الكريمة التي نصت على أن الإسلام دعوة عالمية لكل البشر، منها قوله سبحانه: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^(٢).

إذاً الإسلام آخر الرسالات، والنبي الأعظم ﷺ خاتم الرسل، وقد بعثه الله سبحانه لكل البشر، وجعل الأرض كلها موطناً لعقيدته، فليست هناك حدود للدولة الإسلامية، فطالما هناك أرض فلا بد أن يدخلها الإسلام، وكان واجباً على المسلمين إبلاغ هذه الرسالة لكل من يعيش فوق هذه الأرض، وهذا يستلزم أن يكون الإسلام قد محا الحدود الخاصة للدولة، كما أن رسول الله ﷺ لم يضع حدوداً لدولته، فأينما كانت أرض يابسة يعيش فوقها إنسان لا بد أن يصل إليها الإسلام لتصبح جزءاً من الأرض التي تدين به.

وإذا أردنا أن نجمع بين الفكرتين: الأولى: القائلة بحدود للدولة الإسلامية، والثانية: القائلة بأن لا حدود لها، بل الأرض كلها حدود للدولة الإسلامية - فربما يمكننا أن نقول: ليس هناك حدود ثابتة للدولة الإسلامية طالما هناك دعوة للإسلام، وهناك حاجة وفراغ في البشر ينبغي إيصال الهداية إليه، فحدود الدولة تتسع مع اتساع رقعة المؤمنين بالإسلام، فهي إذاً حدود غير ثابتة، بل في تغير مستمر تتوسع مع توسع العقيدة الإسلامية. هذا من حيث الرسالة والدعوة لكن من حيث الكيان السياسي والدولة بمعنى السلطة لا يمنع من الالتزام بالحدود العقلانية للأقاليم والدول بحسب الأعراف المحلية والدولية القائمة من

(١) سورة الفرقان: الآية ١.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

باب الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك جله على تفصيل
ستعرفه بعد قليل.

ثانيهما: المنظور الاقتصادي

أي المنظور الاقتصادي للأرض من حيث الأحكام المتعلقة بالأراضي ذات
الملكية العامة، وهي الأراضي الخراجية وأراضي الأنفال ونحوها من أقسام
الأراضي التي فصلها الفقهاء في كتاب إحياء الموات والمكاسب المحرمة، ولتحقيق
الحال في المسألة ينبغي التمييز أولاً بين الأمة والدولة في حالة عدم تطابقهما في
كيان سياسي واحد عند البحث عن عنصر الأرض في التكوين السياسي لهما،
فالأمة المسلمة ليس لها وطن جغرافي خاص كما عرفت ومحدد بمحدود ثابتة؛ لأن
الدولة الإسلامية لم تتكون على أساس عرقي أو لغوي أو أي أساس آخر
للاجتماع البشري، بل تقوم على الانتساب إلى أرض معينة في حالة سابقة على
تكوين الأمة حتى يقال: إن أرضه هي أرض الأمة.

لقد تكونت الأمة الإسلامية على أساس الاعتقاد بالإسلام والالتزام به
عقيدة وشريعة دون أي اعتبار آخر، وسيبقى أساس تكونها دائماً هو الإسلام
دون أي شيء آخر مستقل عن الإسلام أو منضم إليه؛ ولذلك فإن الأمة المسلمة
في حالة تكون ونمو مستمرين، ولن تكتمل إلا إذا استوعبت الجنس البشري كله،
وهي لذلك كيان مفتوح لاستيعاب مسلمين جدد والنمو والاتساع بهم، وليست
مغلقة على أقوام مخصوصين لا تتعداهم إلى غيرهم كاليهودية؛ لأنها أمة إيجابية
تحمل مهمة الدعوة الموجهة إلى الناس أجمعين، بما فيهم غير المسلمين المدعوين
إلى الدخول في الإسلام، وكل إنسان جديد يدخل في الإسلام فإنه تدخل معه
أرضه إلى دار الإسلام الذي تتسع باستمرار منذ بدأت في المدينة حتى بلغت إلى ما

هي عليه الآن في شتى بقاع العالم .

دار الإسلام

ودار الإسلام هو المصطلح الفقهي الذي استعمله الفقهاء للدلالة على الشخصية الجغرافية للأمة المسلمة ، وهي تكون حيثما وجد مسلمون ورفع شعار الإسلام ومورست عبادته وشريعته ؛ ولذلك فدار الإسلام لا تنحصر في حد جغرافي ثابت لا تتعداه ؛ لأنها مفهوم جغرافي مستمر النمو والاتساع على الأرض ، كما أن الأمة الإسلامية مفهوم مستمر ومتسع في البشر ، لكن العلاقة بين الأمة المسلمة بما هي أمة لا بما هي دولة وبين دار الإسلام الأرض ليست علاقة السلطة السياسية التي تتطلب حق الأمر والنهي ، بل هي علاقة تخول المسلمين الحق في أن يسكنوا أو ينتقلوا في دار الإسلام دون عوائق وقيود ، وتخولهم حق العمل والكسب على هذه الأرض وفيها .

إذاً فللأمة سلطة ملكية ، وحق الانتفاع سلطة الملكية الخاصة لمالك رقبة الأرض عليها ، وسلطة حق الانتفاع للأمة في الأراضي ذات الملكية العامة كالأراضي الخراجية والأنفالية ، وليس لأحد سلطة سياسية على أرض دار الإسلام أو على المسلمين بما هم مالكون وأصحاب حق انتفاع ، ولن تنشئ الشريعة على مستوى الأمة سلطة من هذا القبيل . هذا بالنسبة إلى الأمة المسلمة والأرض بمعنى دار الإسلام .

وأما الدولة فلا بد وأن يكون لها وطن جغرافي خاص بها ، وهو ما يعبر عنه في اصطلاح القانون السياسي اليوم بالإقليم ، وله حدود جغرافية تميزه وتميزها عن الأوطان والدول الأخرى ، سواء أكانت هذه الدولة ضمن دار الإسلام ، بحيث تكون الحدود الجغرافية لها مع أرض أهلها مسلمون لهم دولة

وسلطة أم ليس لهم دولة، أم كانت حدودها مع أرض أهلها غير مسلمين، قد تكون دار حرب أو دار حياض أو دار تعاهد، ففي كلا الحالين لا بد من أرض محددة، ولا يمكن تصور دولة وسلطة حاكمة على شعبها من دون أرض محددة لسلطة الحكومة الإسلامية في هذه الدولة، ولا يمكن للحكومة أن تمارس السلطة من دون أرض كما هو واضح؛ وذلك لأن ماهية الدولة والحكومة تقوم بالسلطة السياسية التي تتضمن حق الأمر والنهي والطاعة بالمعنى السياسي، وهذا يقتضي أن تكون علاقة الحكومة بالأرض التي يسكنها شعب تلك الحكومة علاقة سلطة فوق سلطات أفراد الشعب على الأرض بما هم مالكون لرقبتها، أو لحق الانتفاع بها، وهي سلطة تشرع للحكومة بمقتضاها أن تحدد وتقيّد سلطات أفراد الشعب على رقبة الأرض وعلى حق الانتفاع، بل وإلغاء حق الانتفاع في بعض الحالات عند التعارض لتقدم أهمية السلطة على أهمية سلطة الأفراد على أنفسهم وأموالهم.

وموضوع هذه السلطة السياسية وحدودها ليسا مطلقين على كل أرض يسكنها مسلمو دار الإسلام، وإنما يتحددان بالقدرة على إعمالها بحسب ولاية الحكومة المستمدة من شعبها الذي يملك الولاية على نفسه وأرضه بمقتضى قاعدة السلطنة^(١)، ولا ولاية له على أرض شعب آخر لم ينصب هذه الحكومة، ولم يولها أمره من باب السلطنة أيضاً، فمن البديهي أن لا يكون لهذه الحكومة سلطة على هذه الأرض الخارجة عن حدود ولاية شعبها أو رضاهم، فيتعين إذاً أن

(١) وهي الاستفادة من مثل الحديث الوارد عنه ﷺ: ((الناس مسطون على أموالهم)) وقوله سبحانه في سورة الأحزاب: الآية ٦: {النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم} الدال على ثبوت ولاية المؤمن على نفسه أولاً حتى تكون ولاية الرسول أولى. انظر البحار: ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٣٠٨ ح ٤٩، والهامش رقم ٣ من المصدر المذكور أيضاً؛ المكاسب: ج ٣ ص ٨٦-٨٧.

تكون أرض الدولة هي الأرض المنسوبة إلى الشعب الذي تتولى أمره وتحكمه بتوليته إياها ونصبه لها، ولا تتعداها إلى أرض أخرى يملكها ويملك حق الانتفاع بها شعب آخر.

ومن هنا يتبين أن إهمال الفقهاء المسلمين لبحث هذا العنصر لم يكن ناشئاً من عدم اعتباره في مفهوم الدولة، فضلاً عن القول بعدم وجود فكرة الدولة في الإسلام، وإنما هو ناشئ من ملابسة مفهوم الدولة عندهم لمفهوم الأمة واتحاد المفهومين في الصديق الخارجي والوجود التاريخي عند إنشاء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة على عهد رسول الله ﷺ وبعده طيلة الفترة التاريخية التي كانت دولة المسلمين فيها تمارس سلطة فعلية، أو شكلية على جميع دار الإسلام، فقد كانت أرض الدولة الإسلامية تشمل جميع مساحة ما سمي فيما بعد بدار الإسلام، حيث توجد وتعمل الأمة الإسلامية، ولم يحدث أن كان السلطان السياسي للدولة أضيق من الانتشار الجغرافي للأمة.

ومن هنا فإن الفقهاء المسلمين حين كانوا يبحثون دار الإسلام وأحكامها كانوا يبحثون أرض الدولة التي هي في الوقت نفسه دار الإسلام، وهي أرض الأمة للمساواة الحقيقية بينهما، ولم يلاحظوا في أبحاثهم عندما كانت الأمة لا تزال موحدة من الناحية السياسية التنظيمية في دولة واحدة انقسام الأمة إلى دول وانقسام دار الإسلام إلى أراض لهذه الدول، ولكنه حينما بدأت الأمة تشكل نفسها في صيغ تنظيمية سياسية متعددة كما هو المتعارف عليه اليوم بحثوا عن مشروعية تعدد الأئمة والولايات والحكام، وأجازوه المشهور وفقاً لمعايير خاصة ربما سنتعرض إليها في المستقبل إن شاء الله تعالى؛ وذلك لجهة أن هدفة السلطة إقامة العدل ونشر الدين وخدمة الإنسان.

ولا مانع من أن تكون للأمة الإسلامية بما هي أمة متعددة اللغات والقوميات دول متعددة منفصلة عن بعضها، أو متحدة في نظام يوحدتها في الاقتصاد والجيش والشؤون السياسية كما قد يصطلح عليه بالفيدرالية، أو غير ذلك كالكونفدرالية، وإن كان إرجاع الجميع إلى دولة واحدة هو الأسلم، وهو هدف بذاته إلا أنه إذا تعذر ذلك لمانع جغرافي أو سياسي عام دولي أو داخلي فإنه لا مانع عقلي أو شرعي من وجود أكثر من نظام إسلامي ما دام الجميع يحكم بالإسلام وعلى طبق موازينه، وهذا ما يقتضيه حكم العقل أيضاً.

وعليه فإن انقسام الأمة الواحدة إلى أقاليم متعددة اختيارية أو قهرية لا يمنع من تكوين دولة لكل إقليم بما له من خصوصيات شعبية، ويرجع الجميع إلى هدف واحد ونهج واحد في المبادئ والأهداف من جهة أن الميسور لا يسقط بالمعسور، حتى يقال: إن الدولة الإسلامية إما أن تكون واحدة أو لا تكون، وعلى هذا فإن لعنصر الأرض الإسلامية بما هي موضوع للسلطة السياسية وسيادة الدولة عليها حالتين:

الأولى: حالة تطابق مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في مصداق خارجي واحد كما حدث في زمن رسول الله ﷺ وما بعده حين كانت الأمة كلها بشكل واحد في دولة واحدة، ففي هذه الحالة تكون دار الإسلام هي أرض الدولة في حين كونها أرض الأمة أيضاً، والكل يشكل سيادة واحدة، ولا يمكن وضع حدود جغرافية لها من جهة ارتباطها بنمو الأمة واتساعها، وذلك يقتضي اتساع دار الإسلام باستمرار وإن كان هذا لا يلزم بالضرورة اتساع سلطان الدولة؛ إذ قد يدخل في الإسلام قوم جدد تتسع بأرضهم دار الإسلام، وتتسع بهم الأمة، ولكنهم لا يدخلون تحت سلطان الدولة، وإنما ينشئون لأنفسهم كياناتهم السياسي

الخاص ، فتشكل في الأمة دولة ثانية ، فتأمل .

الثانية: حالة تمايز مفهوم الدولة عن مفهوم الأمة في الصديق الخارجي ، وذلك حينما تنقسم الأمة إلى دول كما هو المتعارف عليه اليوم فإن الأمر يختلف حينئذ ؛ إذ لا بد لكل دولة من أرض تقوم عليها ، ويكون لها حدودها ، حيث إن عنصر الأرض هو المدى الذي يفترض أن الدولة بما لها من خصوصيات تميز شخصيتها به ، وتفرض سلطانها عليه ، سواء تمكنت من فرضه بالفعل أم تقلص سلطانها بسبب عصيان داخلي أو عدوان خارجي ، ومن دون عنصر الأرض لا يمكن تصور وجود الشعب والدولة والحكومة والسلطة وممارسة السيادة وتطبيق القانون .

ومن هنا فإن الهدف الأولي وإن كان لزوم توحيد بلاد الإسلام ورفع الحدود الجغرافية تطبيقاً للأمة الواحدة^(١) والأخوة الإسلامية^(٢) إلا أنه ما دام هذا متعذراً لا يمنع من الاعتراف بوجود دول متعددة تنقسم على حسب الأمة الإسلامية من باب الميسور لا يسقط بالمعسور ، وعليه فإن الاعتراف بالدول المتعددة جاء بسبب وجود المانع لا المقتضي ، فتأمل .

وهنا مسائل

المسألة الأولى: في وجوب استرداد الأراضي الإسلامية، ما سيطر عليه الكفار من بلاد الإسلام كروسيا المسيطرة على الجمهوريات الإسلامية وكاليهود المسيطرين على فلسطين يجب استرداده ، كما لا يمنع من توحيد الأمة فيهما ، فإن حال هذه القطعة المغتصبة المسيطر عليها الاستعمار حال سائر قطع

(١) انظر سورة المؤمنون : الآية ٥٢ .

(٢) انظر سورة الحجرات : الآية ١٠ .

بلاد الإسلام، فلا حدود بين الأردن وفلسطين المستعمرة، وكذلك لا حدود بين أفغانستان وطاجكستان المستعمرة، فإن حال البلدين حال غرفتين لعائلة واحدة لكن غصب إحداهما غاصب.

المسألة الثانية: في أرض الكفر من أمثال لندن وباريس مثلاً،
تختلف أحكامها عن أرض الأسلام؛ إذ إن مثل هذه البلدان تعتبر أرض كفر ولها أحكام أرض الكفر في مثل اللقطة وأحكام الأموات وأحكام اللحوم والبيع والشراء وإقامة الحدود وما أشبه ذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وباعتبار آخر هي أرض الله الفسيحة التي منحها لعباده المؤمنين، فلهم التمتع بما يشاءون منها بحسب الموازين الشرعية بملاحظة الإباحة الأصلية أو العرضية في الانتفاع ولزوم مراعاة الأهم والمهم ورفع الضرر والحفاظ على سمعة الإسلام والمسلمين ونحو ذلك من العناوين، لكن هذا ما لا يخضع لقانون عام، بل يختلف بحسب الموارد.

المسألة الثالثة: في احترام معاهدات الكفار، وهي من مستثنيات
الإباحة الأصلية في الانتفاع في مثل لندن وباريس وما أشبه، إذ لو كانت بين الكفار وبين المسلمين معاهدة فاللزام على المسلمين احترام تلك المعاهدة؛ وذلك لأن أدلة الوفاء بالعهد^(١) بين الحكومة الإسلامية وبين الحكومة الكافرة واردة على دليل كل شيء حلال^(٢) ودليل كل شيء مطلق^(٣)، وغيرهما من الأدلة.

المسألة الرابعة: في الحدود الفضائية والبحرية، يظهر مما تقدم

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) التهذيب: ج ٩ ص ٧٩ ح ٧٢؛ الفقيه: ج ٣ ص ٢١٦ ح ٩٢.

(٣) الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٢٢.

أن الحدود الفضائية والحدود البحرية حالهما حال الحدود الأرضية التي تعين من قبل الدول، فلا احترام لها إطلاقاً إلا في مورد المعاهدة، مع قيد أن تكون المعاهدة من قبل الدولة الإسلامية المشروعة لا ما يسمى بالدول الإسلامية، فإن الإسلام لا يقبل شرعية الدولة إلا بشرطين:

الأول: كون قانون الدولة قانون الإسلام.

الثاني: كون رئيس الدولة رجلاً يرضاه الإسلام وترضاه أكثرية الأمة في انتخابات حرة كما ستعرفه فيما يأتي، وبدون هذين الشرطين فإن أعمال الدولة غير نافذة، والمسلمين أحرار فيما يفعلونه في نطاق الأحكام الإسلامية، أي إنهم لا يقيدون بمقررات الدولة الجائرة المستولية عليهم من دون رضاهم، وفي مثل هذه الدولة لا احترام لأموالها، بل هي تعد من قسم مجهول المالك الذي يعود أمره إلى الحاكم الشرعي على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا. هذا ما يتعلق بالأرض والإقليم من أركان الدولة.

وأما ما يتعلق بالسلطة وهو الركن الثالث فإنه وإن رجح البعض عنوان النظام لهذا الركن إلا أنه لا مانع من جعله السلطة أيضاً، من حيث إن السلطة أخص في تكوين الدولة وممارسة سياستها؛ ولذا نتماشى نحن أيضاً مع هذا الاصطلاح فيما يلي.

وكيف كان، فقد عرفت السلطة بأنها المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإيرادات الأخرى، بحيث تعترف لها الهيئات الأخرى بالقيادة والفصل، وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضمني عليها الشرعية، ويوجب الاحترام لاعتباراتها

والالتزام بقراراتها^(١) بحسب الموازين العقلانية والشرعية.

وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي، ويتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة، وتباشر الدولة سلطاناً لا شك فيه من الناحية الواقعية، ويتمثل هذا السلطان في وجود حكام يأمرون إذا كانوا جامعين للشرائط والموازين الشرعية ومحكومين تجب عليهم الطاعة أيضاً بحسب موازينها.

هذا وهناك تساؤل منذ القديم حول ما إذا كان ثمة ما يبرر مشروعية ذلك السلطان في مظهره، أي في حق إصدار أوامر ملزمة من جانب الحكام وواجب إطاعة هذه الأوامر من جانب المحكومين. والمستنتج من كلمات الأعلام هو أن السلطة هي حق الأمر أو الحق في إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة، فإن السلطة هي القوة الممنوحة أو المرخص بها من الله سبحانه، والمعنى الذي يتبناه علماء القانون عن السلطة بأنها حق إصدار الأوامر، وربما يقال: إن هذا قريب من المفهوم الإسلامي للسلطة أيضاً كما ستعرفه إن شاء الله.

وهذا دليل واضح على أهمية اتخاذ القرآن الكريم والسنة الشريفة كمرجع للمفاهيم السياسية المختلف عليها اليوم، أو كمرجع للمشكلات السياسية المعقدة التي لم تصل البشرية لحلها حتى الآن.

وكيف كان، فإن تفصيل الكلام في السلطة يستدعي التعرض إلى عدة

موضوعات:

الموضوع الأول: سند السلطة وشرعيتها.

الموضوع الثاني: السلطة التشريعية.

(١) موسوعة السياسة: ج ٣ ص ٢١٥ (سلطة).

الموضوع الثالث: السلطة التنفيذية.

الموضوع الرابع: السلطة القضائية.

الموضوع الخامس: الفصل بين السلطات.

باعتبار أن أصل السلطة وسندها هو منشأ هذه السلطات ، ومجموع هذه السلطات هو الذي يشكل الدولة ، ويعطي الصورة والمظهر الخارجي لنظام الحكم ، وستناول ذلك بالتفصيل في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع

في أهداف الدولة

إن الأهداف التي تتوخاها الدولة تنقسم إلى أهداف وجودية، بمعنى الضرورات التي ينبغي أن تقوم لأجلها الدولة، وقد عرفنا بعضها مما تقدم، وأهداف تنموية بمعنى تلك الأهداف التي ينبغي على الدولة - حتى تتسم بالشرعية الكاملة - أن ترعاها للمجتمع الذي تحكمه، وفي هذا الفصل نتعرض إليها في الجملة، فقد قامت الأدلة الأربعة، أي الكتاب والسنة والإجماع والعقل بل وفروع الأدلة الأربعة كالسيرة وبناء العقلاء ومرتكزات التشريعات وما أشبه ذلك على وجوب أن تقصد الدولة الشرعية أهدافاً أربعة هي:

الأول: إرساء النظام في المجتمع؛ لأن به تحفظ الأموال والحقوق والنفوس والأعراض والدين التي هي من أهم المصالح الشرعية والعقلانية.

الثاني: حفظ العدل، وقد دل على وجوبه الأدلة الأربعة. أما العقل فلاستقلاله بحسن ذلك، وأما الشرع فلأنه قوام الرعية وجمال الولاية، وقد ورد الأمر به في جملة من الآيات والروايات كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾^(١) وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾^(٢) وكذا في قوله عز وجل: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾^(٣).

(١) سورة النساء: الآية ٥٨ .

(٢) سورة المائدة: الآية ٨ .

(٣) سورة النحل: الآية ٩٠ .

وأما الروايات فمتواترة، منها ما ورد عن مولانا جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) حيث قال: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام لعمر بن الخطاب: ثلاث إن حفظتهن وعملت بهن كفتك ما سواهن، وإن تركتهن لم ينفعك شيء سواهن. قال: وما هي يا أبا الحسن؟ قال عليه السلام: إقامة الحدود على القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود. قال عمر: لعمرى لقد أوجزت وأبلغت)).^(١)

وقد جسد الإمام عليه السلام في سيرته هذه التسوية بين الأفراد عملياً، وذلك لما حد النجاشي غضبت اليمانية لذلك، وكان أخصهم به طارق بن عبد الله بن كعب النهدي، فدخل عليه فقال: يا أمير المؤمنين، ما كنا نرى أن أهل المعصية والطاعة وأهل الفرقة والجماعة عند ولاة العدل ومعادن الفضل سيان في الجزاء حتى رأينا ما كان من صنيعك بأخي الحارث، فأوغرت صدورنا، وشتت أمورنا، وحملتنا على الجادة التي كنا نرى أن سبيل من ركبها النار، فقال علي عليه السلام: ((وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) يا أخا نهد، وهل هو إلا رجل من المسلمين انتهك حرمة من حرم الله فأقمنا عليه حداً كان كفرته!! إن الله تعالى يقول: (ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى))^(٢) إلى غير ذلك من النصوص والأمثلة العملية على ذلك.

الثالث: توفير الرفاه للجميع بمقتضى كونه من أهم الغايات العقلانية التي ينبغي أن تتوخاها الدول، كون الدولة حامية لحقوق الناس ومتصرفة فيما لهم حق فيه من المال والثروة وفرص العمل.

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ٢١٢ ح ٣٣٦١٩ باب (١) من أبواب آداب القاضي .

(٢) مواقف الشيعة: ج ١ ص ٥٦؛ شرح نهج البلاغة: ج ٤ ص ٨٩ والآية (٨) من سورة المائدة .

الرابع: التقدم بالمجتمع إلى الأمام، وهذا هو مقتضى الارتكاز العقلاني في هدفة العقلاء في الأمور، وفي الروايات الشريفة ((من لم يعرف زيادة في نفسه فهو في نقصان))^(١) ((ومن استوى يومه فهو مغبون))^(٢) فيستقل العقل في الاول والثاني بالأولوية القطعية على لزوم التقدم وبذل الوسع في سبيله.

ولا يخفى أن الشخصية الحقوقية للدولة قررها العقل والمنطق والدين، ولعل قوله سبحانه وتعالى: (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها)^(٣) ونحوه يشير إلى ذلك، ومن هنا فإن اللازم على الدولة تحري الغرض الصالح لحفظ مصالح الأمة والتقدم بها إلى الأمام، وجعل القوة وسيلة للعدل والمساواة في موازينها العادلة، والغرض الصالح يتجلى في ثلاثة أمور:

اولها: كون الهدف مطابقاً للعقل والمنطق، وفي الدولة الإسلامية أن يكون مطابقاً لموازين الإسلام، وذلك بأن تكون الدولة مراعية لموازين الحكمة، فتعمل بالحسن في كل الشؤون، وتجتنب القبيح، فيوجب عملها حفظ الأنفس والأعراض والأموال للكل، فلا استبداد ولا اعتبار ولا ترفيع أو تخفيض لفرد أو جماعة من دون موازين، أو على حساب الآخرين، ومن خرج عن القانون العقلي والشرعي في الدولة المشرعة عوقب بقدر خروجه بحسب ما يقتضيه العقل والشرع.

ثانيها: أن يتجه الهدف الصالح في الدولة لصالح المواطن، وذلك يظهر

في:

(١) البحار: ج ٧٥ ص ٣٢٧ ح ٥.

(٢) البحار: ج ٧٥ ص ٣٢٧ ح ٥.

(٣) سورة الاعراف: الآية ٥٦.

١- تأمين المأكل والمشرب والمسكن والملبس والمركب والدواء والزواج ونحوها من الحاجات المادية والنفسية.

٢- حفظ حقوقه بعدم تعدي الآخرين عليه ، سواء كان المتعدي من الخارج كالدولة الأجنبية أو من الداخل كالسراق ومن إليهم.

٣- تهيئة وسائل الإنماء والتقدم بما يكفل النهوض به ، فقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في حكمة بعثة الأنبياء ((ليثيروا لهم دفائن العقول))، ^(١) ويدل على ذلك كله بالإضافة إلى العقل جملة من الأدلة الشرعية ، فإن خلاف ذلك تضييع للموازين ، وقد ورد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ملعون ، ملعون من ضيع من يعول))^(٢) وأنه خلاف الرعاية الواجبة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(٣) وورد أيضاً : ((من استوى يومه فهو مغبون))^(٤) إلى غير ذلك.

بالإضافة إلى ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله : ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(٥) فإن الظاهر أن المراد من علو الإسلام هو العلو بطبعه ، فيشمل عدم ارتفاع حجة غيره عليه ، ولزوم ترفيع ما يرتبط به ، وتقدم الإسلام والمجتمع الإسلامي على غيره ، وليس هذا من باب الجمع بين الأخبار والإنشاء حتى يقال : إن الجمع بينهما محال أو خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا بالقرينة ، وإنما من

(١) نهج اللاغة : ص ٤٣ الخطبة ١ .

(٢) الوسائل : ج ٢١ ص ٥٤٣ ح ٢٧٨١٦ باب (٢١) من ابواب وجوب كفاية العيال ؛ الكافي : ج ٤ ص ١٢ ح ٩ .

(٣) عوالي اللآلي : ج ١ ص ١٢٩ ح ٣ .

(٤) البحار : ج ٧٥ ص ٣٢٧ ح ٥ .

(٥) الوسائل : ج ٢٦ ص ١٤ ح ٣٢٣٨٣ باب (١) من ابواب موانع الارث من الكفر والقتل والرق .

باب شمول الإطلاق لكل هذه الموارد والمصاديق ، مضافاً إلى الإشكال في أصل القول بعدم إمكان الجمع بين الإخبار والإنشاء على ما قرر في الأصول.

ثالثها: أن يتجه الهدف الصالح للدولة لصالح الجماعات أيضاً، سواء كانت جماعات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو صحية أو غيرها، والدليل في هذا المقام هو ما تقدم في الثاني. نعم هناك فرق بين الإسلام وبين القوانين الوضعية في هذا الأمر، فإن الأصل في الإسلام هو الحرية المستفادة من مثل: ((الناس مسلطون على أموالهم))^(١) ولذا فلكل إنسان الحق في الانضمام إلى الآخرين لبناء الحياة وتقدمها، ولا يحد هذه الحرية إلا ما يوجب الضرر على الآخرين أو على النفس بما لا يجوز تحمله شرعاً، أو على الشرع فيما حرم أو أوجب، فليس للدولة في نظر الإسلام التدخل في شؤون الأفراد، أو في شؤون الجماعات، أو وضع الدساتير والقوانين لها وتقييدها بقيود إطلاقاً.

نعم إذا أخطأ فرداً أو كل الجماعة حق للدولة إيقافها على المقرر الشرعي وذلك كالفرد، حيث إنه حر لا يقيد، وإذا ثبت خطؤه أوقف عند حده بحسب الموازين الشرعية، بينما القوانين الوضعية تقيد الجماعة بقيود أغلبها منافية للحرية؛ ولذا كانت تلك القيود باطلة في نظر الشريعة، ولعله سيتنازل القانون الوضعي عن هذه القيود كلما يكتشف أخطاءها ومانعتها لحرية البشر وحوولها دون تقدمه.

وكيف كان، فالدولة ينبغي أن تراعي القانون وحقوق الإنسان والعدالة والرفاهية وحسن التدبير ورعاية النظام وتقدم الأمة، وغيرها من المبادئ التي تتكون منها الدولة الصالحة، وتحظى بالمشروعية عند العقلاء وعند الشريعة، كما

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ وص ٤٥٧ ح ١٩٨.

أنها ستكون بهذه المبادئ طريقاً لتقويم الأمة الرشيدة الصالحة المتقدمة في الحياة.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: في وجوب تطبيق القانون

على الدولة أن تطبق نصوص القانون على الأمة ولا تحيد عنها إرضاءً لفئة أو حاكم بلا فرق في ذلك بين الدولة الإسلامية وبين غيرها، ففي الإسلام يجب على الدولة تطبيق القوانين الإسلامية على الجميع وإن لم يفهم الحاكم وجه القانون، بل وإن زعم أن القانون غير كامل؛ إذ اللازم أن لا يحيد الحاكم عن ذلك إلا إلى القانون الثانوي الشرعي، فقد يكون دليل لا ضرر أو لا حرج أو قانون الأهم والمهم أو غير ذلك من القوانين الثانوية منطبقة على الموارد، فيستثنى حينئذ عن الحكم الأولي.

وأما في غير ذلك فلا مجال للتخلي عن تطبيق القانون، ولعل من الموارد المستثناة من الحكم الأولي ما إذا رأى الحاكم الإسلامي الذي بيده الأمر الصلاح في العفو أو ما أشبه ذلك في تطبيق الحدود والتعزيرات، كما عفا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن أهل مكة، وعفا أمير المؤمنين (عليه السلام) عن أهل البصرة، وعفا عن السارق فقال له (عليه السلام): ((قد وهبت يدك لسورة البقرة))^(١) إلى غير ذلك مما ذكره الفقهاء في باب القضاء والحدود والتعزيرات.

ثم إن في الدولة غير الإسلامية يجب تنفيذ القانون أيضاً بمقتضى الحكم العقلي والعقلاني حتى إذا كان القانون لا ينصف المواطن، ولا يقوم على أساس من العدالة، ولا يرد الحقوق إلى أربابها إذا دار الأمر بينه وبين عدم تطبيق القانون مطلقاً؛ وذلك دفعاً للهرج والمرج والظلم الأكبر والتعدي الأكثر، وإن كان

(١) الوسائل: ج ٢٨ ص ٢٥٠ ح ٣٤٦٨٤ باب (٤) من أبواب حد السرقة.

اللازم السعي لتغيير القانون و تبديله إلى القانون الصالح الذي يراعي موازين العدالة، وذلك يتم عن طريق الاستفتاء، أو عن طريق المطالبة الجماهيرية العامة لكي يعدل المشرعون القانون؛ وذلك لأن مراعاة القانون أهم من مراعاة الأفراد الذين يطبق عليهم قانون غير عادل، حيث إن الفوضى التي تترتب على عدم مراعاة القانون أضر من ذهاب حق بعض المواطنين، بل قد نجد في الإسلام مثل ذلك تقنياً وتطبيقاً، فيقال: إن العدة مثلاً التي تأخذها المرأة بعد الطلاق أو بعد وفاة الزوج لأجل عدم اختلاط المياه، لكنها واجبة ايضاً حتى بالنسبة إلى المرأة العقيم تكريساً للقاعدة، وتوحيداً للقانون، مع أن في عدتها ذهاباً لحقها إن لم نقل: إن العدة لمصلحة احترام الزوج أيضاً، وهي موجودة في العقيم.

وفي التطبيق نرى أنه إذا خيف سرية الوباء جاز للدولة منع استعمال بعض أنواع الماء أو اللبن ومشتقاته مثلاً، أو المنع من بعض الملابس، أو استعمال بعض الأدوات وما أشبه ذلك؛ وذلك لتقديم مصلحة حفظ الصحة العامة على مصلحة حق صاحب اللبن في ماله مثلاً وما أشبه ذلك، لكن الكلام هل للدولة أن تراعي في مثل ذلك روح القانون أو تراعي صورة القانون في صورة التعارض بينهما؟ قولان في المسألة:

الأول: يرى لزوم مراعاة روح القانون؛ لأن القانون وضع لروحه لا لصورته، وهذا هو الذي يقصد به من جهة الهدف والغاية، كما قال الفقهاء في العمل بالمركوز في ذهن الواقف إذا لم يمكن العمل بالوقف مصدراً أو مصرفاً.

الثاني: يرى مراعاة صورة القانون بحجة أنه لو ترك الأمر إلى الروح لاتسع المجال لكل مخالف للقانون أن يخالف بدعوى انه رجح روح القانون على صورته، وحيث إن فساده أكثر من صلاحية العمل بروح القانون فيقدم القول

الثاني للعنوان الثانوي.

وكيف كان، فإذا لم تعمل جهة من جهات الدولة بالقانون عوقبت على ذلك العقوبة القانونية في دولة القانون والعقوبة الشرعية في الحكم الإسلامي.

المسألة الثانية: في أصالة الإنسان في القانون

يجب ان يكون الانسان هو الأصل في تشريعات الدولة، وحقوقه هي مستقى القانون سواء في الإسلام بالاستقاء الحقيقي أو في الدول المسماة بالديمقراطية بالاستقاء الصوري أو النسبي. أما الدول الدكتاتورية فمستقى القانون فيها رأي الدكتاتور.

وكيف كان، فإن الإسلام جعل الإنسان محور العالم، كما جعله الغاية من التشريع، وكماله الغاية من التكوين كما ذكر في آيات وروايات متضاربة. قال سبحانه: {الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار. وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار} (١).

وفي الحديث القدسي الذي تضافر مضمونه في طائفة من الروايات الصحيحة المعتبرة: ((خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي)) (٢) ومعنى الجملة الثانية في الحديث هو تفسير لقوله سبحانه: {وإن إلى ربك المنتهى} (٣) لجهة القاعدة الفلسفية القائلة: بأن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات وحيث إن القانون الإسلامي وضع لأجل الإنسان فالقاسم المشترك في كل

(١) سورة ابراهيم: الايات ٣٢ - ٣٤ .

(٢) مشارق انوار اليقين: ص ١٧٩ ؛ وانظر درر الفوائد: ج ١ ص ٣٦٤ .

(٣) سورة النجم: الآية ٤٢ .

القوانين الإسلامية السياسية والاقتصادية والعبادية والجزائية والشخصية والاجتماعية هو فائدة الإنسان إبقاءً وإثراءً؛ ولذا كان الناس في نظر الإسلام سواسية كأسنان المشط، وكان أكرمهم عند الله أتقاهم، وكلهم راع وكلهم مسؤول عن رعيته، وإنهم مسلطون على أموالهم وأنفسهم؛ ومن استوى يومه فهو مغبون، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على أن الإنسان هو الأصل، ويجب على الدولة أن تراعي حقوقه في كل تشريعاتها وتطبيقاتها. هذا هو الأصل الأصيل الذي يجب على الدولة الالتزام به ولا يجوز لها التخلي عنه.

المسألة الثالثة: فيما يجب أن تهدفه الدولة

الظاهر أن في سياسة الدولة أموراً ثلاثة ينبغي أن تتوخاها في الهدف، هي: المساواة والعدل والإحسان. قال سبحانه: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان} (١) فالمساواة معناه التساوي، وقد يكون التساوي عدلاً وقد لا يكون عدلاً، بل قد يكون ظلماً، وكذلك النسبة في العكس، فبين المساواة والعدل نسبة العموم من وجه، فإذا ساوى التشريع الأخوين في الإرث كان تساويًا وعدلاً، وإذا ساوى الكبير والصغير في إعطاء قماش اللباس كان تساويًا لا عدلاً، وإذا أعطاهما متفاوتاً كلاً بقدر حاجته كان عدلاً لا مساواة.

فالعدل إذاً على ما عرفوه هو إعطاء كل ذي حق حقه، وإدانة كل ذي جرم بجرمه. أما الإحسان فهو إعطاء المزيد من الحق بمقتضى الرحمة والعطف فيما لا يضر بحق الآخر، والعفو عن المجرم فيما لا يكون العفو سبباً لبطلان حق، والإحسان فوق القانون؛ لأن القانون مجرد حفظ الحقوق والواجبات والإدانات، أما الإحسان فهو المراعاة لأجل تهدئة الجوار المشحون وإيجاد السلامة والوثام

(١) سورة النحل: الآية ٩٠.

والمحبة.

والدولة يلزمها مراعاة ذلك لتجعل من القانون واحة خضراء تحفها
الرحمة والحنان وانعكاس ذلك على الإنسان، وهذا ما يوجب تقوية الروابط بين
الدولة وبين الأمة، ويقدم الأمة إلى الإمام، ويدفعها بالحماس والهمة والطموح
والآمال العالية الى تقدمها؛ إذ العلاقة المتبادلة بالمحبة القائمة على الرحمة والود
توجب تكريس الثقة والحرية والرفاه، وكل ذلك من مقومات التقدم، بل
الاطمئنان والسكينة، ومن المعلوم أن الاطمئنان والسكينة والاستقرار النفسي
والفكري والاجتماعي من أهم مقومات بناء الحضارات.

والفرق بين العدل والإحسان من ناحية الحكم أن العدل واجب مطلق،
بينما الإحسان وجوبه في الجملة؛ إذ لا يحق للقائد أو القاضي أو الحاكم أو ما
إليهم تطبيق القانون تطبيقاً جامداً، بل اللازم أن يتخلل التطبيق إحسان في
الجملة، وعليه فالإحسان واجب مادام هناك سبيل إليه، وهذا هو الفارق بين
وجوب العدل ووجوب الإحسان، حيث قال تعالى: ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ
وَالْإِحْسَانِ﴾^(١) أما حمل الأمر في العدل على الوجوب والإحسان على
الاستحباب فهو خلاف الظاهر أولاً، وخلاف ظاهر ينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي الذي هو في سياقه ثانياً، فدلالة السياق تدل على أن الحكم هنا إلزامي،
وكما أن النهي تحريمي كذلك الأمر وجوبي.

إن قلت: إلا أن حمل الإحسان على الوجوب في الجملة مخالف لظاهر
الإطلاق في الآية الشريفة الدال على الوجوب مطلقاً كما هو الحال في العدل.

قلت: حتى وإن سلمنا الإطلاق من حيث المقتضي إلا أنه لا مجال

(١) سورة النحل: الآية ٩٠.

للالتزام به من جهة وجود المانع، وهو دلالة الوجدان، بل والنص والفتوى على عدم وجوب كل إحسان، وعليه لا بد من التصرف في ظاهر الإطلاق أو ظاهر الوجوب وهو لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: أن نتصرف في ظاهر الأمر ونحمله على الاستحباب مطلقاً رعاية للإطلاق.

الثاني: أن نتصرف في الإطلاق ونحمله على الجملة لصالح بقاء ظهور الأمر في الوجوب، والظاهر أن ما ذكرناه أولى لما نعلم من الخارج من عدم وجوب كل إحسان بالضرورة، كما توجد بعض موارد الإحسان من الواجبات، فتكون هذه قرينة على كون وجوب الإحسان في الجملة، وليس هو مستحباً مطلقاً. هذا وربما يمكن أن يقال في تقريب وجوب الإحسان في الجملة: إن مخالفة الإحسان فضاضة، والفضاضة محرمة على الحاكم والدولة؛ لأنها توجب انفضاض الناس عن الإسلام وهو محرم بالملازمة؛ لكونه نقضاً للغرض. قال سبحانه وتعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾^(٢).

وعليه فإن ما يوجب انفضاض الناس حرام شرعاً؛ لأنه مخالف لسياسة العفو المأمور بها، وهو قبيح عقلاً؛ لأنه نقض للغرض، والظاهر أنه لا حاجة إلى تقييد الإحسان بأن لا يكون موجباً للتجري أو إضاعة حق الآخرين؛ لأنه حينئذ لا يكون إحساناً، بل يكون موضوعاً من الإساءة، والفرق بينهما في هذا

(١) سورة ال عمران: الآية ١٥٩ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ١٩٩ .

المورد دقيق ؛ ولذا كان اللازم على الدولة تفهم الفرق لثلا تقع في الخطأ في التطبيق حتى تقع في إفراط القانون أو تفريط الإساءة بزعم الإحسان.

المسألة الرابعة: في وجوب رفاهية الناس

رفاهية الناس واجبة على الدولة، والمراد من الرفاهية أن يكون التشريع والتنفيذ والقضاء موجبا لرفاه الأمة بقدر الإمكان، بمعنى أن تراعي الدولة في سياساتها حاجات الإنسان الجسدية والروحية والفكرية والاجتماعية بالقياس إلى قدراته البدنية، فالقانون ملزم بتهيئة فرص العمل لكل عامل مثلاً، ويجعل الأجر الكافي لكل عامل مع وضع ساعات العمل بقدر اليسر لا بقدر العسر، كما تكون للعمال الإجازات والترخيصات وزيادة الأجور عند زيادة التضخم، كما تمنح الاجازات للنساء العاملات في أيام الولادة وقبلها وبعدها بمدة معقولة، وتسهل أمور الزواج بإعطاء المزيد من المنح والسلف لذلك، وتسهيل وسائل العلاج والدراسة والسياحة وما أشبه ذلك، كفتح المدارس والمستشفيات والمستوصفات ودور العجزة والحدايق والمخيمات ودور الرياضة والنوادي وكل مايقوم بتلطيف الهواء بالتشجير، وتكثير المياه في المناطق الحارة، وتوفير الماء والكهرباء في القرى والأرياف، ومد الجسور والطرق وتكثير وسائل المواصلات مع جعل القوانين النافعة للمرور، وجعل الدوائر المرفهة للموظفين والمراجعين، وجعل القضاء وإجراء الحدود في أجواء ملائمة كما فصله الفقهاء في كتاب القضاء، ويدل على ذلك أمور:

الأول: أن ذلك من الحقوق ويجب إعطاء الحقوق لأهلها، فإن حقوق المسلمين لا تبطل^(١) ولا يتوى حق امرئ مسلم^(١) كما في الأدلة، فإن الدولة

(١) انظر البحار: ج ٦ ص ٦١ ح ١ ؛ وج ٢٥ ص ١٠٥ ح ١ .

موضوعة للمصالح العامة والخاصة واللازم عليها مراعاتها.

الثاني: أن عدم إعطاء الدولة الرفاهية للمجتمع يعد من الإسراف أحيانا؛ لأنه سبب لتضييع الثروات والخيرات، ومن جهة أخرى يعد إجحافا بحق الناس وبخسا لحقوقهم أيضاً، وقد قال سبحانه وتعالى: { لا تبخسوا الناس أشياءهم }^(١) كما أن الإجحاف والإسراف محرمان، فالواجب على الدولة أن تحفظ الموازين حتى لا يجحف عامل ولا فلاح بصاحب العمل والأرض كما هو شائع في بعض دول الشرق، حيث يجحف العمال والفلاحون بأصحاب العمل والأرض بسبب الديكتاتورية البرولتارية - على ما يعبرون - وفي الغرب يحدث العكس حيث يجحف أصحاب الأعمال والأراضي بالعمال والفلاحين من باب طغيان رأس المال.

الثالث: أن عدم ترفيه الدولة للشعب يوجب التعدي والإجحاف بين الناس؛ لأنه يسبب الحسد والبغضاء والمنافسة السلبية والصراع في المسألة، والفرق بينه وبين الثاني ظاهر.

الرابع: العمومات والإطلاقات الدالة على لزوم مراعاة اليسر ورفع الحرج والضرر وغير ذلك من الأدلة النقلية والعقلية.

فاللازم إذاً على الدولة الجمع بين حقي الحرية والرفاه في مثل العامل وصاحب العمل وما أشبهه، حيث إنه لا يصح لها إلا رفع الإجحاف من الطرفين، وكذا من البائع والمبتاع وسائر أطراف المعاملة، لا أن تضغط على حرية طرف لأجل التوفير على طرف آخر، وهذا ما توضحه المسألة المتقدمة في العدل

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٣١٥ ح ٣٦؛ البحار: ج ١٠١ ص ٣١٠ ح ٢.

(٢) سورة الاعراف: الآية ٨٥.

والإحسان.

المسألة الخامسة: في وجوب حسن التدبير

يجب على الدولة أن تراعي حسن التدبير في الشؤون العامة والخاصة ، ويحرم عليها التخلف عنه أو التقصير فيه. أما الوجوب فلأنه من باب حفظ الحقوق ورعايتها لأصحابها ، كما أنه مقتضى الوكالة والثقة التي منحها الناس لها ، أو من جهة الأمانة - على الخلاف^(١) - وأما الحرمة فلأن عدم مراعاة حسن التدبير يوجب الفوضى واختلال النظام وتضييع الحقوق ، بل يوجب العسر والخرج والضرر للناس ، وعليه فإن على الدولة أن تهين وسائل حسن التدبير بما يلي :

أولاً: بالعمل الإيجابي ، بأن تسهر على مصالح الأمة وتبادر إلى إنجاح مطالبها وإسعافها في حاجاتها ، خصوصاً في الحالات الحرجة ، كالسيول والزلازل ورفع الأمية ومكافحة الأمراض ؛ إذ الدولة ليست إلا خادمة للأمة ، أو وكيلة لها ، أو أمينة.

كما ويجب على الدولة أن تسهل الإجراءات الإدارية في دوائرها ومؤسساتها ؛ ويحرم عليها اتخاذ الإجراءات الموجبة لاهانة المواطن وإرهاقه ، فعلى الموظف أن يسرع في حل مشكلة المراجع ، أو في إرشاده إلى الموظف المسؤول عن موضع حاجته إن لم تكن حاجته عنده ، وعلى كل موظف أن يهين الأجواء الملائمة في دائرته ، سواء الأجواء العملية أو المناخية ، فإذا احتاج مثلاً تسريع الأمر إلى جعل كاتب أو مساعد أو مدير جعله ؛ لأن في خلافه العسر والخرج

(١) للاختلاف في مسألة توكيل الناس وتنصيبهم للدولة في انه من باب الوكالة او من باب التأمين او التفويض.

والضرر، وتضييع أوقات الناس وإرهاق أعصابهم، وكل ذلك موجب للأذى وللإسراف وهدر الوقت، والتي تعد كلها من العناوين المحرمة، ومن الواضح أن من أهم أسباب نجاح الدولة وتقدم الأمة هو تسهيل الأمور والإجراءات بالقدر الممكن وفي حدود عمل كل قوى الدولة.

وثانياً: بالعمل السلبي، وذلك بأن لا تضع الدولة القانون، أو تنفذه على نحو من التعسف والتجاوز بما يوجب عدم أمن واستقرار المواطن، سواء في نفسه أو ماله أو عرضه أو دينه، فإن اللازم على الدولة أن تكون سياستها بنهج تشعر المواطن تحت لوائها بالراحة الجسدية والفكرية لا بالقلق والعذاب، ولا يسمح للدولة بأي حال من الأحوال أن تفضل مواطناً على مواطن وطبقة على طبقة في جعل القانون، أو في تنفيذه، بل اللازم عليها النظر للمواطنين على حد سواء، وحتى بالنسبة إلى الإنسان المنحرف سواء في العقيدة أو في العمل فإن اللازم على الدولة أن تراعيه أيضاً اعتماداً على قاعدة الضرورات تقدر بقدرها، أو قانون الأهم والمهم، أو قانون عدم الإجحاف أو عدم الإسراف؛ ولذا نجد في الإسلام حيث أراد تصحيح العقيدة في باب الأديان وإصلاح المجرم في باب الأعمال والمكاسب لاحظ هاتين القاعدتين - العمل الإيجابي والسلبي - كما ذكره الفقهاء في كتاب الجهاد، في باب حكم الأقليات الدينية، وفي كتاب القضاء والحدود في باب الارتداد ونحوه.

المسألة السادسة: في وجوب التنظيم الإداري

يجب على الدولة مراعاة النظام، فإن القانون العادل وتطبيقه على الدوائر الرسمية وغيرها لا يكفي في سير النظام على ما يرام، ويرعى حقوق المواطنين، بل اللازم حسن التدبير في الإدارة وصنع جهاز المراقبة والتنسيق والكفاءة.

فأجهزة الدولة لا بد وأن تسود فيها روح تسييرها على أحسن وجه، وذلك بأن تتمكن تلك الروح من إعطاء الدولة حقها وإعطاء الفرد حقه. كما قال سبحانه وتعالى: { لا تظلمون ولا تظلمون }^(١) ولهذا لأمر عينت بعض الدول الحديثة إدارة التنسيق، وديوان المحاسبة، وإدارة مراقبة أعمال الدولة والأمة، ومجلس الدولة، وقواعد التأديب، كما هيأت بعض الدول الحديثة لذلك آلات المحاسبة والعقول الإلكترونية وآلات الإنصات وغير ذلك، بل قد جعلت بعض الدول أسلوباً حديثاً لبناء الدوائر تمشيةً لذلك؛ ورعاية لحقوق المواطنين، حيث تبني الغرف بنصف حائط وتجعل منصة مشرفة على كل الغرف فيجلس فيها المراقب الكفوء، ويشرف دائماً على الموظفين لئلا يعطلوا المراجع أكثر من قدر الاحتياج، وهذه الأمور في الدول الإسلامية أوجب؛ لأنه مقتضى الأمانة الشرعية، كما هو مقتضى مراعاة حقوق الناس من المسلمين والمؤمنين، وهذا ما ورد في العمومات والإطلاقات، وفي الحديث الشريف الوارد عنه ﷺ: ((..... ملعون، ملعون من ضيع من يعول)).^(٢)

ومن الواضح أن التخلف عن أداء المسؤوليات - بما هو بحسب الحاجة والمطلوب - يكون من التضييع، ومنه أيضاً ورد ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(٣) ومقتضى المسؤولية هو في التخلف عن الواجب أو التقصير فيه. هذا بالإضافة إلى شمول الإطلاقات مثل قوله سبحانه وتعالى: {وأعدوا لهم ما

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٩ .

(٢) الوسائل: ج ٢١ ص ٥٤٣ ح ٢٧٨١٦ باب (٢١) من ابواب وجوب كفاية العيال؛ الكافي: ج ٤ ص ١٢ ح ٩ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٢٩ ح ٣ .

استطعتم من قوة} (١) وقوله ﷺ: ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)) (٢) حيث يجب أن تكون البلاد الإسلامية في مقدمة بلاد العالم، وأن لا يكون غير المسلمين أعلى من المسلمين، وغير ذلك مما يستفاد منه الدقة والإتقان ومراعاة النظم في كل شيء، والتي منها شؤون السياسة بشعبها المختلفة.

هذا وقد ورد ذلك في نص عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) في كتابه لواليه في مصر مالك الاشر، يقول فيه: ((ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل. ثم أكثر تعاهد قضائه، وأفسح له في البذل ما يزيل علتة، وتقل معه حاجته إلى الناس..... إلى ان قال ﷺ: ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباةً وإثرة فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصح أعراضاً، وأقل في المطامع إشراقاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً، ثم اسبغ عليهم الأرزاق، فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك، أو ثلموا أمانتك. ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السر

(١) سورة الانفال: الآية ٦٠ .

(٢) الوسائل: ج ٢٦ ص ١٤ ح ٣٢٣٨٣ باب (١) من ابواب موانع الارث من الكفر والقتل والرق .

لأمورهم حدود لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعية..... الى ان قال عليه السلام: وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله^(١) إلى غير ذلك مما يدل على لزوم مراعاة التدبير وحسن النظام .

المسألة السابعة: في وجوب توخي أهداف الإسلام وأحكامه

يجب على الدولة أن تتوخى أهداف الإسلام وأحكامه في تشريعاتها وتطبيقاتها، فإن كانت الموارد مما قام عليها الدليل من الكتاب والسنة والإجماع والعقل وجب الأخذ بها في الحكم والعمل، وإلا كانت أحكامها وأهدافها باطلة لكونها مصداقاً للحكم بغير ما أنزل الله سبحانه وتعالى، وهو حرام تكليفاً؛ لأنه تشريع وظلم وفسق وكفر موضوعاً إما على الحقيقة أو التنزيل بحسب اختلاف المراتب أو الموارد.

ومن الواضح أن الأحكام التي دل عليها الإسلام في الآيات والروايات والإجماع والعقل هي أمور ثابتة ولا تقبل التغيير أو التبديل بحسب الأهواء أو الآراء الخاصة، ومن هنا يظهر بطلان قول من زعم بأن حكم الله متطور، وأراد بذلك إمكان تغييره بحسب الزمان والمكان لا تغيير موضوعه^(٢).

وعليه فلا ينبغي أن تخضع الدولة لأحكام وقوانين خاصة وثابتة، بل يمكنها تغيير الأحكام والقوانين بحسب متطلبات الزمان أو المكان أو الحاجات بزعم أن التطور يميز جعل القانون مع الاحتفاظ بروح الشريعة، فمثلاً حرم الربا

(١) راجع نهج البلاغة: ص ٤٣٤ الكتاب ٥٣؛ دعائم الإسلام: ج ١ ص ٣٦٠؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٥٩ ح ٣٣٤٨١ باب (١٢) من ابواب صفات القاضي .

(٢) بدهاة أن الحكم يتغير بحسب تغيير موضوعه، كما يتبدل حكم الخمر الى الحلية بتبدل الخمر خلاً وبالعكس .

لأنه ضار، أما إذا رفع ضرره وتوقف الاقتصاد عليه وقام عليه نظام الدولة في تنشيط الأمور الاقتصادية جاز وحل ذلك. وكذلك البنت كانت تبلغ وعمرها عشر سنوات حين كان الناس بدائيين، أما حين تحضّر الناس فبلوغها يكون في السادسة عشرة مثلاً. وإنما جاز النكاح بأربع نساء لكثرة النساء، أما حيث دلت الإحصاءات على التساوي تقريباً بينهما فلا يجوز إلا امرأة واحدة. وكذا لحم الخنزير كان محرماً لشموله على الديدان المسببة لجملة من الأمراض، أما إذا عقم وطهر منها حل، وغيرها من المزاعم التي تصورها هذا الزاعم بأنها علل للتحريمات الخاصة، فإذا زالت هذه العلل بحسب تطور الزمان والمكان أو الحاجات ينبغي جوازها؛ لأن اللازم بحسب ما يراه ملاحظة روح الدين لا شكلياته، فالدين مثاله مثال الطين الذي يبقى طيناً وإن تبدل أشكالاً من لبنة إلى كوز إلى كأس إلى كوب إلى غير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: ما ذكره بعض الكتاب من أن رسول الله ﷺ خاتم لا نبي بعده^(١)، ومعنى الخاتم هو أن لا يأتي بعده نبي، لا أن لا يأتي العقل بقانون أفضل من قانون النبي وأكثر انطباقاً على الزمان وشروط الحاجات، فالبشر لا يحتاج إلى رسول من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنه أكمل العقل وأوصله إلى كماله، وبهedy هذا العقل يتمكن الإنسان أن يسير في الحياة ويضع القوانين الملائمة لكل زمان ومكان وإن كان مخالفاً للقوانين التي وضعها الإسلام؛ لأنها كانت لزمان الرسول ﷺ ومكانه فقط، ولا تجري في سائر الأمكنة والأزمنة. هذا ما زعموه.

(١) إشارة إلى ما في الوسائل: ج ٢٨ ص ٣٣٧ ح ٣٤٩٠٠ باب (٧) من أبواب حكم حد المرتد؛ مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ١٧ ح ٢٩٠٤ باب (٢) من أبواب كتاب الصلاة، فراجع.

لكن يشكل عليه من جهات عدة في الكبرى والصغرى أما الكبرى فلأن الأدلة المتواترة دلت على أن حكم الله عز وجل لا يتغير، وأن ((حلال محمد ﷺ حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة))^(١) والمراد من الحلال ما يقابل الحرام من الأحكام الثلاثة، أي المندوب والمكروه والمباح؛ لأن كلها حلال مع ترجيح في الفعل أو الترك أو من دون ترجيح، كما أن الحرام شامل للواجب الحرام تركه والمحرم الحرام فعله، ويشمل الحلال الثلاث الأخر. هذا أولاً.

وثانياً: لإمكاننا أن نسأل عن المقصود من التطور، فإن أرادوا منه التطور في العقيدة بمعنى تجدد العقيدة وتغيير ثوابتها ونحوها فهذا ما لا يعقل؛ لأن العقيدة قائمة على الأحكام العقلية، والأحكام العقلية ثابتة، وإن أرادوا منه التطور في الفضيلة والتحسين والتقيح أو المدح والذم الذي يقتضيه العقل النظري أو العملي فهذا بديهي البطلان؛ إذ لا يعقل أن يتبدل الصدق رذيلة والكذب فضيلة، أو يتبدل الكرم رذيلة والبخل فضيلة، إلى آخر ذلك من المحسنات والمقبحات العقلية أو الأخلاقية. وإن كان المقصود منه التطور في الحكم فيتطور الحلال إلى الحرام أو بالعكس فهو باطل أيضاً؛ لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وبالتالي فهي ثابتة، ولا تقبل التغيير أو التطور.

فإن من الواضح أن الحلال والحرام وضع لحسب النفع والضرر أو المصلحة والمفسدة، فالخمر ضار والماء نافع مهما تبدلت الأزمنة والأمكنة أو الحاجات، وكذا في المعاملات والعبادات والأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق، وكذا الحدود والتعزيرات وغيرها، فإن هذه جميعاً وضعت بحسب حكمة دقيقة قد

(١) الكافي: ج ١ ص ١٩٥٨ ح ١٩؛ بصائر الدرجات: ص ١٦٨ ح ٧.

يصل العقل إلى بعضها وقد لا يصل ؛ لكون العقل لا يحيط بملاكات الشرع تماماً. نعم ، إذا أريد من تطور الأحكام تغيير الحكم لتبدل الموضوع أو تطوره لظروف استثنائية - بمعنى أن الحكم يختلف من موضوع لموضوع فهذا لا بأس به ، إلا أنه من قبيل الانتقال من موضوع لموضوع - في الشريعة الواحدة لا تطوير لذات الشريعة نفسها أو حكمها.

فمثلاً: الخمر في ذاته وفي حكمه الأولي حرام ، وفيه مفسدة ، إلا أنه ربما يجوز للمضطر لانتداب عنوان جديد في المسألة ، وكذا في حرمة بعض المباحات لمن يضره ذلك كالمريض مثلاً ، ومثل حرمة الصدق الضار وجواز الكذب لدى الاضطرار ، لكن التطور المزعوم في الشريعة شيء وهذه الحالات الاستثنائية التي يعبر عنها بالأحكام الثانوية من باب الأهم والمهم شيء آخر.

ومن هنا قال السيد الشيرازي رحمته الله في كتاب الحكم في الإسلام : يدخل التطور في مصاديق القواعد العامة ، فإذا تبدل مصداق بمصداق أو دخل في الوجود مصداق لم يكن سابقاً شملته القاعدة العامة ، مثلاً الصحافة لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ثم حدثت ، فالحرية الإسلامية المبنية بقاعدة الناس مسلطون على أموالهم تشملها ، وكذلك القنبلة الذرية لم تكن في زمانهم (عليهم السلام) ، فلما تطور السلاح شملته آية {واعدوا لهم ما استطعتم من قوة} ^(١) إلى غير ذلك من الأدلة ^(٢).

هذا مضافاً إلى أن قولهم بأن المهم هو الحفاظ على الروح ، فإنه لو جرى هذا الكلام وقيل بعدم أهمية الشكل لكان بالإمكان تغيير كل حكم ، وعندها لا

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٣٦ (بتصرف).

يبقى حجر على حجر، وهذا مما يكذبه الوجدان والضرورة والإجماع، بل وبديهية العقل، وعليه فإن ما ذكر محدوش من ناحية الكبرى. هذا أولاً.

وثانياً: محدوش من ناحية الصغرى أيضاً؛ بداهة أن الربا ضار بطبعه، والأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، وقد ثبت في العلم الحديث ضرره الآن على الفقراء كما كان ضاراً من قبل، وسيبقى ضاراً، وكذا البنت تبلغ في هذا الزمان كما كانت تبلغ قبل ذلك؛ ولذا تظهر مواهبها عند الرشد كما قال تبارك وتعالى: {فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم} ^(١) والنساء كثيرات إلى اليوم؛ لأنهن أطول أعماراً، وأكثر أفراداً؛ ولأن الرجل تحصدته الحرب وقساوة العمل والظروف الصعبة ونحوها، وكذا لحم الخنزير قدر في نفسه وإن عقمته الأدوية بحسب الظاهر، إلا أنه بحسب الذات لا يقبل التطهير والتعقيم.

وأما ما قيل بالاكْتفاء بحكم العقل عن تشريع رسول الله ﷺ فيرد عليه: أن الأدلة دلت على دوام حكم الإسلام، وأنه أكمل الأديان، وأنه يقود الإنسان خطوةً خطوةً إلى الاستقامة وإلى مصالحه، إلا أن النبي الأعظم ﷺ فجر الطاقة، والطاقة الإنسانية تكون هادية له في طريقه الطويل.

وكيف كان، فما يقال في مثل هذا هو شبهة في مقابل البديهة، وقد قامت الضرورة على خلافها، مضافاً إلى الأخبار.

ففي صحيح أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: ((من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم)) ^(٢) إلى غير ذلك من

(١) سورة النساء: الآية ٦.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٤٠٨ ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٣١-٣٢ ح ٣٣١٣٧ باب (٥) من ابواب صفات القاضي؛ التهذيب: ج ٦ ص ٢٢١ ح ٥٢٣.

الروايات ، والمراد من الكفر إما الاعتقادي لإنكاره الضروري أو استلزامه ذلك ، أو العملي وهو ما أُطلق في جملة من الآيات والروايات وأريد به الكفر في مقام العمل ، ولعله المراد في هذه الرواية.

هذا مضافاً إلى دلالة العقل على لزوم اتباع أحكام الشريعة بضميمة أن الله سبحانه وتعالى أعلم بمصالح العباد ، وحكمه خال عن الأهواء والميول ، فهو أحق الأحكام لصالح البشر وسعادتهم في الدنيا والآخرة. هذا مضافاً إلى عدم إمكان الاعتماد على الحكم العقلي دائماً ؛ لاختلاف آراء البشر واختلاف تفسيراتهم للقضايا والأحداث ، فلو تركنا أحكام الشريعة والتزمنا بما يحكم به العقل المجرد في كل زمان ومكان لزم الاختلاف الدائم واختلال النظام والفوضى والهرج والمرج إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة.

المسألة الثامنة: في وجوب السعي لعلو الإسلام

يجب على الدولة السعي لتطبيق القوانين الإسلامية ، وخصوصاً تلك الموجبة لعلو المسلمين ونفي سبيل الكفار عنهم كما هو مقتضى قاعدتي العلو ونفي السبيل الشاملتين للعقدين الإيجابي والسلبي ، والقوانين الموجبة لعلو الإسلام ورفع سبيل الهيمنة عن المسلمين عديدة منها ما يلي :

الأول: الأخوة الإسلامية ، حيث يقول سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾^(١) فالمؤمن أخو المؤمن ، لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى ، والمسلم في أي بلد حل هو بلده ، كما أنه في أي بلد أراد الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو غير ذلك كان له ذلك ، ولا يجوز أن يعد المسلم في بلد من بلاد

(١) سورة الحجرات: الآية ١٠.

الإسلام أجنبياً؛ بدهاة مخالفته للنص، كما أن منع المسلم من دخول أي بلد إسلامي شاء أو منعه عن الإقامة فيه أو منعه عن مزاوله أي محل فيه محرم أيضاً، وحكام الدول الإسلامية إذا كانوا صادقين في أنهم يلتزمون بالإسلام يلزمهم الالتزام بالقوانين الإسلامية التي أعطت الحرية للمسلم، وجعلت بلاد المسلمين جميعاً مباحة لسائر المسلمين، وإلا كان الادعاء بالإسلام غير صادق. قال سبحانه وتعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾^(١).

ومن الواضح أن الذي لا يسلم بما جاء به النبي ﷺ ولا يعمل بما جاء به الكتاب والسنة فيما ذكرناه لا يعد من المؤمنين كما يستفاد من الآية، والمحاذير التي تدعيها بعض الدول لتقييد حركة المسلمين أو حرمتهم أو ما أشبه ذلك في بلادها يمكن حله بواسطة التداول والتخطيط عبر المؤتمرات أو الندوات وتهيئة الوسائل والسبل.

الثاني: الحرية، فالإنسان في الإسلام حر في إبداء رأيه وكتابته وتجارته وزراعته وعمارته وفي كل شيء إلا ما استثني من الأقوال والأعمال المحرمة، وهي نادرة. قال سبحانه وتعالى في وصف رسوله الكريم ﷺ: ﴿يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾^(٢) كما أن الحرية هي مفاد قاعدة السلطنة الدالة على أن الناس مسيطون على أموالهم وأنفسهم.

وعليه فإن كل قانون أو قرار أو إجراء تتخذه الدولة يكبت حرية الإنسان هو قانون باطل، كما أن كل حاكم يكبت حرية الإنسان فهو حاكم متجاوز تجب

(١) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

إزالته، ويجب أن تطلق حريات الناس؛ لأن الحرية هي الأصل، والحاكم إنما نصب لحماية الحرية، فإذا أصبح الحاكم معتدياً ومتجاوزاً على الحرية تسقط وكالته عن الناس، وتبطل شرعية حكمه.

الثالث: السلام، فإن الإسلام دين السلام، وشعاره السلام، ومن أسماء الخالق تبارك وتعالى السلام، ومن أجزاء الصلاة السلام، بل تحية الناس مع بعضهم هو السلام، ويؤكد المولى سبحانه وتعالى في أن تكون المعاملة مع الكفار والأعداء بالسلام أيضاً، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وإن جنحوا للمسلم فاجنح لها﴾^(١) بل الإسلام يدعو كل الناس إلى الدخول في السلام، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾^(٢) وكيف كان، فإن السلام في المجتمع المسلم من شأنه أن يزيد تماسكاً وقوة وتناصرًا فيدفع عنه الضيم، ويكفل حقوقه.

الرابع: الجهاد، قال سبحانه وتعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾^(٣) سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين؛ لأن الملاك في شرعية الجهاد في الإسلام ينبغي أن يرجع إلى أحد أمرين: أحدهما: أن يكون في سبيل الله سبحانه وتعالى، وثانيهما: أن يكون لرفع الظلامة، وهذا لا يختص بدين أو لغة أو قوم، بل يشمل كل مظلوم ومستضعف، وقد أمر الباري سبحانه بإعداد أكبر قوة ممكنة من باب حماية المسلمين أو إنقاذ المظلومين.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل

(١) سورة الأنفال: الآية ٦١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.

(٣) سورة النساء: الآية ٧٥.

ترهبون به عدو الله وعدوكم} (١).

الخامس: الأخذ بموازين التقدم، وهي: العلم والأخلاق
والدين؛ لأن ذلك سبيل العزة والكرامة والعلو والبناء والتنمية وغيرها من
العناوين الواجبة. قال سبحانه وتعالى: {هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون} (٢) وقال النبي الأعظم ﷺ: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم
ومسلمة)) (٣) وقال ﷺ: ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) (٤). وفي وصية
الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام لهشام بن الحكم. قال: "إن لله على الناس
حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة
عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول" (٥).

السادس: التعاون؛ لأنه من أسباب القوة والمنعة والعزة والرفاه ونشر البر
وبسط العدل ودفع الباطل وردع المنكر وغير ذلك من المفاسد. قال سبحانه
وتعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (٦) وعليه
فإن التعاون واجب في طريق البر والتقوى؛ لأنه طريق إلى ما ذكرناه من أسباب
للتقدم والرفاه، إلى غير ذلك من الأصول الكثيرة التي يجب أن تعتمد عليها
الدولة في بناء الإنسان والحياة والمجتمع، والتي من اللازم السعي لإشاعتها في
المجتمع الإنساني عموماً؛ لأنها هي الأصول الإنسانية التي تحت ظلها يعيش

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) سورة الزمر: الآية ٩.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٢٢ و ٢٣ ح ١؛ البحار: ج ٢ ص ٣٢ ح ٢٠.

(٤) السنن الكبرى (للبهقي): ج ١٠، ص ١٩٢.

(٥) شرح الكافي: ج ١ ص ١٦ ح ١٢؛ تحف العقول: ص ٢٨٥؛ البحار: ج ١ ص ١٣٧ ح ٣٠.

(٦) سورة المائدة: الآية ٢.

الإنسان في غاية السعادة، فإن الله عز وجل خلق الإنسان وأراد تكريمه، وكرمه ومنع من إهنته بأي لون من ألوان الإهانة.

المسألة التاسعة: في وجوب إنقاذ المظلومين

يجب على الدولة الإسلامية العمل لأجل إنقاذ المظلومين، وخصوصاً المسلمين الواقعين تحت ظل الظلم والاستضعاف، سواء كانوا تحت حكومة ظالمة أو كافرة، ويدل على ذلك جملة من الأدلة. أما الكتاب فمثل قوله سبحانه وتعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين} ^(١).

ووجه الاستدلال أنه إذا وجب القتال لأجل إنقاذ المستضعفين فإنه وجب ما دونه أيضاً، وهو الإنقاذ بطريق الأولوية.

وقوله سبحانه وتعالى في وصف المؤمنين: (أشداء على الكفار رحماء بينهم) ^(٢) فإنه كما تجب الشدة على الكافر تجب الرحمة بالمؤمن بقريئة المقابلة في غير ما علم استحبابه.

وقوله سبحانه: {والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض} ^(٣) ومن الواضح أن الآية في مقام الإنشاء، فتدل على التشريع، وليست في مقام الإخبار والكشف عن واقع تعاملات الناس.

وأما من السنة فما دل على وجوب إنقاذ المسلم كما روى الكليني (رضوان الله عليه) عن فرات بن أحنف، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((أيا مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقه عيناه، مغلوله يده إلى عنقه، فيقال: هذا

(١) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٢) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٣) سورة التوبة: الآية ٧١.

الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار))^(١) إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن الواضح أن هذه الرواية تدل على أن عدم نصرة المظلوم خصوصاً إذا كان من المؤمنين يعد من الذنوب الكبيرة؛ لأن الرواية وعدت المتخلف عن ذلك بالنار، وقد ذهب المشهور من الفقهاء إلى أن الذنب الكبير هو ما وعد صاحبه عليه بالنار، ولا يخفى أن المسلمين يمكن إنقاذهم بأمرين أساسيين:

الأمر الأول: داخلي، وهو تقويتهم في الداخل، وتوفير وسائل النهوض والقيام لردع الظلم ورفعهم وذلك في الأبعاد التالية:

الأول: تنظيمهم سياسياً حتى يمكنهم الدخول في مختلف مرافق الدولة، سواء كانت الدولة انتخابية أو مستبدة، فإن التنظيم السياسي لكل أمة بدء إحيائها، ومن الواضح أنه بدون السياسة لا يمكن للأمة الحصول على وسائل القوة والدفاع وإعلان الصوت وإيصال الكلمة.

الثاني: تنظيمهم اقتصادياً، فإن الكرامة الاقتصادية توجب الكرامة الاجتماعية، والعكس بالعكس، وفي الأخبار الشريفة: ((الفقر سواد الوجه في الدارين))^(٢) وخصوصاً في مثل هذه الأزمنة التي يحتاج الإنهاض فيها إلى دعم مالي في الإعلام والثقافة والفكر وإيصال الصوت وما أشبه ذلك، وهذا مما يتوقف على الاقتصاد، والاقتصاد يتوقف على التنظيم.

الثالث: تنظيمهم ثقافياً بكلا شقي الثقافة الدينية والدينية، فإن الثقافة الدينية أساس السعادة الروحية والجسدية الدنيوية والأخروية، والثقافة الأكاديمية

(١) الكافي: ج ٢ ص ٣٦٧ ح ١؛ الوسائل: ج ١٦ ص ٣٨٧ ح ٢١٨٣٦ باب (٣٩) من أبواب فعل المعروف.

(٢) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٤٠ ح ٤١؛ البحار: ج ٦٩ ص ٣٠ ح ٢٦.

المسماة بالدنيوية توجب الأخذ بأسباب القوة والعلو على الغير فكراً وعملاً، وفي الحديث العلوي: ((الدنيا دول فاطلب حظك منها بأجمل الطلب))^(١) بضميمة المضمون المتضافر عنهم ﷺ ((نعم العون الدنيا على طلب الآخرة))^(٢) فتأمل.

الرابع: تنظيمهم اجتماعياً، فإن تقوية المجتمع بالتكتلات والهيئات والجمعيات والنقابات والنوادي وما أشبه ذلك توجب قوة الأمة، والقوة توجب التقدم، وفي الحديث الشريف: ((يد الله مع الجماعة))^(٣) إلى غير ذلك من الأسباب والوسائل، ومن المعلوم أن لكل واحد من هذه النقاط فروعاً وشؤناً لا يسعنا المجال للتعرض لها.

الخامس: تنظيمهم جهادياً، فإن الخير كل الخير تحت ظلال السيوف، وفي الآية الشريفة: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾^(٤) وإن كان استعمال السلاح في سياسة الإسلام لا يكون إلا للأغراض الدفاعية غالباً، كما يتوقف أيضاً على شروط شرعية خاصة ذكرها الفقهاء في باب الجهاد^(٥).

ومن الواضح أن هذه الوسائل والأسباب إن أمكن العمل بها بالصورة العلنية وجب القيام بها علناً، وإن لم يتمكن من القيام بها كذلك فإنه ينبغي العمل على تهيتها ولو في صورة التقية، وقد قال سبحانه: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ٤٧ ح ٢١٩٤٧، باب (١٢) من أبواب مقدمات التجارة.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٧ ص ٣٠ ح ٢١٩٠١ باب ٦ من أبواب مقدمات التجارة.

(٣) نهج البلاغة: ص ١٨٤، الخطبة ١٢٧.

(٤) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٥) انظر الجواهر: ج ٢١ ص ١٤ ص ٥٠؛ الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٧ ص ٨٩ و ص ٩٤.

تتقوا منهم تقاة^(١) وذلك واضح ؛ لأن الإنسان هو الهدف ، ورفع الظلم من غاياته ، والوسائل المذكورة طرق وأسباب. وقد ورد في الحديث : ((إن التقية ديني ودين آبائي))^(٢) وبمقتضى التقية يعمل كل عاقل في تمرير مبادئه والإبقاء على نفسه والدفاع عن حقوقه في قبال الأعداء الذين يريدون الهزيمة به واجتثاث جذوره. وقد فعل بمقتضى التقية النبي الأعظم ﷺ في بداية الدعوة الإسلامية ، حيث أخفى دينه عن المعادين ، كما نزل في عمار قوله سبحانه وتعالى : ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾^(٣).

وكيف كان ، فإن التقية لها دوران : إيجابي وسلبي ، فلا يراد بالتقية المعنى السلبي فقط بمعنى السكون والهزيمة في مقابل الضغوطات ، بل أدلتها تشمل العمل الإيجابي أيضاً ، بمعنى مواصلة العمل مع خفاء الطريقة ، بأن يخفي الإنسان طريقه لأجل تمشية أموره والوصول إلى أهدافه ، ولعل هذا من معاني الحرب خدعة كما يفعله المجاهدون في كل زمان ومكان ، وكان رسول الله ﷺ يخفي بعض حروبه حتى ينجح وحتى لا يكثر القتلى بين الناس .

وكيف كان ، فاللازم على المسلمين في كل بلد كابت للحريات أن يعملوا بالبنود السابقة في سرية وخفاء ، أو في علنية وظهور بحسب الظروف المتوفرة ، وينبغي على المسلمين أن يساعدهم من الخارج أيضاً دولة كانوا أو أفراداً وجماعات وإن كان هذا من مهمات الدولة الإسلامية بالشكل الأولي . هذا كله بالنسبة إلى الداخل .

(١) سورة آل عمران : الآية ٢٨ .

(٢) دعائم الإسلام : ج ٢ ص ١٣٢ ح ٤٦٤ ؛ الوسائل : ج ١٦ ص ٢١٠ ح ٢١٣٧٩ باب (٢٤) من ابواب الامر والنهي ؛ قرب الإسناد : ص ١٢ ح ٣٨ ؛ وانظر السرائر : ج ٣ ص ٦٢٥ .

(٣) سورة النحل : الآية ١٠٦ .

الأمر الثاني: خارجي، وهو توفير الدعم لهم من الخارج، بمعنى المساعدة على إنقاذ المظلومين ولو من الخارج، فاللازم على الدولة الإسلامية أن تنظم مسلمي خارج البلاد المعنية لمساعدة مسلمي الداخل مالياً وإعلامياً، وكذا سائر الخدمات، فتجعل لهم صناديق خيرية مثلاً لمساعدتهم، كما تنشر الدولة أحوالهم في مختلف وسائل الإعلام، سواءً كانت ملكاً للدولة الإسلامية أو كان النشر تبرعاً أو بإيجار أو ما أشبهه؛ لأن الإنقاذ هو الغاية، والدعم وسيلة.

وكذلك تمارس الدولة الإسلامية الضغط الكافي دبلوماسياً على الدولة الكابته للحريات بسبب المجتمعات الدولية والمنظمات الحقوقية والجمعيات المدافعة عن حقوق البشر وغير ذلك من أسباب الضغط. أما إذا لم ينفذ كل ذلك في إطلاق حريات المسلمين وإنقاذ المستضعفين فاللازم أن تهيب الدولة وسائل إسقاط دولة المستبد بما تراه الدولة الإسلامية صلاحاً، وكل ما ذكرناه من الأمرين بحاجة إلى الخبراء والمستشارين والفقهاء الذين يرشدون الهيئات العاملة إلى الطريق الصحيح المطابق للشريعة الإسلامية ولموازين العقل والعقلاء في العالم المعاصر؛ لعدم الوقوع في التجاوز والعدوان أو الخروج عن الهدف إلى ضده.

المسألة العاشرة: في وجوب التخلص من هيمنة الأعداء

يجب على الدولة الإسلامية إخراج المسلمين وإنقاذهم من هيمنة الفكر الغربي أو الشرقي الذي ساد بلاد الإسلام في هذا القرن، فإن هذه الهيمنة جاءت إلى البلاد مع الاستعمار العسكري أولاً، ثم غزاها الاستعمار الفكري وساندها في مثل هذه الأزمنة العولمة ثانياً، حتى أصبح المسلمون بأنفسهم حماة لهذا الطراز من الفكر الغربي المنحرف عن قيم الإنسان والمبادئ الشرعية، وهذا التغيير وإن

كان عملاً شاقاً إلا أنه لا بد منه ، فإنه بدون ذلك تقع البلاد ألعوبة بأيدي المستعمرين ، مما يوجب تضييف البلاد وسلب الحقوق وانتهاك الحرمات وسفك الدماء وما أشبه ذلك ، ولا يخفى أن امتياز الفكر الإسلامي عن الفكر الغربي يقع في ثلاث نقاط جوهرية :

الأولى: في الإيمان بالله عز وجل ، بينما نتاج الفكر الغربي ينتهي إلى عدم الإيمان والعياذ بالله ، فإن رد فعل الكنيسة باق إلى الآن في أذهان الغربيين ، ثم أخذ هذا في طراز الفكر الشرقي الذي نفى وجود الله عز وجل نفيّاً قاطعاً والعياذ بالله .

الثانية: في شمولية الحكومة الإلهية ، فإن الاسلام يؤمن بان الحكم لله سبحانه تشريعاً وتكويناً ، بينما يرى الفكر الغربي والشرقي أن الحكم تشريعاً للبشر ، والأمر الثاني انبثق من الأمر الأول كما هو واضح .

الثالثة: في أصالة الإنسان فإن الإنسان هو أهم شيء في الكون ، وهو محور الأهداف والسياسات في الإسلام . قال سبحانه وتعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾^(١) وفي الحديث القدسي : ((خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي))^(٢) ولا يخفى أن معنى لأجلي أي تعرفني وتعبدني فتصل إلى الكمال الممكن الكامن فيك ؛ لأن البشر كلما ازداد الله معرفة ازداد له عبادة ، وفي الآية الشريفة : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾^(٣) إذ العبادة غاية للخلقة ، فالعبادة تظهر معدن الإنسان النير أكثر فأكثر كالمعدن المخلوط بالتراب إذا وضع في البوتقة .

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٠ .

(٢) شرح الكافي (للمازندراني): ج ٤ ص ٢٢٨ .

(٣) سورة الذاريات: الآية ٥٦ .

هذا بينما يرى الفكر الغربي أصالة المادة لا الإنسان ؛ ولذا نرى الإسلام يضحى بالمادة لأجل الإنسان ، بينما الغرب يضحى بالإنسان لأجل المادة ، كما تعكس هذه النظرة السياسات العالمية للغرب المنتشرة في أرجاء العالم ، حيث تزهق الأرواح ، وتسفك الدماء ، وتصادر الحقوق لأجل المصالح الغربية ، خصوصاً في الدول الضعيفة .

وهذه البنود الثلاثة هي جوهر الصراع بين الإسلام وبين الغرب ، ثم إنه من الواضح أن البشرية في طوال هذه القرون تقدمت إلى الأمام ، وأنجزت إنجازات مدهشة في ميادين العلم والصناعة ، وهذا ما لا يمكن التفريط به بأي حال ؛ لذلك فإن مقتضى التوازن العقلي يقتضي الفصل بين الإنجازات الإنسانية وبين الرواسب العالقة بهذه الإنجازات ؛ ليأخذ المسلمون الجيد منها ويتركوا الرديء .

وهذا مما يتطلب في كلا جانبيه إلى أكبر قدر من العلماء الدينيين والأكاديميين الزمنيين ، ويكون كلا الجانبين قد ألم بما عند الثاني من معرفة في الجملة ؛ ليتمكن التفاهم بينهما وإنتاج وليد شرعي يلائم الشريعة ومتطلبات العصر ، وهذا بحاجة إلى توفير كلا القسمين من العلماء ، ولا يخفى أن النقص هائل في الجانب الأول من ناحية الكم والكيف ، وفي الجانب الثاني من ناحية الكيف .

وكيف كان ، فلكي تحقق الدولة المشروعة ذلك عليها أن تحتضن كفاءاتها ، وتهيئ لهم الأجواء الصالحة للتفكير والتخطيط والتنفيذ الصحيح في مختلف مجالات الحياة ؛ لتوقف من هجرة عقول المسلمين وكفاءاتهم إلى الغرب ؛ وذلك لأنهم يهاجرون عادة لأحد سببين :

الأول: لأجل ما يشاهدونه هناك من عوامل احتضان وتنشئة كالحرية والاحترام غير المتوفرة في بلاد المسلمين بسبب الظلم والاستبداد.

الثاني: لأجل الرفاه الذي يمنحه الغرب عادة إلى الكفاءات دونه في البلاد الإسلامية. ومن الواضح أن بالهجرة تفتقر بلاد الإسلام بينما تعمر بلاد الشرق والغرب، فالواجب على الدولة أن تعالج الأمر علاجاً عملياً لإيقاف الهجرة. هذا وينبغي اتباع أفضل الطرق العملية للنهوض بالمجتمع المسلم ورفع الهيمنة عنه، ويتضمن خطوات عديدة لعل من أولاها جمع علماء الدين والدنيا في مؤتمرات وندوات ومؤسسات لتلاحم جهودهم في ذلك، ويمكن تطبيق هذه الخطط عبر مراحل تبتدئ من قطر إلى قطر، فإذا نجحت في قطر عممت التجربة إلى سائر الأقطار الأخرى، وبذلك تتساقط الحكومات الغاصبة أو المستبدة التي تمشي على طراز الفكر الغربي والشرقي، وتترك مكانها إلى حكومات تفكر على طراز الإسلام، وفي الحديث: ((إذا تغير السلطان تغير الزمان))^(١).

المسألة الحادية عشرة: في وجوب إقامة المؤسسات الحقوقية

يجب على المجتمع الإسلامي تكوين التكتلات والمؤسسات الحقوقية لحفظ حقوقه وضمان تقدمه واستقراره، كما يجب أن يسعى لإقامة دولة عصرية آمنة من الفوضى والتأخر والانحزام، وفي الحديث الشريف: ((يد الله مع الجماعة))^(٢) فإن التكتل لأجل البناء والمنافسة في الخير وتقوية الإسلام وبلادته ليس من مصاديق التفرقة، بل من مصاديق القوة والإعداد والعزة، فلا يقال بأن التكتلات مشمولة لأدلة النهي عن التفرقة لقوله عز وجل: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٨٧ ح ١٤٠؛ البحار: ج ٧٤ ص ١٦٥ ح ٢.

(٢) نهج البلاغة: ص ١٨٤ الخطبة ١٢٧.

تفرقوا^(١) أو قوله عز وجل: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾^(٢) وذلك لأن المراد بالتفرق المنهي عنه ما كان من عداً وبغضاء وتفاخر، لا ما كان لأجل التنافس في الخير وتقديم الأفضل والسعي للتقدم، فذلك محبوب، بل وراجع؛ لأنه من مصاديق الأسبقية إلى الخير، وقد جرت عليه سيرة العقلاء، وقامت عليه أنظمتهم، وفي ذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾^(٣) وقال عز وجل: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^(٤).

وقد كان التكتل منذ زمان رسول الله ﷺ بين القبائل من ناحية وبين الأوس والخزرج كأكبر قبيلتين قديمتين في المدينة من ناحية ثانية، وبين المهاجرين والأنصار من جهة ثالثة، وقد أقرها جميعاً رسول الله ﷺ، حيث كان يجعل لكل قبيلة رئيساً ولواءً، ويستثمر المنافسات بينهم لأجل نشر الإسلام وتقدم المجتمع الإسلامي.

نعم يجب أن تكون التكتلات إيجابية يجمعها الهدف المشترك من قبيل وحدة الوطن وتقدمه ورفاه الأمة ونيل حقوقها، والآليات المشروعة كالشورى والتعاون والتنسيق واحترام الآخر، فهي تكتلات لأجل التعارف على ما صرح به القرآن لا للتناكر والصراع. قال عز وجل: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾^(٥).

ولا يخفى أن الزمان الحاضر لا يمكن حصر التكتل فيه بالقبلي؛ لأن

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٤٦.

(٣) سورة المطففين: الآية ٢٦.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٥) سورة الحجرات: الآية ١٣.

الثقافة والآلة الحديثة ونوعية الحياة وتطورها لا تنحصر في قبيلة دون قبيلة، بل اتسعت لتشمل المهن والثقافات والآداب والأفكار والفنون وما أشبه ذلك، فالكتلة أصبحت تحت وحدات عصرية، فوحدة بالصنف كالمحاميين والمعلمين والفلاحين والعمال، ووحدة في الفكر، وأخرى في السياسة، وهكذا. فإذا انحسرت البلاد تحت كتلتين كبيرتين مثلاً لإبداء نشاطات السياسة تنقسم كل كتلة إلى فروع وكتل صغيرة لاحتواء مختلف نشاطات البناء والتقوية والتقدم، ولا بأس أن نتعلم من الحضارة المعاصرة أسباب قوتها لنأخذ بها. وفي الحديث الشريف: ((أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه))^(١) وفي حديث آخر: ((الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق))^(٢) وفي حديث آخر: ((خذوا الحكمة ولو من المشركين))^(٣) وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((أوصيكما وجميع ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم أمركم))^(٤).

ولا تخفى الفوائد الكبيرة التي تعود بها التكتلات لصالح الأمة، فإن التكتلات تعد الأرض الصالحة لتربية الأفراد، فالفرد المثقف الكفوء المجرب في هذه التكتلات هو الذي يصلح لتولي إدارة البلاد سواء في مجلس الوزراء، أو في مجلس الأمة، أو في المجلس البلدي، أو السفارات، أو الإدارات، أو المؤسسات الحكومية أو الشعبية، أو غير ذلك، وبضمنية السياق وأصالة التشريع في كلامهم عليهم السلام فضلاً عن دلالة الوصية في كلام الامير عليه السلام على الإلزام بالالتزام أو القرينة المقامية على الإنشاء قد يستفاد الوجوب.

(١) البحار: ج ٧٤ ص ١١٢ ح ٢.

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٨١ الحكمة ٨٠.

(٣) البحار: ج ٢ ص ٢٩٧ ح ٤١.

(٤) نهج البلاغة: ص ٤٢١ الكتاب ٤٧.

وفي الحقيقة فإن التكتلات والمؤسسات ليست إلا مدارس التجربة الحيوية لصقل المواهب وظهور الكفاءات وتبيين المعادن المختزنة في كل الناس ، فقد قال رسول الله ﷺ : ((الناس معادن كمعادن الذهب والفضة))^(١) ومن الواضح أن معدن الناس لا يظهر إلا بالاختبار والتجربة ، وخير ميدان للاختبار والتجربة هو التكتلات والمؤسسات .

هذا ويجب على الدولة أن توفر الحريات والخدمات الكافية للمساعدة على روح المنافسة من باب مقدمة الواجب ، أو علو الإسلام^(٢) ونفي السبيل^(٣) ، كما يحرم التخلف عنه مع القدرة ؛ لأنه هضم للحقوق ، وتضييع للواجب ، وبخس للناس أشياءهم^(٤) .

وعليه فإنه يجب على الدولة أن توفر لكل فرد ولكل كتلة حاجتها وأسباب تقدمها ، فكل من يريد مقراً لكتلته أعطي أرضاً أو بناية وتسهيلات ، وكل من يريد جريدة أو مطبعة أو مجلة أو دار إذاعة أو محطة تلفاز أو فضائية أو فتح مدرسة أو ناد أو بناء مسجد أو حسينية أو مكتبة أو غير ذلك يجب على الدولة أن توفر له الوسائل ، وكذا يجب على الأمة أن تهئ هذه الوسائل والأسباب لعلو الإسلام والمسلمين ، وفي مثل هذا الجو تظهر المواهب ، وتبرز القدرات ، ويكون التنافس الحر في سبيل التقدم ، ولا فرق في ذلك بين المؤسسات الواقعة خارج بلاد الإسلام أو في داخلها ؛ ولذا كان من الضروري أن يكون من مهمة السفارات الإسلامية فتح الطريق أمام فكر الإسلام لترويجه ونشره ودعوة الناس إليه بالكلمة

(١) الكافي: ج٨، ص١٧٧، ح١٩٧.

(٢) الوسائل: ج٢٦، ص١٤، الباب (١) من ابواب موانع الإرث؛ عوالي اللآلي: ج١ ص٢٢٦ ح١١٨.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً} سورة النساء: الآية ١٤١.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى {ولا تبخسوا الناس أشياءهم} سورة الاعراف: الآية ٨٥.

الطيبة ونحوها.

ومن المعلوم أنه إذا تبدلت البلاد إلى المؤسسات وحرص الناس على أعمال طاقاتهم وتفجير إمكانياتهم وكانت كل أقسام الحريات متوفرة لهم قفز بلد الإسلام في أقل مدة ممكنة إلى أعلى مراتب الاجتماع الإنساني، وظهر ثانياً مصداق ((الإسلام يعلو ولا يعلى عليه))^(١)

كما ظهر مصداق قوله سبحانه: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾^{(٢)(٣)}.

المسألة الثانية عشرة: في وجوب تصدي الضقيه لإقامة العدل

الظاهر استحباب السعي من قبل المجتهد الجامع للشرائط لنيل منصب الرئاسة في الدولة الإسلامية تطبيق إقامة الأحكام إذا كان يرى نفسه أكفأ من غيره، أو أراد نيل الثواب في ذلك، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فليتنافس المتنافسون﴾^(٤) وأما لو توقف عليه إقامة العدل ودفع الجور وإحياء السنة وإماتة البدعة فيصبح من الواجبات، وحينئذ إن انحصر به كان واجباً عينياً، ومع عدم يكون كفاًئياً.

إن قلت: لكن السيرة تتنافى مع ما ذكرتم لشواهد:

الأول: إباء مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن الحكم بعد عثمان مع أن الأكثرية كانت معه عليه السلام.

(١) وقد تقدم ذكر المصدر سلفاً فراجع.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٩.

(٣) انظر الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٧٧.

(٤) سورة المطففين: الآية ٢٦.

الثاني: دعوة الإمام الحسين عليه السلام لأصحابه في التخلي عن بيعته، إذ أحل لهم البيعة، وقال لهم: "ألا وإنني قد أذنت لكم فانطلقوا جميعاً في حل ليس عليكم مني ذمام هذا الليل قد غشيكم فاتخذوه جملاً^(١) فرخص لهم في مفارقتة، ولو كان التولي من الواجبات لما أجاز الإمام عليه السلام لأصحابه مفارقتة.

الثالث: عدم قبول الإمام الصادق عليه السلام الولاية حينما عرضها عليه أبو مسلم الخراساني^(٢).

ويتحصل من ذلك: أنه لو كان التولي من قبل الكفوء من الواجبات لقبلته الأئمة عليهم السلام.

والجواب: أن كل ذلك كان للتزاحم بين الأهم والمهم. أما إباء مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن الحكم بعد عثمان فقد كان لأجل إتمام الحجّة على الذين يشقون العصا بعد البيعة، كما أتم عليهم بذلك الحجّة بعد ذلك، وقد أشار عليه السلام إلى شيء من ذلك في خطبته الشقشقية، حيث يقول فيها: ((لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها))^(٣) مما يدل على وجوب القيام بالأمر مع الإمكان، فإن كان واحداً وجب، وإن كان متعدداً وجب على نحو الكفاية، فإن في ذلك أسوة بالأنبياء والأئمة عليهم السلام، حيث جاهدوا لأجل الحكم العادل، بالإضافة إلى أنه مقدمة لإقامة الدين ونشر العلم وقطع دابر

(١) الإرشاد: ج ٢ ص ٩١.

(٢) انظر الحياة الفكرية والسياسية لائمة أهل البيت: ج ١ ص ٢٩١ - ٢٩٣؛ الإمام الصادق والواقع المعاش: ص ١٧١ - ١٨١.

(٣) نهج البلاغة: ص ٥٠ الخطبة ٣.

الظلمة، وقد قال عز وجل: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾^(١) إلى غير ذلك من الوجوه التي كانت أهم في نظر الإمام عليه السلام فرد الحكم بسببها.

وأما إظهار الإمام الحسين عليه السلام تحليل بيعته فكان لأجل أنه أراد هدم صروح الأمويين ومن على شاكلتهم بسبب المظلومية، وقد فعل ذلك بالفعل؛ ولذا وقف إلى اليوم عليه السلام طوداً شامخاً في قبال الحكام الجائرين، وهذه الغاية لا تتأتى إلا بما يكون في غاية المظلومية، ومراده عليه السلام بحل البيعة تلك التي بايعوه فيها لا البيعة التي في أعناقهم من الله سبحانه، حيث إنه إمام مفترض الطاعة، كما أن إرساله عليه السلام الرسل إلى أهل البصرة وأهل الكوفة لأجل نصرته كان لأجل إتمام الحجة وإظهار المظلومية.

ولا يخفى أن المظلومية لا تنافي تلك المجاهدات المبررة التي خاضها هو عليه السلام وأصحابه؛ وذلك لمزاحمته مع مصلحة التعليم والقدوة لكي يعطي طلاب الحق درساً في الثبات وإيقاع أكبر الهزائم بأصحاب الباطل وإن علم أن المصير هو الموت، هذا وربما كان ترخيص الإمام عليه السلام أصحابه من البيعة لوجوه أخرى.

منها: الاختبار والامتحان.

ومنها: لأجل إظهار فضل أصحابه ومقاماتهم السامية في الوقوف إلى جانب الحق والدفاع عن إمام زمانهم عليه السلام؛ إذ لولا أن يرخصهم الإمام ويميز لهم الرواح لعله لم يكن يظهر منهم كامل الفضل والمقام بثباتهم وإصرارهم على التضحية والجهاد إلى غير ذلك من الوجوه المحتملة في هذا الصدد، ولا يسعنا المجال لبيانها.

وأما عدم قبول الإمام الصادق عليه السلام الحكومة حينما عرضها عليه أبو مسلم

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

الخراساني فلأنه ﷺ كان بين خيارين :

الأول: أن يقبل بالخلافة والرئاسة ويقع حينئذ آلة بيد أبي مسلم وأتباعه بحكم كونه ثائراً وكانت بيده القوة، ومعنى ذلك أن يكون الإمام ﷺ ستاراً لهوى أبي مسلم وجماعته، لا أن تكون السلطة والحكم بيد الإمام ﷺ حتى يتصرف بما يراه صحيحاً في خدمة الإسلام والمسلمين، وهذا الخيار لا مجال للإمام المعصوم من قبوله.

الثاني: أن يقبل الحكم ويتعامل مع الناس بالقوة والقهر لاستتباب الامور فيزيح أبا مسلم بالقوة كما فعله المنصور، حيث قتل أبا مسلم، وهذا يتنزه عنه الامام ﷺ، مضافاً إلى أنه يوجب تشويه قدسيّة الإمام وإخراجه عن كونه أسوة للبشرية وحجة عليها، وهذه من أسوأ المفاسد.

نعم، قبل الإمام الرضا ﷺ ولاية العهد ولكن لم يكن قبوله عن اختيار حر منه، وإنما كان بالقوة؛ لأنه كان يعلم كذب المأمون، وإنما قبل أخيراً لا خوفاً من الموت الذي هدده به المأمون، بل لإرادته إسقاط شرعية حكم المأمون الذي كان يتستر بحب آل البيت ﷺ لاجل الحكم، حيث إن ولي العهد إذا تولى المقام ولم يتدخل في أي شأن من شؤون الدولة كان ذلك وصمة عار على جبين الدولة، ودلالة على عدم اعتراف ولي العهد بالشرعية، وبذلك هدم الإمام أسس دولة المأمون، إلى غير ذلك من الوجوه العقلية والعقلانية التي تجيب عن هذه الأسئلة^(١).

فبناء على هذا ما قيل من أن السيرة تتنافى مع وجوب التصدي لا يصلح شاهداً على عدم الوجوب؛ لأنها نشأت من العناوين الثانوية وليس من العنوان

(١) لمزيد الاطلاع انظر الحياة السياسية للإمام الرضا(ع): ص ٢٨٠ - ٣١٠.

الأولي ، وعليه فإنه لو لم تكن مصالح أهم أو مفسد تترتب فإن الأصل هو وجوب تصدي الأئمة عليهم السلام ، كما يجب تصدي الفقهاء الذين جمعوا الشرائط من الفقاهاة والإدارة والعدالة وما أشبه ذلك لإقامة الدولة.

ورب قائل يقول : ألم يكن بإمكان الأئمة الطاهرين عليهم السلام أن يجمعوا أصحابهم وينظموهم ويثوروا من داخل الحكم ويأخذوا الحكم؟ بمعنى أنهم يقبلون بولاية العهد أو بالحكم ، ثم يهدون الأجواء للانقلاب الداخلي على الحكام.

والجواب: أنه كان بإمكانهم ذلك ، إلا أنه تترتب عليه مفسد كبيرة وعظيمة جداً.

منها: ما عرفته من أنه يوجب سقوط قدسيّتهم وكونهم قدوة في الصالحات ، وربما يستفاد منه أن تصبح السلطة حتى عند أهل الدين هي الغاية ، بحيث يمكن الوصول إليها بأي ثمن ولو خالف الشريعة ، وهذا ينقض غرض الإمامة.

ومن الواضح أن الانقلابات الداخلية وما أشبهها غالباً ما تسبب المفسد الكبيرة والعظيمة ، كما تكون بدوافع شيطانية. نعم العصمة عند الإمام المعصوم عليه السلام تعصمه من ذلك ، إلا أنه سيكون أسلوبه قدوة وأسوة يقتدي به غير المعصوم فيرتكب المفسد الأعظم. مضافاً إلى ذلك لو انشغل الأئمة عليهم السلام بتهيئة الظروف والأعوان بالانقلابات الداخلية لما كانت لديهم فرصة كافية لتقوية الدين فكراً وعقيدياً ، وتثقيف الأمة وتوعيتها بالثقافة الفقهية الإسلامية ؛ وذلك لأن لوازم الحكم من الحرب والسلام وتقسيم المال والإدارة وغيرها لا تدع لهم مجالاً لتثقيف الأمة وتعليمها ؛ ومصالحة وضع القانون أهم من الحكم لكونه الأساس

والجوهر، فبناء على هذا حيث إن مصلحة تقوية الدين ونشره وتثقيف الأمة وتوعيتها كانت أهم فانشغلوا بالأهم وتركوا المهم.

ومنها : أن انشغالهم ﷺ بالانقلاب الداخلي كان يسبب غزو الثقافات الباطلة في بلاد المسلمين، فإن توسعة البلاد الإسلامية ودخول الثقافات الأصولية الغربية والشرقية كفلسفة الرومان والفرس إلى أذهان المسلمين كان من أخطر ما يهدد مباني الإسلام وعقائده الصحيحة القويمية، والتي هي سبب سعادة البشر، وهذا كان بحاجة إلى أكبر قدر من العمل والجهد والتثقيف لترسيخ مباني الإسلام في الأرواح والضمائر، وهذا ما لا يمكن لأحد القيام به سوى الإمام المعصوم ﷺ.

وكيف كان، فإن هذا الانشغال كان لا بد من أحد أمرين : إما أن يتصدى الإمام ﷺ للحكم ويقوم بذلك ولو بواسطة الانقلابات الداخلية، وإما أن ينشغل الإمام ﷺ ببيان أسس الإسلام وتركيز العقيدة، وحيث إن الثاني أرجح لامتداد ذلك على طول الأجيال فاختار الله عز وجل للأئمة ﷺ أن يقوموا بهذا الدور، ويتركوا الحكم لمصلحة أهم، فتأمل .

ومنها : أنه لا إشكال في أن توليهم ﷺ للحكم من الملائكات المهمة، كما أن القيام بالتوعية والتربية أيضاً من الملائكات المهمة جداً، ولكن لم يكن بالمقدور قيام الأئمة ﷺ بكلا الدورين مباشرة، وإنما كان بإمكانهم القيام بأحدهما مباشرة والثاني بالواسطة، فاختاروا ﷺ التربية والتوعية بالمباشرة، وقاموا بالثاني بالواسطة لعدم قدرة الوسائط المتوفرة على القيام بالدور الأول على الوجه الأكمل.

وعليه فإنهم ﷺ في الوقت الذي كانوا يشرحون القوانين الإسلامية في

أسسها الفقهية كانوا يهيئون مقدمات إسعاد البشر إلى الأبد، وكانوا يعملون الأعمال السياسية بواسطة أولادهم وتلاميذهم؛ ولذا قامت الثورات الشيعية في طول البلاد وعرضها، ابتداءً من ثورة المختار^(١)، ثم ثورة طباطبا^(٢) ووصولهم للحكم في العراق قبل سنة مائتين من الهجرة، ثم الداعي الكبير في^(٣) إيران، وقبله الأدارسة في المغرب^(٤)، إلى غيرها من الثورات التي وصلت إلى الحكم مع غض النظر عن غيرها التي لم تصل كثورة زيد^(٥) وعيسى^(٦) ويحيى^(٧) وغيرهم. وبذلك يكون الأئمة^(عليهم السلام) قد جمعوا بين السياسة وبين التثقيف الفكري وبين إرساء دعائم الأصول الإسلامية التي هي من أهم أسباب سعادة البشر وإنقاذهم من الخرافة، ولو اخذوا بزمام الحكم فاتهم الأمران الأولان؛ ولهذه الأمور تفاصيل تاريخية وشواهد كثيرة لسنا بصددنا الآن.

والحاصل: أن من المستحب للإنسان الذي يجمع الشرائط السعي لنيل الرئاسة إذا رأى نفسه أكفاً، وأراد الثواب والأجر في ذلك. أما إذا توقف تطبيق الإسلام على رئاسته كان من الواجبات عليه، وقد قامت الأدلة الأربعة على كلا الأمرين، ولعل مما يشير إلى ذلك ما روي في تحف العقول عن مولانا الحسين بن علي^(عليه السلام) يرويها عن مولانا أمير المؤمنين^(عليه السلام) قال: ((اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه - إلى أن قال - : وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل

(١) الانتفاضات الشيعية: ص ٤٤٠ - ٤٦٤.

(٢) مقاتل الطالبين: ص ٣٤٧ - ٣٥٢؛ جهاد الشيعة: ص ٣١٨.

(٣) أعيان الشيعة: ج ٥ ص ٨٠ - ٨٨.

(٤) جهاد الشيعة: ص ٢٩٤ - ٢٩٦.

(٥) الانتفاضات الشيعية: ص ٤٨٣ - ٤٩٤.

(٦) مقاتل الطالبين: ص ٢٦٨ - ٢٨٤.

(٧) الانتفاضات الشيعية: ص ٥٠٢ - ٥٠٥؛ جهاد الشيعة: ص ٢٨١ - ٢٩٤.

العلماء لو كنتم تسعون ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة، ولو صبرتم على الأداء وتحملتكم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع))^(١) إلى آخر الخبر.

ولعل مما يؤيد ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : " ما منا إلا مقتول أو مسموم"^(٢) والحديث وإن فسر بالنبى وابنته الزهراء والأئمة الطاهرين ﷺ إلا أن السؤال هنا في أنه كيف كان نصيب حجج الباري عز وجل القتل والسم والشهادة في سبيل الله وهم خيرة أهل الأرض؟ والجواب الوحيد هنا هو أنهم كانوا يزاولون الأعمال السياسية بكل شجاعة وضمود في قبال الظالمين، ويتصدون لرفع الجور والظلم ولبسط العدل، فكانوا يتعرضون للقتل والسم من قبل الظالمين نتيجة ذلك.

ومن هنا أيضاً جاءت سيرة العلماء الأبرار قديماً وحديثاً على الاقتداء بسنتهم والاهتداء بهديهم ﷺ، فإنهم عبر التاريخ الطويل يتعرضون لمثل ذلك أيضاً؛ لأنهم لم يفتؤوا يمارسون الأعمال السياسية ويقفوا بوجه الظالمين والمستبدين.

ولعل من باب تأكيد هذه السيرة وبيانها نذكر بعضاً منهم ممن زاول السياسة الإسلامية، وتصدى لإقامة العدل ودفع الظلم، ومن هؤلاء العلماء جد الشريف الرضي الحسن بن علي الملقب بالأطروش^(٣)، والناصر الكبير الجد

(١) تحف العقول: ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) البحار: ج ٤٣ ص ٣٦٤ ح ٦.

(٣) أعيان الشيعة: ج ٥ ص ١٧٩ - ١٨٤.

الأمي للشريف الرضي جامع نهج البلاغة، حيث خرج على الظلم والظالمين في بلاد الديلم أيام المقتدر العباسي، وحكم مدة ١٣ سنة، واستشهد عام ٣٠٤هـ في بلدة أمل من أعمال طبرستان القديمة وله من العمر ٧٩ سنة، وله قبر ومزار معروف هناك عليه قبة جميلة^(١).

ومنهم : بديع الزمان الهمداني أحمد بن الحسين بن يحيى الكاتب الشيعي الشهير، والأديب والخطيب والشاعر الطائر الصيت، اتصل بالصاحب بن عباد، وكان صريحاً في الحق متكلماً منطقياً، فيه استشهد بالسلم عام ٣٩٧هـ^(٢).

ومنهم : الأزدي الأندلسي محمد بن هاني الأزدي المعروف بمتنبي الغرب باعتباره من الأندلس الواقعة غرب البلاد الإسلامية آنذاك، كان من المجاهدين بالحق، والمزاولين للسياسة في عصره، وقد عده ابن شهر آشوب من المجاهرين بالشيعة، ولد في عام ٣٢٦هـ في الأندلس، واستشهد بها قتلاً أو خنقاً على خلاف بين المؤرخين في كيفية شهادته في عام ٣٦٢، وعمره يوم ذاك ٣٦ سنة^(٣).

ومنهم : أبو فراس الحمداني العالم والشاعر المعروف الذي نقل عن الصاحب بن عباد أنه قال في حقه : بدأ الشعر بملك، وختم بملك^(٤)، يعني امرأ القيس وأبا فراس، ونقل أن المتنبي كان لا ينبري لمبارزته إكباراً له، وقد مارس السياسة، وخاض غمارها، وعمر البلاد والعباد، وقد حارب الروم عدة مرات، وأسروه مرتين، وقتل شهيداً في سبيل الله في المرة الثانية في عام ٣٥٨هـ^(٥).

(١) أعيان الشيعة: ج ٥ ص ١٧٩.

(٢) أعيان الشيعة: ج ٢ ص ٥٧٠ - ٥٨١.

(٣) شهداء الفضيلة: ص ٢٦ - ٢٧.

(٤) مستدرک سفينة البحار: ج ٨ ص ١٧٦.

(٥) أعيان الشيعة: ج ٤ ص ٣٢٣ - ٣٣٣.

ومنهم: ابن الفرات أبو الحسن علي بن الفرات، وكان من كتاب الشيعة في القرن الرابع الهجري من عائلة معروفة بالنبل والفضل والكرم. تولى الوزارة في أيام المقتدر العباسي عدة مرات، ونقل أن أيامه كانت مواسم للناس، قبض عليه وقتل في أيام الغيبة الصغرى سنة ٣١٢هـ^(١).

ومنهم: أبو الحسن التهامي علي بن محمد العاملي الشامي، كان من العلماء والشعراء والأدباء في مفتح القرن الخامس الهجري، وكان يمارس السياسة الشرعية في أيام بني العباس، فطورد واختفى وجعل يجوب البلاد والقرى متنكراً فراراً عن ظلم حكم بني العباس حتى دخل مصر، فظفروا به، وعرفوه فاعتقلوه، وأودعوه في السجن وعذبوه كثيراً وشديداً، ثم قتل في السجن سراً، ولعله قضى نجه تحت التعذيب، وذلك في عام ٤١٦هـ^(٢E).

ومنهم: أبو القاسم القزويني الشيخ عبد الكريم القزويني، كان من علماء الفقه والأصول والحديث في القرن الخامس الهجري من الطائفة المعروفة بالكردية، وكان منطقياً يقول الحق، ويصمد فيه، ويتدخل في سياسة العباد والبلاد، ويناقش الملحدون ويفهمهم حتى قتلتته الملاحدة في سنة ٤٩٨هـ^(٣E).

ومنهم: الحسن بن مفضل بن سهلان، كان من كتاب الشيعة وعلمائها وساستها، مارس السياسة، وتولى الوزارة لسلطان الدولة الديلمي، وقتل في سبيل الله، وهو الذي بنى سوراً لحائر الحسين عليه السلام في كربلاء^(٤).

ومنهم: الطغرائي الحسين بن علي من أحفاد أبي الأسود الدؤلي، كان

(١) الشيعة وفنون الإسلام: ص ١١٣.

(٢) شهداء الفضيلة: ص ٣٠-٣٧.

(٣) شهداء الفضيلة: ص ٣٧-٣٨.

(٤) شهداء الفضيلة: ص ٣٩.

عالماً فاضلاً، وشاعراً مجيداً، ولاميته مشهورة ومعروفة، وكان يزاول السياسة، ويروج لأهل البيت عليهم السلام في خطبه وأشعاره ومواقفه، وكان صامداً، تولى الوزارة مدةً، ثم لضمود مواقفه قتل ظلماً في عام ٥٠٠ وبضعة عشر، وقد بلغ ٧٥ من عمره أو تجاوزها^(١).

ومنهم: أبو القاسم بن الفضل السيد أبو القاسم يحيى بن الفضل شرف الدين، ينتهي نسبه إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، وكان من أفاضل العلماء، وله ممارسة عميقة في سياسة البلاد، فقد كان نقيب الطالبين في العراق، عارضه الملك خوارزم شاه، وقتله بالسيف عام ٥٥٨ هـ^(٢).

ومنهم: الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي الذي لا تزال كتبه وفتاواه وآراؤه مدار الحوزات العلمية الإسلامية في الفقه والأصول والحديث وغيرها. جاهد في الله حق الجهاد حتى استبيح دمه فقتل، ثم صلب، ثم أحرق بالنار في رحبة قلعة دمشق عام ٧٨٦ هـ، وله من العمر ٥٢ سنة^(٣).

ومنهم: الشهيد الثاني زين الدين العاملي، ماثل الشهيد الأول في كل المكرمات، في الشهادة والعلم والفضيلة، وكانت كتبه وفتاواه وآراؤه مدار البحث والنقاش في الحوزات العلمية الإسلامية في الفقه والأصول والحديث وغيرها. كان مجاهداً في سبيل الله حتى ضاق به حكام لبنان وحكام الروم ذرعا، وبحثوا عنه تحت كل حجر ومدر، وأخذوه في أيام الحج فقتل على ساحل البحر في قصة طويلة، وأهدى رأسه إلى ملك الروم، وترك جسده الشريف على

(١) شهداء الفضيلة: ص ٤٦ - ٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٤ - ٥٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٨٦ - ٩٧.

الأرض ، وكان بتلك الأرض جمع من التركمان فرأوا في تلك الليلة أنواراً تنزل من السماء وتصعد فدفنوه هناك ، وبنوا عليه قبة^(١) .

ومنهم: المحقق الكركي نور الدين علي بن حسين بن عبد العال العاملي المعروف بالمحقق الثاني ، كان في عهد الملك طهماسب الصفوي ، وتولى شؤون سياسة البلاد وإدارة العباد ، وكان أمر المحقق الكركي نافذاً على الناس فوق أمر الملك ، وكان الملك يعتبر من عماله وولاته ، دس إليه السم غيلة فمات على أثره في عام ٩٤٥هـ^(٢E) .

ومنهم: السيد القاضي نور الله التستري المرعشي مؤلف الموسوعة الضخمة المسماة بإحقيق الحق وعشرات المؤلفات الأخرى المذكورة في كتب التاريخ ، تولى القضاء في الهند في العهد الصفوي ، وكان مجاهداً صامداً حتى قتل في سبيل الله شهيداً في عام ١٠١٩ ، وكيفيته أنه جرد من ثيابه وضرب بالسياط الحديدية الشائكة حتى تقطعت أعضاؤه واختلط لحمه بدمه^(٣) .

هذا وهناك طائفة أخرى من العلماء لا يسعنا المجال لذكرهم ، وقد ذكر العلامة الأميني في كتابه شهداء الفضيلة الكثير الكثير ممن تعرضوا إلى القتل والسجن والتعذيب في سبيل إقامة الدين وإصلاح الأمة وتولي إقامة الحكومة والدولة .

وأما من العلماء المتأخرين والمعاصرين نذكر منهم السيد محمد المجاهد(قدس سره) ، حيث تحرك من العراق إلى إيران لمحاربة الروم الطغاة الذين

(١) شهداء الفضيلة : ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٤ - ١٢٢ .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٧٧ - ١٨٦ .

أرادوا هدم الإسلام واستعمار ديار المسلمين ؛ ولهذا لقب بالمجاهد^(١).

ومنهم: السيد محمد حسن الشيرازي المجدد الكبير (قدس سره)، حيث حارب الإنكليز حينما أرادوا الدخول الى إيران باسم تجارة التبغ المعروفة، فحرم استعمال التبغ، وكان ذلك أقسى وأشد هزيمة لبريطانيا في ذلك الوقت^(٢).

ومنهم: الشيخ محمد تقي الشيرازي (قدس سره) الذي أعلن وجوب محاربة الاستعمار حينما أراد الدخول للعراق سنة ١٣٣٧ فوقف بوجه الإنكليز، ودافع عن الإسلام وأبناء الإسلام في ثورته الشهيرة المعروفة بثورة العشرين في عام ١٩٢٠^(٣).

ومنهم: العلماء الأعلام في كربلاء المقدسة والنجف الأشرف بعد ثورة العشرين، حيث ثاروا ضد البرلمان الغربي الذي أرادوا تطبيقه في العراق آنذاك، وكان هذا هو السبب في تسفير جماعة من العلماء من العراق من أمثال المرجع الديني السيد أبي الحسن الأصفهاني^(٤)، والمرجع الديني الميرزا حسين النائيني^(٥)، والعلامة الحجة السيد محمد علي الطباطبائي^(٦) وغيرهم (قدست اسرارهم).

ومنهم: المرجع الديني السيد آغا حسين القمي **قدس سره**، حيث أخرج من إيران إلى العراق بعدما أدى استنكاره للكفر والاستعمار ضد رضا خان البهلوي

(١) انظر تراث كربلاء: ص ٢٦٦ .

(٢) انظر نقيب البشر: القسم الأول من الجزء الأول ص ٤٣٦ - ٤٤٠ ؛ أسرة المجدد الشيرازي: ص ٤٩ - ٥٢ .

(٣) نقيب البشر: القسم الأول من الجزء الأول ص ٢٦١ - ٢٦٣ ؛ أسرة المجدد الشيرازي: ص ١٤١ - ١٩٠ ؛ تراث كربلاء: ص ٢٩١ .

(٤) انظر أسرة المجدد الشيرازي: ص ٦٦ .

(٥) نقيب البشر: القسم الثاني من الجزء الأول ص ٥٩٣ - ٥٩٤ .

(٦) انظر تراث كربلاء: ص ٣٠٦ ؛ أسرة المجدد الشيرازي: ص ٢٢٥ .

إلى تهديد الحكومة البهلوية ، كما ارتحل مرة ثانية من العراق إلى إيران ليطالب السلطة عندما ترأسها محمد رضا بهلوي برفض الضلال ، فأخذ مطالبه ، ورجع إلى العراق^(١) .

ومنهم: العالم الكبير السيد عبد الحسين شرف الدين رحمته الله الذي حارب فرنسا وأفتى ضدها حتى أخرج من لبنان إلى مصر ، وكاد أن يقتل ، وأحرقت داره ومكتبته التي كانت تضم نفائس الكتب وقسماً من تأليفه التي كانت مخطوطة ، ولا تزال المكتبة الإسلامية محرومة منها^(٢) .

ومنهم: المرجع الديني السيد البروجردي ، حيث قاوم الظلم في إيران مرتين في أيام رضا خان البهلوي حتى أشرف على القتل .

ومنهم: مراجع التقليد في العراق أيام المد الشيوعي في زمان عبد الكريم قاسم ، كالسيد الحكيم والسيد مهدي الشيرازي^(٣) ، وولده المرجع المعاصر السيد محمد الحسيني الشيرازي^(٤) ، والسيد الصدر حيث قاوموا وحاربوا الكفر والإلحاد والضلال حتى قتل بعضهم ، وسجن وسفر جمع كثير منهم ، إلى غير ذلك من سيرة العلماء الشهداء الذين تصدوا للظلم ، وأرادوا تطبيق الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية العادلة ، وما ذكرناه طائفة قليلة جداً من الذين استشهدوا في سبيل الله نتيجة مزاولتهم للأمور السياسية ، ومطالبة الدول والملوك بتطبيق العدل ،

(١) نقباء البشر: القسم الثاني من الجزء الأول ص ٦٥٣ - ٦٥٤ ؛ وانظر تاريخ الحركة العالمية في كربلاء: ص ١٩٨ ؛ أسرة المجدد الشيرازي: ص ٢٠٤ .

(٢) انظر المراجعات: المقدمة من حياة المؤلف القسم الثاني من الجزء الاول ص ٦٠٥ - ٦٠٨ ؛ اعيان الشيعة: ج ٦ ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) انظر أسرة المجدد الشيرازي: ص ٢٧١ - ٢٧٤ ؛ تاريخ الحركة العلمية في كربلاء: ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٤) انظر أسرة المجدد الشيرازي: ص ٢٨٩ - ٣٣٢ ؛ تاريخ الحركة العلمية في كربلاء: ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

وتصديهم لإقامة الحكومة الإسلامية العادلة. ولولا أنهم يرون أن ذلك كان من الواجبات اقتداءً بسيرة الأئمة عليهم السلام لما تصدوا له وتحملوا في سبيله المشاق والصعوبات.

والحاصل: يعرف من مجموع ما تقدم أن التصدي لإقامة الدولة الإسلامية من الضرورات، بل الواجبات التي ينبغي القيام بها.

الفصل الخامس

في ضرورة التصدي لإقامة الدولة العادلة

والبحث فيه يقع في أمور ثلاثة :

الأمر الأول: في منشأ حاكمية الدولة

تحصل مما تقدم وجوب العمل على قيام الحكومة الشرعية في المجتمع البشري بالمعنى الجامع بين السلطة التشريعية التي تملك حق التشريع في إطار الأدلة الأربعة في الإسلام، والسلطتين التنفيذية والقضائية.

ومن المعلوم أن أعمال الحاكمية في المجتمع لا ينفك عن التصرف في النفوس والأموال وتنظيم الحريات ونحو ذلك من غير فرق بين أن تكون الحكومة فردية أو جماعية، لكن التسلط على الأموال والنفوس وإيجاد أي محدودية مشروعة بين الأمة يحتاج إلى ولاية بالنسبة إلى المسلط عليهم، ولولا ذلك لعدّ التصرف حراماً لكونه عدوانياً، أو تصرفاً في شؤون الغير من دون إذن منه، ولا نعني بالولاية هنا الولاية المحدودة كولاية الولي بالنسبة إلى الأيتام والقصر والغيب والشؤون الحسبية، بل المقصود هو الولاية التي يحق معها أن يتصرف الولي في شؤون المجتمع نفوساً وأموالاً، وينظم أمورهم، ويعمر بلادهم، ويدبر مجتمعهم بالسلطات الثلاث وما يتفرع عنها من آليات ومؤسسات، ولولا ذلك لصار النظام حاكماً بغير ما أنزل الله عز وجل، والحاكم الذي يحكم بغير ما أنزل

الله حرام توليه، وحرام تصرفه، وحرام التعاون معه^(١).

ومن هنا وجب على المكلفين معرفة من له الولاية بالأصالة على العباد والبلاد والذي منه تتفرع باقي الولايات والسلطات، وبما أن جميع الناس سواسية أمام الله عز وجل والكل مخلوق ومحتاج إليه فإنه لا يملك شيئاً حتى وجوده وفعله وفكره؛ إذ لا ولاية لأحد على أحد بالذات والأصالة من ناحية المخلوقية، بل الولاية لله الخالق المالك الحقيقي للإنسان والكون، والواهب له وجوده وحياته، كما قال تبارك وتعالى: ﴿هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخير عقبا﴾^(٢).

وقد ظهر من هذا أن المقصود من حصر الحاكمية في الله عز وجل هو حصر أصالة الحاكمية وجذورها وعللها المستتبعة لها، وهي الولاية، فبما أن الولاية على العباد منحصرة في خالقهم فالحاكمية بمعنى الولاية والتصرف منحصرة فيه سبحانه، إذ لا يجوز لأحد أن يتولى الحكومة إلا أن يكون مأذوناً ممن له الولاية الحقيقية، وإلا كانت حكومته حكومة جور وعدوان ومتولية لمقام لا يرضاه الله عز وجل لها، ولا نعني من عنوان انحصار حق الحاكمية في الله حصر الإمرة في الله سبحانه، بمعنى أن يتولى الباري عز وجل الإمرة على العباد والتسلط عليهم تسلطاً حكومياً كما سيتضح ذلك، وإنما المقصود هو الولاية بالواسطة، فإن للأنبياء والأولياء وكل مأذون من قبله سبحانه وتعالى أن يتولى الحكومة من جانب الله عز وجل، وعليه فالولاية وحق الحكومة بالأصالة حق لله، وإنما

(١) قال تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ سورة المائدة: الآية ٤٤؛ وقال سبحانه: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ سورة المائدة: الآية ٤٥؛ وقال عز من قائل: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ سورة المائدة: الآية ٤٧.

(٢) سورة الكهف: الآية ٤٤.

يتصدى غيره بإذنه عز وجل ، أو بأمره لإقامة الدين وبسط العدل وإرساء الأمن وحفظ النواميس والحقوق والأعراض وتطبيق الأحكام الشرعية .
وعلى هذا فالحاكمية خاصة بالله عز وجل ، ومنحصرة فيه بالأصالة ، وهي إحدى مراتب التوحيد كما أشار القرآن إلى ذلك بصيغة الاستثناء الدال على الحصر في مثل قوله سبحانه : ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون^(١) والمراد من الحكم هو الحاكمية القانونية كما لا يخفى ، وهي تنبعث من الولاية الحقيقية التي تنشأ من خالقيته ومالكيته عز وجل ، لا الحاكمية التكوينية بمعنى التصرف في الكون بالإيجاد والإعدام والإحياء والإماتة ونحوها من شؤون وتصرفات تكوينية على ما ستعرفه في المبحث القادم إن شاء الله تعالى .

نعم ، لا مقتضي لحصر لفظة الحكم الظاهرة في الأعم في خصوص القضاء ، أو في خصوص التشريع والتقنين ، بل الظاهر من الإطلاق أنه ذو مدلول أوسع يشمل القضاء ، ويكون من شؤونه ، والمعنى الجامع منه ليس إلا السلطة والإمرة والحاكمية بمفهومها الواسع الذي يشمل السلطات الثلاث .
ولا يخفى أن اختصاص حق الحاكمية بالله عز وجل ليس بمعنى قيامه بإدارة البلاد وإقرار النظام وممارسة الإمرة وفصل الخصومة إلى غير ذلك مما يدور عليه أمر الحكومة ، فإن ذلك غير معقول ولا محتمل ، بل المراد أن من يمثل مقام الإمرة في المجتمع البشري يجب أن يكون مأذوناً من جانبه عز وجل لإدارة الأمور والتصرف في النفوس والأموال ، وأن تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه ، ومنبثقة منها ؛ لأن ما بالعرض ينبغي أن يرجع إلى ما بالذات ، ولولا ذلك لما كان

(١) سورة يوسف : الآية ٤٠ .

لتنفيذ حكمه جهة ولا دليل ، بل يكون الدليل على خلافه ؛ لكونه حكماً بغير ما أنزل الله عز وجل .

وكيف كان ، فإنه لا مناص في أعمال الولاية لله سبحانه من تنصيب من يباشر إدارة البلاد ؛ لاستحالة الحكم على الممارسة من قبله عز وجل دون وسائط كما حقق في علم الكلام ؛ ولأجل ذلك نجد أمة كبيرة من جنس البشر ومنهم أنبياء وأولياء وعلماء وصلحاء تولوا منصب الولاية من جانبه سبحانه ، ويأذنه الخاص أو العام أداروا شؤون الحياة الاجتماعية للإنسان ، وفي ذلك يخاطب الله عز وجل نبيه داود عليه السلام قائلاً : {يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله} ^(١) .

ومن الواضح أن الخلافة في الأرض أوسع مفهوماً ودلالة من الحكومة ؛ لأن الخليفة ينبغي أن يكون كاشفاً ودالاً ومتبعاً لكل ما أراده من استخلفه ، والآية الشريفة وإن كانت واردة في تنصيب داود عليه السلام على القضاء إلا أن المورد لا يخصص الوارد على ما حقق في الأصول .

ومن المعلوم أيضاً أن نفوذ قضاء داود عليه السلام في زمانه كان ناشئاً عن ولايته وحاكميته الواسعة التي تشمل الحكم والإمرة ، بحيث يكون نفوذ القضاء من لوازمها وفروعها ، فهو عز وجل لم ينصبه للقضاء فحسب ، بل أعطى له الحكومة الواسعة بأبعادها ، بل جعله خليفته في الأرض ، وأمره بالحكم بين الناس ، وعليه فإن داود عليه السلام نال منصب الحكومة الواسعة بأبعادها ؛ لأن نفوذ حكم القضاء غير ممكن من دون أن تكون له سلطة وحاكمية ، ولم يكن القضاء في تلكم الأعصار منفصلاً عن بعض شؤون الحكومة كما هو الراجح في عصرنا .

(١) سورة ص : الآية ٢٦ .

وقد كان داود عليه السلام يتمتع بسلطة تامة واسعة تشمل التنفيذية والتشريعية والقضائية، حيث يقول سبحانه وتعالى: {وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض} ^(١).

ويحصل من ذلك: أن استخلاف الله سبحانه لداود عليه السلام بمعنى إعطائه حق الحاكمية على الناس بمعناها الواسع الشامل لكل شؤون الحكم، وبذلك يتضح الفرق بين قولنا بخصر الحاكمية في الله عز وجل وبين ما كان يردده الخوارج شعاراً ضد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن شبهة حصلت لبعضهم، أو عن عمد عند بعضهم الآخر، حيث كانوا يقولون: لا حكم إلا لله، الحكم لله يا علي لا لك ^(٢). وهؤلاء كانوا يريدون نفي أية حكومة في الأرض بتاتا لا من جانب الله ولا من جانب الناس، وبذلك هبوا في وجه حكومة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام؛ ولذا قال لهم عليه السلام: ((كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله)) ^(٣) وهذا أمر ممتنع كما هو واضح، حيث أرادوا منه المباشرة لا الوساطة، بمعنى أنهم ينفون أن يكون في الأرض أمير على الناس من جانب الله سبحانه.

والحاصل مما تقدم أمران:

أحدهما: أن الحكومة ضرورة يتوقف عليها نظام الحياة، وبما أنها تلازم التصرف في الأموال والأنفس وتحديد الحريات فلا بد وأن تكون ناشئة من ولاية

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥١ .

(٢) شرح نهج البلاغة: ج ٢ ص ٢٣٨.

(٣) نهج البلاغة: ص ٨٢ الخطبة ٤٠.

حقيقية واقعية تملك حق التصرف في شؤون الناس ، وتحدد من سلطاتهم على أنفسهم أو حرياتهم ، وقد ثبت أنها أولاً وبالذات ليست إلا الله سبحانه عز وجل .

ثانيهما : أنه لما تنزه الباري عز وجل من مباشرة هذه الحكومة كان لا بد من أن يتصدى لها من ينصبه الله تعالى لذلك مباشرة أو بواسطة ، فرداً كان أو جماعة ، وهذا ما ينبغي التعرض اليه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى .

الأمر الثاني: في وجوب إقامة الدولة

يجب إقامة الدولة الإسلامية الشرعية وجوباً عينياً ضرورياً ، ويدل على ذلك جملة من الأدلة :

الدليل الأول: وجوب التأسى بالمعصوم

إذ اللازم العمل على طبق أعمال الرسول ﷺ والافتداء بسيرته . قال سبحانه : { لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر }^(١) وحيث إنها في مقام الإنشاء دلت على وجوب التأسى والافتداء كما حقق في الأصول ، وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((فتأسى متأس بنبيه ، واقتص أثره ، وولج مولجه وإلا فلا يأمن الهلكة))^(٢) بناء على أن المراد من الهلكة الأخروية أو الأعم لا مطلق المفسدة وإلا كانت قرينة على الإرشاد ، فتأمل .

والرسول الأعظم ﷺ قد عمل من أجل الدولة ، وأرسى الحكم في المدينة المنورة بعد أن جاهد في مكة طيلة ثلاث عشرة سنة بتربية الرجال الذين يمكن الاعتماد عليهم في إقامة الدولة وإرساء نظام الحكم ، فقد شكّل ﷺ في المدينة

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١ .

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٢٩ الخطبة ١٦٠ .

المنورة الجيش، وجبى المال، وجعل موازين القضاء، وبين القوانين المرتبطة بإدارة البلاد، وبعث السفراء والرسل، أي إنه ﷺ جعل السلطات الثلاث وإن لم تكن منفصلة عن بعضها لضمانة العصمة^(١).

وكيف كان، فحيث إن الرسول الأعظم ﷺ عمل من أجل الدولة ومارس التصرفات في شؤون الحكم فإنه يجب الاقتداء والتأسي به في ذلك.

الدليل الثاني: النصوص الخاصة في التعيين

حيث عين رسول الله ﷺ من بعده خلفاءه بالنص تارة، وبالإجمال أخرى، كقوله ﷺ: ((الخلفاء بعدي اثنا عشر))^(٢) وقوله ﷺ: ((الأئمة من قریش))^(٣) وبالعموم ثالثاً، كقوله ﷺ: ((اللهم ارحم خلفائي)) قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: ((الذين يأتون من بعدي، ويروون أحاديثي وسنتي))^(٤) والمقصود بهم الأئمة الاثنا عشر ﷺ كما دلت على ذلك النصوص الخاصة التي وردت بأسمائهم ﷺ، وخصوصاً في مولانا أمير المؤمنين والحسن والحسين ﷺ، على ما فصله علماء الكلام في كتبهم الخاصة.

ومن الواضح أن نصب الخلفاء دليل على إرساء الحكم والدولة، وإلا كان النصب لغوياً، وقد قام الأئمة ﷺ بعد رسول الله ﷺ بدور الحكم إما مباشرة حيثما أمكنهم ذلك كما فعله مولانا أمير المؤمنين والحسنان ﷺ عند تمكنهم، وإما تسبياً كانهضات التي أقاموها ﷺ بواسطة أولادهم ومواليهم وأصحابهم، فقد كانوا ﷺ يقودون الثورات ضد الحكومات الظالمة الجائرة كحكومة الأمويين

(١) في غير وجود العصمة فإنه ينبغي فصل السلطات على ما ستعرفه.

(٢) ينابيع المودة: ج ٢ ص ٣١٥.

(٣) كشف الخفاء: ج ١ ص ٢٧١؛ تاريخ دمشق: ج ٢٠ ص ٢٠٥.

(٤) عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٣٧ ح ٩٤.

والعباسيين من وراء الستار بعد أن كانوا يربون الثائرين في بيوتهم وحجورهم ومجالس دروسهم، ثم كانوا يمدونهم بالدعاء، وينعونهم بعد مقتلهم، ويدفعون الأموال إلى من بقي منهم، ويتكفلون بعوائلهم، وإنما لم يكن الإمام عليه السلام هو الذي يقوم بالثورة الظاهرة لحكمة وهدف أهم، وذلك من أجل تكميل المسيرة الفكرية عقيدة وشريعة على تفصيل لا يسعنا المجال بيانه هنا.

وحيثما يظهر أمرهم عليهم السلام في معارضة السلطة كان الجائرون يسجنونهم، وينهبون أموالهم، ويحرقون دورهم، ثم يقتلونهم بواسطة السيف أو السم؛ بداهة أن السلطات الجائرة لاتفعل مثل ذلك إلا للمعارضين المقوضين لها؛ ومن هنا نجد أن عصور الأئمة عليهم السلام ضاجة بالثورات التي كان يتزعمها أولاد الأئمة عليهم السلام وأقرباؤهم وتلاميذهم وأتباعهم، فمثلاً في عهد السجاد عليه السلام ثار التوابون والمختار، وثار أهل المدينة. وفي عهد الإمام الباقر عليه السلام قام بالثورة أخوه الإمام زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وبعد مقتله ثار ولده يحيى بن زيد. وفي عهد الإمام الصادق عليه السلام حدثت ثورة عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب، وبعده تفجرت ثورة محمد بن عبد الله ذي النفس الزكية من أحفاد الإمام الحسن عليه السلام، وكذلك ثار أخوه إبراهيم بن عبد الله. وفي عهد الإمام الكاظم عليه السلام ثار الحسين بن علي شهيد فخ بجمع كبير من بني هاشم، كما ثار يحيى وإدريس. وفي عهد الإمام الرضا عليه السلام ثار أخو الإمام زيد، وثار محمد بن إبراهيم أبو السرايا، ومحمد الديباج بن الإمام الصادق عليه السلام، وإبراهيم بن الإمام الكاظم عليه السلام. وفي عهد الإمام الجواد عليه السلام ظهرت ثورة عبد الرحمن بن أحمد من أبناء عم الإمام الجواد عليه السلام، ومحمد بن القاسم من أحفاد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إلى غيرها مما يجدها المتبع في

ثنايا التاريخ^(١).

فإن التواريخ تدل على أن أهل البيت عليهم السلام قاموا لأجل إرساء دعائم العدل ورفع الظلم وإقامة الدولة العادلة وإن كانوا في الغالب يتعرضون إلى القتل والسجن والأذى، ولو لم يكن هدفهم ذلك لكان النهوض لغوياً كما هو واضح، ولا يخفى أن انتقاد بعض الأئمة عليهم السلام بعض الثورات المذكورة كان من باب التقية الإيجابية، كما كانوا أحياناً يظهرن التبري عن أخص أصحابهم كما فصله علماء الرجال في كتبهم^(٢). وذلك من باب الأهم والمهم على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا؛ ولذا كانوا يقولون لمن تبروا عنهم في خفاء أن مثلهم مثل السفينة، حيث خرقتها العالم حفظاً لها حينما كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً^(٣).

آثار نهوض الأئمة عليهم السلام ضد الجور

وقد خلفت تلك الثورات وما رافقها من معارضة الأئمة عليهم السلام لحكام الجور أموراً:
الأول: تهيج الرأي العام ضد الحكومات الجائرة؛ ولذا قامت ثورات آخر ضدهم.

الثاني: إسقاط بعضهم، كما أسقطوا الأمويين دولة وسمعة.

الثالث: إسقاط شرعيتهم وإظهار أنهم غصبة مستبدون لا يمتنون إلى الإسلام بصلة وإن ادعوا ما ادعوا في ذلك في نسبتهم إلى الإسلام، وبهذا قد بينوا

(١) انظر كتاب جهاد الشيعة : ص ٢٢٩ - ٣٨٩؛ الانتفاضات الشيعية: ص ٤٣١ - ٥١٨؛ مقاتل الطالبين : ص ٨٦ - ٣٩٣.

(٢) رجال الكشي: ص ٣٤٩ رقم ٢٢١؛ رجال العلامة: ص ٧٦ رقم ٢.

(٣) إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعياها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾ سورة الكهف: الآية ٧٩؛ انظر رجال الكشي: ص ٣٤٩ رقم ٢٢١ و ص ٣٥٨ رقم ٢٣٢ ورقم ٢٣٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣ ص ٢٨٥ ح ١٦٣ باب تفسير سورة الكهف.

إلى الأمة طريق الهدى ، وأخرجوهم من الظلمات إلى النور.

الرابع: الحد من استبدادهم وإنقاذ المستضعفين من برائتهم وجعلهم يرتدعون بسبب الرأي العام الإسلامي ، ولعله لولا قيام الأئمة عليهم السلام وتحريض المؤمنين على المواجهة والمعارضة لفعل الحكام المستبدون ما هو أشنع وأفظع.

الخامس: أسست حكومات في عرض حكوماتهم ، مما ذهبت بشوكتهم ، أمثال : حكومة المختار وطباطبا في الكوفة في حوالي عام ٢٠٠ للهجرة^(١) ، وحكومة الأدراسة في عهد الإمام الصادق عليه السلام في المغرب^(٢) ، إلى غير ذلك مما يجده المتأمل في حكمة الأئمة عليهم السلام في مواجهة الظلم والدول المستبدة الجائرة.

ولا يخفى عليك أنه بعد الأئمة عليهم السلام قام العلماء الذين هم خلفاؤهم بهذا الدور ، وتشكّلت لنا سيرة متشرّعية متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ، أو كاشفة عن ارتكازات التشريعة عن الشريعة وفهم ملاكاتها عن ذلك والذي هو وحده يصلح دليلا شرعيا لذلك ؛ إذ تصدّى العلماء لرفع الظلم وإقامة الدولة العادلة ، فحاربوا السلطات الجائرة ، وأسسوا الحكومات بقدر إمكانهم ، ووقفوا بوجه الطغاة ، وتعرضوا في هذا السبيل للنفي والسجن والقتل والحرق لأنفسهم أو لمكباتهم أو لأعوانهم وإلى غير ذلك ، كما تمكنوا كثيرا ما من تسديد بعض الحكومات ولو بقدر للمصالح الأهم كما لا يخفى ذلك لمن راجع تواريخ مثل الرضي والمرتضى والمفيد والطوسي ونصير الدين الطوسي وأبناء طاووس

(١) الانتفاضات الشيعية : ص ٤٠ - ٤٥١ ؛ مقاتل الطالبين : ص ٣٤٧ - ٣٥٢ ؛ جهاد الشيعة : ص ٣٢٠ -

٣٢٨ .

(٢) جهاد الشيعة : ص ٢٩٤ - ٢٩٦ .

والشهيدين والعلامة وابن فهد والمجلسيين والبهائي والكركي والشيرازيين وكاشف الغطاء والمجاهد والآخوند والخالصي والشفطي والسيد نور الدين صاحب التفسير والقمي والأصفهاني والحبوبي والسيد شرف الدين وغيرهم (قدس الله أسرارهم) مما ذكرت أحوالهم كتب الرجال والتراجم. ومن الجدير أن تتصدى لجنة من العلماء الواعين لكتابة تفاصيل هذه الأمور، ولعلها تبلغ مجلدات ضخام تنير الطريق للمجتمع المسلم، وتهديه الى الدولة الإسلامية العادلة.

الدليل الثالث: الدلالة العقلية الالتزامية

فإن من الواضح أن قوانين الإسلام شاملة لقوانين الحكم، فلو لم يرد الإسلام الحكم ويرتض بالدولة العادلة الشرعية لم يكن وجه لجعل هذه القوانين وتشريعها، بل جعلها يصبح لغوياً يتنزه الشارع الحكيم عنه، والقوانين التي تتضمن الإشارة إلى الحكم والدولة أو تتوقف على وجود حكم أو دولة عديدة.

منها: قوانين الحرب المذكورة في كتاب الجهاد الذي ينقسم إلى الجهاد الابتدائي ويهدف إنقاذ الناس من الخرافة وإنقاذهم من المستكبرين الذين يظلمونهم كما قال عز وجل: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾^(١) وقال عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا﴾^(٢) ومن الواضح أن الرباط هو الكون في الثغر الإسلامي لمراقبة تحركات العدو. والجهاد الثاني هو الجهاد الدفاعي الذي شرع لحماية النفس أو العرض أو البلد الإسلامي من الأخطار الخارجية ونحو ذلك، وإلى الجهاد ضد البغاة أيضاً،

(١) سورة النساء: الآية ٧٥.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٢٠٠.

وفي كلمات الرسول الأعظم والأئمة عليهم السلام ثروة كبيرة من هذا الجانب كما فصله الفقهاء في كتاب فقه الجهاد.

ومنها: قوانين الأموال من الخمس والزكاة والخراج والجزية، ومن الواضح أن الخراج والجزية من شؤون الدولة. أما الخمس والزكاة فأحكامهما المتعددة تدل على أنهما أيضاً في الجملة من شؤون الدولة، أما الخمس فكتعلقه بالفلزات والمعادن والغنائم بارض الذمي التي اشتراها من المسلم مثلاً. وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة دولة وحكومة غالباً؛ إذ من الواضح أن الذمي لا يعتقد بالخمس فكيف يدفعه بدون قوة وسلطة، ولو دفعه ينبغي أن يذهب إلى المصارف في الشؤون العامة للمجتمع، وأما الزكاة فكإرسال الجباة لأجل جمعها، وكون الزائد منها للإمام والمعوز عليه، ومثلهما أحكام بيت المال وغير ذلك مما ذكره الفقهاء في الشؤون المالية.

ومنها: الأحكام المرتبطة بالمرافعات والحدود والقصاص والديات، فإن القضاء والشهادات ومعاقبة المجرمين حداً وقصاصاً ودية وتعزيراً من شؤون الدولة؛ إذ بعض هذه الأمور وإن كان بالإمكان إجراؤها بدون الدولة إلا أن المجموع من حيث المجموع مما لا يمكن أن تقوم به إلا دولة، بحيث لولاها كان تشريع هذا المجموع من دون فائدة بل كان لغواً.

ومنها: الأحكام الفرعية المنتشرة في مختلف الأبواب، مثل: بعض أحكام الحج وصلاة الجمعة وأحكام السجون والمعاهدات والمصالحات والمرافعات إلى غير ذلك من الأحكام التي يتوقف تطبيقها على وجود إمام ودولة.

والحاصل: أن الدلالة العقلية الالتزامية المستفادة من تشريع الإسلام لجملة من القوانين والأحكام التي يتوقف العمل بها وتطبيقها على وجود دولة

تقضي بلزوم التصدي لإقامة الدولة الشرعية صيانة لتشريع الحكيم من اللغوية .

الدليل الرابع: اللابديّة العقلية

فاننا إذا لم نقل بوجود إقامة دولة وحكومة فإن الأمر لا يخلو من احتمالات ثلاثة :

الأول: أن نقول بأن المجتمع الإنساني يقوم بدون حكومة.

الثاني: أن نقول بأنه يقوم بحكومة لكن جائرة.

الثالث: أن نقول بأنه يقوم بحكومة ولكن عادلة.

وحيث إن الاحتمال الأول والثاني باطلان يتعين الثالث بحكم العقل . أما بطلان الأول فبديهى ؛ وذلك لاستلزام عدم وجود الحكومة هدر الدماء وسفكها ، وهدر الأموال وسلبها ، وانتهاك الحرمات ، واستلزام الهرج والفضوى واختلال النظام ، وهذا مما يباه كل عقل وعاقل .

وأما بطلان الاحتمال الثاني فلأن الله سبحانه وتعالى نهى عن الجور ، وأمر بالعدل ، وحرص على إزالة العدوان ؛ بل الظلم مما يستقل العقل بقبحه فكيف يجيزه الشارع ؛ فيتعين وجوب إقامة حكومة عادلة ، حماية للإنسانية وإقامة للعدل ، وهذا ما نص عليه الشرع في الآيات والروايات .

منها : قوله سبحانه وتعالى : {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون} ^(١) ومن الواضح أن الآية نصت على أن ولي الأمر ينبغي أن يتصف بإقامة الصلاة وإتيان الزكاة .
وحيث إن ولاية سائر الأئمة والعلماء امتداد لولاية من ذكر في الآية

(١) سورة المائدة: الآية ٥٥ .

الكريمة، فكذا أيضاً في مثل هذه الأزمنة، إذاً ينبغي أن يتصدى العدول لإقامة الدولة. ولا يخفى أن معنى ولايته هو حقه في التصرف في شئوَنهم كما بيناه، فإن مقتضى كون الناس مسـلطين على أموالهم وأنفسهم^(١) أن لا يحق لأحد التصرف في أمور الناس، خرج من هذا الاصل تصرف الولي لدلالة الآية على استثنائه، فلا يقال: إن الحكم مستلزم للتصرف والناس مسـلطون يمنع كل تصرف.

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}^(٢) ومن الواضح أن أولي الأمر هم خلفاء الرسول ﷺ سواء عينهم بالاسم أو عينهم بالصفة كما تقدم في قوله: «اللهم ارحم خلفائي» وفي الوارد عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ في نهج البلاغة: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارروا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها»^(٣).

فالله عز وجل أخذ على العلماء تولي الحكم؛ لأن الإمام كان في صدد وجه تقبله للإمارة بعد عثمان، فقريئة الحال والمقال تدلان على أن الكلام في مقام السلطة والحكومة. ومما ورد في الروايات أيضاً عنهم ﷺ: ((لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر))^(٤) إلى غير ذلك مما بيناه سابقاً.

فتحت خيمة النظم والاستقرار يعمل المؤمن لدنياه وآخرته والكافر يتمتع

(١) القضاء: ج ١ ص ٢٣٩؛ عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٣) نهج البلاغة: ص ٥٠ الخطبة ٣.

(٤) نهج البلاغة: ص ٨٢ الخطبة ٤٠؛ عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٢٧ ح ٢١٧.

في دنياه، وقد قال عز وجل: ﴿والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم﴾^(١) فإذا المؤمن والكافر كلاهما يعيشان تحت حكم الدولة، فيصل الكافر إلى أجله المقرر كما يصل المؤمن إلى أهدافه العليا والدنيا، فلا فوضى حتى يخترم القتل الناس قبل آجالهم الطبيعية، وبواسطة الحاكم يجمع المال لأجل المصالح، وينفق لأجل تحقيقها، ويروع به المعتدون، ولا يتسلط قطاع الطرق فيسلبوا امن الناس وقرارهم، أو يأكل القوي الضعيف؛ ولذا وصف الإمام بقوله: «فاجر» ولم يقل ظالم؛ إذ الظالم تجب إزالته لقباحة الظلم ووجوب رده. أما الفاجر الذي هو عاص في نفسه لكنه يلتزم بالنظام فيترتب عليه ما ذكره عليه السلام من الفوائد وإن لم يكن حاكماً شرعياً، فتأمل.

هذا وقد روى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام أنه قال: «إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظلمهم من مظلومهم»^(٢) وقد ورد عن الصادق عليه السلام: ((اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين))^(٣) فإن الظاهر منه أن العادل العالم جعل حاكماً من قبل الله سبحانه وتعالى، كما يفيد الحديث الذي هو في مقام الإنشاء وصيغته بلسان الحصر.

وفي خبر عمر بن حنظلة المروي في كتب المشايخ الثلاثة والذي يعطيه قوة الاعتبار عن الصادق عليه السلام: «ينظر إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر

(١) سورة محمد: الآية ١٢.

(٢) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) الفقيه: ج ٣ ص ٤ ح ١؛ الكافي: ج ٧ ص ٤٠٦ ح ١.

في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(١).

ومن الواضح أن الإمام عليه السلام في مقام التنصيب والجعل الإنشائي، وهذا ما يستفاد من جملة «جعلته عليكم حاكماً» وهذه وإن كانت واردة في باب الرواية إلا أنها تشمل الحكومة والسلطة إما بالإطلاق وإما بالمناط؛ لعدم فهم الخصوصية في الرواية، أو فهم عدم الخصوصية، أو ربما يقال باستفادة الأولوية، فإنه إذا كان ذلك بالنسبة إلى الرواية فإن إقامة الدولة من بعض جوانبها أهم لأهمية حفظ النفوس والأعراض والدماء والفروج. هذا مضافاً إلى اعتضاد مضمونها بطائفة أخرى من الروايات، فقد روي في تحف العقول عن مولانا الحسين عليه السلام أنه قال: «بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه»^(٢) وفي الكافي عن مولانا الباقر عليه السلام: «لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»^(٣) ومن الواضح أن حسن الولاية مطلق فيشمل الحكومة وهو أجلى مصاديقها.

وفي الحديث عن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال: «إنما الخليفة لمن سار بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^(٤) ومن الواضح أن من سنن النبي صلى الله عليه وآله الحكم والحكومة. وفي نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين: «إن أحق الناس بهذا الأمر

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠؛ التهذيب: ج ٦ ص ٢١٨ ح ٥١٤.

(٢) تحف العقول: ص ١٧٢.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٠٧ ح ٨.

(٤) شرح نهج البلاغة: ج ١٦ ص ٤٩.

أقواهم عليه»^(١) إلى غير ذلك من النصوص الخاصة أو العامة الدالة على لزوم إقامة الحكومة والدولة والتصدي لهما.

الدليل الخامس: الروايات المتواترة

وقد دلّت على فضل الإمام العادل وفضل المعيشة في ظل حكمه ورجحانها، فتدل بالملازمة على رجحان العمل لأجل السلطة العادلة، هذا من حيث الأصل، وإذا انطبق عليه عنوان إقامة الحق ودفع الباطل كان واجباً، كما ورد في الروايات الواردة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه تصدى لإقامة الدولة والحكم لأجل إقامة الحق ودفع الباطل.

ففي نهج البلاغة : ((اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك))^(٢).

وفيه أيضاً قال عبد الله بن عباس : دخلت على أمير المؤمنين عليه السلام بندي قار وهو يخصف نعله، فقال لي : ((ما قيمة هذه النعل)) فقلت : لا قيمة لها !! فقال عليه السلام : ((والله لهي أحب إليّ من إمرتك، إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً))^(٣).

وفيه فيما رده عليه السلام على المسلمين من قطائع عثمان. قال: ((والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه

(١) نهج البلاغة: ص ٢٤٧ الخطبة ١٧٣.

(٢) نهج البلاغة: ص ١٨٩ الخطبة ١٣١.

(٣) نهج البلاغة: ص ٧٦ الخطبة ٣٣.

العدل فالجور عليه أضيّق))^(١) ويفهم من الحديث أن من وظائف الحاكم الإسلامي رد الأموال العامة المغصوبة المتعلقة بالمجتمع إلى أهلها. وورد في خطابه عليه السلام لعثمان : ((فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدي وهدي ، فأقام سنة معلومة ، وأمات بدعة مجهولة))^(٢). وفيه : ((أيها الناس ، إن لي عليكم حقاً ، ولكم عليّ حق ، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم ، وتوفير فيئكم عليكم ، وتعليمكم كيلا تجهلوا ، وتأديبكم كيما تعلموا ، وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة ، والنصيحة في المشهد والمغيب ، والإجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين أمركم))^(٣) ومفاد الحديث فيما نحن فيه ظاهر.

مضافاً إلى الأدلة الخاصة الدالة على لزوم الأخذ بالعدل وتولي ولاية العدل والتخلي عن ولاية الجور التي منها ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله : ((ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة ، وحدي يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً))^(٤).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في الغرر والدرر : ((أفضل ما من الله سبحانه به على عباده علم وعقل وملك وعدل))^(٥) وعنه عليه السلام : ((إمام عادل خير من مطر وابل))^(٦) وعنه عليه السلام : ((ليس من ثواب عند الله سبحانه أعظم من ثواب السلطان

(١) نهج البلاغة : ص ٥٧ الخطبة ١٥ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٢٣٤ - ٢٣٥ الخطبة ١٦٤ .

(٣) نهج البلاغة : ص ٧٩ الخطبة ٣٤ .

(٤) الوسائل : ج ٢٨ ص ١٢ - ١٣ ح ٣٤٠٩٦ باب (١) من أبواب مقدمات الحدود .

(٥) غرر الحكم : ص ١١٥ رقم ٣٨٩ .

(٦) عيون الحكم والمواعظ : ص ١٢٢ .

العادل والرجل المحسن))^(١) وغير ذلك مما يدل على محبوبية تولي الولايات والحكومة من قبل العدول، فيدل أيضاً على رجحان التصدي لذلك، بل وجوبه إذا توقف عليه إقامة الحق ودفع الباطل، كما أن طاعته والالتزام بأوامره ونواهيه وقوانينه ومقرراته يعد من الطاعة.

فعن أمالي المفيد بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ((اسمعوا وأطيعوا لمن ولّاه الله الأمر، فإنه نظام الإسلام))^(٢).

وفي نهج البلاغة: ((فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك - إلى أن قال - والأمانة نظاماً للأمة، والطاعة تعظيماً للإمامة))^(٣).

ومن الواضح أن إقامة نظام الإسلام ودفع الهرج والمرج عن الأمة من الملائكات الواجبة، وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمه، فإن انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً))^(٤) وفيه دلالة ظاهرة على أهمية الحاكم والسلطة الحاكمة.

وورد عنه عليه السلام: ((وأعظم ما افترض - سبحانه - من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لألفتهم، وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية، فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين،

(١) غرر الحكم: ص ٣١٦ رقم ٧٣.

(٢) راجع الأمالي (للشيخ المفيد): ص ١٣ ح ٢.

(٣) نهج البلاغة: ص ٥١٢ رقم ٢٥٢ من قصار الحكم.

(٤) نهج البلاغة: ص ٢٠٣ الخطبة ١٤٦.

واعتمدت معالم العدل، وجرت على أذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء. وإذا غلبت الرعية واليهما أو أجحف الوالي برعيته اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين، وتركت محاج السنن، فعمل بالهوى، وعطلت الأحكام، وكثرت علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عطل، ولا لعظيم باطل فعل!! فهنالكَ تذال الأبرار، وتعز الأشرار، وتعظم تبعات الله سبحانه عند العباد))^(١) هذا ويمكن قراءة فقرات الحديث على نحو المبني للمعلوم أيضاً.

وفي اختصاص المفيد أنه قد روي عن أحدهم رضي الله عنه أنه قال: ((الدين والسلطان أخوان توأمان لا بد لكل واحد منهما من صاحبه، والدين أسّ، والسلطان حارس، وما لا أسّ له منهدم، وما لا حارس له ضائع))^(٢).

وفي تحف العقول عن مولانا الصادق عليه السلام في بيان سلسلة نظام الحكم قال: ((فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته وولاية وولاته وولاية وولاته، بجهة ما أمر الله به الوالي العادل بلا زيادة فيما أنزل الله به، ولا نقصان منه، ولا تحريف لقوله، ولا تعد لأمره إلى غيره. فإذا صار الوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له، والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل، وحلال الكسب معهم، وذلك أن في ولاية والي العدل وولاته إحياء كل حق وكل عدل، وإماتة كل ظلم وجور وفساد، فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعياً^(٣) إلى طاعة الله مقوياً

(١) نهج البلاغة: ص ٣٣٣-٣٣٤ الخطبة ٢١٦.

(٢) راجع الاختصاص: ص ٢٦٣.

(٣) في المصدر: (ساعية).

لدينه))^(١) ومن مضامين هذه الروايات الشريفة نستفيد رجحان التصدي لإقامة الدولة العادلة، بل اذا توقف عليها إقامة الحق ودفع الباطل ونصرة المظلوم تصبح من الواجبات، ويؤيد ذلك جملة من المؤيدات نذكر اثنين منها :

الأول: أن ذلك مقتضى التأسى بالأنبياء السابقين عليهم السلام، فإنهم قد تولوا مناصب السلطة، وأقاموا الدول، وبعضهم ادعاها، وطالب بها أيضاً. ومن الواضح أن سيرة الأنبياء الصالحين حجة علينا؛ لدليلي الاشتراك مع عدم المخصص واستصحاب حجية الشرائع السابقة.

إن من قدر من الأنبياء السابقين على إقامة دين الله سبحانه والأخذ بالحكم فعل ذلك بكل ما أوتي من قوة، وقد دل على ذلك الكتاب العزيز في قوله عز وجل: { وإذ قال موسى لِقومه يا قوم اذكروا نعمت الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً }^(٢) وفي قضية داود عليه السلام يقول عز وجل: { وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب }^(٣) وفي سليمان عليه السلام يقول تبارك وتعالى: { رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي }^(٤) ولولا رجحان التصدي وتولي الولاية من قبل الأولياء وإقامة الدولة والحكومة بين الناس لما طلبها سليمان عليه السلام لنفسه. وفي قضية يوسف عليه السلام يقول تبارك وتعالى: { رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث }^(٥) ومن قبل ذلك طلبها يوسف عليه السلام إذ خاطب

(١) تحف العقول: ص ٢٤٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٢٠.

(٣) سورة ص: الآية ٢٠.

(٤) سورة ص: الآية ٣٥.

(٥) سورة يوسف: الآية ١٠١.

عزیز مصر كما في قوله عز وجل : {اجعلني على خزائن الأرض} ^(١) إلى غير ذلك من الأدلة.

الثاني: ما ورد في الآيات الشريفة من أن الإسلام نهج دين ودنيا، وأنه حسنة، ولا إشكال في أن الدولة الإسلامية العادلة من مصاديق الحسنات، بل من أظهر مصاديقها. قال عز وجل: {ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا} ^(٢) وإطلاق الآية الشريفة يشمل الحكومة الشرعية؛ لكونها من أهم الحسنات؛ إذ بدونها لا تطبق الأحكام، ولا يقام الدين، ويعطل الكثير من شرائع الإسلام كما هو واضح. وفي الحديث الشريف: ((ليس منا من ترك دنياه لآخريته ولا آخريته لدنياه)) ^(٣) وكيف كان، فإن الآية المتقدمة جعلت الإتيان بالحسنة نصيباً أخروياً، مما يكشف لنا أن التصدي لإقامة الدولة مضمون الرضا والقبول الإلهي، فتكون من مصاديق الطاعة أيضاً.

وبضميمة مثل قوله سبحانه وتعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم} ^(٤) يصبح عنوانها من الواجبات أيضاً.

(١) سورة يوسف: الآية ٥٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠١ و٢٠٢.

(٣) الوسائل: ج ١٧ ص ٧٦ ح ٢٥٢٠٢٥ باب (٢٨) من أبواب مقدمات التجارة.

(٤) سورة التغابن: الآية ١٦.

الأمر الثالث: في بعض المسائل الفرعية

المسألة الأولى: في وجوب إزاحة الظلمة عن الحكم

يجب تولي العلماء العدول وتصديهم لإزاحة الظلم والفساد ليسيروا بالأمة كما أراد الله سبحانه وتعالى، وهذا ما قامت عليه سيرة العلماء قديماً وحديثاً من أمثال السيد المجاهد، والميرزا الشيرازي الكبير، والآخوند الخراساني، والميرزا الشيخ محمد تقى الشيرازي، والسيد آغا حسين القمي، والميرزا مهدي الشيرازي، والسيد الصدر، والسيد الشيرازي وغيرهم من الأعلام المتقدمين والمعاصرين (قدّست أسرارهم)، فإن في ترك الأمر بيد الحكام الظلمة هدماً للإسلام وإحياء للكفر والفسق، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقاروا على كظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها))^(١) وعن النبي الأعظم عليه السلام: ((إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله))^(٢).

ويجب على العالم الديني الاطلاع على العلوم السياسية، بل ذلك وظيفة كل متدين على نحو الكفاية؛ وذلك لتوقف إدارة أمور المسلمين على هذه العلوم، بل إنقاذ المستضعفين من براثن المستكبرين، ونشر الإسلام، وهداية الناس من الظلمات إلى النور على هذه العلوم. قال سبحانه وتعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾^(٣) وكونها في مقام الاستفهام الاستنكاري يدل

(١) نهج البلاغة: ص ٥٠ الخطبة ٣.

(٢) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٧٠ ح ٣٩.

(٣) سورة النساء: الآية ٧٥.

على الوجوب، إلى غير ذلك من الأدلة الأربعة الدالة نصاً أو بالمناط على وجوب الإنقاذ والهداية.

ولا يخفى أن معرفة العلوم السياسية لا تكون إلا بمعرفة أمور ستة على الأقل، هي: الدين والاقتصاد والحقوق والاجتماع والنفس والتاريخ؛ وذلك لأن معرفة السياسة لا يمكن إلا بهذه المعارف الستة على تفصيل لا يسعنا بيانه هنا.

وعليه فإنه كما يجب التصدي لإقامة الدولة يجب التصدي لمعرفة العلوم الإسلامية السياسية والتدبيرية؛ لتوقف الواجب عليه، وما يتوقف عليه الواجب واجب كما حقق في محله.

المسألة الثانية: في ولاية الفقهاء

من المعلوم أن الفقهاء العدول هم ولاة من قبل الولي المنصوب من الله سبحانه بالنص، وهو الرسول الأعظم ﷺ والأئمة الطاهرون ﷺ، كما حقق في محله، والفقهاء العدول الجامعون للشرائط منصوبون من قبلهم، كما ستعرفه في المبحث الثاني والثالث إن شاء الله تعالى.

وقد ورد عن مولانا الصادق ﷺ: ((الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك))^(١) وعن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: {يوم ندعو كل أناس بإمامهم} قال: ((إمامهم الذي بين أظهرهم وهو قائم أهل زمانه))^(٢).

بناءً على شمول الإمام للفقهاء الجامع للشرائط.

(١) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣١ ح ٢١٤٥٥ باب (١١) من أبواب كتاب القضاء.

(٢) تفسير نور الثقلين: ج ٣ ص ١٩٢ ح ٣٣٠ الآية (٧١) من سورة الإسراء.

وعن الشحام، عن الصادق عليه السلام قال: ((من تولى أمراً من أمور الناس فعدل وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس كان حقاً على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة))^(١) وأظهر مصاديقه بل أكملها الفقيه الجامع. وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((إذا بنى الملك على قواعد العدل ودعم بدعائم العقل نصر الله مواليه، وخذل معاديه))^(٢).
وعنه عليه السلام: ((دولة العادل من الواجبات))^(٣).
وعنه عليه السلام: ((ليس من ثواب عند الله سبحانه أعظم من ثواب السلطان العادل والرجل المحسن))^(٤) وعنه عليه السلام: ((من حسنت سياسته وجبت طاعته))^(٥).
وعنه عليه السلام: ((خير الملوك من أمانات الجور، وأحيا العدل))^(٦).
وعنه عليه السلام: ((أفضل الملوك من حسن فعله ونيتيه، وعدل في جنده ورعيته))^(٧).

والمملك مصدر بمعنى اسم المفعول، والمملك من يملك الأمر، وهو هنا أعم من الاصطلاح، وإن كان يمكن الجمع بينهما شرعاً، كما بعث الله سبحانه طالوت ملكاً مع وجود النبي عليه السلام؛ إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ١٩٣ ح ٢٢٣٣٢ باب (٤٦) من أبواب ما يكتسب به؛ البحار: ج ٧٢ ص ٣٤٠ ح ١٨ وفيه: (شره) بدلاً من (ستره).
(٢) غرر الحكم: ص ١٥٧ رقم ٦٨.
(٣) غرر الحكم: ص ٢٠٥ رقم ٥٥.
(٤) غرر الحكم: ص ٣١٦ رقم ٧٣.
(٥) غرر الحكم: ص ٣٤١ رقم ٦١٨.
(٦) غرر الحكم: ص ١٩٧ رقم ٧٨.
(٧) غرر الحكم: ص ١١٥ رقم ٤٠٤.

ملوكاً^(١) وظاهرها التفريق بين الأنبياء والملوك؛ إذ يمكن أن يكون في زمان واحد ملك عادل ونبي أيضاً.

وفي روايات كثيرة وردت في باب القضاء والشهادات والحدود والديات والقصاص وغيرها جاء لفظ الإمام على ما عرفته مما تقدم، والذي يظهر من بعض القرائن الداخلية والخارجية أن المراد من الإمام الأعم من الإمام المنصوص عليه ونوابه في حال الحضور والغيبة، فإن الرسول الأعظم ﷺ ومولانا أمير المؤمنين ﷺ والحسن ﷺ في زمان قيامهم كان لهم نواب في البلاد البعيدة، ونصبوا الولاية والأئمة، فكان حكمهم في إجراء الأحكام تابعاً لهم ﷺ، وأي فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة في ذلك، خصوصاً وأن مسألة التصدي للحكومة العادلة هو مقتضى سيرة العقلاء وبنائهم في مختلف الشؤون.

وكيف كان، فإنه في زمن الغيبة يجب على الفقهاء الذين جمعوا الشرائط الدينية والدينية التصدي لتولي شؤون الدول العادلة وإقامتها بين الناس، ويؤيد ذلك مضافاً إلى الأدلة التي تقدمت سابقاً مؤيدات.

منها: ما ذكره في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما هو فوق حد التواتر، وعلى سبيل النموذج نذكر عدة روايات.

إحداها: ما رواه جابر عن أبي جعفر ﷺ في حديث قال فيه: ((فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتعظوا وإلى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم، وإنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويغنون في الأرض بغير الحق، أولئك لهم عذاب أليم^(٢) هنالك

(١) سورة المائدة: الآية ٢٠.

(٢) سورة الشورى: الآية ٤٢.

فجاهدوهم بأبدانكم، وابغضوهم بقلوبكم، غير طالبين سلطناً، ولا باغين مالاً، ولا مريدين بالظلم ظفرًا، حتى يفيئوا إلى أمر الله، ويمضوا على طاعته))^(١).

ثانيها: ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لأصحابه: ((أيها المؤمنون، إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرىء، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق، ونور في قلبه اليقين))^(٢).

ومنها: ما دل على وجوب مقاومة الجائر والقيام عليه وإزالة الجور من بين حياة الناس، وهنا لسائل أن يسأل هل المراد من تغيير الجائر الإتيان بجائر آخر مكانه أم الإتيان بعادل؟ فإن كان الأول كان خلاف العقل؛ لأنه يستلزم اللغو إن كان بلا هدف، وإن كان لهدف كان تناقضاً ونقضاً للغرض إن كان صالحاً، وإن كان طالحاً فبطلانه أوضح، وإن كان الثاني كان هو المطلوب.

ومنها: ما دل على وجوب تولي أمور الحسبة قولاً وعملاً، حيث تعرض الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) لذكر تلك الأمور في كتبهم الفقهية كما لا يخفى على من راجع مثل: الجواهر والحدائق والمستند والمعارج والرياض والمناهل والمسالك وجامع المقاصد وجامع الشتات والفقهاء ومهذب الأحكام ومستمسك العروة وغيرها من كتب الأعلام، وقد ذكروها في مختلف أبواب

(١) التهذيب: ج ٦ ص ١٨١ ح ٣٧٢؛ الوسائل: ج ١٦ ص ١٣١ ح ٢١١٦٢ باب (٣) من أبواب الأمر والنهي؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ١٨٩ ح ٢٥.

(٢) روضة الواعظين: ص ٣٩٩؛ البحار: ج ٣٢ ص ٦٠٩ ح ٤٨٠؛ الوسائل: ج ١٦ ص ١٣٣ ح ٢١١٦٩ باب (٣) من أبواب الأمر والنهي.

الفقه.

أما من حيث عملهم فإن جملة كبيرة منهم تمكنوا من إجراء الأحكام في مختلف بقاع الأرض كالعراق وإيران والخليج وغيرها كما لا يخفى على من راجع التواريخ، والإنكار عليهم من البعض إما لم يكن من جهة الإطلاق أو كان من بعض بدون حجة ظاهرة، وأي فرق بين تلك الأمور وبين ما ذكرناه من الإطلاق، فهذا إن لم يكن دليلاً بنفسه للسيرة قولاً وعملاً فلا يكون أقل من المؤيد الذي يطمأن إليه.

ومنها: ما دل على تصديق الأئمة عليهم السلام لنهضة بعض أصحابهم وأوليائهم كنهضة المختار وزيد الشهيد والحسين شهيد فخ، فإن عدداً من الأئمة عليهم السلام ترحموا على المختار، وصدقوا فعله، وهو صريح في التأييد والتصديق كما هو مذكور في كتب الرجال. أما تصديقهم عليهم السلام لزيد والحسين صاحب فخ فكثير، وأما الروايات الطاعنة فيهم أو المخالفة لهم محمولة على التقية، كما تدل على ذلك القرائن الداخلية والخارجية.

ومن الروايات الواردة لتأييدهم صحيحة عيسى بن القاسم. قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ((عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرج، ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها ثم كانت الأخرى باقية فعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم. إن أتاكم آت منّا فانظروا على أي شيء تخرجون، ولا تقولوا : خرج زيد، فإن زيدا كان عالماً،

وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد ﷺ، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنما خرج إلى سلطان مجتمع لينقضه، فالخارج منا اليوم إلى أي شيء يدعوكم إلى الرضا من آل محمد ﷺ فنحن نشهدكم أننا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم، وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منا إلا من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه، إذا كان رجب فأقبلوا على اسم الله عزوجل، وإن أحببتم أن تتأخروا إلى شعبان فلا ضير))^(١).

ولا يخفى أن زيدا كان يدعو لهم ﷺ، وفي هذه الرواية كلمات تدل على صحة القيام من قبل الفقيه العادل الجامع للشرائط إذا كان يدعو إلى الحجة منهم، وقد قال زيد بن علي بن الحسين ﷺ كما روي عنه ما لفظه: في كل زمان رجل منا أهل البيت يحتج الله به على خلقه، وحجة زماننا ابن أخي جعفر بن محمد، لا يضل من تبعه، ولا يهتدي من خالفه^(٢)، وعن الصادق ﷺ: ((إن عمي كان رجلاً لدنيانا وآخرتنا، مضى والله عمي شهيداً كشهداء استشهدوا مع رسول الله ﷺ وعلي والحسن والحسين ﷺ))^(٣) إلى غير ذلك مما ورد في زيد من الروايات وأقوال العلماء.

وأما بالنسبة إلى الحسين بن علي شهيد فخ فقد روي عن زيد بن علي أنه قال: انتهى رسول الله ﷺ إلى موضع فخ فصلّى بأصحابه صلاة الجنابة، ثم قال: ((يقتل هاهنا رجل من أهل بيتي في عصابة من المؤمنين، ينزل لهم بأكفان

(١) الكافي: ج ٨ ص ٢٦٤ ح ٣٨١.

(٢) الأملاني (للشيخ الصدوق): ص ٤٣٦ ح ٦؛ البحار: ج ٤٦ ص ١٧٣ ح ٢٤.

(٣) البحار: ج ٤٦ ص ١٧٥ ح ٢٨.

وحنوط من الجنة، تسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنة))^(١).

وفي هذا قال السيد الشيرازي (رضوان الله عليه) في كتابه الفقه الدولة الإسلامية : لعل المراد بصلاة الجنائز الصلاة على الحسين ندباً بإهداء الثواب له ، وقد كان الحسين شهيداً فخ أيضاً يدعو إلى الرضا من آل محمد ، فقد روي عن أرطاة قال : لما كانت بيعة الحسين بن علي صاحب فخ قال : أبايعكم على كتاب الله ، وسنة رسول الله ﷺ ، وعلى أن يطاع الله ولا يعصى ، وأدعوكم إلى الرضا من آل محمد ، وعلى أن تعمل فيكم بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، والعدل في الرعية ، والقسم بالسوية^(٢).

وفي رواية جاء الجند بالرؤوس إلى موسى والعباس وعندهم جماعة من ولد الحسن والحسين ، فلم يتكلم أحد منهم بشيء إلا موسى بن جعفر عليه السلام ، فقال له : هذا رأس الحسين ؟ قال : ((نعم ، إنا لله وإنا إليه راجعون ، مضى والله مسلماً صالحاً صوّماً قوَّماً آمراً بالمعروف ، ناهياً عن المنكر ، ما كان في أهل بيته مثله)) ، فلم يجيبوه بشيء^(٣). إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على مشروعيتها نهضة زيد والحسين وغيرهم من أعلام آل البيت (عليهم السلام) الذين نهضوا ضد الجور لإقامة دولة العدل.

ومنها : إطلاق الآيات والروايات المتضاربة الواردة في باب الجهاد والدفاع ومحاربة المعتدي والحدود والقصاص ، مما يكون أغلبها من شأن الحكومة ، فإنها بين دليل ومؤيد ، وقد ذكر الكثير في مختلف أبواب الفقه ، ولعل

(١) مقاتل الطالبين : ص ٣٦٦.

(٢) الفقه (كتاب الدولة الإسلامية) : ج ١٠١ ص ٤٤.

(٣) مقاتل الطالبين : ص ٣٨٠.

منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا قَبْلَ أَنْ تُقَدَّرُوا عَلَيْهِمْ﴾^(١) ومنها قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٢).

ومنها: حكم العقل؛ وذلك لأن الأمر دائر بين أن يكون الرسول والأئمة عليهم السلام بينوا حكم السلطان في زمن الغيبة أو تركوه ولم يبينوه، والثاني لا مجال للالتزام به؛ لأنه مخالف للضرورة والنصوص الصريحة، حيث ورد أنهم بينوا كل شيء.

وفي موثقة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع فقال: ((يا أيها الناس، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه))^(٣) وفي الرواية دلالتان:

الأولى: أن الدولة وشؤون الحكم قد أمر بهما الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ لأن دولة العدل تقرب إلى الجنة ودولة الجور تقرب إلى النار.

والثانية: أن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد بين شؤون الحكم والدولة؛ لأنه ما من شيء يقرب إلى الجنة ويبعد من النار إلا وقد بينه، ولا إشكال في أن الدولة

(١) سورة المائدة: الآية ٣٣ و ٣٤.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٣) الكافي: ج ٢ ص ٧٤ ح ٢؛ الوسائل: ج ١٧ ص ٤٥ ح ٢١٩٣٩ باب (١٢) من أبواب مقدمات التجارة؛

مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٢٧ ح ١٤٦٤٣ باب (١٠) من ابواب كتاب التجارة، باختلاف يسير.

والحكم من أجلى مصاديقه، وعن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال أمير المؤمنين عليه السلام: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما تحتاج إليه))^(١).

وفي رواية مرآزم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه))^(٢).

وعن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: ((إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً))^(٣) إلى غير ذلك من الروايات المستفيضة التي يجدها المتتبع في المجامع الروائية. وعلى هذا تدور المسألة بين احتمالات ثلاثة عقلاً لأنهم عليهم السلام إما أن يكونوا قد قرروا إمامة الجائرين وبينوها، أو قرروا إمامة العادلين وبينوها، أو لم يقرروا شيئاً أصلاً. الثالث من هذه الاحتمالات واضح البطلان، والأول لا يمكن الالتزام به، فلا بد وأن يكون الثاني، والكلام في هذا طويل ندعه إلى مجاله إن شاء الله.

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ٣٠٢ ح ٣٣٧٩٩ باب (٣٣) من أبواب كيفية الحكم؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٥٢٢ ح ٢١.

(٢) أصول الكافي: ج ١ ص ٥٩ ح ١؛ تفسير القمي: ج ٢ ص ٤٥٠ في ذيل سورة الناس؛ المحاسن: ج ١ ص ٢٦٧ ح ٣٥٢.

(٣) بصائر الدرجات: ص ٢٦ ح ٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣ ص ٧٤ ح ١٧٧.

المسألة الثالثة : في وجوب التصدي لإقامة الدولة العادلة

التصدي لإقامة الدولة العادلة أو تولي الحكومة من قبل الفقيه الجامع للشرائط واجب كفائي إذا كان هناك فقهاء متعددون صالحون للقيام بهذا الشأن ، وإذا لم يكن إلا فقيه واحد - ولو على سبيل الفرض - وجب عليه عيناً وإن كان يجب عليه الأخذ بضوابط الشورى في الحكم وإقامة الدولة في كلا الفرضين ؛ وذلك للأدلة العامة التي عرفت بعضها مما تقدم ، كما أنه يجب على الأمة تعيين الحاكم ، فإذا كان واحداً وجب عيناً ، وتعيين أحدهم إذا كانوا متعددين .

كما يجب على الناس معاداة أئمة الجور ، والتنقيص منهم ، والاستمرار في مقاومتهم حتى سقوطهم ورجوع الأمر إلى من عينه الباري عز وجل ، كل ذلك للأدلة العامة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأدلة الخاصة الدالة على وجوب إظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر ، مضافاً إلى سيرة الأنبياء والأئمة عليهم السلام في مقاومة الظلم وكفاحه . وقد روى الشيخ المفيد (رضوان الله عليه) في قصة إخراج أبي ذر من الشام ما يدل على ذلك . قال : إن الناس خرجوا معه إلى دير المران ، فودعهم ووصاهم ، الى أن قال : أيها الناس ، أجمعوا مع صلاتكم وصومكم غضباً لله عز وجل إذا عصي في الأرض ، ولا ترضوا أئمتكم بسخط الله ، وإن أحدثوا ما لا تعرفون فجانبواهم ، وازروا عليهم ، وإن عذبتهم وحرمتهم وسيرتم حتى يرضى الله عز وجل ، فإن الله أعلى وأجل ، لا ينبغي أن يسخط المخلوقين^(١) .

(١) راجع الأمالي (للشيخ المفيد) : ص ١٦٣ ؛ مستدرک الوسائل : ج ١٢ ص ١٩٩ ح ١٣٨٧٥ باب (٧) من أبواب كتاب الأمر بالمعروف .

ولا يخفى أن ذلك إنما هو إذا لم يكن هناك أمر أهم يقتضي المراودة وتقبل الوظيفة كما ذكره الفقهاء في باب معونة الظالم على تفصيل لا يسعنا بيانه ؛ ولذا قبل يوسف عليه السلام وزارة ملك مصر^(١) ، وكان في بلاط فرعون عمران أبو موسى الكليم عليه السلام^(٢) ومؤمن آل فرعون^(٣) ، وكان أبو ذر (رضوان الله عليه) يجارب في جيش معاوية مع الروم^(٤) وسلمان وحذيفة وعمار وأضرابهم في أمارتي البصرة والمدائن^(٥) ، وقد ورد في الأحاديث جهاد الإمام الحسن عليه السلام في فتح إيران ، وجهاد الإمام الحسين عليه السلام في فتح أفريقيا ، إلى غير ذلك^(٦) .

وربما كان من هذا الباب بمصداق آخر وشكل آخر المحاربة للظلم وهو ما أظهره الإمام الحسن عليه السلام من الصلح مع معاوية ، مع أنه كان في الحقيقة لأجل تربية المجاهدين لتوفير مدة الصلح فترة من السعة للإمام عليه السلام للقيام بهذا الشأن ، ثم هؤلاء المجاهدون يفجرونها ثورة عارمة بقيادة الإمام الحسين عليه السلام ليس في وجه يزيد وبني أمية فحسب ، بل في وجه كل ظالم إلى يوم القيامة ؛ ولذا تمكنت هذه الثورة السماوية العظيمة التي قام بها الإمام الحسين عليه السلام من قلع جذور الاستبداد والظلم على الناس ، من قطع الرؤوس والطواف بها ، وإحراق البيوت ، وما أشبه ذلك من سياسات الظلمة ، وسوف تستمر ثورة الإمامين عليه السلام التربوية حتى يأتي يوم لا نجد فيه ظلم الحاكم على المحكوم إن شاء الله ، وكل ذلك ببركة سيد

(١) انظر مجمع البيان : ج ٥ ص ٢٤٣ الآية (٥٥) من سورة يوسف .

(٢) انظر مجمع البيان : ج ١ ص ١٠٨ الآية (٥١) من سورة التوبة .

(٣) انظر تفسير الصافي : ج ٤ ص ٨٥ الآية (٢٠) من سورة القصص .

(٤) الكامل : ج ٣ ص ٧٧ وص ٩٥ .

(٥) انظر الكامل : ج ٢ ص ٥٠٨ - ٥١٤ ؛ الاصابة : ج ١ ص ٣١٨ رقم ١٦٤٨ .

(٦) انظر الفقه (كتاب الحكم في الإسلام) : ج ٩٩ ص ٢٤٢ .

الشهداء والإمام الحسن (عليه السلام) (١).

المسألة الرابعة: في جواز تنافس الفقهاء في التصدي للدولة

لا إشكال في جواز تنافس الفقيهيين أو أكثر لنيل مرتبة الرئاسة للدولة الإسلامية ؛ للأصل بعد عدم الدليل على المنع وإن كان للحكم بالشورى مجال هنا ، وما دل على أنه حكم بحكمهم (عليهم السلام) ولا يجوز رده ، والمنطبق على الاثنين فالظاهر أنه لا يشمل شؤون الرئاسة ، فحال ذلك حال تشاح الإمامين على إمامة الجماعة ، كما أنه لا دليل على لزوم تعيين الناس لأحدهما ، بل ظاهر الأدلة جواز إرادة أحد الخصمين قاضياً والخصم الآخر قاضياً آخر ، وجواز ذلك بالفحوى .

نعم ، إذا أشغل المنصب أحدهم لم يجز لفقيه آخر مزاحمته ونقض حكمه ما دام عاملاً بالشرائط ؛ كما أفتى بذلك غير واحد ، لأنه بانتصابه يكون من مصاديق أولي الأمر ، فيشملة دليل ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (٢) وما تقدم في كتاب مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى معاوية ؛ ولأنه يوجب النزاع والخصام الذي نهى عنه الشارع ، بل يستلزم نقض الغرض من الحكومة وإقامة الدولة .

وقد قال سبحانه : ﴿ وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ﴾ (٣) وذلك شامل للفساد الموجب لمعارضة ولي الأمر ، وإن كان يجب على ولي الأمر أن يأخذ بالشورى في تطبيقه وتنفيذه وتشريعه ، كما أن الانتخابات الحرة تكون هي

(١) انظر تفاصيل ذلك في كتاب صلح الإمام الحسن للشيخ مرتضى آل ياسين .

(٢) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٠٥ .

الفصل في تعيين أحد الفقهاء ، أو تعيين الجماعة منهم فيما إذا تنافس أكثر من فقيه واحد على الرئاسة ، فتأمل .

المبحث الثاني

في سلطة الدولة ومصدر سيادتها

وفيه تمهيد وفصول :

التمهيد: في معنى السيادة

لا إشكال في أن السلطة من أهم خصوصيات الدولة ومؤسسيتها الكبيرة؛ إذ لا دولة بلا سلطة، كما لا إشكال في أن ممارسة الدولة لسلطتها بشكل مشروع يتوقف على سيادتها على الأرض والشعب؛ إذ لا مشروعية لممارسة السلطة بلا سيادة مشروعة عليهما، ومن هنا وقع البحث بين فقهاء الشريعة والقانون في تحديد منشأ السيادة ومصدر شرعيتها، وقد تضاربت الآراء في ذلك من حيث المفهوم، ومن حيث تحديده، وهنا عدة أسئلة ينبغي إثارتها في هذا المجال.

السؤال الأول: هل السيادة للأمة أم للشعب؟.

السؤال الثاني: هل السيادة مطلقة أم مقيدة بضوابط ومعايير تحد منها؟

السؤال الثالث: من هي الجهة التي يحق لها ممارسة السيادة؟

هذه الأسئلة وغيرها تكشف لنا عن حقائق سياسية وقانونية وإدارية لمفهوم السيادة ينبغي تناولها بالبحث والتحقيق. هذا وقد درجت العادة عند القانونيين على التفريق بين سيادة الدولة والسيادة في الدولة، والقصد من هذا التمييز هو الفصل بين خارج الدولة وداخلها، فالأولى تنظر إلى خصائص السلطة الدولية بالقياس إلى الدول الأخرى، والثانية تنظر إلى صاحب السيادة العليا في الدولة، وفي الواقع فإن سيادة الدولة والسيد في الدولة هما شيئان مميّزان، وسلطاتهما

تختلف أيضاً ولو في السعة والضيق ، فسيادة الدولة هي إحدى المقومات الأساسية في شخصية الدولة ، وتلتصق بها التصاقاً لا يقبل الانفصام ، فالسيادة التي هي جزءاً لا يتجزأ من شخصية الدولة في المحافل الدولية حقيقة مجردة عن صاحبها ، أي مجردة عمّن تسند إليه بغض النظر عن الحاكم والسلطان .

وأما مسألة السيادة في الدولة فتقودنا إلى معرفة العضو الذي تسند إليه هذه السيادة ، والذي يعود له حق السلطة الآمرة والناهية والمنفذة للقوانين والضوابط ، فمن الناحية القانونية السلطة الآمرة تعود إلى الأفراد الذين خولهم الدستور هذا الحق في القوانين الوضعية ، أو خولتهم الشريعة في تطبيق هذه القوانين وإصدار الأوامر بحسب قوانين الشريعة ، غير أن هذه الشرعية لا تكفي للإجابة على السؤال حول معرفة الأشخاص الذين يعود لهم حق إصدار الأوامر ، ولأجل ذلك لا بدّ من الأخذ بالوجه السياسي لتحديد مقرّ السيادة بالدرجة الأولى ، ومن ثمّ التعرض إلى طرق ممارستها ، وهذا ما يعرف بالشرعية السياسية على ما ستعرفه من خلال البحث إن شاء الله تعالى .

الفرق بين سيادة الأمة وسيادة الشعب

يظهر الفرق بين نظرية سيادة الأمة وسيادة الشعب في أمور:

الأول: أن مبدأ سيادة الأمة يضع الأمة فوق الشعب .

الثاني: أن الناخبين على هذه النظرية يتمتعون بالاقتراع ، غير أن هذا ليس حقاً لهم ، بل وظيفة وواجباً ولو من الناحية الأدبية يقومون بها باسم الأمة ولصالحها .

الثالث: الاقتراع بحسب المفهوم الوظيفي للانتخاب ليس شاملاً بل مقيداً بالمواطنين الذين تتوفر فيهم شروط تتعلق بالعلم والثروة والجاه ونحو ذلك ، فهي

بالنتيجة منحصرة بالأفراد الذين يستطيعون القيام بمسؤوليات اجتماعية.
ومن هنا يظهر الأثر في النتائج أيضاً؛ إذ إن من النتائج المترتبة على التفريق بين السيادةتين هو أن الانتخاب إجباري لكون سلطة الانتخاب واجباً وليس حقاً، كما أن النيابة عن الأمة تتم بواسطة ممثلين منتخبين يعبرون بحرية تامة عن إرادة الأمة، فليس للشعب ولا للناخبين حق مراقبة ممثلي الأمة، وليس لهم تحديد أهداف الأمة، وإنما يعود لهم اختيار الأفضل من الممثلين للتعبير عن تلك الإرادة، لكن يرفض مؤيدو السيادة الشعبية جميع المعطيات التي قالت بها نظرية سيادة الأمة، فهم:

أولاً: لا يقرّون بوضع الأمة فوق القانون.

ثانياً: يقولون بالافتراع العام لجميع المواطنين دون تمييز؛ لأن كل فرد من الشعب يملك جزءاً من السيادة؛ ولأن حجب التصويت عن فئة من المواطنين من شأنه تقليص السيادة الشعبية، والذي ينعكس أيضاً إلى تقليص السيادة الحكومية والسلطوية أيضاً.

ثالثاً: كون الانتخاب حقاً، والانتخاب كحق يجعل من ممارسته عملاً اختيارياً لا يخضع إلا لشروط السلم والأهلية والتمتع بالحقوق المدنية ونحو ذلك، وعلى الشعب مالك السيادة أن يمارس سلطانه على الدوام؛ لأن السيادة لا يمكن التنازل عنها، كما لا يمكن تجزئتها، ولا يمكن بالنتيجة إحالتها ولا توزيعها بين عدد من السلطات، أو عدد من الأعضاء دون زوالها. هذا مضافاً إلى الإشكال على أصل نظرية سيادة الأمة؛ لكون إحالة سلطة الأمة إلى عدد من الأعضاء يؤدي إلى انتهاك السيادة الشعبية التي من خصائصها احتكارها بواسطة ممثليها، وتجزئتها تؤدي إلى عدم فعاليتها وضعفها.

وأما بالنسبة لمؤيدي سيادة الشعب فالنواب هم وكلاء الشعب، ومراقبون بصورة دائمة من قبله، إما عن طريق الاستفتاء إذا كان من الصعب اجتماع كافة أفراد الشعب في مكان ما ليمارس حقه في الانتخاب وفي إعطاء الصوت والرأي مباشرة، وإما عن طريق الوكالة الإلزامية التي تفرض على النواب أن يتقيدوا بالأوامر المعطاة لهم من قبل الناخبين، وعلى الحكومة أن تخضع هي أيضاً لمشئته النواب الذين هم بدورهم يخضعون لإرادة الشعب.

ومن الواضح أن هذه تؤدي إلى النظام المجلسي، حيث تسيطر جمعية واحدة على كافة السلطات، وتخضع هذه الجمعية بصورة مستمرة لإرادة الشعب الذي يستطيع عزل ممثليه وإبدالهم بغيرهم في حال عدم الالتزام بالتعليمات التي أعطيت لهم.

ولا يخفى عليك أن هذه النتيجة لسيادة الشعب هي الأخرى تبدو ضرباً في المجاز كمنظريّة سيادة الأمة عند ممارستها؛ إذ قد تؤدي هذه الممارسة إلى أحداث خطيرة كالثورات والثورات المضادة، مما يلحق الضرر الكبير بالشعب وبمؤسسات الدولة. مضافاً إلى الإبهام والحيرة الواقعة في التمييز بين السياتين؛ فالمادة الثالثة من الدستور الفرنسي في عام ١٩٥٨ التي أعادت نص المادة الثالثة من دستور ٤٦ تنص على أن سيادة الأمة ملك الشعب الفرنسي، ويبدو أن المجتمع الفرنسي حائر بين اعتماد إحدى النظريتين؛ لأن النص المذكور يمزج بين سيادة الأمة وسيادة الشعب، وقد برهنت التجارب على أن السلطان لا يمكنه أن يخضع لمشئته بصورة دائمة أعضاء الدولة دون أن يعرض سيادته للمخاطر، فالأعضاء الساميون للدولة لا يمكنهم أن يعبروا عن إرادة الأمة والشعب السيد ما لم يتمتعوا بحرية التصرف وأخذ القرارات التي تتعلق بإرادة مصالح الأمة بدلاً عن

الشعب ، على أن يبقوا على اتصال مستمر بالرأي العام.
ومن هنا يظهر بأن نظرية سيادة الأمة وحدها ونظرية سيادة الشعب وحده
أيضاً ناقصة ؛ إذ إنها لا تحقق شروط السيادة ، وحق الشعب في ممارسة هذه
السيادة ، أو حق الأمة في ممارسة هذه السيادة بنحو كامل على ما استعرفه أيضاً
من خلال المباحث القادمة.

وكيف كان ، فإن ضرورة البحث تتطلب التعرض إلى مفهوم السيادة
أولاً ، وتفاسيرها في النظريات المختلفة ، ثم مقايسة هذه النظريات بالقياس إلى
النظرية الإسلامية.

السيادة قانونياً

عرّفت السيادة في القانون بأنها السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة ، وميزة
الدولة الأساسية الملازمة لها والتي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل
المجتمع السياسي المنظم ، ومركز إصدار القوانين والتشريعات ، والجهة الوحيدة
المخوّلة بمهمة حفظ النظام والأمن ، وبالتالي المحتكرة الشرعية الوحيدة لوسائل
القوة ولحق استخدامها لتطبيق القانون^(١).

هذا وتتصف السيادة الداخلية بخصائص تعين حدودها وهي :

أولاً : القطعية ؛ بمعنى أنها الشرعية العليا التي لا توجد أية حدود قانونية
لسلطتها في سنّ قوانين الدولة ، ولا يخفى أن هذا يختص بالقوانين الوضعية لا
الشرعية.

ثانياً : العملية الشاملة لجميع الأفراد والمنظمات داخل حدود الدولة.

(١) موسوعة السياسة : ج ٣ ص ٣٥٦ (السيادة).

ثالثاً: الدائمة، بحيث يستمر مفعول السيادة طالما أن الدولة قائمة بصرف النظر عن تغير الأشخاص الذين يمارسون هذه السلطة، أو تغير شكل المؤسسات الدستورية التي تتم عبرها ممارسة السيادة.

رابعاً: اللاتجزئية؛ لأن السيادة تتضمن عدم المشاركة والتقسيم، فلا يمكن أن يكون هناك أكثر من سيادة واحدة في دولة واحدة دون قيام صراع يحسم في نتيجة الأمر وحدانية السيادة. أما على صعيد السياسة الخارجية فجوهر السيادة هو التحرر أو الاستقلال عن السيطرة أو التبعية لدول أخرى، ويتجسد ذلك من خلال إيفاد واستقبال البعثات الدبلوماسية وعقد المعاهدات وإعلان الحرب والسلام مع الدول الأخرى، ثم إن موضع السيادة قد يكون الملك أو الخليفة أو الشعب أو البرلمان والمؤسسات التمثيلية والقضائية وما أشبه ذلك، بحسب هيكلية نظام الحكم، ويعتبر القانون بمثابة تجسيد للسيادة ودليل وجودها.

السيادة فلسفياً

تعددت نظريات الحكماء قديماً في تفسير السيادة إلى آراء عدة تختلف من حيث السعة والضيق:

فأولاً: أرسطو تكلم عن السلطة العليا في الدولة.

ثانياً: تضمنت المفاهيم اللاهوتية عموماً تجسيد السيادة في شخص الحاكم بموجب نظرية الحق الإلهي، ويكون الحاكم مسؤولاً عن تطبيق القانون الإلهي، ولا يشارك أو يسأل من قبل العوام الذين لا يتمتعون بأهلية فهم القوانين وتطبيقها على الوجه المطلوب.

ثالثاً: في عصر الإقطاع استند النظام الاجتماعي إلى الولاء الشخصي،

وغلب مفهوم الدولة، ونشب صراع حاد بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وانتهى الأمر بإضعاف سلطة أمراء الإقطاع والكنيسة لصالح الملوك الذين أصبحوا يمثلون السلطة المستقلة العليا في الدولة.

رابعاً: بعض حكماء فرنسا من أمثال جان بودان عالج المواضيع المتعلقة بالسيادة بمبادئه بضرورة التشريع في المجتمعات البشرية وقبول الناس لذلك على أساس أنه طبيعي، وينسجم مع ميلهم وإرادتهم، وفي تفسيره للسيادة على أنها السلطة العليا المعترف بها والمسيطرة على المواطنين والرعايا دون تقييد قانوني ما عدا القيود التي تفرضها القوانين الطبيعية والشرائع السماوية.

خامساً: بعض حكماء إنكلترا مثل هوبز فسّر نظرية العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم في وقت عمّت فيه إنكلترا الحروب الأهلية، فذهب إلى القول: بأن الإنسان مصلحي وذاتي التفكير، ولا يحافظ على عهوده وعقوده، ولا يطيع قوانين المجتمع إذا لم ينسجم ذلك مع صالحه.

ومن هنا فالصدام بين الفئات الاجتماعية ليست صدفة بل تهديداً قائم الاحتمال باستمرار، وبالتالي فقد نشأت الحاجة إلى سلطة عليا تستطيع أن تفرض النظام والسلم الاجتماعي على مجموعات قد لا تتجه نحو العيش بسلام وانسجام مع بعضها البعض.

وبالتالي فإن سلطة الدولة وسيادتها ضرورية للبقاء، ولا يمكن نقض العقد الاجتماعي الأصيل الذي تضمن التنازل عن الحقوق الطبيعية لصالح الدولة؛ ولأن الحاجة لمثل هذا التنازل ضرورة مستمرة لضمان السلم الاجتماعي والحياة الجيدة، وعليه فالعقد الاجتماعي الذي خلق قوة السيادة للدولة مشروط بدوام قدرة الدولة على حفظ النظام والأمن، وتمكين المجتمع من بلوغ الحياة الجيدة،

والحفاظ على القيم الاجتماعية.

سادساً: جان جاك روسو إذ وضع السيادة القطعية في إطار إرادة الشعب العامة، حيث ذهب إلى الاعتقاد بضرورة النظام الاجتماعي وإلى الملاحظة بأن بعض النظم الاجتماعية تفسد الإنسان والحياة الاجتماعية، وبالتالي فقد وجه اهتمامه نحو إيجاد نظام اجتماعي يحمي أفراد من الفساد، خصوصاً وأنه بعكس هوبز لم يكن يعتقد بأنانية الفرد المطلقة، ولما كان الإنسان أكثر ميلاً نحو المعرفة والخير فإنه وضع السيادة في الإرادة العامة للمجتمع، وهي غير مطابقة لإرادة الجميع، وعلى هذا الأساس فإن الديمقراطية وحدها على تعبيرهم غير كفيلة لتحقيق الإرادة العامة إلا إذا تمكن المجتمع من طرد النوازع الأنانية في إرادة الأفراد، ونقطة الضعف الأساسية في منهج روسو في فهم السيادة هي أنه لم يؤثر طريقة تضمن تجسد الإرادة العامة في سيادة الدولة.

وترى (موسوعة السياسة) أن جون أوستن في القرن التاسع عشر قدم أكثر الشروح القانونية دقةً وتأثيراً لمفهوم السيادة، ولم يكن بحاجة للرجوع إلى نظرية العقد الاجتماعي لاشتغاله بالقانون، وهو الذي يمكن تعريفه على أنه الإرادة الصادرة عن موقع السيادة في الدولة. وهكذا فقد انطلق من ضرورة وجود السيادة، وبالتالي وجود جهة معينة تمتلكها غير مجزأة وغير مقيدة قانونياً؛ لأنها مَحْوَلَةٌ بتشريع القوانين. وفي سياق تحليله يركز أوستن إلى التأكيد بميل المجتمع نحو الطاعة ونحو إيجاد رئيس مشترك، كما يثير مسألة علاقة السيادة باعتراف الآخرين بها، بينما اعتبر هوبز أن ممارسة السيادة تفرض على الآخرين الاعتراف الواقعي بها، وهو مساوٍ عنده للاعتراف القانوني^(١).

(١) موسوعة السياسة: ج ٣ ص ٣٥٧ (السيادة).

مناقشة النظريات

ستعرف إن شاء الله أن مصدر السيادة التي يقرها الإسلام هو ما ينشأ من الخالق عز وجل ؛ لثبوت حق الخلق والتكوين له وحده لا غير، والذي يملك الخلق يملك حق التصرف فيه ، فهو مصدر السيادة على الوجود تكويناً، والذي يملك سيادة التكوين يملك سيادة التشريع أيضاً لملازمة التشريع للتكوين وتفرعه منه ، بل ولغائية التكوين للتشريع ؛ إذ لولاه لما كان تشريع.

وعليه فالسيادة بالأصالة ثابتة للخالق وغيرها من السيادات إن تفرعت منه كانت شرعية، وإلا كانت باطلة على ما ستعرفه، وقد تسالم علماء القانون والسياسة على أن القوة بطبيعتها لبّ السيادة، ولا إشكال في أن القوة الحقيقية في هذا الوجود بكل أنحائه وتفصيله هي لله عز وجل ؛ إذ لا قادر في الوجود ولا قاهر إلا الله عز وجل.

ومن ذلك يظهر أيضاً أن النظريات المذكورة في تحديد مفهوم السيادة أو تعريفها كلها غير تامة ؛ لأنها نظرت إلى السيادة من الناحية الظاهرية والثانوية، ولم تبحث في أصلها ومصدرها الحقيقي، فبعضها الآخر مبهم ومجمل كنظرية أرسطو، وبعضها أعم كنظرية الحق الإلهي ؛ وذلك لكون الحاكم صاحب السيادة الشرعية هو ما نشأ حقه من رضا الخالق، وحقه في الخلق لا كل حاكم، وإلا كان الانتساب إلى الخالق ولو بالادعاء والتزييف أو بالظلم والجور أيضاً يملكه السيادة والشرعية، وكذا الكلام في نظرية الإقطاع.

وأما النظرية الفرنسية فقد أقرت ضمناً بتقدم حق الشريعة على حق الفرد والمجتمع، وهو اعتراف ضمني بحق الخالق عز وجل ؛ لتبعية الشريعة إلى الخالق،

إلا أن الإشكال فيها من جهة أخذها للسيادة الإلهية استثناءً لا أصلاً .
وأما النظرية الإنكليزية فقد أخذت السيادة كضرورة ثانوية لا أصيلة ؛
لأنها فرضت الحاجة إليها لغرض النظام والقيم والمجتمع ، وبالتالي فهي أخذت ما
بالعرض في مقام ما بالذات ، كما أنها أخص لجهة إمكان إلغاء السيادة فيما لو
فرض ارتفاع التنازع والخصام بين الأفراد كما ادعته النظرية الماركسية ، حيث
برزت النظرية الماركسية تطالب بالقضاء على الدولة البرجوازية على تعبيرها ،
والتي تستخدم صفات السيادة لإخضاع الشعب لصالح تأمين مصلحة الطبقات
الحاكمة على حساب الأكثرية الكادحة على حسب زعمها ، ونقل السيادة لصالح
ديكتاتورية البروليتاريا على ما يعبرون تمهيداً لخلق المجتمع الشيوعي وإلغاء سبب
وجود الدولة كأداة قمع طبقي تمهيداً لزوال الدولة ، وبالتالي إلغاء ظاهرة السيادة
بمفهومها المعروف على حسب ما تزعم ، مع أن السيادة في الدولة تهدف أيضاً إلى
إيصال البشرية إلى الكمال روحياً وفكرياً وعملياً للحاجة البشرية الذاتية إلى
الكمال ، حتى لو فرض عدم التنازع أو التخاصم ، أو فرض انعدام الطبقات ،
وبهذا يظهر بطلان هذه النظرية واضحاً وجلياً ، وكذا الكلام يجري بالنسبة لنظرية
روسو .

وأما نظرية أوستن فهي إما مجملة أو تلوّح ولو من بعيد إلى النظرية
الإسلامية القائلة بلزوم وجود سيادة ذاتية لها حق التصرف والتقنين بالأصالة
على ما ستعرفه .

ولعله لهذه الجهات والإشكالات ظهرت نظرية سابعة في القانون الوضعي
تدعو إلى سيادة القانون ؛ وذلك لأن تعددية المجتمع الحديث لا تنسجم مع
وحدانية نظرية السيادة وإطلاقياتها ، وأن مبدأ السيادة مبدأ خطر ؛ لأنه يؤدي إلى

تكتيل صلاحيات مركزية واسعة جداً في يد الدولة ، ويهدد حقوق الفرد وحرية ، ويحرم التنظيمات الاجتماعية الأخرى من السلطات .

هذا مضافاً إلى أن سيادة الدولة ليست مصدراً للقانون ؛ لأن القانون يستند إلى مجموعة الظروف الاجتماعية القائمة خارج إطار مؤسسة الدولة ، والدولة نفسها تكون خاضعة للقانون الذي يحمي حرية الأفراد وحقوقهم ، وبالتالي يفرض قيوداً على سيادة الدولة ، وعلى هذا الأساس يصبح القانون نفسه موضع السيادة وضمائنه قائمة في مطابقته للظروف الاجتماعية التي تستند إلى مفاهيم الحق والعدل ، ولا تأتي من سلطة الدولة .

هذا هو جوهر مفهوم سيادة القانون ، إلا أن هذه النظريات تتجاهل كون الدول مصدر تقدير مصادر القانون الطبيعي ، والدولة بحكم حيازتها للسيادة هي التي تشرع القانون ، والشعب الحكومية تتقيد به في التنفيذ .

وبالتالي فإن هذا التعريف تعريف دوري على تعبير المنطقة لتوقفه على نفسه من جهة إمكان التساؤل عن مبدأ سيادة الدولة قبل التشريع والتنفيذ ، فإن كان الجواب هو ما ذكرته النظريات الأولى فلم يأت هذا التعريف بشيء جديد ، وإن كان من نفسه فتوقف الشيء على نفسه وهو دور ؛ بداهة حاجة أصل الدولة إلى مصدر للسيادة ، وإن كان غيرها فلم يذكر في التعريف ، وعليه يكون مجملًا . هذا مضافاً إلى نقصانه ؛ بداهة عدم كفاية سيادة القانون على إعطاء شرعية سلطة الدولة وممارساتها . هذا ويتفرع على أصل السيادة فروع ثلاثة :

الفرع الأول: في مبدأ سيادة القانون

وهو مبدأ من مبادئ الحكم في الدول غير الاستبدادية ، ومفاده التزام الدولة باحترام قوانينها وتشريعاتها والأنظمة الثابتة فيها ، فتخضع تصرفاتها

وأعمالها للقانون وأحكامه ، فتحافظ بذلك على حقوق الأفراد والجماعات والمؤسسات بحسب تحديد القانون لهذه الحقوق ، ويشترط لقيام الدولة القانونية وجود دستور يحدد نظام الدولة ، ويبين قواعد ممارسة الدولة لسلطتها ، وفصل السلطات لمنع تركيز السلطة في هيئة واحدة تغريها بالاستبداد والرقابة القضائية التي تضمن وقف المخالفات للقانون ومعاينة المخالفين ، وذلك بهدف صيانة الحريات والحقوق للأفراد والجماعات ، والنهوض بالمجتمع إلى التقدم ، سواء كان الدستور بمعناه المتعارف عليه في الدول أو كان إسلامياً مأخوذاً من الأدلة الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل ؛ بناءً على لزوم وجود دستور في الدولة الإسلامية على ما ستعرفه .

الفرع الثاني: في سيادة الدستور

ويقصد به سمو الدستور على القوانين العادية وعلى كل السلطات في الدولة ، فلا يصدر قانون على خلاف حكم الدستور ؛ ذلك لأن الدستور يعتبر هو القانون الأساسي في الدولة ، وهو الذي يقوم بتحديد نظام الحكم وطريقة ممارسة السلطات العامة فيها ، ورسم الاتجاهات العامة التي تقوم عليها السلطة ، وهو الذي يحدد لرجال الحكم السند الشرعي لتصرفاتهم التي تستوجب إلزام الأفراد باحترام ما يصدر عنهم من أوامر ونواهٍ .

فكل قانون يصدر عن السلطة التشريعية ويجيء مخالفاً لنص الدستور أو روحه لا يستند إلى أساس شرعي ؛ لأن النص الدستوري هو القمة الهرمية للقواعد القانونية ، كما أن كل تصرف تقوم به السلطة التنفيذية ويجيء مخالفاً لأحكام الدستور يفقد شرعيته أيضاً ؛ لأن هذه السلطة التنفيذية تمارس وظيفة دستورية نص عليها في صلب الدستور ، فمن ثم نشأ ما يعرف بسيادة أو سمو

الدستور، واستتبع ذلك وضع ضمانات لتحقيق هذه السيادة بفرض رقابة دستورية على القوانين، ومقاومة كل محاولة للطغيان والاستبداد بالسلطة.

الفرع الثالث: في السيادة القومية

ويقصد بالسيادة القومية في الاصطلاح أن الدولة هي صاحبة السلطة العليا داخل إقليمها، وهي كذلك المالكة لحرية التصرف في علاقاتها بالدول الأخرى، أي إن الدولة لا تخضع لسلطة أعلى منها، غير أن العلاقات الدولية بطبيعتها مقيدة بقواعد من القانون الدولي والعرف؛ لهذا فإن سيادة الدولة في علاقاتها الخارجية مشروطة باحترام الدولة لهذه القواعد، وكذلك للتقاليد المرعية وللعرف الدولي.

فالمواثيق الدولية والمعاهدات والاتفاقات المتعددة الأطراف أو الثنائية تقيّد طبيعتها حرية التصرف، ولكنها لا تتعارض مع السيادة القومية للدولة؛ لأن هذا القيد ملزم لجميع الدول المتعاقدة وفي سبيل مصالحها المشتركة، فضلاً عن أنه خضوع لقانون لا يعتبر منافياً لسيادة الدولة. أما الخضوع الذي يفقد الدولة سيادتها القومية فهو الخضوع لإرادة دولة أخرى؛ لما فيه من الهيمنة والتسلط والتصرف في شؤون الناس، أو في شؤون الدول التي هي مسلّطة على نفسها.

ولا يخفى أن التفريعات الثلاثة المذكورة إذا كانت في إطار الأدلة الأربعة فهي معتبرة شرعاً؛ لكون الإسلام يقرّ بالعرف وأهل الخبرة في تحديد الموضوعات الخفية أو المستنبطة وما أشبهه، فضلاً عن الموضوعات الصرفة، وكذا في تحديد الموضوعات الأهم من غيرها، كما يوجب الوفاء والالتزام بمقتضى التعاقد والاتفاق الفردي أو الدولي للزوم الوفاء بالعقود ما دامت الاتفاقات تلاحظ الموازين الشرعية من جهة شرعية أصل العقد، بأن لا يكون حراماً أو ضاراً وما

أشبهه ، وشرعية المجري ونحو ذلك على ما ستعرفه. هذا مضافاً إلى أصالة الإباحة في الأشياء ما دام لم يدل دليل على الحرمة في الإقرار بمبدأ من هذه المبادئ الثلاثة ، بل هذا ما قامت عليه سيرة العقلاء وبنائهم أيضاً في مختلف الشؤون. وعليه فإنه لا خلاف في الدولة الإسلامية في الإقرار بهذه المبادئ في السيادة ما دامت لا تضر في شرعية السلطة أو شرعية سيادتها. وهنا مسألتان :

المسألة الأولى: في الجمع بين سيادة الدولة والحريات العامة

يلزم تأطير الدولة للقوانين بمقتضى الحريات العامة ، فإن سيادة الدولة وشرعية ممارستها ينبغي أن تكون نابعة من أمور أربعة :

الأول: أن تكون القوانين إسلامية.

الثاني: أن يكون الرئيس مرضياً لله سبحانه وتعالى ؛ بمعنى أنه مطابق للشروط الإلهية.

الثالث: أن يكون الرئيس منتخباً من قبل أكثرية الأمة.

الرابع: أن مجالس الأمة ونحوها من مؤسسات التقنين ينبغي أن تضع قوانينها في إطار الإسلام ورضاية الأمة ، فإنه ينبغي أن تنطلق القوتان التأطيرية - أي القوة التشريعية على ما يعبرون - والقوة التنفيذية من الحرية الإنسانية ؛ لأنها الأصل في كل إنسان على ما بيناه سابقاً ، فلا توطر القوانين الإسلامية بالأطر الكابطة للحرية ، بل اللازم أن يراعى في تأطير القوانين حتى الدستور على القول بلزوم وجوده أمران :

الأول: الإسلام.

والثاني: العقد الاجتماعي للنواب في المجلس الذين هم وكلاء الأمة.

ومن الواضح أن الوكالة عقد وباعتبار أن القوة التنفيذية وكيالة عن الأمة وكالة مباشرة أو بواسطة المجلس يلزم أن يكون التأطير للقوانين بحسب مصلحة الأمة ؛ لأنهم لم يوكّلوا الوكلاء وكالة تشمل العمل على خلاف مصالحهم ، وحفظ حريات الأمة من أهم مصالحهم التي يجب على وكلائهم سواء في القوة التشريعية أو التنفيذية ملاحظتها والانطلاق منها.

وعليه فكل قانون خالف الإسلام أو خالف مصلحة الأمة في تضيق حرياتها يعدّ باطلاً ومردوداً ؛ لأنه ليس بإسلامي ؛ ولأنه تصرف في شؤون الموكل بدون رضاه.

المسألة الثانية: في أسباب إطاعة الدولة

إذا كانت السيادة ناشئة من الشروط الأربعة المتقدمة وجب إطاعة الدولة التي تمارس هذه السيادة ، ولكن هل هذا الوجوب شرعي لكونه نوع التزام بين الطرفين فتشمله أدلة وجوب الوفاء بالعقود^(١) ، أو لوجوب حفظ الأمن والنظام ورعاية الحقوق ونحوها من ملاكات الشرع والعقل ، أم هو طبيعي ، بمعنى أن قوانين الحكومة مأخوذة من القوانين الطبيعية من جهة أنه كلما كان القانون الاجتماعي أوفق بالقانون الطبيعي كانت النتيجة أحسن ، أو من جهة العقد الاجتماعي لكونه نوع تعامل بين الحكومة والأفراد كالتعامل بين الوكيل والموكل ، أو من جهة أن قوانين الدولة أحسن إطار لتنمية الحريات والملكات في الأفراد وتشغيل الطاقات الكامنة في النوع لمصلحة البشر ونفع الإنسان؟ وفيها

(١) كالمستفاد من مثل قوله تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} سورة المائدة : الآية ١ وقولهم ﷺ ((المؤمنون عند شروطهم))؛ عوالي اللآلي: ج ٢ ص ٢٥٧ ح ٧؛ وفي الوسائل: ((المسلمون عند شروطهم)) انظر المصدر: ج ١٨ ص ١٦ ح ٢٣٠٤٠ و ٢٣٠٤١ باب (٦) من أبواب الخيار.

أقوال أربع :

القول الأول: للمتدينين ، حيث قالوا: إن أمر الحكومة واجب الإطاعة من جهة أمر الدين به ، إما من جهة الضرورة العقلية للزوم حفظ النظام والأمن ، أو الضرورة الشرعية الداعية إلى الوفاء بالعقود والعهود ، ومن الواضح أن الدين أصوله مبنية على العقل وفروعه مبنية على العقل أيضاً من جهة وجوب شكر المنعم ؛ ولذا كان لزوم إطاعة الحكومة مبنياً في أصله على العقل وإن أمكن إيجاد ملاك شرعي له على ما عرفته.

القول الثاني: للطبيعيين ؛ إذ قالوا: إن الكون له طبيعة خاصة في سيره ، وكل مخالف لتلك الطبيعة لا بد وأن يرتطم بما يوجب هلاكه ، والقوانين الوضعية التي تنفذها الحكومة هي ما طابق تلك القوانين الكونية ، فإطاعة الحكومة إنما هي لأجل عدم الارتطام بالقوانين الكونية ، وقد مثل له ذلك السيد الشيرازي رحمته في كتابه الفقه السياسي بمثال المنى ، فإن الطبيعة تقتضي أن يتهيأ الجسم لإفراغ المنى إذا وصل عمر الإنسان إلى السادسة عشرة: مثلاً. فإذا وضع القانون على طبق ذلك وتزوج الإنسان سعد واستراح ، وإذا لم يوضع القانون على طبق ذلك أو لم يطبق الإنسان القانون فهو إما أن يسلك سبيل الانحراف وفي ذلك الأمراض والعقد النفسية ، وإما أن لا يباشر أصلاً وفيه الأمراض التي تتولد من الرواسب المنوية^(١) ، وهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يغني عن الدين ؛ إذ الدين وضعت أحكامه على المصلحة والمفسدة ، كما قرر في الأصول لجهة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية ، فالذي يكشف عن القانون الطبيعي إنما هو الدين ؛ إذ وازع الكون ومؤسسه الله عز وجل وهو الذي يعلم

(١) الفقه (كتاب السياسة) ج ٢ ، ص ٢٤٢ .

اسراره وقوانينه.

وعليه فالقائل بهذا القول وإن أصاب في الكبرى - بمعنى أن القوانين الوضعية يجب أن تطابق القوانين الطبيعية - إلا أنه أخطأ في الصغرى ؛ لان الذي يطابق القوانين الطبيعية هو ما يضعه الناس من عند أنفسهم ، فالاشتباه من هنا ، وإنما ينبغي أن يكون الواضع للقانون أيضاً الله عز وجل ولو بالوسائط .

القول الثالث: للحقوقيين القائلين بالعقد الاجتماعي ، وهؤلاء يقولون بأن وجوب إطاعة الحكومة إنما هو لأجل القرار الذي عقده الجانبان ، أي الحكومة والأمة في قيام الأولى بمصالح الثانية في قبال قيام الثانية بإطاعة الأولى ، فالإطاعة وفاء بالمعاملة التي جرت بين الطرفين ، والظاهر أن هذا إنما يتم إذا لم يقل بالموازن الدينية ، وإلا لزم أن يكون هذا القول في الإطار الديني أيضاً ؛ إذ كل عقد خرج عن الموازين الدينية فهو باطل ، ولا يجب الوفاء به ، مضافاً إلى بعض الإشكالات الأخرى التي أوردوها ولا يسعنا المجال لبيانها .

القول الرابع: للساسنة ، حيث يرون بأن قوانين الدولة أحسن إطار لتنمية الحريات وتشغيل الطاقات ؛ ولذا يطيعها الناس ، وهذا يتم إذا كانت القوانين صحيحة كما لا يخفى ، وصحة القوانين لا تكون إلا إذا كانت مستندة إلى الله سبحانه ، وكان التطبيق بيد المجتهد العادل أو شورى المجتهدين العدول .

ومن الواضح أن إطاعة بعض الشعوب للدول الديمقراطية الحديثة على ما يعبرون أمر نسبي ناجم عن عدم وجود البديل الأفضل في نظرهم ؛ لقصورهم عن معرفة حكومة الإسلام العادلة ، أو عدم اطلاعهم عليها ، أو لتشويه صورة الحكومة العادلة بسبب بعض التطبيقات الخاطئة التي طبقتها بعض الحكومات المنتسبة إلى الإسلام ، وإلا فلو تمت شرائط الدولة المشروعة العادلة لحكموا بلزوم

اتباعها دون غيرها ؛ لأنها أضمن لحقوقهم وأدفع للمضار عن أنفسهم وجذب
المنافع ، ومن الواضح أن جذب المنافع ودفع الألام مما تحكم بوجوبه كل فطرة
سليمة ، كما قامت عليه سيرة العقلاء في تنظيم أمورهم الدينية والدنيوية.

الفصل الأول

في السلطة الذاتية ((الولاية الذاتية))

ونتعرض اليه من جهتين:

الجهة الاولى: في المفهوم والمصطلح

قبل معرفة المفهوم لا بد وأن نعرف أن الإسلام لا يؤمن بوجود سلطة دينية منفصلة عن السلطة الزمنية، بل هناك سلطة واحدة تختارها الأمة بمحض إرادتها، كما أن الإسلام ينشئ دولة على قواعد عادلة، فالدولة الإسلامية هي دولة القانون الشرعي، وكل فرد في هذه الدولة خاضع لهذا القانون، سواء كان حاكماً أو مواطناً.

وتجربة الحكم الإسلامي تعرض لنا نماذج رائعة عن الحريات الإسلامية والحقوق، حيث كان الحاكم لا يمتاز عن أبسط مواطن يعيش في الدولة الإسلامية، فكما يتعرض الإنسان العادي إلى المحاكمة يتعرض الحاكم أيضاً، مثله مثل أي مواطن آخر في هذه الدولة. هذا من جانب، ومن جانب آخر ينبغي أن نعرف أنه ليس في الإسلام طبقة كهنوتية لها الحق في التصرف كما تشاء دون قيد أو حدود.

وبالتالي فالإسلام لا يؤمن بالفصل بين الدين والدولة، بل هما من بعض الجهات شيء واحد، ورئيس الدولة يمكن أن يكون هو الإمام الذي يقتدي به

المسلمون ، ويأخذون منه علوم الدين والشريعة ، والجميع يطبق قوانين الشريعة سواء في بُعد السياسة والحكم ، أو في بُعد المجتمع والشؤون الإنسانية .
كما أن الإسلام يؤمن بالشورى ويتخذ منها منهاجاً للحكم وإدارة شؤون الناس ، فلا مجال للاستبداد في دولة الإسلام ، ولا احتكار للسلطة ، وللأمة كامل الحق في مراقبة الحاكم ، بل يجب عليها مراقبة الحاكم حفظاً لحقوقها ، ورعاية للعدالة ، وتتبعاً لسياسة الحاكم في تطبيقه للقوانين الشرعية ، ومن حقها أيضاً عزل الحاكم عند انحرافه .

ومن مظاهر عظمة الإسلام قدرته الفائقة في الجمع بين الدين والدولة في نسيجٍ رائعٍ أوجد حالة من التوازن في نظام الحكم ، ويظهر ذلك جلياً في الفترة التي كان فيها الإسلام حاكماً على ربوع الكرة الأرضية ، اعترف به بعض مفكري الغرب الذين أذعنوا لهذه الحقيقة ، فقد قال الدكتور شاخ : إن الإسلام يعني أكثر من دين . إنه يمثل نظريات قانونية وسياسية^(١) ، ويقول نالينو : لقد أسس محمد ﷺ في وقت واحد ديناً ودولة^(٢) ، ويقول توماس أرنولد : كان النبي في الوقت نفسه رئيساً للدين ورئيساً للدولة^(٣) .

بل الدين جمع النبوة والدولة ، فالنبي هو الحاكم كما أن الإمام المعصوم هو الحاكم ، ومن بعدهم الفقهاء الذين جمعوا شرائط الفتيا والحكم ، لكن من ناحية السيادة انقسم الإسلاميون في مبدئها إلى اتجاهات ثلاثة : فبعضهم يرى أن السيادة لله سبحانه وتعالى فقط ، وهذه النظرية فيها بعض الإجمال ؛ لإمكان أن يسأل سائل عن المقصود من أن السيادة لله سبحانه وتعالى ، فإذا كان المراد منها أن

(١) Encye lopaeda of social science. Vol. Liii p۳۳۳ .

(٢) Cited by sirt. Arnold in his book : The caliphate. P۱۹۸ .

(٣) The caliphate. Oxford. ۱۹۲۴, p.۳ .

السلطة والسيادة إليه عز وجل بالأصالة ثم هو سبحانه يفوض هذه السلطة إلى من يطبقها ويمارسها فهذا صحيح على ما ستعرفه ، وأما إذا قصد السيادة لله عز وجل ثم بعد ذلك لم يفوضها إلى أحد للممارسة والتطبيق فهذا باطل عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً فللزوم نقض الغرض واللغوية ؛ لوضوح أن الكلام في سيادة الدولة وحق ممارسة سلطتها على الناس ، وإنما تمتلك الدولة هذا الحق لغرض التطبيق والتنفيذ للأحكام الشرعية والوصول إلى الأهداف العليا ، فلولا أن يفوض الله عز وجل السلطة لبشر يمارسها يكون قد نقض الغرض ، ولزم منه اللغوية أيضاً.

وأما شرعاً فللملازمة العقلية بين الحكم والشرع في موارد وقوع حكم العقل في سلسلة العلل للحكم الشرعي وهذا منها ، مضافاً إلى استلزام وقوع الظلم والتعدي في صورة عدم التفويض ؛ ولذا أجاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام على دعوى الخوارج بأن لا حكم إلا لله : بأنها كلمة حق يراد بها باطل^(١) ؛ إذ لا شك في أنه لا حكم إلا لله بالأصالة ، ولكن لا بد للناس من أمير بر أو فاجر^(٢) بالتبع ، فتأمن به السبل ، وتقام به الحدود ، وتحفظ به الحقوق ، ونحو ذلك كما عرفته من النصوص المتقدمة.

وبذلك يظهر وجه النظر في كلمات بعض الأعلام من العامة والخاصة ، حيث أطلقوا على الحكومة الإسلامية بالتيوقراطية المحضنة^(٣) ، وبعضهم ذهب إلى أن السيادة للأمة فقط ، وقد استدلوا لذلك بدليلين :

(١) شرح نهج البلاغة : ج ٢ ص ٣٠٧ الخطبة ٤٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة : ج ٢ ص ٣٠٧ الخطبة ٤٠ .

(٣) دراسات في ولاية الفقيه : ج ١ ص ٤٠٥ .

أحدهما : دليل الشورى ، بدعوى أن المفهوم منه أن الأمة وحدها هي مصدر السلطة والسيادة.

ثانيهما : الحديث المروي عن رسول الله ﷺ : ((لا تجتمع أمتي على خطأ))^(١).

إلا أن الظاهر أن للمناقشة في الدليلين مجالاً واسعاً ؛ أما أدلة الشورى فلا تثبت أن السيادة منحصرة بالأمة كما هو واضح ؛ للزوم أخذ الأمة بالشورى في إطار القوانين الشرعية لا أكثر.

وأما الحديث النبوي المروي فقد أجاب عنه جمع من الأعلام بأجوبة عدة :

منها : أن الاستدلال به على عصمة الأمة لا ينفذ فيما نحن فيه ؛ وذلك لأن الرواية لا تنفي الخطأ عن اجتماع الأمة ، بل تنفي الاجتماع على خطأ ، وبينهما فرق بعيد ؛ لبداهة أن في الثاني إذا اجتمعت الأمة فإن وجود الإمام المعصوم بين الأمة هو الذي ينفي اجتماعها على خطأ ، وهذا غير احتمال صدور الخطأ عن الأمة ، ولو سلمنا فإنه خارج عما نحن فيه ؛ لبداهة أن الصواب لا يمكن أن يكون مصدراً للسيادة ، ومعطياً للأمة حق التصرف مطلقاً حتى فيما يرتبط بولاية الله وشؤونه التكوينية والتشريعية.

وبالتالي فإن الدليل أخص ؛ لكون الصواب نتيجة والبحث في مصدر السلطة لا في نتيجة السلطة ؛ ولذا لا يمكن الاستدلال بهذا الحديث على أن السيادة للأمة استناداً إلى فكرة عصمة الأمة ، فإن ذلك لا يقوى كدليل يثبت أن

(١) شرح نهج البلاغة : ج ٨ ص ١٢٣ ؛ تأويل مختلف الحديث : ص ١٧ ، واعلم أن الوارد عنه ﷺ من طرقنا : ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) انظر البحار : ج ٢ ص ٢٢٥ ح ٣ ؛ وج ٥ ص ٢٠ ح ٣٠ .

الأمة هي صاحبة السلطة المطلقة التي تشرع وتقضي وتحكم ، وليست هناك سلطة أعلى منها.

والظاهر أن جمعاً من القائلين بهذا قد وقعوا تحت تأثير الفكر الغربي الذي تولد من الثورة الفرنسية ، حيث انتقل مفهوم السيادة من الملك إلى الأمة لمنع الاستبداد ، والذي شجعهم على ذلك القول هو تأثرهم بعبارة بعض الساسة الغربيين كما في مقدمة كتاب السياسة لأرسطو التي كتبها وزير الخارجية الفرنسي بارتلمي سنت هيرير ، حيث يقول : إن لمن فخر العرب على الأمم أجمع أن كان لهم منذ الربع الأول من القرن السابع الميلادي دستور يعترف للأمة لها بالسيادة ؛ وبأنها مصدر السلطات ، بينما كان ظهور هذه الفكرة ، قد تأخر في أوروبا إلى القرن الثامن عشر ، وعد ذلك ضرباً من الجسارة والخيال^(١).

ولا مجال للالتزام بهذا الرأي ؛ لكونه مخالفاً صريحاً للأدلة النقلية والعقلية القائمة على أن السلطة والسيادة ترجع إلى الله عز وجل أولاً كما في متضافر الآيات والأخبار ، حيث يقول سبحانه : {إن الحكم إلا لله}^(٢) ويقول عز وجل : {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون}^(٣) ويقول عز وجل : {قل أالله أذن لكم أم على الله تفترون}^(٤) حيث تنفي هذه الآيات أن يكون لأحد في قبال الله عز وجل حكم أو سلطة أو سيادة.

وعليه فإن القول بأن السيادة منحصره بالأمة مخالف للنص ، بل هو مخالف لدليل العقل أيضاً ؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

(١) راجع مقدمة كتاب السياسة (لأرسطو) : ص ٧٩.

(٢) سورة يوسف : الآية ٤٠ و ٦٧ ؛ وسورة الأنعام : الآية ٥٧.

(٣) سورة المائدة : الآية ٤٧.

(٤) سورة يونس : الآية ٥٩.

إن قلت: إلا أن سيادة الأمة ترجع إلى سيادة الأفراد، وسيادة الأفراد على أنفسهم ذاتية لبداهة تسلط كل إنسان على نفسه.

نقول: حتى سيادة الإنسان على نفسه ترجع إلى حدود ما أعطاه الله عز وجل من السلطنة والسيادة لتبعية ما بالعرض إلى ما بالذات، والنسبة تكون للأصل لا للفرع. هذا مضافاً إلى الإشكال فيها من جهة أن مفهوم السيادة لا يمكن إطلاقه على الأمة أصلاً؛ لأن الأمة التي لها سيادة لا تخضع للقانون كما هو المستفاد من مؤدى السيادة، بل هي التي تضع القانون، وهذا يتناقض مع شريعة الإسلام، حيث قام الإسلام على مبدأ أن الله عز وجل هو المشرع، وليس لأحد الحق في التشريع في غير ما جاء به الله عز وجل، كما يقول تبارك وتعالى في القرآن الكريم: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾^(١) ويقول عز وجل: ﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله﴾^(٢).

مضافاً إلى ما عرفته مما تقدم، وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يرفض النظام الديمقراطي؛ لأنه قائم على مبدأ سيادة الأمة؛ إذ كيف يمكن الجمع بين كون السيادة للأمة وبين إذعان الأمة للقرآن والسنة؟.

وربما يمكن أن يقال: إن السيادة هي للثنتين معاً، فمن حيث الأصالة تكون السيادة لله سبحانه تكويناً وتشريعاً، ومن حيث التطبيق والتنفيذ تكون للأمة؛ إذ لها أن تختار حاكمها وشكل نظام الحكم، ولكن لا يجوز لها ذلك إلا بعد توفر الشروط الشرعية، فسيادة الأمة في إطار قوانين الشرع إذاً مشروطة لا

(١) سورة النحل: الآية ١١٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٥٤.

مطلقة، كما أن سيادة الإنسان على نفسه كذلك، فله السلطنة على التصرف بنفسه وماله وحقوقه ونحو ذلك، ولكن لا يجوز له مخالفة الشرع بالربا بالمال، أو قتل نفسه مثلاً، أو هدر حقوقه فيما إذا انطبق عليه عنوان الإسراف أو الإهانة أو نحو ذلك، أو التصرف في حقوقه بما يضر بالآخرين مع أن المنع مناف للسلطنة، لكن حيث إن السلطنة جعلية إلهية يؤخذ بها بقدر الجعل، فكذلك في سيادة الأمة.

فإذاً السيادة أولاً وبالذات في التكوين والتشريع لله عز وجل، وثانياً وبالعرض في التطبيق للأمة على ما ستعرفه إن شاء الله تبارك وتعالى. ومن هنا كان الأولى التعبير عن مبدأ السيادة في الاصطلاح بالولاية لا بالسيادة؛ لأنه الوارد في الأدلة النقلية وفي كلمات الفقهاء، والفرق واسع بين مفهوم الولاية ومفهوم السيادة.

الفرق بين الولاية والسيادة

يظهر الفرق من جهات عدة:

الأولى: أن مفهوم الولاية يشتمل على جانبين مهمين هما التكوين والتشريع؛ لكون الولاية تعني تولى الأمر والتصرف والتدبير، ويشق منه لفظ الوالي بمعنى الحاكم والأمير.

وعليه فإنها تعني التصرف في الكون، والحياة والبشر، وتحديد خط السير لكل ذرة تائهة في هذا الوجود الواسع، فصاحب الولاية الأصلي هو الله تبارك وتعالى الذي يخلق الأشياء ويحدد مسارها، وكل شيء يسير في خط تكاملي بين التكوين والتشريع، فالذي خلق الإنسان شرع له بمقتضى تكوينه. ومن هنا جاء التوازن بين خلق الإنسان وقانونه في الحياة، ومتى ما تكاملت هاتان الحلقتان،

أي حلقة التكوين والتشريع بمعنى تطابق العالمين تحقق التوازن في الحياة، ومن ثمار هذا التوازن هو تحقق العدالة في كل جانب من الحياة.

هذا ما يستفاد من كلمة الولاية، وأما كلمة السيادة فالمنصرف منها هو الفصل بين التكوين والتشريع؛ لأن السيادة لا تفيد أي أهمية لمسألة التكوين؛ لكونها بالتشريع، وتغض الطرف عن المكون للوجود والإنسان ودوره في الخلق والحياة كما هو المتبادر منها عرفاً، فهي تفترض وجود إرادتين: إرادة الخالق وإرادة المشرع، فتهمل الأول وتأخذ بالثاني، وربما تناقضت الإرادتان عندما يقرر المشرع أمراً خلافاً لإرادة الخالق عز وجل، ويكون حصيلة هذا التناقض هو الدمار والخراب وانهيار الدول والمجتمعات؛ لخروج التشريع عن خط نظام التكوين، ولعل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذبناها عذاباً نكراً فذاقت وبال أمرها وكان عاقبة أمرها خسراً﴾^(١) يشير إلى ذلك.

الثانية: تتفرع الولاية الأصلية التي هي لله عز وجل إلى ولايات أخرى بحسب تفاوت المراتب، فتتفرع إلى ولاية الرسول ﷺ، وإلى ولاية أولي الأمر من الأئمة (هم)، ثم ولاية الفقهاء العدول، ثم ولاية كل مؤمن، حيث قال سبحانه: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾^(٢) ويقول عز وجل: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٣). وعليه فإن الولاية تتسع لتشمل مساحة واسعة من المجتمع الإسلامي،

(١) سورة الطلاق: الآية ٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٥٥.

(٣) سورة التوبة: الآية ٧١.

لكنها تبقى في الأصل لله سبحانه وتعالى ، وهي في شموليتها للمجتمع الإسلامي تحيط هذا المجتمع بسحابة من الرحمة الإلهية ، وتضمن كل وسائل التقدم في المجتمع ؛ لأنها تدفع بالجميع لتحمل أعباء المسؤولية ، بينما صرح فقهاء السيادة بعدم إمكانية تفويضها والتصرف بها ، بل تبقى حكراً على شخص أو فئة فتبعث بالجمود والتضييق في المجتمع .

الثالثة: الولاية عندما تكون للبشر فهي ليست بذاتية ؛ لكونها مستمدة من ولاية الله سبحانه ، فيصبح من له ولاية من البشر محدود التصرف ، مقيداً بأوامر الله ونواهيه فيضمن فيها العدل ، بينما السيادة في مفهومها الأصلي ذاتية للجميع ، وتعطي حرية التصرف المطلق لمن يمتلك هذا الحق ، وهذا ينذر بالظلم والفساد .

الرابعة: الولاية مطلقة عندما تكون من مختصات الخالق سبحانه وتعالى ، وتكون ذات مراتب من حيث النفوذ عندما تتفرع إلى غيره سبحانه ، وقد حصر الفقهاء مرتبة الولاية الكاملة في الله سبحانه وتعالى في التكوين وفي التشريع ، ومنه تتفرع ولاية الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، ومن بعدها تأتي مراتب ولاية الفقهاء وولاية الآباء والأجداد وما أشبه ذلك حتى تصل إلى عدول المؤمنين .

وتختلف كل مرتبة عن الأخريات بالسعة والضيق والشدة والضعف ، بخلاف السيادة في منطلق القانون الدستوري ، فليس لها إلا مرتبة واحدة ، وهي أن تكون مطلقة ، وهي من اختصاص جهة واحدة يعطى لها الحق في التشريع ، وفي ممارسة السلطة .

ونسنتج من ذلك أن المجتمع الذي يبنى على الولاية مجتمع متفاعل الأجزاء ، قائم على المحبة والنصرة والتقارب بين الناس والعدالة كما يفيد معنى

الولاية، وينمو فيه الإحساس بالأبوة، بينما المجتمع الناشئ على السيادة فهو مجتمع قائم على الاحتكار والاستئثار والطغيان والاستعلاء؛ لأن السلطة فيه مطلقة، وهي حكر على نفر محدود.

ونظرة واحدة إلى المجتمعات الغربية التي أقامت بناءها على مفهوم السيادة توضح لنا بشكل جلي نتائج تطبيق هذا المفهوم على المجتمعات البشرية؛ ولذلك نشأت من هذا المفهوم مبادئ الاستبداد والظلم وانتهاك حقوق الإنسان والاستعمار والاستغلال والابتزاز وما أشبه ذلك من آثار سلبية عكستها السياسة الغربية في العالم بسبب قيامها على هذا المبدأ، بينما يكشف لنا تأريخ الحكم الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ عن صورة المجتمع السياسي القائم على قاعدة الولاية، حيث أوجدت هذه القاعدة مجتمعاً متراصاً كل عضو فيه يؤدي مسؤوليته، فالحاكم يدير شؤون الحكم بما له ولاية على الناس، وهو الأب والمعلم والمرشد والمهذب والمؤدب لهم، والأمة تتعاطى معه كل صغيرة وكبيرة؛ لأن لها ولاية أيضاً، لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض.

ومن ناحية أخرى نجد أن الأمة هي التي تختار الحاكم بممارسة حقها في السلطة، وينشأ من هذا الاختيار حق الحاكم في ولاية الأمر، ولعل من هنا اصطلح الفقهاء قديماً وحديثاً على منشأ السلطات بالولاية، والممارس لها بالولي على ما ستعرف تفاصيله إن شاء الله تبارك وتعالى.

الجهة الثانية: في الولي الذاتي وأدلة ولايته

لا إشكال في أن الولاية كلها لله سبحانه وتعالى، وهي تتعلق تارة بالخلق والتكوين فيقال لها ولاية تكوينية، وتارة بالتشريع والتقنين وما يتعلق بهما فتسمى ولاية تشريعية.

أما الولاية التكوينية فقد قامت ضرورة العقل على ثبوتها لله سبحانه وتعالى ؛ لكونه الخالق المكون والمدبر لشؤون الكون ؛ بدهشة استحالة وجود المصنوع من دون صانع من حيث الكبرى ، وأن هذا الصانع هو الله عز وجل لا غير من حيث الصغرى ، فإنه عز وجل هو الخالق البارئ المصور المكون لهذا العالم ، وقد قامت ضرورة العقل وبديهة الفطرة والوجدان على أن العلة لها ولاية تامة على شؤون المعلول في كل أنحاء وجوده الأصيلة والتابعة ، ولولا ذلك لبطلت العلية ، أو لزم أقوائية المعلول من العلة ، أو كان للمعلول ولاية على العلة ، أو كان قانون العلية والمعلولية باطلاً ، وكلها باطلة عقلاً ؛ لاستلزامها الخلف والدور والتسلسل ، وهي محالة لرجوعها إلى التناقض على ما قرره علماء الحكمة .

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذه الولاية فهي غنية عن الذكر بعد تضافر الآيات والروايات فيها ، كما أنها مؤكدة لحكم العقل والفطرة والضرورة ، وأما الإجماع فلا إشكال في اتفاق جميع الأنبياء والمرسلين والفقهاء والحكماء المتألهين والعرفاء الشاخصين ، بل جميع المليين من الناس أجمعين على أن الولاية مختصة بالقيوم المطلق على كل شيء ، وهو الله جل جلاله وعز سلطانه ، وقد أثبت ذلك جميع علماء الملل والأديان السماوية بأدلة عقلية ونقلية ، ولا معنى للقيوم الذي هو أم الأسماء الإلهية إلا هذا على ما فصله علماء الكلام في مظانه .

وبذلك يظهر أن الولاية الحقيقية هي ولاية الله سبحانه الخالق البارئ المصور للأشياء ، والمخرج لها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ؛ إذ لا مؤثر في الوجود سواه ، ولا خالق غيره تبارك وتعالى ، وله تدبير أمور الكون في الإيجاد والإعدام والبسط والقبض وسائر التصرفات الكونية الأخرى ، فقد قال سبحانه

وتعالى: {إن الله يفعل ما يريد} ^(١) وقال عز وجل: {الله خالق كل شيء} ^(٢)
وقال جل من قائل: {وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير} ^(٣).

اقسام الولاية التكوينية

يمكن تقسيم الولاية الإلهية على الكون إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ولاية الخلق، بمعنى أنه هو الخالق لكل شيء، كما هو المسلم عند جميع أهل العقول. قال سبحانه وتعالى: {ذلكم الله ربكم خالق كل شيء} ^(٤) ونسبة الخلق إليه تبارك وتعالى حقيقية، ونسبته إلى غيره مجازية، كما في مثل قوله: {إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير} ^(٥) على ما فسره المفسرون وعلماء الكلام.

القسم الثاني: ولاية الإبقاء؛ لأن بقاء الأشياء برعاية الله سبحانه وقيمومته على كل شيء، فبمجرد أن ينقطع عنها لطفه وإبقاؤه تفنى الأشياء وتضمحل، وربما يمثل له بالصور التي يوجد بها الإنسان في ذهنه، فإنها توجد بإرادته ذلك، وتندم فور صرف إرادته عنها.

القسم الثالث: ولاية الإنماء؛ إذ هو عز وجل رب العالمين، وهو القاهر فوق عباده، فكل شيء ينمو بإرادته ورعايته، ومن الواضح أن الإنماء غير الإيجاد والإبقاء؛ لأن الإنماء فيه نوع من التحويل من حال إلى حال، سواء كان

(١) سورة الحج: الآية ١٤.

(٢) سورة الزمر: الآية ٦٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٠٧.

(٤) سورة غافر: الآية ٦٢.

(٥) سورة آل عمران: الآية ٤٩.

التحويل من الأسوأ إلى الأفضل ، أو من الأفضل إلى الأسوأ ، أو من الأفضل إلى الأفضل منه ، أو من المساوي في الفاسدية أو في الأفضلية.

القسم الرابع: ولاية الجزاء والحساب في الدنيا والآخرة ثواباً أو عقاباً

كما قامت عليه الضرورة، فضلاً عن أدلة العقل والنقل.

هذا ولعل التعبير الجامع الذي ورد في القرآن الكريم الشامل للولاية الإلهية على الكون بأبعادها الأربعة هو التدبير، فإن التدبير في اللغة هو التفكير في دبر الأمور، كما قال تبارك وتعالى: {فالمدبرات أمراً} ^(١) ويعني في ضمن ما يعنيه الملائكة الموكلة بتدبير أمور الكون، ويقال: دبر الأمر: أي ساسه ونظر في عاقبته كما في المعجم ^(٢) الوسيط. ويقال أيضاً: التدبير في الأمر أن تنظر إلى ما تؤول إليه عاقبته كما في لسان العرب ^(٣)، وفي مجمع البيان: يدبر الأمر: أي يقدره وينفذه على وجهه، ويرتبه على مراتبه على إحكام عواقبه ^(٤).

وحيث إن التفكير والنظر في الأمور لا يصح إطلاقهما على الله سبحانه وتعالى لذا ينبغي أن نحملهما على ما يليق بشأنه عز وجل بحسب القاعدة الكلامية التي تقول: خذ الغايات واطرک المبادئ؛ ولذا ينبغي أن نحمل التدبير بتدبيره على إظهار أثر التفكير والنظر في الأشياء، وهو بمعنى العمل بمقتضى مصلحة الأشياء ونظامها الذي يقومها، ويحقق أغراضها، فإنه سبحانه وتعالى يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، بمعنى أنه يأتي بالشيء عقيب الشيء، وينظمه بوضع كل شيء بموضعه الخاص به، بحيث يحقق كل منها ما يقصده من الغرض

(١) سورة النازعات: الآية ٥.

(٢) المعجم الوسيط: ج ١ ص ٢٦٩ (دبر).

(٣) لسان العرب: ج ٤ ص ٢٧٣ (دبر).

(٤) مجمع البيان: ج ٥ ص ٩٠ ذيل الآية (٣) من سورة يونس.

والفائدة، وتدير أمر العالم تنظيم أجزائه تنظيمًا جيدًا ومتقنًا، بحيث يتوجه كل شيء إلى غايته المقصودة منه، وتدير الكل أي إجراء النظام الكوني العام بحسب المقتضى والمصلحة والحكمة، بحيث يلغي العبثية، ويوصل كل شيء إلى غايته الخاصة به، ويحقق الغرض الكلي العام الذي يقتضيه نظام الخلق والإيجاد.

ومن هذا ربما يظهر أن التدبير هو معنى جامع يتضمن أنحاء التصرفات الإلهية في الكون إيجاباً وإبقاء وإتماماً وحساباً. قال سبحانه: ﴿ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾^(١) وقال عز وجل ﴿ومن يدبر الأمر﴾^(٢).

ولعل مما يشير إلى ذلك أيضاً كونه سبحانه رباً للعالم أجمع، والرب هو المالك الذي يدبر أمر مملوكه كما في كتب اللغة^(٣)، وعليه فهو سبحانه وتعالى رب العالمين الذي يملك تدبيرهم في أصل الوجود وفي شؤون الوجود كمالاً ونقصاً وتبديلاً وإنشاء وإبداعاً؛ لأن الملك الحقيقي لا ينفك عن التدبير، والتدبير يستلزم ثبوت الولاية الذاتية الحاكمة في الأشياء طراً، وكل ما سوى ذلك فهو بالعرض ومقتبس منه قوة وقدرة، وبذلك يثبت أن كل قدرة في الوجود تنتهي إليه سبحانه وتعالى، سواء تجسدت في المادة والماديات، أو في المعنى والمعنويات، أو تجلّى في العلم والمعرفة، أم في الخلق والتكوين، أم في السلطة السياسية أو القضائية وغيرها؛ لأنه عز وجل الخالق المطلق، فهو المتصرف المطلق والحاكم المطلق على كل شيء، فهو منشأ السيادة بالذات والأصالة، وولايته وسيادته وسلطته سبحانه على الأشياء لا تقبل الضعف أو الزوال أو البطلان، وكل سيادة

(١) سورة يونس: الآية ٣.

(٢) سورة يونس: الآية ٣١.

(٣) راجع لسان العرب: ج ١ ص ٣٩٩ (رب)؛ المصباح المنير: ج ١ ص ٢١٤ (كتاب الرأ)؛ مجمع البحرين: ج ٢ ص ٦٤ (رب) (بتصرف).

أو ولاية اخرى فهي مكتسبة وعرضية وقابلة للضعف والزوال والبطلان، وكل سيادة عرضية لا تنتمي إلى سيادته عز وجل وسلطته على الأشياء ولا تنفرع منه فهي باطلة عقلاً وشرعاً.

الولاية التشريعية

وأما الولاية التشريعية فهي بمعنى مالكية القدرة على التصرف في شؤون التشريع، وجعل الأحكام والقوانين والأنظمة، وكذا ما يرتبط بتهذيب الإنسان وتعليمه وهدايته، وهي أولاً وبالذات مختصة بالله سبحانه لا غير، كما قامت عليه بدهاة العقول والفطرة وتضافر الآيات والروايات، فضلاً عن إجماع جميع أهل الملل والنحل، فلا ينازعه فيها أحد، ولا يشاركه فيها أحد، فللباري تعالى حق جعل الأحكام ووضع القوانين وإنزال الكتب وإرسال الرسل وجعل الشرائع والأديان، وهذا الحق أولاً وبالذات حقه عز وجل وشأنه كما قال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(١) وقال عز من قائل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقِصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^(٢) ويقول عز وجل: ﴿إِلَّا لِلَّهِ الدِّينَ الْخَالِصُ﴾^(٣) ومن الثابت أن ضرورة التكوين تقتضي وجود نظام التشريع أيضاً؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى حكيم، والحكيم له غرض في أفعاله، وإلا كان فعله عبثاً ينتهي إلى نقصه، وهو خلاف الوجوب والحكمة.

وعليه فإن التشريع مكمل للتكوين حكمة، كما أن ضرورة التكوين تقتضي وجود التشريع، وبما أن الله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي للكون

(١) سورة يوسف: الآية ٤٠.

(٢) سورة الأنعام: الآية ٥٧.

(٣) سورة الزمر: الآية ٣.

تكويناً بما أنه خالق ومدبر فلا مجال ولا قدرة لأحد في أن ينازعه في ملكه وملكوته، وكذلك الأمر تشريعاً، فلا يحق لغيره عز وجل أن يحكم مستقلاً أو تابعاً بغير إذنه ورضاه، كما لا يحق لأحد أن ينازعه في أحكامه، وذلك أن من امتلك أمر التكوين امتلك أمر التشريع؛ لضرورة تطابق العالمين، فإن التشريع بمعنى جعل القوانين والأنظمة الحكيمة للتعامل مع عالم التكوين، ومن هنا نجد أن القرآن الكريم يحصر حق الحكم لله سبحانه، وليس لأحد من خلقه أن يبادر إلى تشريع حكم أو تولي حكومة أو قضاء إلا بإذنه أو رضاه. قال تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾^(١) وقد عللت بعض الآيات ذلك، منها قوله عز وجل: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(٢) إذ تشير الآية إلى كون الحكم لله سبحانه؛ لأنه مطابق للخلقة، ومنسجم مع الفطرة، ومكمل لنظام الكون والوجود، ومنه يعرف أن الله عز وجل لم يخلق الخلق عبثاً دون غرض وغاية، حيث قال سبحانه: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾^(٣) وإنما خلق الخلق لأغراض وغايات كمالية يسيرون إليها بحسب جبلتهم وفطرتهم بعد أن منحهم الوسائل والأسباب بالعقول والفطر، ومهد لهم الطرق بالكتب والأحكام، وهداهم إليها بالأنبياء والرسل ﷺ، كما قال سبحانه: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾^(٤) وقال عز وجل: ﴿ثم السبيل يسره﴾^(٥).

(١) سورة الأنعام: الآية ٥٧.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٣) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

(٤) سورة طه: الآية ٥٠.

(٥) سورة عبس: الآية ٢٠.

وبهذا يتضح أن الدين الحق لله، والحكم حكمه سبحانه، فلا حكم إلا له مباشرة أو بالواسطة، وما وراء ذلك فهو حكم باطل لا يسوق الإنسان إلى رشد وكمال، بل وينتهي به إلى الشقاء والتعاسة؛ إذ هما ضدان لا يفصلهما ضد ثالث ممكن أن يكون له أثر مغاير لآثارهما، كما يتضح أيضاً أن السلطة الحقيقية في الوجود ناشئة من الولاية الحقيقية الذاتية على شؤون التكوين والتشريع، وهذه الولاية الذاتية لا يملكها إلا الله عز وجل، فهو مبدأ السلطة والولاية، وهو مصدرها، وكل سلطة أو سيادة أو ولاية فينبغي أن تنفرد منه وتنشأ من رضاه عز وجل.

الفصل الثاني

في الولاية العرضية الامتدادية

ونعني بها ولاية المعصوم الشاملة للنبي والإمام عليهما السلام المتفرعة عن ولاية الله عز وجل ، حيث أعطاهم الله سبحانه وتعالى السلطنة للتصرف في شؤون التكوين والتشريع ، والبحث فيها من جهتين :

الجهة الأولى: في الولاية التكوينية.

الجهة الثانية: في الولاية التشريعية.

أما الولاية التكوينية فقد قلنا سابقاً بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تبارك وتعالى ، فهو العلة الحقيقية والقدرة الذاتية المطلقة التي ينتهي إليها كل تأثير وخلق وإيجاد وإعدام وتغيير وتبديل ، وقد اقتضت حكمته سبحانه بحسب مصالح وحكم أن يجعل لبعض الأسباب تأثيرها وللبعض العلل عليتها ، كما اقتضت حكمته عز وجل أن يجعل الوسائط بينه وبين خلقه ، فجعل في طول إرادته وقدرته قدرات آخر تستمد من فيضه وقدرته ، فتؤثر في الأشياء تكويناً بنحو التوليد ، أو الإعداد ، أو التوافي ، أو الواسطية في الفيض ، أو المظهرية للقدرة والإرادة الإلهية - على الخلاف - ولا مانع عقلي أو شرعي من ذلك ؛ لأن الله سبحانه هو الذي سبب الأسباب وأعطاهما قدرتها ، ولا يمنع عقل أو شرع بأن

يجعل الله سبحانه قانوناً أو سبباً في طول إرادته وبمسيبته يؤثر في الأشياء، كما أعطى هذه القدرة للنار على الحرارة والإحراق، وللمطر على الإنبات، وللهواء على نقل اللقاح، وللجاذبية على الإمساك بالأشياء، فكذلك أعطى الباري عز وجل ولاية تكوينية للتصرف في شؤون الكون لأوليائه المعصومين عليهم السلام، بل وأعطاهم لغير المعصوم أيضاً في بعض مراتبها، كما جعل الإنسان ولياً وقادراً على التصرف في شؤونه الخاصة من القيام والقعود والحركة والسكون وما أشبه ذلك، فإن هذه مرتبة من مراتب الولاية التكوينية يتسلط بها الإنسان على شؤونه الخاصة، وكما أعطى الباري عز وجل مرتبة من هذه الولاية لجملة من المخلوقات كالملائكة بأصنافها وأطوارها أعطاهم لأنبيائه وأوليائه لكن بمرتبة أوسع وأشمل.

وعليه فالمراد بالولاية التكوينية الثابتة للمعصومين عليهم السلام هو القدرة على التصرف في شؤون التكوين بإذن الله سبحانه، ولازمها جعل زمام العالم بأيديهم، فلهم ولاء التصرف التكويني، ولهم السلطنة التامة على جميع الأمور بالتصرف فيها كيفما شاؤوا وبإذن الله إعداماً وإيجاداً. وكون عالم الطبيعة منقاداً لهم لكن لا بنحو الاستقلال، بل في طول قدرة الله تعالى وسلطنته واختياره ومشيئته، بمعنى أن الله عز وجل أقدرهم وملكهم كما أقدرنا على الأفعال الاختيارية، وكل زمان سلب عنهم القدرة أي لم يفضها عليهم انعدمت قدرتهم وسلطنتهم؛ لكونهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، وإن ما نثبته لهم فهو بمقدار ما أعطاه الله عز وجل لهم، وفوضه إليهم، كما فوض جملة من التصرف والتدبير في شؤون الكون إلى ملائكته المقربين

ونحوهم، ففوض الإمامة إلى عزرائيل^(١) مثلاً، وجعل ملائكة للمطر^(٢)، وملائكة للريح^(٣)، وملائكة للرزق^(٤)، وملائكة للنصرة^(٥)، وهكذا، ونسب إليها التدبير^(٦) والتقسيم^(٧) والنزع^(٨) وغيرها من التصرفات الكونية^(٩)، كما قامت عليه الأدلة المتواترة.

ومن الواضح أن قلوبهم ﷻ أوعية مشيئة الله سبحانه، فكما أقدر الله سبحانه الإنسان على الأفعال الاختيارية أقدرهم ﷻ على التصرف في الكون، وقد دل القرآن العظيم على ثبوت الولاية التكوينية لعدة من الأنبياء ﷻ وغيرهم، كما في قضية آصف وعرش بلقيس وسليمان والريح والشياطين وغيرهم، وقصة الجبال والطير مع داود، وقصة عيسى وتكلمه في المهد وإبرائه الأكمه والأبرص وإحيائه الموتى وخلق الطير، إلى غير ذلك مما ورد في القرآن الكريم ومتواتر السنة المطهرة.

وعليه فإن معجزات الأنبياء والأولياء التي دل عليها الكتاب الكريم هي بعض من الولاية التكوينية التي جعلها الله سبحانه وتعالى لأوليائه وأنبيائه، ومن الواضح أن ما يثبت للأنبياء والأولياء من الفضائل والمقامات والقدرات

(١) انظر سورة الأنعام: الآية ٦١ والآية ٩٣.

(٢) انظر سورة الحجر: الآية ٢٢.

(٣) انظر سورة الأحزاب: الآية ٩؛ سورة البقرة: الآية ١٦٤؛ سورة الجاثية: الآية ٥.

(٤) انظر سورة آل عمران: الآية ٣٧؛ سورة ق: الآية ١١.

(٥) انظر سورة الأنفال: الآية ٩-١٢؛ سورة الرعد: الآية ١١.

(٦) انظر سورة النازعات: الآية ٥.

(٧) انظر سورة الذاريات: الآية ٤.

(٨) انظر سورة النازعات: الآية ١.

(٩) انظر سورة الحاقة: الآية ١٦ - ١٧؛ سورة الحج: الآية ٧٥.

والسلطنات يثبت لرسول الله ﷺ وأهل بيته الطاهرين ﷺ بشكل أولى؛ لأفضليتهم وعلو مراتبهم.

وكيف كان، فلعل مما يدل على ما ذكرناه جملة من الآيات، منها قوله عز وجل: {وقال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك} (١) ومن الواضح أن المراد من العلم بالكتاب هنا هو الكتاب التكويني، ومنها قوله عز وجل: {فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد} (٢) ومنها قوله عز وجل: {إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم} (٣) ومنها قوله عز وجل خطاباً للخليل ﷺ: {فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم} (٤) ومنها قوله عز وجل حكاية عن موسى ﷺ: {فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين} (٥) ومن الواضح أن الآيات تنسب الفعل مباشرة إلى الأنبياء والأولياء، ولا ضير في ذلك بعد أن يكون قد أعطاهم الله سبحانه وتعالى هذه القدرة.

وعليه فإنه إذا ثبت ذلك لهؤلاء فثبوتهم للرسول الأعظم والأئمة الطاهرين ﷺ يغني عن مزيد بيان؛ لثبوتهم بالأولوية، فالروايات المتواترة المتضمنة

(١) سورة النمل: الآية ٤٠.

(٢) سورة ص: الآية ٣٦ - ٣٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٤٩.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

(٥) سورة الأعراف: الآية ١٠٧ - ١٠٨.

للمعجزات والكرامات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام أيضاً تؤيد ذلك وتعضده ، ومنها ما ورد في نهج البلاغة في آخر خطبة القاصعة أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر الشجرة أن تنقل بعروقها وتأتيه وتقف بين يديه فانقلعت بعروقها ، وجاءت ولها دوي شديد وقصف كقصف أجنحة الطير^(١) ، إلى غير ذلك من المعجزات وخوارق العادات التي قام عليها النقل المتواتر.

كيف لا ونرى أنهم عليهم السلام بعد موتهم تصدر عنهم الكرامات كإبراء المريض الذي عجز الأطباء عن إبرائه ، وحل معضلات الأمور ، وليس ذلك إلا لما ذكرناه مما أعطاهم الله عز وجل من الولاية التكوينية على شؤون الكون.

وبالجملة: فثبوت الولاية بهذا المعنى للنبي والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين يثبت لهم ما يثبت للنبي صلى الله عليه وآله لتواتر الروايات في ذلك مما لا ينبغي الشك فيه ، وأما شبهة استلزام ذلك للشرك فهي مدفوعة بعدم ثبوت ذلك لهم بالاستقلال ، بل إن الله تعالى ملكهم وأقدرهم كما ملكنا وأقدرنا على أفعالنا الاختيارية في حركاتنا وسكناتنا ، وبه يظهر أنه لا ينافي ما ذكرناه قوله تعالى : ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا﴾^(٢) فإن المراد هنا أنه لا يملك من ناحية الاستقلال ولكنه يملك من ناحية التبع والإعطاء الإلهي والإقذار له على ذلك. هذا مضافاً إلى أن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام خلاصة العالم وثمرته في قوس الصعود وعلته الغائية.

ومن الواضح أن العلة الغائية إحدى العلل ، فمثل عالم الطبيعة بمراحله كمثل أشجار مثمرة غرسها غارسها وسقاها ورباها لتثمر له أثماراً جيدة ، فالثمرة

(١) نهج البلاغة: ص ٣٠٢ الخطبة ١٩٢.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٨٨.

غاية وجود الشجرة ومن عللها، فالنبي الأكرم والأئمة المعصومون عليهم السلام ثمرة العالم في قوس الصعود وغايته وإن كان غاية الغايات هو الله تعالى بذاته المقدسة كما حققه العلماء في كتب الكلام.

وقد ورد: ((لولاك ما خلقت الأفلاك))^(١) وفي الزيارة الجامعة الكبيرة التي يشهد ارتفاع مضمونها باعتبارها السندي خطاباً للأئمة عليهم السلام: ((بكم فتح الله، وبكم يختم، وبكم ينزل الغيث، وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبكم ينفس الهم ويكشف الضر))^(٢) والباء للسببية كما هو معروف ظاهر.

هذا مضافاً إلى أن ولايتهم على المخلوق تظهر من الأخبار لكونهم واسطة في الإيجاد وبهم الوجود، وهم السبب في الخلق؛ إذ لولاهم لما خلق الله الناس وإنما خلقوا لأجلهم، وبهم وجودهم، وهم الواسطة في الإفاضة، بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخالق، فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق ولاية إيجادية وإن كانت ضعيفة بالنسبة إلى ولاية الله تعالى على الخلق؛ لكونها تابعة وامتداداً وبالعرض، وليست بالاستقلال، ومن الواضح أن هذه الولاية على شؤون الكون تستلزم ثبوت سلطنة وولاية للتصرف في شؤونهم كما عرفته مما تقدم في الفصل الأول.

وعليه فإن السيادة والسلطنة على الكون تبتدئ من الباري عز وجل، ثم تتفرع إلى الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وهذا البحث يرتبط كثيراً بعلم الكلام؛ ولذا لا نطيل التفصيل فيه.

(١) البحار: ج ١٥ ص ٢٨ ح ٤٨ .

(٢) الفقيه: ج ٢ ص ٣٧٤ ح ١٦٢٥ .

وأما ولايتهم التشريعية فتشمل جهات من أهمها أربع :
الأولى: في وجوب الإطاعة في الأحكام الشرعية.
الثانية: في الحكومة والرئاسة الدنيوية في إدارة شؤون الأمة.
الثالثة: في الولاية الشرعية، أي ولاية التصرف في الأموال والأنفس.
الرابعة: في وجوب الإطاعة في الأوامر الشخصية والعرفية.
وقد دلت الأدلة الأربعة على أن الله عز وجل قد فوض إلى النبي ﷺ والإمام المعصوم ﷺ هذه المراتب الأربع من الولاية.

وجوب إطاعتهم ﷺ

أما وجوب إطاعتهم وقبول قولهم في الأحكام الشرعية والوظائف الإلهية وأن قولهم وفعلهم حجة على الناس فلا شبهة في ثبوته لهم في أكثر من دليل
الدليل الأول: الكتاب
وفيه آيات :

منها: قوله تعالى: {ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} (١)
وهي ظاهرة في جعل الولاية له في ذلك من قبل الله سبحانه وتعالى، فولايته هنا ولاية امتدادية عن حكم العقل بلزوم إطاعة الباري عز وجل.
ومنها: قوله سبحانه: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً} (٢).
ومنها: قوله عز وجل: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

ويغفر لكم ذنوبكم} ^(١) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن قول الرسول وعمله حجة على الناس.

الدليل الثاني : السنة

وهي متضافرة، بل متواترة، ومنها: الحديث الشريف المتواتر بين الفريقين عن رسول الله ﷺ: ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم)) ^(٢) فإنه دال على ثبوت هذا المقام للأئمة المعصومين، أضف إلى ذلك ما دل على ثبوت ما للنبي ﷺ من المناصب للأئمة الهداة ﷺ.

إدارتهم ﷺ لشؤون الأمة

وأما في ثبوت منصب الحكومة والرئاسة الدنيوية لإدارة شؤون الأمة للنبي والأئمة ﷺ فهو أيضاً مما لا ينبغي الشك في ثبوته لهم، وأنه عز وجل قد فوضه إليهم، فهو منصب إلهي لا من قبل الناس، والشاهد لثبوته لهم أمور:

أحدها: الآيات الشريفة

ومنها: قوله عز وجل: {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون} ^(٣) فإن الآية الكريمة تدل على ثبوت منصب الزعامة والرئاسة بعد رسول الله ﷺ لطائفة خاصة من المؤمنين، فإذا انضم إلى ذلك ما اتفق عليه المفسرون من نزول الآية في شأن أمير المؤمنين ﷺ في قضية التصديق بالخاتم وما دل على ثبوت منصب كل إمام للإمام الذي بعده

(١) سورة آل عمران: الآية ٣١.

(٢) ينابيع المودة: ج ١ ص ١١٦ ح ٣٩؛ كنز العمال: ج ١ ص ١١٨ ح ٩٥٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٥.

كما في الأخبار المتضافرة^(١) فيثبت هذا المنصب للأئمة الهداة أيضاً.

ومنها: قوله عز وجل: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}^(٢) فإن الآية الشريفة تدل على لزوم العمل بكل أمر وحكم صادر من الله تعالى ورسوله وأولي الأمر، ومقتضى إطلاق الآية يشمل حتى ما يرجع إلى شؤون الأمة وإدارة الحكومة الإسلامية، وليس معنى الحكومة من قبل الله تعالى إلا ذلك.

ثانيها: الروايات

وهي متضافرة، ففي بعض النصوص قد ورد عن الإمام عليه السلام بأن الإطاعة للمأمور بها في الآية أريد بها الإطاعة في الأوامر الصادرة عن المعصومين فيما يرجع إلى إدارة شؤون الأمة.

ومنها: خبر عيسى بن السري الوارد في بيان معنى بعض الآيات. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا أخذت بها زكا عملي، ولم يضرني جهل ما جهلت بعده، فقال عليه السلام: ((شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال من الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد - إلى أن قال -: قال الله عز وجل: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} فكان علي ثم صار من بعده حسن، ثم من بعده حسين، ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر. إن الأرض لا تصلح

(١) الكافي: ج ١ ص ٢٧٦ ح ٢ و ٤؛ انظر تفسير نور الثقلين: ج ١ ص ٤٩٧ - ٥٠١ ح ٣٢٨ و ح ٣٣١ و ح ٣٣٢ و ح ٣٣٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٩.

إلا بإمام))^(١).

ومنها: صحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: {فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً} ^(٢) جعل منهم الرسل والأنبياء والأئمة، فكيف يقرون بذلك في آل إبراهيم وينكرونه في آل محمد(ص)؟ قال: قلت: {وآتيناهم ملكاً عظيماً} قال: ((الملك العظيم أن جعل فيهم أئمة من أطاعهم أطاع الله، ومن عصاهم عصى الله، فهو الملك العظيم))^(٣).

ومن الواضح أن جعل الأئمة من جهة الأمر بإطاعتهم وجعلها قرين إطاعة الله صاحب الملك العظيم عبارة أخرى عن الحكومة المطلقة كما هو واضح، وأما أولو الأمر فقد اتفقت النصوص الشريفة التي منها ما تقدم من أن المراد بهم الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام^(٤).

والظاهر أن المقصود بالأمر في الآية هو الحكومة وإدارة شؤون الأمة، وسميت به لقوامها بالأمر من طرف والإطاعة من طرف آخر، ولعل هذا ما ورد في الروايات الشريفة، ففي كتاب الإمام المجتبي عليه السلام إلى معاوية: ((فإنك تعلم أنني أحق بهذا الأمر منك))^(٥) وفي خطاب السبط الشهيد عليه السلام لأصحاب الحر: ((ونحن أهل بيت محمد أولى بولاية هذا الأمر عليكم))^(٦) إلى غير ذلك من موارد

(١) الكافي: ج ٢ ص ٢١ ح ٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٤.

(٣) انظر تفسير العياشي: ج ١ ص ٢٤٦ ح ١٥٣؛ تفسير الصافي: ج ١ ص ٤٦٠ تفسير الآية (٥٤) من سورة النساء

(٤) الكافي، ج ١ ص ٢٧٦ ح ١.

(٥) البحار: ج ٤٤ ص ٤٠ ح ١.

(٦) البحار: ج ٤٤ ص ٣٧٧ ح ٢.

استعمال لفظ الأمر في شؤون الإمارة والحكومة بشعبها المختلفة.

ولعل هذا المعنى هو المتبادر من قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾^(١) وقوله عز وجل: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٢) وعلى هذا فيكون المراد من أولياء الأمر الذين تصدوا لأمر الحكومة وإدارة الشؤون العامة بشعبها المختلفة، وأعلامهم رتبة النبي الأعظم ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام، ويدل على ذلك الروايات الدالة على أن الأئمة ولاية أمر الله، وأنهم أولو الأمر.

فمنها: خبر عبد الرحمن. سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((نحن ولاية أمر الله))^(٣) والظاهر من هذا العنوان عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة.

ومنها: ما عن سيد الشهداء عليه السلام: ((فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله))^(٤) ومن أجلى مصاديقه النبي والإمام المعصوم عليه السلام.

ومنها: خبر سليمان بن خالد عنه عليه السلام: ((اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبي أو وصي نبي))^(٥).

ومنها: بعض الأخبار الواردة في صفات الأئمة كخبر عبد العزيز بن مسلم عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث طويل يقول: ((إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين. إن الإمامة أس الإسلام النامي،

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) الكافي: ج ١ ص ١٩٢ ح ١.

(٤) الإرشاد: ج ٢ ص ٣٩.

(٥) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٧ ح ٣٣٠٩٢ باب (٣) من أبواب صفات القاضي؛ كشف اللثام: ج ٢

ص ٣٢٠؛ الحدائق الناضرة: ج ١٠ ص ٦٩.

وفرعه السامي ، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف))^(١) إلى غير ذلك من الأخبار.

وظهور ذلك في ثبوت الحكومة للإمام عليه السلام أولاً واضح ، بل هو كالصريح في ذلك ، ونظير ذلك ما عن العلل بسنده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في علة حاجة الناس إلى الإمام ، ورد فيه : ((منها أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا ، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ، ولا قوام لهم إلا به))^(٢) إلى غير ذلك من النصوص المتواترة الدالة على ذلك بألسنة مختلفة وبعبارات شتى.

وحاصلها : هو الجامع المشترك ، بل المتواتر معنى من مجموع الروايات أن الولاية التشريعية بعد الله عز وجل ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ، سواء في أمور الطاعة أو أمور الحكومة والتصرف في شؤون الناس.

ثالثها: بناء العقلاء

فقد جرى بناؤهم في كل أمر راجع إلى المعاد والمعاش على رجوع الجاهل إلى العالم من جهة كونه أهل خبرة واطلاع ، ولم يردع الشارع المقدس عن ذلك ، ومن الواضح أن الإمام عليه السلام أعلم الناس وأفضلهم وأبصر بالأمور ، سواء أكان الأمر مرتباً بالمعاش أو بالمعاد ، فيتعين جعله المرجع والحاكم ، ومتابعته حتى في الأمور الراجعة لإدارة شؤون الأمة.

(١) الأمالي ((للصدوق)) : ص ٥٣٨ .

(٢) علل الشرائع : ج ١ ، ص ٢٩٥ ح ٨ .

رابعها: العقل

لم نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا من دون قيم ورئيس؛ لأنه لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، ومن الممتنع في حكمة الحكيم عقلاً أن يترك الخلق بما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به، وعليه فحينئذ إما أن يعين الأبصر بالأمور السياسية وتنظيم البلاد وتدبير شؤونهم، أو يعين من هو جاهل بذلك، أو لا يعين أصلاً. أما في صورة عدم التعيين فالبطلان فيه واضح كما عرفته مما تقدم، وأما في تعيين الفاسد فهو باطل قطعاً؛ لاستلزامه ترجيح المرجوح، بل ونقض الغرض، وهو قبيح، ومن الحكيم محال، فيتعين الأول، وبهذا البيان يظهر أن الله تعالى عين الإمام عليه السلام لذلك.

خامسها: الحكمة

لضرورة تطبيق الأحكام دفعاً للغوية فإن جملة من الأحكام الشرعية جزائية وقضائية وسياسية واجتماعية كالقصاص والحدود والقضاء وقبول الجزية والجهاد والنكاح والبيع وما أشبه لا يمكن إجراؤها إلا بواسطة الحاكم، وقد صرحت في ذلك جملة من الأخبار بأنها لإمام المسلمين، وقد عرفت بعضها مما تقدم؛ ولذا نرى أن النبي صلى الله عليه وآله حينما توفرت الظروف أسس حكومة إسلامية عادلة، وكذلك مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وحارب من خالفه بذلك، وكذا مولانا الحسن عليه السلام، وسيقيم دولة الله العادلة مولانا صاحب العصر والزمان عليه السلام بإذن الله تعالى، فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً^(١) ومن مجموع ما ذكرنا يظهر أن ولاية الإمام عليه السلام هي فرع عن ولاية الله، وهي ثابتة له بعد ولايته عز وجل.

(١) الكافي: ج ١ ص ٣٤١ ح ٢١.

الولاية التشريعية

ولاية التصرف في الأموال والأنفس ، ويراد بها نفوذ كل تصرف منهم في أموال الناس وأنفسهم ، فاستدل لها بطائفة من الأدلة ، منها قوله سبحانه وتعالى : ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾^(١) وقد أضافت الآية الشريفة إلى مقام النبوة أولوية التصرف أيضاً ، وأولوية التصرف تحتل وجوهاً :

الأول : أولوية النبي ﷺ وتقدمه على النفس في جميع الأمور ، بمعنى أن كل ما يراه المؤمن لنفسه من الحفظ والمحبة وإنفاذ الإرادة فالنبي أولى بجميع ذلك من نفسه ، وعليه أن يرجح جانب النبي ﷺ على جانب نفسه في جميع المراحل ، فلو توجه شيء من المخاطر إلى نفس النبي مثلاً فعلى المؤمن أن يقيه بنفسه ، وأن يكون أحب إليه من نفسه وأكرم ، كما أن النبي الأعظم ﷺ إذا دعاه إلى شيء ودعته نفسه إلى خلافه فعليه أن يقدم ما يريده النبي ويترك ما يهواه بنفسه ؛ لكون النبي أولى بالمؤمن من نفسه في الأمور الشخصية والاجتماعية والدينية والأخروية التكوينية والاعتبارية.

الثاني : أولوية النبي وتقدم إرادته في كل ما يشخصه من المصلحة للمؤمنين ؛ لجهة أنه أعلم بمصالحهم وأحق بتدبيرهم ، فيكون حكمه وإرادته أنفذ عليهم من إرادة أنفسهم ، ويجب عليهم أن يطيعوه في كل ما أمر به من الأمور الاجتماعية والفردية.

الثالث : أولويته بالنسبة إلى خصوص الأمور العامة ، بمعنى أنه ﷺ أحق وأولى بالنسبة إلى الأمور العامة المطلوبة للشارع غير الموكلة إلى شخص خاص

(١) سورة الأحزاب : الآية ٦ .

سوى الحاكم والإمام. وعليه فإن المصالح الاجتماعية التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم ويرونها من وظائف قيم المجتمع كإقامة الحدود والتصرف في أموال الغيب والقصر وحفظ النظام الاجتماعي وجمع الحقوق الشرعية وصرافها في المصالح العامة وعقد المواثيق مع الدول والملل ونحو ذلك في هذه الأمور الاجتماعية المرتبطة بالولاية يكون النبي ﷺ مبسوط اليد فيها، وهو أولى من غيره في التصرف فيها، ولا يجوز لأحد التخلف عن أوامره أو مزاحمته أو اتخاذ القرار على خلافه؛ لأن النظام لا يستحكم إلا بكون الرئيس في الأعمال المرتبطة به مطاعاً ومسموع الكلمة.

الرابع: تقدم ولاية النبي ﷺ على سائر الولايات في المجتمع، وحينئذ يصبح معنى الآية أن ولايته أقوى وأشد من سائر الولايات، وأن حكمه أنفذ من حكم بعضهم على بعض، ففي الموارد التي ينفذ حكم أحد في حق غيره بنحو من أنحاء الولاية يكون حكم النبي فيه أنفذ وأشد وأقوى من سائر الأولياء، وربما يشهد لهذا الوجه كلمة أولى التي هي للتفضيل، فإنه من تفضيل الولاية، فيراد به تفضيل ولاية النبي على سائر الولايات.

ولا يخفى أن الاحتمال الأول أعم وأشمل من الثاني والثالث والرابع، وهو الظاهر من الإطلاق، بل ولعله الوارد في الروايات أيضاً التي منها مكاتبة محمد بن الريان إلى الإمام العسكري ﷺ. قال: كتبت إليه: جعلت فداك روي لنا أن ليس لرسول الله ﷺ من الدنيا إلا الخمس، فجاء الجواب: ((أن الدنيا وما عليها لرسول الله))^(١).

ومنها: مرسله أحمد بن محمد بن عبد الله: ((الدنيا وما فيها لله تبارك

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٠٩ ح ٦.

وتعالى ولرسوله ولنا، فمن غلب على شيء منها فليثق بالله))^(١).

ومنها: خبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام قلت له: أما على الإمام زكاة؟ فقال: ((أحلت يا أبا محمد، أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام عليه السلام يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء))^(٢) ونحو ذلك من الأخبار.

هذا وقد دلت الأخبار على أن هذه الأولوية التي ثبتت لرسول الله صلى الله عليه وآله بنص الكتاب العزيز هي ثابتة للأئمة عليهم السلام، كما في خبر زيد بن أرقم عنه عليه السلام في قضية الغدير: ((أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، وهما: كتاب الله وأهل بيتي عترتي)) ثم قال: ((أتعلمون أنني أولى بالمؤمنين من أنفسهم - ثلاث مرات - ؟)) قالوا: نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((من كنت مولاه فعلي مولاه))^(٣) وقد روي هذا المضمون متواتراً بطرقنا وطرق العامة أيضاً. وفي الدر المنثور للسيوطي، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والنسائي عن بريدة قال: غزوت مع علي اليمن فرأيت منه جفوة، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً فتنقصته، فرأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وآله تغير وقال: ((يا بريدة، أليست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟)) قلت: بلى يا رسول الله. قال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه))^(٤) وقد ذكر هذا الخبر الحاكم أيضاً في المستدرک^(٥). ويظهر من خبر بريدة أن هذا المضمون قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله في غير قصة الغدير أيضاً، كما أن خبر الثقلين صدر عنه غير مرة تثبتاً للكتاب والعترة لكيلا تنساه

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٠٨ ح ٢.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ح ٤.

(٣) الغدير: ج ١ ص ٣١؛ وانظر تاريخ دمشق: ج ٤٢ ص ٢١٦؛ ينابيع المودة: ج ١ ص ١١٣ ح ٣١٦.

(٤) الدر المنثور: ج ٥ ص ١٨٢.

(٥) المستدرک على الصحيحين: ج ٣ ص ١١٠.

الأمة.

ويستفاد من إشارته إلى الآية الشريفة وبيان أولوية نفسه أن المراد بالمولى والأولى واحد، وأنه عليه السلام أراد أن يثبت لعلي عليه السلام مثل ما أثبتته الله سبحانه له عليه السلام من الولاية والأولوية في التصرف، وإلا لم يكن لذكر أولويته بالمؤمنين وجه، بل كان لغواً، وهو منزّه عنه.

ولا يخفى عليك أن قوله عليه السلام: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) يحتمل فيه بالنظر البدوي الإخبار والإنشاء، فعلى الأول يريد الإخبار بأن الله تعالى جعل علياً عليه السلام مولى المؤمنين وأولى بهم، وعلى الثاني يريد أنه عليه السلام بنفسه جعل المولوية لعلي عليه السلام، وقد رجح الأول بعض الأعلام، وقال: بأنه الأوفق بمذهبنا وظاهر آية التبليغ الواردة في هذه القصة، والظاهر عدم مانعية الجمع بناءً على الطولية، بمعنى أن الرسول عليه السلام جعله كذلك؛ لأنه وعاء مشيئة الله ومظهر قدرته على ما عرفته.

ويدل على الأولوية المذكورة أيضاً الإجماع من جميع المسلمين، كما يدل عليه العقل لكونه عليه السلام أعلم الناس بمصالحهم ومفاسدهم شخصياً ونوعياً، ولا يرضى لهم إلا بما فيه صلاحهم ونجاحهم، بخلاف نفس الإنسان، حيث إنه قد يورد نفسه في مهالك عظيمة في الدنيا والآخرة.

والظاهر أنه لا اختصاص لهذه الأولوية ببنينا الأعظم عليه السلام، بل كل نبي هو أولى بأمته من أنفسهم، بل يجري ذلك في العالم الرباني الداعي إلى الله والحاكي قولاً وعملاً عنه تعالى، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فضلاً عن النبي والإمام المعصوم المؤيد بالتأييدات السماوية كما هو معروف من سيرة العقلاء في تدبير أمورهم الدنيوية.

ولاية الطاعة

وأما ولايتهم ووجوب إطاعتهم في الشؤون الشخصية الراجعة لمصلحتها إليهم فيمكن أن يستدل لها بوجهين :

أحدهما : الآيات

منها: قوله عز وجل: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} ^(١).

ومنها: قوله تعالى: {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم} ^(٢).

ومنها: قوله عز وجل: {من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً} ^(٣).

وثانیهما: النصوص المتواترة الدالة على افتراض طاعتهم، وأن معصيتهم كمعصية الله عز وجل.

ومنها: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: ((ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام بعد معرفته. إن الله عز وجل يقول: {من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً} ^(٤))).

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) سورة النور: الآية ٦٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٨٠.

(٤) الوسائل: ج ١ ص ١١٩ ح ٢٩٨ باب ٢٩ في بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة (ع) ؛ الكافي: ج ٢ ص ١٩٥.

ومنها: خبر الحسين بن أبي العلاء قال : ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام قولنا في الأوصياء : إن طاعتهم مفترضة، فقال : ((نعم، هم الذين قال الله تعالى: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} وهم الذين قال الله عز وجل : {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا}))^(١).

منها: خبر معمر بن خلاد قال : سأل رجل فارسي أبا الحسن عليه السلام فقال : طاعتك مفترضة ؟ فقال عليه السلام : ((نعم)) فقال : كطاعة علي بن أبي طالب عليه السلام ؟ فقال : ((نعم))^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة.

فيتحصل مما تقدم: أن ولايتهم واستقلالهم في التصرف بأموال الناس وأنفسهم مما لا شبهة فيه، وما توهمه بعضهم من كون السيرة على خلاف ذلك بدعوى أن الأئمة عليهم السلام لم يأخذوا أموال الناس بغير المعاملات المتعارفة بينهم فلا يجوز غير تام؛ وذلك أن غير مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن متمكناً من العمل بقوانين الإمامة، بل كانوا تحت أستار التقية، بل حتى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في كثير من الموارد كان أيضاً يمارس بعض النوع من التقية؛ رعاية للمجتمع وعقوله، وكان في غير موارد التقية لم يفعل ذلك؛ لأجل المصلحة وعدم الاحتياج إلى مال الناس، وإلا فلا يكشف عدم الفعل على عدم الولاية، لعدم التنافي بين الاستحقاق والفعلية، وكذا ثبوت الحق وعدم الأخذ به كما هو واضح.

وقد ثبت مما تقدم أن الأدلة الأربعة قد قامت على ثبوت الولاية التكوينية والتشريعية للنبي الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام، وولايتهم امتداد لولاية الله

(١) الكافي: ج ١ ص ١٨٧ ح ٧.

(٢) البحار: ج ٢٣ ص ٣٠١ ح ٥٤.

سبحانه ، ومفاضة من قبله لهم ، وبإذنه ومشئته ، ولكن الفرق بين الولايتين هو أن ولاية الله سبحانه وتعالى حقيقية بينما ولايتهم اعتبارية ، كما أن ولايته عز وجل ذاتية وولايتهم عرضية ، كما أن ولاية الله عز وجل مستقلة وولايتهم تابعة ومتفرعة ، وبذلك تبطل الشكوك والشبهات التي قد تورد على أنها قد تستلزم الشرك ونحوه .

وكيف كان ، فإن السلطنة والسيادة ترجع ثانياً وبالعرض بعد الله سبحانه وتعالى إلى النبي والأئمة من أهل بيته عليهم السلام ، فكل ولاية أخرى تزاخهما أو تعارضهما فهي باطلة شرعاً وعقلاً .

الفصل الثالث

في الولاية الجعلية ((السلطنة التنصيبية))

ونعني بها الولاية التي جعلها صاحب الولاية الأصلية، أو التابعة للغير، سواء كان بنحوها الخاص كما في نواب الغيبة الصغرى، أو العام كالفقهاء جامعي الشرائط في زمن الغيبة الكبرى كما في زماننا هذا.

فإن ولاية الفقهاء امتداد لولاية المعصومين عليهم السلام؛ لكونها ثابتة للفقهاء بالجعل والتنصيب، والفرق بين التنصيب الخاص والعام أنه في الأول يتم في الكبرى والصغرى لنص المعصوم عليه السلام على شخص الولي وتعيينه بالاسم والعنوان، وهذا ما يكون في عصر حضور المعصوم عليه السلام غالباً، كالنواب الأربعة لمولانا صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف في الغيبة الصغرى، كما قرر في علمي الكلام والرجال، بينما في الثاني فالنص على الكبرى دون تعرض لإثبات الصغرى، وهو يثبت أصل الولاية، ويترك تعيين المصدق وشخص الولي إلى من توفرت فيه الشروط المنصوصة، وهو المعهود الغالب في زمان غيبة المعصوم عليه السلام وتعذر وصول الناس إليه.

وعليه فإن شرعية سلطة الفقيه نابعة من شرعية سلطة المعصوم عليه السلام التي هي مستمدة من شرعية السلطة الإلهية والولاية على العالم تكويناً وتشريعاً؛ ولذا تشكل ولايته المرتبة الثالثة لمنشأ السلطة ومصدر السيادة، وتفصيل البحث في

ذلك يستدعي الاستدلال على أصل ثبوت ولايته ، ثم التعرض إلى تفاصيل هذه
الولاية ومناصب الفقيه العامة ، فهنا أمران :

الأمر الأول : في الاستدلال على ثبوت الولاية العامة للفقيه.

الأمر الثاني : في بيان مناصب الفقيه وحدود ولايته.

أما الأمر الأول فيمكن الاستدلال له بالأدلة الأربعة

أما الكتاب فبمثل قوله سبحانه وتعالى : { ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الأرض }^(١) وبيان الاستدلال يتوقف على ضم بعض المقدمات
العقلية ، وحاصلها أن دفع الفساد في الأرض من الواجبات العقلية والشرعية ؛
ولذا وقعت غاية لدفع الله سبحانه الناس بعضهم ببعض ، وتحقيق الغاية والغرض
الإلهي واجب على العباد من جهتين :

الأولى : لكونه من باب شكر المنعم.

الثانية : من باب دفع الضرر المحتمل ، بل الضرر المقطوع فيما نحن فيه ،
وذلك لأن الغرض الإلهي لا يعود للباري عز وجل ؛ لغناؤه عن ذلك ، فيتعين أن
يكون الغرض للعباد أنفسهم كما حقق في علم الكلام ، فيثبت أن في تحقيق
الغرض ثبوت المصلحة ، وفي عدمه الضرر والمفسدة.

وكيف كان ، فإنه يجب دفع الفساد في الأرض ، فيجب ما يتوقف عليه
ذلك أيضاً ؛ لوجوب ما يتوقف عليه الواجب. ومن المعلوم أنه لولا الحاكم المطاع
ذو النفوذ وقع المحذور المذكور إما بنحو كلي كما لو وقع الفساد مطلقاً في كل
الأرض ، أو في الجملة كما عرفته من المباحث المتقدمة ؛ بدهاه أنه لا بد للناس من
أمير بر أو فاجر لدفع الفوضى والفساد والهرج والمرج وتأمين السبل والحقوق

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥١ .

ونحوها ، وحيث لا يجوز تولي الفاجر مع وجود البر العادل شرعاً وعقلاً من جهة الكبرى ؛ لكونه ظلماً للناس ، ولكونه قبيحاً وترجيحاً للمرجوح على الراجح ، ونقضاً للغرض ، فيتعين العادل.

ومن الواضح أن في زمن حضور المعصوم عليه السلام يكون هو المعين للحكم والحكومة ، وفي زمن غيبته يتعين الأقرب إليه والمنصوب من قبله ؛ لكونه صاحب الحق بالأولوية والأصالة ، وقد قامت الضرورة والإجماع بل ونصوص الأخبار على أنه الفقيه الجامع للشرائط لا غير.

ومن الآيات أيضاً قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾^(١) والآية مطلقة فتشمل القضاء والحكم أيضاً ، وهي ظاهرة في الإنشاء ، ومفادها وجوب الحكم بالعدل ، فتدل على أمرين :

الأول : التلازم بين الحكم بالعدل ولزوم كون الحاكم عادلاً ؛ بداهة أن غير العادل لا يحكم بالعدل ؛ لأن فاقده الشيء لا يعطيه ، والفاسق الفاجر على كل تقدير ليس بعادل ؛ لأن فسقه وفجوره إن تعدى إلى الغير فهو ظالم ، وإن توقف عند نفسه - كما لو كان الحاكم زانياً أو شارباً للخمر أو غير ملتزم بأحكام الله سبحانه - فهو ظالم لنفسه ، بل ومتعد على حقوق ربه عز وجل ، فيخرج موضوعاً عن دلالة الآية.

الثاني : أن العدل لا يتحقق إلا إذا كان الحاكم العادل عالماً بالأحكام الشرعية وتطبيقاتها على العباد ، فيتعين للحكومة دون الجاهل ؛ بداهة أن العدل هو الهدف ، والموضوع في الحكومة والعلم طريق إليه ، وأجلى مصاديق العالم العادل هو الفقيه الجامع للشرائط ، بل المنصرف من الحاكم العادل في زمن الغيبة

(١) سورة النساء: الآية ٥٨.

هو ذلك ، فيتعين للحكومة ، ولا يجوز تقديم غيره عليه ؛ لكونه ترجيحاً
للمرجوح على الراجح ، ومخالفاً للضرورة والإجماع فضلاً عن النص .
وهناك طائفة أخرى من الآيات التي ربما يستدل بها على ذلك ، لكن لا
يسعنا المجال لبيانها هنا ، فيمكن مراجعة التفاصيل في مظانها .
وأما السنة فهي روايات متضافرة .

منها : مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال : ((ينظران إلى من كان
منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا فليرضوا
به حكماً ، فإني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما
استخف بحكم الله ، وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك
بالله))^(١) .

ومحل الاستدلال في قوله عليه السلام : ((إني قد جعلته عليكم حاكماً)) فإنه
ظاهر في كبرى كلية في مقام الإنشاء ؛ لكونها متفرعة عن قوله عليه السلام : ((فليرضوا
به حكماً)) ومن الواضح أن جعل العالم بالحلال والحرام حاكماً يقتضي تنزيل
حكمه منزلة حكم الإمام عليه السلام بنحو التنزيل التعبدي الجعلي ، فتجب طاعته ، ولا
يجوز مخالفته ، بل الرد عليه في حد الشرك ، لكونه رداً على الأئمة عليهم السلام ، والرد
على الأئمة هو رد على الله عز وجل .

وعليه فإن الفقيه الجامع للشرائط إذا حكم بحكمهم يجب طاعته في ذلك ،
ومن الواضح أن الذي يحكم بحكمهم ليس إلا الفقيه الجامع للشرائط الذي
استنبط أحكامه من سيرتهم وسنتهم عليهم السلام ، ويعضد ذلك أيضاً بعض الروايات .

منها : قوله عليه السلام : ((كل حاكم يحكم بغير قولنا - أهل البيت - فهو

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ التهذيب: ج ٦ ص ٢١٨ ح ٥١٤ .

طاغوت))^(١) وبذلك يظهر أن ورود الرواية في مورد بيان القضاء ورفع الخصومة لا يخصص الدلالة بها؛ لما عرفت مما تقدم، ولكون المورد لا يخصص الوارد، وللأولوية أيضاً في جهة الحكومة العامة والرئاسة على شؤون الأمة من القضاء في الشؤون الشخصية كما قد لا يخفى.

ومنها: رواية إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري (رحمه الله) الذي هو من النواب الخاصين للإمام صاحب الأمر عليه السلام في زمن الغيبة الصغرى أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف: ((وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم))^(٢) ولا إشكال في أن من أهم مصاديق الحوادث الواقعة هي الحكومة وتدير أمور الناس السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية والعسكرية وما أشبه.

ولا يخفى أن الرجوع إليهم وإن كان أعم من رجوع الرأي في تعيين الحاكم أو رجوع نفس الحكم إليه معناه أنه الحاكم. وبالتالي فالدلالة أعم إلا أن الظاهر أنها ترجع مآلاً إلى كون راوي الحديث هو الحاكم بعد المعصوم عليه السلام.

أما الثاني فأمره واضح وهو الظاهر المتبادر من الرجوع، وأما الأول فلكون الرجوع إلى الفقيه في تعيين الحاكم حتى في أخذ الرأي، فإنه إن كان لجهة أن رأيه حجة على الناس فلا يجوز الرجوع إلى غيره في تعيين الحكام ثبت

(١) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ١٦١ ح ٤٤٦؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٢٤٤ ح ٢١٢٤٠ باب ٤ من أبواب كتاب القضاء.

(٢) البحار: ج ٥٣ ص ١٨١ ح ١٠.

المطلوب ؛ لثبوت أن مبدأ شرعية الحكم وسيادته وسلطنة الحاكم ترجع إلى الفقيه في أصلها ومنشئها ، وإن كان لجهة أن رأيه له مدخلية في تعيين الحاكم على الناس - بمعنى أن من أرجع إليه الفقيه كان هو الحاكم - فهو على المطلوب أدل ، ولعل مما يعضده روايات .

منها : ما عن رسول الله ﷺ أنه قال : ((اللهم ارحم خلفائي)) ، قيل له : يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال : ((الذين يأتون من بعدي ، ويروون أحاديثي وسنتي ، فيعلمونها الناس من بعدي))^(١) المتبادر من الخليفة هو الحاكم المستخلف في كل شؤون النبي ﷺ إلا ما أخرجه الدليل ، وأجلى مصاديق ذلك هو الإمام المعصوم عليه السلام في زمان حضوره ، ومن بعده من نصبه الإمام المعصوم عليه السلام وليس إلا الفقيه الجامع للشرائط .

ومنها : ما ورد في صحيحة أبي البختري^(٢) ، وكذا صحيحة القداح عن الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ : ((أن العلماء ورثة الأنبياء))^(٣) والعلماء والأنبياء في الرواية جمع محلى بالألف واللام فيفيد العموم ، ومن الأنبياء من كان حاكماً وملكاً كما هو صريح القرآن ، وحيث إن العلماء يرثون الأنبياء ، وعلى هذا النحو من العموم والإطلاق فيرثونهم في الحكم والسلطة أيضاً .

ومنها : ما في الفقه الرضوي : ((منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل))^(٤) .

(١) مستدرک الوسائل : ج ١٧ ص ٢٨٧ ح ٢١٣٦٥ باب ٨ من أبواب كتاب القضاء ؛ البحار : ج ٢ ص ١٤٤ ح ٣ و ٤ .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ص ٧٨ ح ٣٣٢٤٧ باب ٨ من أبواب صفات القاضي ؛ البحار : ج ٢ ص ٩٢ ح ٢١ .

(٣) الكافي : ج ١ ص ٣٤ ح ٢ .

(٤) فقه الرضا عليه السلام : ص ٣٣٨ .

ومنها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : ((العلماء حكام على الناس))^(١).

ومنها: ما ورد في رواية الإمام الحسين عليه السلام : ((بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه))^(٢).

ومنها: رواية الكراجكي. قال علي عليه السلام : ((الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك))^(٣) وهي أصرح من غيرها في الدلالة.

ومنها: المروي عن اختصاص الشيخ المفيد رضوان الله عليه عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : ((إن الله تبارك وتعالى لم يدع الأرض إلا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان في الأرض، وإذا زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإذا نقصوا أكمله لهم، فقال: خذوه كاملاً، ولولا ذلك لالتبس على المؤمنين أمرهم، ولم يفرقوا بين الحق والباطل))^(٤) إلى غيرها من الروايات المعضودة سنداً ودلالة ببعضها، فضلاً عن دلالة العقل، ولعل في مجموعها دلالة جلية على أن الولاية والسلطنة بعد المعصوم عليه السلام للفقهاء الجامع للشرائط. هذا بعض ما ورد في السنة المطهرة من الأدلة.

وأما الإجماع فقد استدل به للولاية العامة جمع من الفقهاء، منهم المحقق الكركي رضوان الله عليه، حيث قال: اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب

(١) غرر الحكم: ص ٤٨ رقم ١٤٢٦.

(٢) تحف العقول: ص ١٧٢؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٥ ح ٢١٤٥٤ باب (١١) من أبواب كتاب القضاء.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٦ ح ٢١٤٥٥ باب (١١) من أبواب كتاب القضاء.

(٤) راجع الاختصاص: ص ٢٨٨.

من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل^(١).
وعن بلغة الفقيه للسيد بحر العلوم رضوان الله عليه أن حكاية الإجماع
على ذلك فوق حد الاستفاضة^(٢).

وعن العوائد للشيخ النراقي رضوان الله عليه أنه نص عليه كثير من
الأصحاب، بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات^(٣).
وفي العناوين استدل به محصلاً ومنقولاً^(٤).

وفي مصباح الفقيه انه عمدة المستند لها^(٥)، وربما يعلل بتوقف نظام نوع
الإنسان عليه، وأيده السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بمؤيدين:

الأول: أن جمهرة كبيرة من العلماء كانوا يتصرفون في شؤون الدولة
والسياسة العامة، أمثال كاشف الغطاء الكبير، حيث أجاز للملك القاجاري فتح
علي شاه أن يزاوّل أعمال الدولة بالنيابة عنه، وحجة الإسلام الشفتي، والسيد
المجاهد، والسيد المجدد، والشيخ ميرزا محمد تقي الشيرازي، والسيد محمد كاظم
صاحب العروة، حيث أفتى بإخراج العثمانيين، والآخوند صاحب الكفاية،
والسيد الحبوبى.

أما مزاولة الكركي والمجلسي والبهائي والميرداماد وغيرهم للحكم في أيام
الصفويين فغني عن الكلام، إلى غيرهم من العلماء الكبار مما لا يخفى على من
راجع أحوالهم (قدّست أسرارهم)، بل لم نجد عالماً تسنى له ذلك فلم يقدم

(١) رسائل المحقق الكركي: ج ١ ص ١٤٢.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٣ ص ٢٣٤.

(٣) عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

(٤) العناوين: ج ٢ ص ٥٦٣.

(٥) انظر مصباح الفقيه: ج ١٤ ص ٢٩١.

عليه ، بل في كثير من القرى والأرياف في إيران والهند وباكستان وأفغانستان والعراق ولبنان وغيرها يحكم العلماء ووكلاؤهم.

الثاني: أنه يستفاد اتفاق الفقهاء على ثبوت الولاية للفقهاء في مواضع كثيرة من الفقه ، ويعللون الحكم بالولاية كما لا يخفى على من راجع الفقه مثل قولهم : بوجوب دفع الزكاة إلى الفقيه ابتداءً أو بعد طلبه ، وقولهم : بوجوب دفع ما بقي من الزكاة في يد ابن السبيل بعد وصوله إلى بلده إلى الفقيه ، ومثل وجوب دفع الخمس بإجازة الفقيه ، أو إلى نفس الفقيه ، ومثل أن الفقيه مكلف بصرف الخمس والزكاة في مواضعهما المقررة ، وقولهم : بوجوب استيجار الأرض المفتوحة عنوة من الفقيه ، وقولهم : لا يجوز الجهاد ولا الدفاع إلا بإذن الفقيه ، وقولهم : بولايته على ميراث من لا وارث له ، وقولهم : بأنه ولي الصغير في زواجه ، وقولهم : في توقف إخراج الودعي الحقوق على إذنه ، وقولهم : بطلاق المرأة التي غاب زوجها ، أو إجبار الحاكم له بطلاق زوجته إذا لا يعاشرها بالحسنى ، وقولهم : بولايته في إجراء الحدود ، وقولهم : بولايته في أداء دين الممتنع من ماله ، وقولهم : إنه المرجع في الهلال وفي القضاء بكل شؤونه ، وقولهم : بأنه يقبض الوقف على الجهات العامة ، وقولهم : بتوقف التقاص من مال الغائب على إذنه ، وكذلك إذا امتنع الحاضر ، وقولهم : بجواز إجازته لبيع الوقف حيث يجوز بيعه ، وقولهم : بأنه يقبض الحق عن كل ممتنع لقبض حقه مثلما إذا امتنع الدائن عن قبض الدين ، أو امتنع المشتري من قبض الثمن ، أو البائع من قبض الثمن ، إلى غير ذلك ، وقولهم : بأنه الذي يجبر على المفلس والسفيه والمجنون ، وقولهم : بأنه يضم إلى الوصي الخائن أو العاجز من يشرف عليه ، وقولهم : بأنه يعزل الخائن إذا لم ينفع الضم ، وقولهم : إنه يقيم الوصي

لمن مات وصيه، أو انعزل، وإنه يقيم الوصي والولي لمن لا وصي له ولا ولي له إذا احتاج إلى ذلك، وقولهم: بأنه يضرب أجل العنين، وأنه يبعث الحكيم من أهل الزوجين، وأنه يجبر الممتنع على أداء النفقة لزوجته أو سائر واجبي النفقة، وأنه يجبر المظاهر على أحد الأمرين، إلى غيرها من الموارد الكثيرة جداً.

بل إننا لم نجد مصنفاً في الفقه إلا وفيه كثرة من هذه المسائل، كما لم نجد فقيهاً في التأريخ ولا فقيهاً معاصراً إلا كان يزاول هذه الأعمال حتى إذا كان من أشد المحتاطين، بل قد رأينا جملة منهم يرون أنفسهم من أولي الأمر الذين قال الله عنهم: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} ^(١) بمقتضى أن ظاهر الآية وجود ولي الأمر الظاهر في كل زمان، وليس ذلك في زمان الغيبة إلا الفقيه الجامع للشرائط؛ ولذا يسمون بنائب الإمام.

أما ما ورد في تفسيرها بأن المراد الأئمة عليهم السلام فهو من باب المصداق كما هو الظاهر من غالب تفسير الآيات المطلقة بمورد خاص ^(٢)، وأما دليل العقل فيمكن بيانه من وجوه أبرزها وجهان:

الأول: من جهة أنه يستقل بقبح ترك الحكيم الناس بدون إمام ينظم أمورهم، ويصلح فاسدهم، ويرعى حقوقهم، ويقيم فيهم العدل، ويدفع عنهم الظلم والجور، ويأخذ من غنيهم لفقيرهم، ويحارب أعداءهم، ويسالم أصدقاءهم، ويرفع عوزهم، سواء كان من جهة أن الترك يسبب الفوضى والهرج والمرج أو من جهة أنه يسبب استبداد الظالمين وسيطرة الطغاة والمفسدين، فيحكم بلزوم نصب الحاكم لدفع ذلك، ولا بد أن يكون المنصوب عادلاً؛ لما

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٢٦ - ٢٨ (بتصرف).

عرفته من أن نصب الظالم ينقض الغرض ، ويستلزم التناقض ، ونصب العادل الجاهل كذلك ، فيتعين العادل العالم بالأحكام ، وليس إلا الفقيه الجامع للشرائط .

الثاني: من جهة حكم العقل باشتراك وجوب بعث الأنبياء ونصب الأئمة عليهم السلام مع نصب الحاكم في العلة ، سواء كان حكمه من جهة اللطف أو جذب المصلحة ودفع المفسدة ، فإنهم ذكروا أن النصب واجب على الله عز وجل لحفظ البلاد ، ونظم أمور المعاش والمعاد .

وهذا ما نص عليه السيد الطباطبائي رحمته في منظومته ((النجم الثاقب))
على ما حكى عنه يقول :

نصب الإمام حافظ الذمام	لطف من الله على الأنام
فإنه مقرب للطاعة	وقائد الناس إلى الإطاعة ^(١)

فكما وجب النصب عقلاً بالنسبة إلى النبي والإمام عليهما السلام وجب النصب عقلاً بالنسبة إلى القائم مقامهما ، ويؤيد ذلك سيرة الأنبياء والأئمة عليهم السلام على نصب الرؤساء والوكلاء والأمناء ونحوهم لحفظ شؤون الناس ومصالحهم في حال وجودهم بين الناس ، فنصبهم لهم في زمان غيبتهم بشكل أولى ، بل هذا ما قامت عليه سيرة العقلاء في تدبير أمورهم ، وتنظيم معاشهم ، وحفظ حقوقهم ، كما هو المشاهد في الوجدان فضلاً عن البرهان ، فكيف بالشارع سيد العقلاء وأحرصهم على الحقوق والواجبات؟ وعليه فإنه يتعين عليه نصب الحاكم العادل لحفظ ذلك ، وليس ذلك إلا الفقيه الجامع للشرائط ؛ لما عرفته من الملاكات المتقدمة .

(١) انظر الفقه (كتاب الحكم في الإسلام) : ج ٩٩ ص ٢٩ .

وربما يمكن الاستدلال لذلك أيضاً بالقدر المتيقن بمقتضى حكم العقل ،
ويمكن بيانه من جهتين :

أحدهما : من جهة أنه لا يمكن إهمال أمر الناس من حيث الحكومة ؛ إذ لا بد لهم من ولي وأمير يدير أمورهم ، ويأخذ حق الضعيف من القوي ، ويدافع عنهم ، وينتصف لهم ، ويجري الحدود ، ويسوسهم في جميع ما يحتاجون إليه في أمر دينهم ودنياهم ، كما أنه لا ينبغي الشك في أن النبي ﷺ كان بنفسه يتولى هذه الأمور ، ومن بعده كان هذا للأئمة المعصومين مهما أمكنهم ~~السلطة~~ ، وأما بعد غيبة ولي الله الأعظم الحجة المنتظر عليه السلام فإما أن يكون المرجع في هذه الأمور خصوص الفقيه الجامع للشرائط أو يصح لكل أحد القيام بها ، ولا إشكال في أن القدر المتيقن من الجواز هو الأول ؛ لعدم قيام دليل على الثاني ، والأصل هو عدم ولاية أحد على أحد ، وقد خرج من هذا الأصل الفقيه الجامع للشرائط ؛ لأن جواز ولايته ثابت على كل حال ، كما هو مقتضى النص والضرورة والإجماع ، فيتعين لذلك .

ثانيهما : من جهة أن أدلة الحدود كتاباً وسنة مطلقة وغير مقيدة بزمان دون زمان كآيتي الزنا والسرقه ، وظاهرها وجوب إقامتها في كل زمان ، ولكنها لا تدل على أن المتصدي لإقامتها من هو ، ومن الضروري أن ذلك لم يشرع لكل فرد من أفراد المسلمين ؛ لأنه يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام والفساد الكبير ، فيتعين تصدي من يضمن المصالح ، ويدفع الأضرار ، والقدر المتيقن منه هو الفقيه الجامع للشرائط .

والحاصل : إذاً من مجموع الأدلة الأربعة هو أن الفقيه الجامع لشرائط الولاية العامة هو الولي وصاحب السلطة بعد النبي الأعظم والإمام

المعصوم عليه السلام، فترجع السلطنة والسيادة في منشئها ومصدرها إليه ، فهو أصل السلطة ومنشأ السيادة، ويمكنه أن يباشر هذه السلطنة بنفسه ، كما يمكنه أن يعطي هذه السلطة لبعض من يراه مناسباً فينصبه على نحو الوكالة أو النيابة أو المأذونية ونحو ذلك على ما ستعرف تفصيله في البحوث القادمة إن شاء الله تبارك وتعالى.

وأما الأمر الثاني فيمكن بحثه في مسائل:

المسألة الأولى: في تعيين مناصب الفقيه

الظاهر أن من أهم مناصب الفقيه ثلاثة :

الأول: منصب الإفتاء.

الثاني: منصب القضاء.

الثالث: منصب الحكومة وتشكيل الدولة وتطبيق الأحكام والقوانين

الإسلامية.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء على المنصب الأول والثاني واختلفوا في الثالث، وتفصيل الكلام في ذلك يستدعي التعرض إلى بعض الأدلة والأقوال.

المنصب الأول: الإفتاء

أما منصب الإفتاء فقد قال شيخنا الأعظم الأنصاري (رضوان الله عليه) في مكاسبه: للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة: أحدها: الإفتاء فيما يحتاج إليها العامي في عمله، ومورده المسائل الفرعية والموضوعات الاستنباطية من حيث ترتب حكم فرعي عليها^(١).

والظاهر أن الإفتاء كما أنه من مناصب الفقيه فإنه من وظائفه أيضاً،

(١) المكاسب: ج ٣ ص ٥٤٥.

فيجب عليه التصدي له وجوباً كفاً، وللعوام أيضاً أن يقلدوه على ما فصله الفقهاء في باب الاجتهاد والتقليد؛ بداهة أن المكلف إما يكون مجتهداً أو مقلداً أو عاملاً بالاحتياط، فإذا رجع المقلد إلى الفقيه فإنه يجب على الفقيه الإفتاء له، وإلا لكان إيجاب التقليد لغوياً، وقد استقرت سيرة المشرعة منذ زمن الرسول الأعظم ﷺ على رجوع الناس في المسائل الشرعية إلى فقهاء الأمة، فكان ﷺ إذا فتح بلداً أرسل إليه أميراً وقاضياً، فالأمير يقوم بنظم البلد، والقاضي يقوم بمهمة الفتوى والقضاء، ولم يكن القضاء في تلك الأيام أمراً مستقلاً عن الإفتاء، فإذا جهلوا الحكم سألوا القاضي، وإذا اختلفوا وتنازعوا في الحقوق رجعوا إليه في القضاء أيضاً، وقد كان بعضهم جامعاً بين مقام الإمارة والفتوى، بمعنى أنه أمير وقاض ومفت لجهة أعلميته، أو لجامعيته للشروط، خصوصاً وأن الحاجات ربما كانت في تلك الأزمنة بسيطة وقليلة بالقياس إلى مثل هذه الأزمنة، ثم لما اتسع نطاق الفقه والعلم انفصل مقام القضاء عن الإفتاء، فقد كان هناك فقهاء عارفون بالأحكام يراجعهم الناس في كل بلد في شؤون الفتوى وإن لم يكونوا من القضاة، خصوصاً في مثل دول الجور والظلم التي كانت تستبعد الفقهاء العدول، وأصحاب الأئمة عليهم السلام عن مجال القدرة والنفوذ.

ولعل مما يؤيد ذلك ما ورد من الأخبار الدالة على حث الأئمة عليهم السلام أصحابهم الفقهاء على التصدي لها، كالخبر الوارد عن أبي جعفر عليه السلام في حث أبان بن تغلب على الجلوس في مجلس المدينة لفتوى الناس^(١)، والوارد في معاذ بن مسلم النحوي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام. نعم لعل الاجتهاد في تلك الأعصار كان

(١) انظر رجال النجاشي: ج ١ ص ٧٣ رقم ٦.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٨ ح ٣٣٤٥١ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

بسيطاً بالقياس إلى عصرنا؛ إذ كان يكفي الفقيه المفتي المعرفة بحكم الإمام ﷺ؛ إذ كان الغالب على المفتين هو نقل الحكم لا استنباطه لقربهم من عصر التشريع. ولا فرق في رجوع الناس إلى الفقهاء في الفتوى بين ما كانت ترتبط بالحكم، أو كانت ترتبط بالموضوعات التي يتوقف معرفة الحكم على تشخيصها؛ وذلك لأن الموضوعات على أنحاء ثلاثة:

الأول: الموضوعات المستنبطة، وذلك كالمركبات الشرعية، مثل: الصلاة والصيام والحج التي تستفاد أجزاؤها وشرائطها من أدلة الشرع، ولا إشكال في أن تشخيص هذه الموضوعات ليس من شأن عموم الناس، وإنما من شأن الفقيه الجامع للشرائط.

الثاني: الموضوعات العرفية غير المستنبطة، وهي ما يعبر عنها بالموضوعات الصرفة الموكلة إلى عموم الناس؛ لإمكان توصل كل أحد من المجتمع إلى معرفتها، كالماء والتراب والهواء والمال والنجاسة وما أشبه ذلك. فإن مثل هذه الموضوعات لا حاجة فيها للرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط؛ لكون كل واحد من أبناء المجتمع هو بنفسه عالم بها، والرجوع إلى المجتهد فيها أحياناً فلكونه واحداً من العرف؛ ولذا لا يجب التقليد في مثل تشخيص أن الماء مطلق أو مضاف وأن الغبار الموجود من قبيل غبار التراب أو غبار الحديد، وأنه موجب للإفطار أم لا، وكذا أن الأرض مما يصح التيمم عليها أو لا، إلى غير ذلك من موضوعات عرفية خاصة.

الثالث: الموضوعات العرفية الخفية، وهذه تحتاج في فهمها وفهم مصاديقها إلى دقة نظر وممارسة وإحاطة وخبروية، ولا إشكال في لزوم الرجوع فيها إلى المجتهدين العدول؛ لخباء الموضوع على عموم الناس، كما يقال في مثل

تحديد مسافة القصر في الصلاة التي هي ثمانية فراسخ كما دلت عليه النصوص^(١)، فإن في صدق المسافة وأنها ثمانية دورية أو ثمانية مرتفعة في الجو أو ثمانية في أعماق الأرض له غموض لا يمكن لعموم الناس معرفته، وإنما ينبغي أن يتصدى لرفعه الفقيه بالتنقيح والفحص والبحث.

وكذلك يظهر من بعض الروايات في جواز السجود على الأرض وما أنبتته إلا ما أكل ولبس^(٢)، ولكن في بعض المصاديق قد يخفى المأكول والملبوس؛ إذ يشك في أن قشور الفواكه والأدوية والعقاقير وما أشبه هل هي من مصاديق المأكول فلا يصح السجود عليه أو من غير المأكول فيصح؟ وربما يختلف العرف من بلد إلى بلد، إلى غير ذلك من الأمثلة والشواهد، فإن في مثل هذه الموضوعات ينبغي تقليد الفقيه الجامع للشرائط أيضاً.

وكيف كان، فإن الإفتاء واجب على الفقيه وجوباً كفائياً، كما أن التقليد واجب على جميع الناس ممن وصلوا إلى مرتبة البلوغ إذا كانوا من غير المجتهدين وغير المحتاطين، ولكن الكلام هل الإفتاء من قبيل مناصب الفقيه أو من قبيل الأحكام؟ يظهر من كلمات شيخنا الأعظم **قدس سره** بل صريحاً أنه من المناصب كالقضاء والولاية^(٣)، كما نص عليه غيره أيضاً^(٤)، ولازمه حينئذ أن يكون هذا المقام موكولاً على نصب ولي الأمر، وربما يستظهر من كلمات السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أنه من قبيل الأحكام، مستدلاً عليه بظاهر قوله سبحانه وتعالى:

(١) انظر الوسائل: ج ٨ ص ٤٥١ ح ١١١٣٩ و ١١١٤٠ باب ١ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) انظر الوسائل: ج ٥ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ح ٦٧٤٠ و ٦٧٤١ ح ٦٧٤٣ باب ١ من أبواب ما يسجد عليه.

(٣) كتاب المكاسب: ج ٣ ص ٥٤٥.

(٤) انظر مصباح الفقيه: ج ١٤ ص ٢٨٩؛ مهذب الأحكام: ج ١٦ ص ٣٦٤ - ٣٦٥؛ المكاسب والبيع:

ج ٢ ص ٣٣٥.

{فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} (١) والروايات الكثيرة مثل قولهم ﷺ: ((فللعوام أن يقلدوه)) (٢) (٣) .

وربما يظهر الفرق بينهما في أنه على الأول لا يصح للفقهاء التصدي بنفسه لمقام الإفتاء ما لم ينصبه ولي الأمر في ذلك، أما بناءً على القول الثاني فإنه يجوز للجاهل في الأحكام الشرعية أن يرجع إلى الفقيه الجامع للشرائط في أخذ الفتوى، كما يجوز بل قد يجب على الفقيه أن يعطيه الفتوى في ذلك، كما هو الشأن في جميع الحرف والصنائع والعلوم، حيث يرجع الجاهلون فيها إلى العلماء من دون حاجة إلى نصبهم أو انتصابهم من طريق الحكومة أو من طريق ولي الأمر. والظاهر إمكان الجمع بينهما لكون المغايرة بينهما اعتبارية، فإنه إذا لوحظ مقام الإفتاء من جهة الجاعل كان منصباً، وإذا لوحظ من جهة المجمع له كان حكماً، ولعل من هنا عبر بعضهم (٤) بما هو ظاهر في الأول تارة وفي الثاني أخرى، فتأمل.

وكيف كان، فحيث إن الفقهاء قد فصلوا البحث في مقام الإفتاء الذي يتولاه الفقيه في باب الاجتهاد والتقليد مع ذكر الأدلة تفصيلاً فلا داعي لإطالة الكلام فيه هنا.

المنصب الثاني: القضاء

وهو من وظائفه الواجبة كفايةً، وقد يكون واجباً عينياً في بعض الاحيان،

(١) سورة النحل: الآية ٤٣ .

(٢) البحار: ج ٢ ص ٨٨ ح ١٢ .

(٣) انظر الفقه (كتاب البيع)؛ ج ٤ ص ٢٧٣ .

(٤) انظر عوائد الأيام: ص ٥٣٦ - ٥٣٧ و ص ٥٣٩ .

وقد أجمع الفقهاء عليه^(١)، وفصلوا أدلته في باب القضاء، وربما يكفيننا هنا دليل العقل بل الضرورة من جهة أن وقوع المنازعات والتخاصم بين الناس أمر واقع لا محالة في الحياة البشرية؛ لكونه من لوازم طبيعة الإنسان والحياة، فلا مجال للتخلص من النزاع والاختلاف، ولا مجال لإبقاء المنازعات والاختلافات على حالها؛ لاستلزامها الفساد والظلم والهرج والمرج، فيجب التصدي لفصل الخصومات والحكم بين الناس لجماعة من العلماء وجوباً كفاً، ولا يجوز للجاهل ذلك؛ بداهة أنه ينقض الغرض، ويوقع في التناقض.

فأحق الناس بهذا المنصب وأولاهم به - بل القدر المتيقن من بينهم - هو الفقيه الجامع للشرائط، العالم بأحكام الشريعة وشرائط القضاء والحقوق الواجبة، وهذا هو المعروف بين الأصحاب، بل حكي الإجماع عليه، كما حكي على أن يكون المتصدي له من المجتهدين الذين جمعوا الشرائط خلافاً للقليل من الفقهاء كصاحب الجواهر والسيد الأستاذ (قدس سرهما) حيث أجازا تصدي غير المجتهد^(٢)، وتحقيق الكلام في ذلك موكول إلى محله من باب القضاء.

لكن لا يخفى هنا لزوم التصريح بأنه حتى على القول بجواز التصدي لغير المجتهد وأنه ليس معناه جوازه لكل أحد من المقلدين، بل اللازم العلم بجميع المسائل التي يتصدى للقضاء فيها من الحقوق والحدود وشرائطها وفروعها، والعلم بجميع أحكام القضاء وآدابه أو أغلبها التي تقع محلاً للابتلاء، كما ينبغي استئذان المجتهد فيه^(٣)، وهذا ما لا يحصل عادة إلا لمقلد يكون تالياً للمجتهد وقريباً منه.

(١) عوائد الأيام: ٥٥٢؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١٦.

(٢) الجواهر: ج ٤٠ ص ٣٤؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٢٦.

(٣) انظر الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٢٦.

وكيف كان، فإنه لا ينبغي الشك في أن القضاء من المناصب، ولا يجوز التصدي له إلا بعد النصب له عموماً أو خصوصاً، وتدل عليه أمور:

الأول: السيرة العقلائية

إذ قامت سيرة العقلاء بل سيرة أهل الأديان على ذلك، فهو جزء من ولاية الحاكم، وشأن من شؤونهم، ولازال رؤساء الحكومات وولاة الأمور ينصبون القضاة لرفع الخصومات، والسر فيه هو أنهم متصدون لإدارة البلاد التي لا تتم إلا بحسن القضاء بين الناس، مضافاً إلى أن أحكام القضاة لا تنفذ إلا بقوة وهيبة قهرية تجبر الظالم على أداء حق المظلوم، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان القاضي معتمداً على قوة، وأهمها قوة السلطان؛ لأن الناس عادة لا يقومون بالقسط إلا بالحديد؛ ولذا أنزله الله بعد إنزال الكتاب والميزان، حيث قال سبحانه: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾^(١).

الثاني: الأخبار

وهو ما وقع التصريح به في مثل مقبولة عمر بن حنظلة من قوله ﷺ: ((فإني قد جعلته حاكماً))^(٢) وقوله ﷺ: ((فإني قد جعلته قاضياً))^(٣) في رواية أبي خديجة، فإنها ظاهرة بل صريحة في حاجة القضاء إلى الجعل، وأنه من المناصب الإلهية التي يقع أمرها بيد ولي الأمر لا بيد كل أحد. هذا مضافاً إلى أن المسألة مجمع عليها بين الأصحاب؛ إذ أجمعوا على أنه

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢٧ ص ١٣ - ١٤ ح ٣٣٠٨٣ باب ١ من أبواب صفات القاضي.

يشترط في ولاية القضاء إذن الإمام عليه السلام، أو من فوض إليه الإمام عليه السلام، وقد جعلوه لكل مجتهد عادل في عصر الغيبة، كما ذكره الفقهاء في باب القضاء^(١). نعم في قاضي التحكيم لا يشترط التنصيب من قبل الإمام عليه السلام؛ لقيام النص على أنه ما تراضى به الخصمان بالتراجع إليه والحكم بينهما، وهذا هو المشهور بينهم، بل ادعى الإجماع عليه^(٢)، لكن يشترط فيه ما يشترط في القاضي المنصوب عن الإمام عليه السلام، هذا ويتفرع على ذلك جواز تصديه للأموال الحسينية، والمراد بها الأمور التي لا ولي لها بالخصوص، كتولي الأوقاف العامة، وتولي شؤون القصر والغيب بالنسبة إلى أموالهم وما يتعلق بهم، كإجراء النفقة على زوجة المجنون، وإجراء الحجر على السفهه والمفلّس، وإجازة تجهيز الأموات الذين لا ولي لهم، وتنصيب القيمين على الأوقاف كالمساجد والحسينيات والمدارس وما أشبه ذلك، فإن للفقهاء التصدي لها والقيام بشؤونها وذلك لوجهين :

الأول: أنه من باب المعروف الذي علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج.

الثاني: أنه من فروع القضاء المأذون به شرعاً للفقهاء الجامع للشرائط،

ويعضد ذلك السيرة العقلائية القائمة في مثل هذه الأزمنة عليها، بل قد ادعى إطباق التواريخ على أنه كان كذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله والأوصياء عليهم السلام، فإن القاضي المنصوب من قبلهم كانت بيده هذه الأمور أيضاً، كما أن الوالي كان بيده الأمور السياسية والإدارية، كما ستعرف توضيحه فيما يأتي إن شاء الله. هذا مضافاً إلى شمول أدلة الولاية العامة لها.

(١) انظر شرائع الإسلام: ج ٢ ص ٣١٦؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٣٤؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٣١؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٣٩.

(٢) انظر مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٣٢.

المنصب الثالث: الولاية والحكومة

وهو المقصود بقولهم ولاية الفقيه على التصرف بأنواع التصرفات، وهو في الجملة مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وقد قامت الأدلة الأربعة عليه، وإنما الكلام في حدود هذه الولاية وشروطها، فقد يقال إن للولاية مراتب ثلاث:

إحداها: وهي المرتبة العليا، وهي مختصة بالنبي الأعظم وأوصيائه الطاهرين عليهم السلام، وهي غير قابلة للتفويض إلى أحدٍ، واثنتان منها قابلتان لذلك.

أما غير القابلة فهي كونهم عليهم السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، بمقتضى الآية الشريفة: {النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم} ^(١) وهي لا تقبل التفويض، وتثبت بالنص، ولا يمكن أن يتولاها من لا يليق بها من الظالمين والمستبدين وما أشبهه، وأما القابلة فقسم منها يرجع إلى الأمور السياسية التي يرجع إلى نظم البلاد وإدارة العباد، وسد الثغور والجهاد مع الأعداء، والدفاع ونحو ذلك مما يرجع إلى وظيفة الولاية والأمر، وقسم يرجع إلى الإفتاء والقضاء ^(٢).

وقد عرفت مما تقدم حكم الإفتاء والقضاء وحكم الولاية الأولى، وأما الكلام في الولاية العامة فالظاهر أنها أعم مما ذكر؛ لكونها تشمل الولاية على أخذ الأخماس والزكوات والأوقاف العامة وصرفها في مصارفها على ما ذكره في باب الخمس والزكاة والوقف. وكيف كان، فإن الولاية العامة لها مراتب:

الأولى: الولاية على إجراء الحدود وتطبيق الأحكام.

الثانية: الولاية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتوقف ذلك

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٢) انظر المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٣ - ٣٣٥؛ جامع المدارك: ج ٣ ص ١٠٠.

على ضرب أو جرح أو قتل أحياناً؛ فإنه لا يجوز إلا بإذن الفقيه الجامع للشرائط.
الثالثة: الولاية على الحكومة والسياسة من نظم البلاد وحفظ الثغور والدفاع، وكل ما يرتبط بنظام المجتمع والمصالح العامة.
الرابعة: الولاية على الأموال والنفوس مطلقاً.

الخامسة: الولاية على التشريع بأن يكون للفقيه حق وضع القوانين وتشريعها بحسب ما يراه من المصالح في ضمن إطار الأدلة الأربعة، كل ذلك مما لا بد من أن يبحث سعتها وضيقتها وآراء الأعلام فيها.
هذا وقد تعرض الأصحاب لهذه المسائل في أبواب مختلفة من الفقه، كما يظهر من مراجعة كتاب البيع وكتاب القضاء والزكاة والخمس والحجر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والحدود والتعزيرات وإحياء الموات وغيرها.

المسألة الثانية: في الأقوال في المسألة

اختلفت أقوال الفقهاء في ثبوت ولاية الحكومة من ناحية الاطلاق والتقييد إلى أقوال ثلاثة:

القول الأول: الاطلاق، فيثبت للفقيه ما للمعصوم عليه السلام من الولاية والسلطنة، وهو اختيار المحقق النراقي رحمته الله كما يظهر من كلماته في (عوائد الأيام)^(١). ويظهر من الجواهر القول به^(٢) كما هو المحكي عن بعض^(٣).
القول الثاني: الوسط، وهو المشهور بين الفقهاء^(٤)، حيث ذهب إلى أن

(١) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٩٧.

(٢) انظر مصباح الفقاهة: ج ٣ ص ٢٨٨.

(٣) عوائد الأيام: ص ٥٨١.

(٤) انظر الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١١؛ عوائد الأيام: ص ٥٥٣.

للفقيه - مضافاً إلى منصب الإفتاء والقضاء - منصب الحكومة والتصدي لإقامتها، والجهاد في سبيلها، وكل ما يدخل في وظيفة الحكام والولاية من الأمور النوعية الراجعة إلى تدبير الملك والسياسة وجباية الصدقات والخراج، وصرفها في المصالح العامة من تجهيز الجيوش للدفاع ونحوه، وإعطاء الحقوق لأهلها وما أشبه ذلك، ويكفي للدلالة عليه تصدي جمع منهم لذلك على ما حكاه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف، كنصير الدين الطوسي والعلامة والمجلسي والبهائي والكركي والآخوند والشيرازي (قدست أسرارهم)^(١)؛ بدهاءة أن تصديهم كاشف عن السيرة التشريعية؛ بل وارتكازهم عن الشريعة، وهما حجة.

القول الثالث: التقييد؛ إذ يحصر مسؤولية الفقيه ومناصبه بالتصدي للأمر الحسينية والإفتاء والقضاء فقط، وهذا اختيار جمع من الفقهاء كما يظهر من المحدث البحراني رحمته في الحقائق^(٢)، والشيخ رحمته في المكاسب^(٣)، ولعله المستفاد من كلمات بعض ممن تبعه، وتوضيح الحال في المسألة يستدعي التعرض إلى بعض الأقوال فيها:

قال صاحب الجواهر رحمته في كتاب البيع عند البحث عن ولاية الحاكم وأمينه على القصر والغيب: لا يمكن استقصاء أفراد ولاية الحاكم وأمينه؛ لأن التحقيق عمومها في كل ما احتيج فيه إلى ولاية في مال أو غيره؛ إذ هو ولي من لا ولي له^(٤). وهذا الكلام بقريئة التعليل قد يكون ناظراً إلى الغيب والقصر وأمثالهم من الممتنع والعاجز، إلا أن الظاهر منه إرادة العموم في كل ما احتيج فيه إلى

(١) المصدر نفسه (بتصرف).

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١٢ ص ٤٧٠.

(٣) المكاسب: ج ٣ ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

(٤) الجواهر: ج ٢٢ ص ٣٣٤.

الولاية؛ لما ذكره **عنه** في كلامه، وما حكاه عن أستاذه قدس سره مقرأً به من أن الحاكم وأمينه يريان كل ممتنع أو عاجز عن عقد أو إيقاع أو تسليم حق من الحقوق الإلهية^(١).

هذا مضافاً إلى ما صرح به في غير موضع من الجواهر كما يظهر من كلماته في باب الخمس وغيره من عموم الولاية في مختلف الشؤون^(٢).

وقال شيخنا الأعظم **عنه** في مكاسبه بعد تقسيم الولاية إلى قسمين: الولاية المستقلة وهي ما يتصرف الولي بنفسه فيها، وغير المستقلة وهي ما يكون تصرف غيره منوطاً بإذنه^(٣)، ثم قال ما ملخصه: إن القسم الأول ثابت للنبي **عليه السلام** والأئمة المعصومين **عليهم السلام** من ذريته بالأدلة الأربعة، وكذا القسم الثاني ثابت لهم بمقتضى كونهم أولي الأمر، فلا يجوز لغيرهم إجراء الحدود والتعزيرات وإلزام الناس بالخروج عن الحقوق وغير ذلك إلا بإذنهم، واستدل له أيضاً بروايات، ثم بعد ذلك بين ضابطة هذه الأمور التي يرجع فيها إليهم، وإنها الأمور التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم، هذا كله بالنسبة إلى الأئمة **عليهم السلام**^(٤).

وقال: وأما الفقيه فإن الاستفادة من مقبولة عمر بن حنظلة كونه كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي والصحابة في إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتهاه فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه^(٥).

(١) الجواهر: ج ٢٢ ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٢) الجواهر: ج ١٦ ص ١٦٧؛ وج ٤٠ ص ٤٨.

(٣) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٤٥ - ٥٤٦.

(٤) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٤٦ - ٥٤٨.

(٥) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٥٤.

والمتحصل من كلامه **عليه السلام** هو عموم ولاية الفقيه لما يتصدى له السلطان والحاكم من الأمور العامة مثل إقامة النظم والعدل والأخذ بالحقوق وغير ذلك ، وفي صورة انعدام الفقيه أو تعذر تصديه أو الوصول إليه وجب على عموم المؤمنين التصدي لها حسبة على ما ستعرفه ؛ لكونها من المصالح التي قامت ضرورة الدين على عدم جواز إهمالها. وفي الجواهر قال : فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة^(١) ، وعلله في موضع آخر بأنه لولا عموم الولاية ل بقي كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة^(٢). وأوضح من ذلك ما ذكره النراقي **عليه السلام** في العوائد حيث قال : إن كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه أمران :

أحدهما : كل ما كان للنبي والإمام **عليهما السلام** الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فلفقيه أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من الإجماع أو النص أو غيرهما.

ثانيهما : أن كل فعل تعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه إما عقلاً أو عادةً من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه ، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به ، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على المسلم أو دليل آخر ، أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا لغير معين ، أي واحد لا بعينه ، بل علم لابدية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه ، وله التصرف فيه

(١) الجواهر : ج ٢١ ص ٣٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

والإتيان به^(١).

وقد حكي عن السيد البروجردي رحمته الله قوله: وبالجملية كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي يبتلى بها العامة مما لا إشكال فيه إجمالاً بعدما بيناه، ولا نحتاج في إثباته إلى مقبولة عمر بن حنظلة، غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد^(٢).

وعن الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رحمته الله من أن الولاية على الشؤون العامة وما يحتاج إليه نظام الهيئة الاجتماعية يعود إلى الفقيه.

قال: وبالجملية فالعقل والنقل يدلان على ولاية الفقيه الجامع على هذه الشؤون فإنها للإمام المعصوم أولاً، ثم للفقيه المجتهد ثانياً بالنيابة المجعولة بقوله عليه السلام: ((فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله))^{(٣)(٤)}.

أما المحدث البحراني رحمته الله فبعد ان عدّ ولاية الفقيه العامة من المسلّمات بينهم المتفق عليها عندهم أشكل فيها بخلوها عن الدليل^(٥).

وعن المحقق النائيني رحمته الله القول بعدم البأس بالتمسك بمقبولة عمر بن حنظلة، فإن صدرها ظاهر في ذلك، حيث إن السائل جعل القاضي مقابلاً للسلطان، والإمام قرره على ذلك، فإن الحكومة ظاهرة في الولاية العامة، فإن الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسوط، وليس ذلك شأن

(١) عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

(٢) انظر أنوار الفقاهة (كتاب البيع): ج ١ ص ٢٥٣ عن البدر الزاهر: ص ٥٣.

(٣) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) الفردوس الأعلى: ص ٨٠-٨١، وفيه: ((وهو حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم)).

(٥) الحدائق الناضرة: ج ٢٣ ص ٢٣٩-٢٤٠.

القاضي^(١). هذا ويظهر من بعض تقريراته التردد في ذلك، وعدم الجواز إلا بالعنوان الثانوي، كما لو كان عدم تصديه يستلزم اختلال النظام والعسر والخرج ونحوه، حيث يدور الأمر بين تعيين تصديه لاحتمال أن يكون منصوباً لذلك، أو التخيير لكونه من آحاد الناس الذين يجوز لهم التصدي^(٢).
وفي الفقه تعرض السيد الشيرازي أعلى الله مقامه لقولين في المسألة، ثم اختار القول الثاني.

وحاصله: أن الولاية على الجهاد والحدود والسياسات ونحوها مما كانت بيد النبي ﷺ والخلفاء والولاة من قبلهم. هذه الولاية وإن كثرت فيها الكلمات واختلفت فيها الأقوال لكن الأقوى في النظر جواز التصدي للفقيه لها، إلا ما خرج بالدليل الخاص؛ وذلك للروايات المتواترة الدالة على المطلوب بضميمة إطلاق الآيات والروايات في مثل الجهاد وصلاة الجمعة والعقوبات ونحوها^(٣).
وربما يمكن الجمع بين الأقوال بالقول بأن ظاهر النزاع صغروي لا كبروي، كما يظهر من أدلة الطرفين والنقض والإبرام الوارد منهم في البين؛ لأن المراد بالفقيه الذي يكون مورد البحث في المقام من استجمع ما ذكر من الصفات في كتابي الجهاد والقضاء، فإذا وجد من اتصف بتلك الصفات تنطبق عليه الولاية المطلقة قهراً، شاء أو لم يشأ؛ لكون النصب تعبدياً.
وبعبارة أخرى: لو تحقق ما تقدم من الصفات في شخص يصير كأنه الإمام ﷺ بعد استقرار إمامته الظاهرية. خرج من صلاحياته ما خرج بالدليل،

(١) انظر المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٦؛ وفي أنوار الفقهة (كتاب البيع): ج ١ ص ٤٥٤؛ عن منية

الطالب: ج ١ ص ٣٢٧؛ وانظر مصباح الفقهة: ج ٣ ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٢) المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٣) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

ويبقى الباقي تحت عموم التنزيل وكونه الحجة في زمن غيبته ﷺ ، ولا يكفي تحقق بعض ما سبق من الصفات لثبوت مثل هذه الولاية ، فلمجموعها من حيث المجموع دخل في تحققها. نعم مع وجود بعضها وتيسر الأسباب يجوز له التصدي فيما تيسر، بل قد يجب ذلك سواء بالعنوان الأولي أو الثانوي^(١)، وبذلك يظهر اتفاق الكلمة بين الفقهاء على أن للفقير الجامع للشرائط مناصب وسلطنة في الجملة، والخلاف بينهم في سعة هذه السلطنة وضيقها، فمن يرى ثبوت ولاية الفقيه يرى أن له منصب الإفتاء والقضاء وإقامة الحكومة الإسلامية وتطبيق الأحكام الشرعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية وما أشبهه، وأما من يرى ضيق ذلك فيخصصها في باب الإفتاء والقضاء والأمور الحسبية، وهناك من يرى سعة هذه الولاية بحيث يكون ما للمعصوم للفقير وإن كان القائلون بذلك قلة كما عرفت.

نعم، على القول بثبوت الولاية لا يعني ذلك وجوب تصدي الفقيه لجميع الأمور بنفسه بالمباشرة، بل يمكنه أن يفوض الأمور إلى أهلها من الأشخاص أو المؤسسات مع رعاية القوة والتخصص والأمانة والخبرة، ويكون هو المشرف عليهم، والهادي والمراقب لهم بعيونه وأيديه، ومسؤولاً عن أعمالهم إذا تساهلوا أو قصرُوا، كما ينبغي أن يشاور لكل شعبة من الحوادث والأمور الواقعة المهمة الخواص المطلعين فيها والخبراء بها، حيث إن الأمر لا يرتبط بشخص خاص حتى يكون الاشتباه فيه قابلاً للإغماض عنه، بل يرتبط بشؤون الإسلام والمسلمين جميعاً، وقد قال الله سبحانه: {وأمرهم شورى بينهم}^(٢) فإذا كان

(١) انظر مهذب الأحكام: ج ١٦ ص ٣٦٥.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

عقل الكل وخاتم الرسل ﷺ خوطب بقوله تعالى: {وشاورهم في الأمر} (١) فتكليف غيره به أولى مهما تفوق ونبغ.

المسألة الثالثة: في الولاية على الحكومة ونظام الحكم

عرفت مما تقدم أن المشهور المعروف بين الأصحاب هو ذلك، بل في عوائد النراقي دعوى الإجماع عليه، قال :

حيث نص به كثير من الأصحاب، بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات، وهو الحق؛ لأنه من جملة أحكام الإسلام، بل والمهم منها أحكام جزائية وقضائية وسياسية واجتماعية، كالقصاص والديات والحدود والجهاد والصلح والقضاء وقبول الجزية وإحياء الموات وغير ذلك.. ولا يمكن إجراء تلك الأحكام التي فيها كمال الدين وتمامه إلا بيد الحاكم على الأمة، وهذا ما تشهد به الفطرة أيضاً، فإن من البديهيات التي يفهمها عموم العقلاء أنه إذا قال نبي أو وصي لأحد عند غيابه أو وفاته: فلان وارثي أو مثلي أو خليفتي أو حجتي أو الحاكم من قبلي أو بيده أزمة الأمور ومجاريها كما عرفت من النصوص المتقدمة أنه نزل منزله في التصرفات والصلاحيات التي كانت بيده إلا ما ثبت استثنائه، بحيث يحكمون باستحقاق من قصر في ذلك تصدياً أو طاعة الذم والعقوبة، كما أن هذا هو المتبادر أولاً من مثل النصوص التنزيلية الواردة بهذا الشأن، ولعل من هنا اشتهر بين الأصحاب القول بها (٢).

وفي الفقه: كان عليه كثير من فقهاءنا المعاصرين ومن قاربنا عصرهم (٣).

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) عوائد الايام: ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٣) الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ١٢.

وعن الميرزا النائيني رحمته يدل عليه سيرة النبي صلوات الله عليه بعد بسط الإسلام وسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في زمان خلافته من جعلهما الولاية في البلاد، وكون الولاية بمنزلة أنفسهما في تلك البلاد التي نصبوا فيها^(١). وفي الجواهر حكى عموم النيابة عن الشهيد واختاره^(٢).

هذا مضافاً إلى الدليل العقلي القاضي بمنافاة الحكمة من جعل الأحكام بناء على إنكار الولاية؛ بداهة أن الأحكام الشرعية عامة لكل شؤون الحياة، وهي قوانين كلية، ومن البديهي أن القانون إن لم يكن له مجر يصبح لغوياً، فيعلم من ذلك أن الشارع الذي شرع تلك القوانين أراد تطبيقها، ولم يرد التشريع فقط تنزيهاً له من القبح.

وعليه فإنه لا ريب في أن وظيفة المجتهد في هذا العصر هو إجراء الأحكام، وحفظ أمن البلاد الإسلامية، والتحرّز من مكائد الاستعمار، وحفظ استقلال البلاد، وحرية المواطنين، والدفاع عن حرّيم الإسلام، وحفظ أبناء المسلمين من التيارات المعادية لعقائدهم وأحكامهم وأفكارهم، مضافاً إلى عهد الذمّة والعقود والعهود وإجراء الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهل يمكن إجراء شيء من ذلك إلا من قبل الدولة والحكومة القوية العادلة؟ وتلك من مهمات الفقيه بلا إشكال؛ إذ لو أنكرنا ذلك للزم تعطيل الكثير من الأحكام الشرعية، وهذا ما يخالفه المرتكز عند المشرعة، مضافاً إلى مخالفته لبديهة العقل وحكمة الأحكام الشرعية وأغراضها وكمالية الدين، وقد تقدم خبر العلل عن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام المتضمن لقوله عليه السلام: ((إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا

(١) المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٤.

(٢) الجواهر: ج ١٥ ص ٤٢١-٤٢٢.

ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا ، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ، ولا قوام لهم إلا به))^(١) فإن هذا البرهان العقلي جار في زمان الغيبة أيضاً كما هو جار في زمان الحضور ، ويشهد لذلك جملة من الأدلة العقلية والنقلية .
أما الأدلة العقلية فمضافاً إلى ما عرفته مما تقدم نذكر بعضاً منها :

الدليل الأول: السبر والتقسيم

ويمكن تقريبه بوجهين :

أحدهما : أن يقال : إن تنظيم الأمور التي تكون مورد الولاية العامة والخلافة العظمى والقيام بها مطلوب لله تعالى إلى يوم القيامة ؛ لورود الأمر بها والترغيب والتحريض عليها ، وعليه إما أن يكون المتولي لها كل من استولى عليها ولو كان ظالماً وهو باطل بالضرورة ، أو يكون هو شخص خاص نصبه الشارع لذلك كما نصبه للإفتاء والقضاء ، فيتعين للحكومة أيضاً ؛ لعدم القول بالفصل ، ولا مجال لاحتمال النصب للجاهل هنا ؛ لما عرفت من أن نصب العادل الجاهل مخالف للنص ، ولا يحقق الغرض .

ثانيهما : أن يقال : إنه لا بد للناس من ولاية ، وهي لا تخلو إما أن تكون ولاية ظلم أو ولاية عدل ، ويستحيل شرعاً إثبات الولاية للظلم ؛ لأنه قبيح ، فيتعين العدل ، وولاية العدل يدور امرها بين إثباتها للفقهاء الجامع للشرائط أو لغيره ، والثاني باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح وهو ممنوع عقلاً ، والتضييق على الناس والإضرار بهم وهو ممنوع شرعاً ؛ كما في متضافر الأدلة^(٢) ، فيتعين الأول .

(١) علل الشرائع : ج ١ ص ٢٩٥ .

(٢) كأدلة رفع الضرر والخرج والعسر ونحوها .

الدليل الثاني: الأولوية العقلية

وهو ما ذكره السيد السبزواري رحمته الله في مهذب الأحكام

وحاصله: أن ما ثبت للإمام عليه السلام من الولاية إنما هو لأجل كونه ملجأ الخلق وملاذهم ومرجع شؤونهم الدينية، ولا موضوعية للعصمة من حيث هي في ذلك كله، وإنما هي بالنسبة إلى هذه الأمور طريقية للاستيمان ووضع الأشياء في مواضعها وإن كانت معتبرة من حيث الموضوعية في الإمامة، فللعصمة حيثتان: حيثية كونها من أعلى كمالات النفس الإنسانية، وحيثية كونها موجبا لتنظيم الأمور على طبق الوظيفة الشرعية وموجبا لسكون النفس إليها، والجهة الأخيرة هي مناط الولاية، وهذه الحيثية موجودة في الفقيه العادل الجامع للشرائط المخالف لهواه، فيثبت له ما كان لهم عليهم السلام من الولاية أيضاً^(١).

الدليل الثالث: مفهوم الموافقة

وهو المستفاد من السيرة الثابتة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حيث أعطى مثل هذه الولاية لجمع من أصحابه كمحمد بن أبي بكر ومالك الأشتر، ولا ريب في أن الفقيه الجامع للشرائط أرفع منهما قدراً، وأجل شأنًا، فلا بد من ثبوتها له بالفحوى، ولعل هذا ما يستفاد من كلمات صاحبي الجواهر قدس سره والمهذب في كتابي الزكاة والبيع^(٢).

قال في الجواهر: إطلاق أدلة حكومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر (روحي له الفداء) يصيره من أولي الأمر الذين أوجب الله

(١) مهذب الأحكام: ج ١٦ ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٢) مهذب الأحكام: ج ١٦ ص ٣٦٧.

علينا طاعتهم. نعم من المعلوم اختصاصه في كل ما له في الشرع مدخلة حكماً أو موضوعاً، ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثيراً من الأمور التي لا ترجع للأحكام، كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وغير ذلك مما هو محرر في محله، ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشد من مسيسها في الأحكام الشرعية^(١).

وأما الأدلة النقلية فروايات.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة. قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: ((من تحاكم إليه في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت)). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ((ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله سبحانه))^(٢).

والكلام فيها تارة من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة، أما الأول فقد أشتهر بين الأصحاب مقبوليتها حيث تلقوها بالقبول حتى سميت في كلماتهم بالمقبولة، وهي العمدة في التفقه والاجتهاد على قول، ولها طرق كثيرة مشتركة في داود بن الحصين، وهو واقفي ثقة كما عن الشيخ عليه السلام^(٣). نعم لم

(١) الجواهر: ج ١٥ ص ٤٢٢.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ ح ٥.

(٣) رجال الطوسي: ص ٣٤٩ رقم ٥.

يتعرض النجاشي لواقفته^(١)، ولعله يعد شهادة منه بعدوله عن الوقف فيتعارضان، وحينئذ تقدم شهادة النجاشي على قول، إما لجهة حاكمية شهادته على شهادة الشيخ قَسْرُ، أو لكونه أضبط وأثبت لجهة تخصصه بهذا الفن. وكيف كان، فقد أورد الرواية داود بن الحصين عن صفوان بن يحيى وهو ثقة، بل من أصحاب الإجماع^(٢)، فيغني عن ملاحظة من بعده على ما هو التحقيق .

وفي روضة المتقين: أنها صحيحة بثلاث طرق عن صفوان، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه^(٣)، وبعد ذلك لا يضر عدم ورود النص من الأصحاب بوثاقة ابن حنظلة أو جرحه، ومع ذلك فرمما تشهد لوثاقته أمور:

منها: ظاهر النصوص، فقد روى روايتين ظاهرتين في توثيقه، بل إحداهما صريحة في ذلك، وقد وردت عنه في باب أوقات الصلاة^(٤)، والثانية في باب القنوت في يوم الجمعة^(٥).

ومنها: توثيق بعض أهل الخبرة له. قال الشهيد الثاني قَسْرُ في شرح الدراية في شأنه: إن أمره عندي سهل؛ لأنني حققت توثيقه في محل آخر وإن كانوا قد

(١) رجال النجاشي: ج ١ ص ٣٦٧ رقم ٤١٩ .

(٢) رجال النجاشي: ج ١ ص ٤٣٨ رقم ٥٢٢؛ رجال العلامة: ص ٨٨ رقم ١ .

(٣) روضة المتقين: ج ٦ ص ٢٧ .

(٤) الكافي: ج ٣ ص ٢٧٥ ح ١ وفيه: عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا لا يكذب علينا)).

(٥) الوسائل: ج ٦ ص ٢٧١ ح ٧٩٣٧ باب ٥ من أبواب القنوت .

أهملوه^(١)، وقد اختاره المجلسي رحمته الأول في الروضة^(٢)، والمامغاني رحمته في التنقيح على ما ترى.

ومنها: كثرة رواياته عن الأئمة عليهم السلام، ولم يرد الأصحاب شيئاً منها، أو يقدحون بها، مع أنها نصب أعينهم، بل قد عرفت استنادهم إليها، وبضميمة ما ورد عن مولانا الصادق عليه السلام: ((اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا))^(٣) ونحوه^(٤) يستفاد جلالته.

ومنها: ما في تنقيح المقال من التصريح بتوثيقه اعتماداً على قرائن قوية تفيد علو منزلته، وسمو مرتبته، ونهاية جلالته، وبعضها مستند إلى روايات معتبرة عن الأئمة عليهم السلام^(٥).

هذا مضافاً إلى ظهور وجه التسمية في صحة مضمونها من أخبار آخر، وكأنها صارت عندهم بمنزلة المتواتر معنى، ولعل من هنا سكت عن المناقشة السندية فيها جمع ممن أوردها دليلاً لما نحن فيه، أو تعارض الأخبار وترجيحها، أو الترافع إلى القضاة^(٦)، بل قال الشهيد الثاني رحمته: مع ما ترى في هذا الإسناد قد قبل الأصحاب متنه، وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقه، واستنبطوا منه شرائطه كلها، وسموه مقبولاً، ومثله في تضاعيف أحاديث الفقه كثير^(٧).

(١) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ص ٩١.

(٢) روضة المتقين: ج ٦ ص ٢٧.

(٣) الوسائل: ٢٧ ص ١٥٠ ح ٣٣٤٥٦ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٣٧-١٣٨ ح ٣٣٤١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٥) تنقيح المقال: ج ٢ ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٦) انظر عوائد الأيام: ص ٥٣٤؛ الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٣٠؛ حاشية المكاسب

(للإصفهاني): ج ٢ ص ٣٨٧؛ مصباح الفقاهة: ج ٣ ص ٢٩٢.

(٧) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ص ٩١.

وأما من ناحية الدلالة فالمستفاد منها جعل المجتهد حاكماً كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ، ومن المعلوم أن الحاكم المنصوب في تلك الأزمنة كان يرجع إليه في جميع الأمور العامة التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم، وقد جعل المجتهد حاكماً مطلقاً بهذا المعنى، وبعبارة أخرى الحاكم هو المنفذ للحكم، وقد جعل في مثل هذه الرواية الفقيه الجامع للشرائط.

هذا وقد أشكلوا على الاستدلال بها بالخروج الموردي بدعوى ظهورها في القضاء لا الحكومة بالقرينة كون مورد السؤال والتحاكم هو الترافع إلى القاضي، فيحمل قوله ﷺ: ((فإذا حكم بحكمننا)) على القضاء، ويتحصل منها دلالتها على جعل منصب القضاء للفقيه لا منصب الحكومة. والظاهر إمكان المناقشة فيها من جهة أن المسلم عند الأصحاب أن خصوص المورد لا يخصص عموم الوارد، مضافاً إلى أن تصدر الرواية بحرف التعليل يصلح أن يكون بياناً لكبرى كلية، ومن مصاديقها مسألة القضاء كما عرفت.

هذا مضافاً إلى إمكان إثبات الرجوع إلى الفقيه في شؤون الحكومة من مثل هذه الرواية بالأولوية من القضاء؛ بداهة أن الإمام ﷺ حكم ببطلان الرجوع إلى قاضي الجور، فكيف بذلك في الأمور العامة والشؤون التي ترتبط بالنفوس والأموال والأعراض؟ بداهة أن عدم صحة الرجوع إلى قاضي الباطل في الأمور الشخصية يستلزم عدم صحته في شؤون الحكومة والدولة بالأولوية؛ وحيث إن الدولة لا بد لها من أمير وحاكم، فإذا لم يكن فقيهاً جامعاً للشرائط كان غيره، وحيث إن الثاني باطل تعين الأول.

هذا مضافاً إلى أن المراد بالقاضي في الرواية الأعم من الوالي والقاضي بقرينة صدرها، وهو قول الراوي عن الرجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة

في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، فإن الإمام عليه السلام ردع عن المراجعة إليهما، وجعل المراجعة مكانهما إلى القاضي الشرعي، كما يمكن أن يكون الدليل ناظراً إلى مرجع الفتوى أو القضاة في الشبهات الحكمية، فإن مراجعة القضاة لا تختص بالشبهات الموضوعية، لا سيما في تلك الأزمنة، حيث كان المتعارف فيها وحدة القاضي والمفتي في كثير من الأحيان؛ ولذا استدلل بها جمع كثير على قبول منصب القضاة للفقهاء، منهم المحقق النراقي رحمته الله في عوائده حيث قال: فلهم ولاية القضاة والمرافعات، وعلى الرعية الترافع إليهم وقبول أحكامهم^(١)، وبذلك يظهر بأن إشكال جمع كالسيد الخونساري^(٢) والسيد الحكيم^(٣) والمحقق الأصفهاني^(٤) والإيرواني^(٥) وغيرهم^(٦) قدست أسرارهم بحصرها بباب القضاة غير ظاهر.

الاستدلال بالتوقيع المبارك (وأما الحوادث الواقعة)

ومن الروايات الدالة على ما للفقهاء من السلطنة والولاية التوقيع المبارك المعروف، وهو ما رواه الصدوق رحمته الله في كتابه (إكمال الدين) عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب. قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، وورد التوقيع بخط مولانا صاحب العصر والزمان عليه السلام: ((أما ما سألت عنه أرشدك الله

(١) عوائد الأيام: ص ٥٥٢.

(٢) جامع المدارك: ج ٣ ص ١٠٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ج ١ ص ٢٨ - ٢٩.

(٤) حاشية المكاسب (للاصفهاني): ج ٢ ص ٣٨٧.

(٥) تعليقات المحقق الأيرواني على المكاسب: ص ١٥٧؛ وانظر انوار الفقاهة (كتاب البيع): ج ١ ص ٤٩٨.

(٦) انظر مصباح الفقاهة: ج ٣ ص ٢٩٣.

وثبتك.. إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله^(١) والحديث طويل ومفصل ذكرنا منه محل الشاهد، وقد رواه العلامة المجلسي رحمته مفصلاً في كتابه (بحار الأنوار)^(٢).

والكلام فيه من حيث السند وقع في محمد بن محمد بن عصام لعدم تعرض الرجالين له، والظاهر قيام أكثر من قرينة على اعتباره؛ لكونه من مشايخ الشيخ الصدوق رحمته وترضى عليه أينما ذكره، وشيخوخة الاجازة مستغنية عن التوثيق^(٣)، مضافاً إلى أن الحديث متضافر؛ إذ رواه الشيخ في كتاب (الغيبة) عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الرازي وغيرهما، وكلهم عن محمد بن يعقوب الكليني^(٤)، وهذا التضافر لعله كاف في الاعتماد عليه مع نقله في الكتب المعتمدة، بل وتسالم الفقهاء على قبوله^(٥)، بل في الفقه متواتر نقله^(٦)، مضافاً إلى أن العلامة الطبرسي رحمته رواه في (الاحتجاج)^(٧) وقد التزم في مقدمة كتابه برواية ما قام الاجماع عليه، او وافقته العقول، او اشتهر في السير والكتب بين المخالف والمؤلف^(٨)، وهذه قرائن على وثاقة الصدور عنده.

(١) كمال الدين : ج ٢ ص ٤٨٤ ح ٤ ؛ وانظر الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١) من ابواب صفات القاضي.

(٢) البحار: ج ٥٣ ص ١٨١ ح ١٠.

(٣) انظر تنقيح المقال : ج ٣ ص ١٧٩.

(٤) انظر كمال الدين: ج ٢ ص ٢٩٠ ح ٢٤٧.

(٥) انظر الجواهر: ج ١٥ ص ٤٢٢ ؛ المكاسب ج ٣ ص ٥٥٤-٥٥٥ ؛ عوائد الايام: ص ٥٣٢ ؛

المكاسب والبيع : ج ٢ ص ٣٣٦ ؛ وشرح تبصرة المتعلمين: ج ٤ ص ٤٦٣ ؛ مستمسك العروة الوثقى:

ج ٩ ص ٣١٥ ؛ مهذب الاحكام: ج ١١ ص ٢٤٦ ؛ مصباح الفقاهة : ج ٣ ص ٤٤٦ .

(٦) الفقه (كتاب البيع) : ج ٥ ص ١٨.

(٧) الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٨٣.

(٨) المصدر نفسه : ج ٢ ص ٤ المقدمة (بتصرف) .

وأما إسحاق بن يعقوب فالظاهر أنه لم يرد في كتب الرجال ما يدل على حاله ، بل لعل عمدة روايته منحصرة بهذا التوقيع على ما حكى^(١) ؛ لعدم نقل حديث آخر عنه في مثل (جامع الرواة)^(٢) .

وقد حكى ابو علي عن الاسترآبادي صاحب الرجال الكبير بأنه قد يستفاد من هذا التوقيع علو رتبته ، وإيده في ذلك^(٣) ، وقريب منه جدا في التنقيح^(٤) ، وهو متين لعلو المضمون المتضمن شهادة بجلالته ، كما لا يخفى على من راجعه ، خصوصاً وقد رواه المشايخ الثلاثة قدست أسرارهم الكاشف عن اعتباره سنداً

وأما الكلام في الدلالة فمن جهات :

الأولى: في تعيين كون رواية الحديث يشمل الفقهاء أيضاً.

الثانية: في تعيين المراد من الحوادث الواقعة.

الثالثة: في تعيين حدود الرجوع إلى الفقهاء ورواية الحديث.

الرابعة: في دلالة حجيتهم على الناس وحدودها .

الجهة الاولى: في المراد من رواية الحديث

الظاهر أن المراد برواية حديثنا في التوقيع المبارك ليس الرواة لألفاظ حديثهم فقط بلا تفهّم وتفقه لمفاده ؛ بدهاة أن الالفاظ طريق المعاني ، بل إن الإمام عليه السلام لم يرجع أصحابه إلى الروايات ، بل أرجعهم إلى الرواة ، وذلك لخصوصية في الراوي مضافاً إلى الرواية ، حيث قال : ((إنهم حجتي)) ولم يقل : رواياتهم

(١) انظر كمال الدين : ج ٢ ص ٤٨٣ ، هامش ٣ .

(٢) جامع الرواة : ج ١ ص ٨٩ رقم ٥٨٠ .

(٣) انظر منتهى المقال : ج ٢ ص ٣٤ رقم ٣١٧ .

(٤) تنقيح المقال : ج ١ ص ١٢٢ رقم ٧٢٧ .

حجتي ؛ بدهة أن رواية المعصوم لو ثبتت صحة سندها إليه فهي حجة بلا إشكال ، وإنما الكلام في حجية كلام الراوي ، ولا معنى لإرجاع الأصحاب إلى حفاظ الألفاظ وإعطاء الحجية لهم بلا درك لمفاهيم الرواية ، فلا محالة إذاً من أن يراد بذلك الرواة بما هم فقهاء يفقهون الحديث ، ويفسرونه إلى الناس ، ويبيّنون معانيه وحدود دلالاته ، ولازم ذلك ان يراد منهم الفقهاء المستند فقهم الى روايات العترة الطاهرة (عليها السلام) الحاكية لسنة رسول الله ﷺ في قبال الفتاوى الصادرة عن الأقيسة والاستحسانات الظنية وأقوال الرواة غير الثقات عن رسول الله ﷺ ، وعن الأئمة عليهم السلام ، كالروايات المجعولة من قبل الحكام والأنظمة المستبدة على ما أثبتته التاريخ ، وإلا فإنه لو كان الرجوع لخصوصية في الرواية لا الراوي لكان جعل الحجية له تحصيلاً للحاصل ، مضافاً إلى اللغوية ؛ بدهة حجية الرواية الواردة عن المعصوم لو صح سندها إليه عليه السلام .

الجهة الثانية: في المراد من الحوادث

الظاهر أن المراد بالحوادث مطلق الوقائع والامور من جهة كون الجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم ، فيشمل كل حادثة يرجع فيها الرعية إلى رئيسهم من غير فرق بين كونها من الأمور السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأمور الشرعية ، ومن غير فرق بين أن تكون مرتبطة بشخص خاص في الأمور الخاصة ، أو بالمجتمع من الأمور العامة ، فتشمل ما كان من قبيل إخراج النفط وسائر المعادن وعقد الاتفاقات مع الدول ، وكذلك إقامة الحرب أو السلام وتنظيم شؤون البلاد والدفاع عنها ، وكذا شؤون التنمية والتعليم وما شاكل ذلك ، فيدلّ على أن راوي الحديث المجعول حجة على الأمة هو الفقيه الجامع للشرائط ، وإنه هو المرجع في جميع ذلك ، وليس معنى الحكومة وكون الشخص

حاكماً ونافذ الحكم إلا بهذه الخصوصيات، والا كان نقضا للغرض، ومنه يظهر بأن راوي الحديث ليس هو المقصود هنا بما هو راو؛ بداهة أنه لا مجال للرجوع إلى الراوي في مثل ذلك لكونه راوياً فقط، ولم يكن فقيهاً عارفاً لحدود كلمات المعصومين عليهم السلام ودلالاتها، كما يشهد له ماورد في تجليل طائفة من الرواة، والدعاء لهم، والثناء عليهم، كبريد العجلي وابي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهم، وتعليه بحفظهم لآثار الدين والنبوة.

ففي صحيح جميل بن دراج وصفهم بأنهم: ((أمناء الله على حاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست))^(١).

ومن الواضح أن من أهم آثار النبوة التي تتعلق بها الحلال والحرام، بل من اخطرها الولاية التدبيرية لامور العباد والبلاد، ولا يصح حصر المعنى بمجرد رواية الحديث وان كانت من مصاديقة الهامة ايضاً، خصوصاً في ازمة التقية والضعف والسياسية والاعتقادية التي كانت تمارسها السلطات الاموية والعباسية ضد أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وفي رواية سليمان بن خالد وصفهم بأنهم: ((حفاظ الدين))^(٢) ولاريب في ان حفظ الدين لا يتم بالرواية فقط، بل بالعمل، وحفظ الدين بالعمل به هو الالهم، وهو من اسمى غايات الانبياء والاولياء عليهم السلام، وهو ما لا يمكن الا بإعمال الولاية والتصرف في الشؤون العامة، وكذا بالنسبة للفقهاء الجامع، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك بالتنزيل والتعبد، او الكاشفيه عن وحدة الملاك او الغرض^(٣)؛ ولذا قال السيد السبزواري قدس سره: اذا كان مثل هذه الاخبار

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٢ ح ٣٣٤٢٩ باب (١١) من ابواب صفات القاضي.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٤ ح ٣٣٤٣٦.

(٣) انظر المصدر السابق: ص ١٤٥ ح ٣٣٤٤٠ و ٣٣٤٤١ ح ١٤٩ و ٣٣٤٥٣ ح ١٥٠ ح ٣٣٤٥٨

دالا على الاستيمان في الاحكام تدل على الاستيمان في موضوعاتها بالاولى ،
ولامعنى للولاية الا ذلك^(١).

الجهة الثالثة: في تعيين المراد من الرجوع اليهم وحدوده

وفيه احتمالات :

الاحتمال الأول: المراد الرجوع إليهم في الأحكام الكلية والفتاوى ،
وقوله عليه السلام : ((إلى رواة أحاديثنا)) قد يكون قرينة عليه ، فإن الرواية قد تكون
مرجعاً في الفتوى غالباً.

الاحتمال الثاني: الرجوع إليهم في القضاء وحل المنازعات.

الاحتمال الثالث: الرجوع إليهم في تدبير أمور الأمة ونظامها والأحكام
الولائية.

الاحتمال الرابع: الرجوع إليهم في جميع ذلك.

وقد عرفت أن إطلاق الحديث يشمل الجميع ، بل قد يقال : إن الرجوع
إليهم في الأحكام الشرعية لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب الذي روى
الرواية ، ولا يناسب التعبير بالحوادث أولاً ، وكذا لا يناسب التعليل بكونهم
حجة على الناس ثانياً ، فإن حجية نقل الأحكام الواردة في الكتاب والسنة لا
تحتاج إلى هذا المعنى ، بل هي ثابتة بما انها قران او سنة بلا حاجة إلى جعل الرواية
حجة على الناس ، وعليه فالحوادث إما ناظرة إلى مسائل القضاء أو الولاية أو
الأعم منها ، وهو الذي ارتضاه جمع من الفقهاء ، ولعله المشهور كما يظهر من
كلمات الشيخ الأعظم عليه السلام في المكاسب^(٢) ، والسيد الاستاذ اعلى الله مقامه في

(١) مهذب الاحكام : ج ١١ ص ٢٤٧ .

(٢) المكاسب : ج ٣ ص ٥٥٥ .

الفقه^١ ، والسيد السبزواري رحمته الله في مهذب الأحكام^٢ ، حيث إنهم وغيرهم ذكروا الرواية من دون مناقشة في السند ، مما يكشف عن اعتبارهم لها حيث اكتفوا ببيان الدلالة. قال الشيخ الأعظم رحمته الله في المكاسب : إن المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس ، مثل : النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه ، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه :

منها: أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة ،

لا الرجوع في حكمها إليه.

ومنها: التعليل بكونهم ((حجتي عليكم وأنا حجة الله)) فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر ، فكان هذا منصب ولاية الإمام عليه السلام من قبل نفسه ، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام ، وإلا كان المناسب أن يقول : إنهم حجج الله عليكم ، كما وصفهم في مقام آخر ((أمناء الله على الحلال والحرام)) .

ومنها: أن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء - الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف - مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه ، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره ، فإنه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.^٣

(١) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام) : ج ٩٩ ص ٣٢ .

(٢) مهذب الأحكام : ج ١٦ ص ٣٦٨ .

(٣) المكاسب : ج ٣ ص ٥٥٥ و ص ٥٥٦ .

وربما تعضد ذلك قرينة الحال ؛ لصدور التوقيع عنه عجل الله تعالى فرجه الشريف بواسطة محمد بن عثمان رضي الله عنه وهو الثاني من الوكلاء الأربعة لمولانا (عجل الله فرجه الشريف) وهذا يتضمن الإشارة إلى أن المراد من الحوادث الواقعة هي ما يرجع فيها كل مرؤوس إلى رئيسه ؛ إذ لم يكن الوصول في ذلك الوقت إلى ناحيته المقدسة رضي الله عنه ممكناً لغالب الناس ، فكان من اللازم أن يكون هناك مرجع يرجعون في الحوادث إليه بدلاً عن الرجوع إلى ولاية الجور وعلماء الباطل ، فتأمل .

لكن مال جمع من الأعاظم إلى إجمال الحديث من هذه الناحية ، منهم السيد الحكيم رضي الله عنه حيث احتمل الرجوع إلى الرواة لمعرفة حكم الحوادث ، أي الأحكام الكلية الشرعية ، كما ورد في حق غير واحد من أصحابهم رضي الله عنهم ، حيث أرجعوا الناس إليهم ، وأمروهم بالأخذ بأقوالهم وعدم الرد عليهم ، كما ورد في يونس بن عبد الرحمن^١ وزكريا بن آدم^٢ ، وأبان بن تغلب^٣ . وصرح المحقق العراقي رضي الله عنه في شرح التبصرة ، والسيد الخوانساري (قدس سرهما) في جامع المدارك بإجمال الحديث ؛ لاحتمال كون اللام في الحوادث عهدية ، والمعهود غير معلوم^٤ ، كما استظهر المحقق الإيرواني رضي الله عنه كون الرواية ناظرة إلى مجرد الرجوع في الأحكام واستعلام ما ينبغي الجري عليه في الحادثة ، لا إيكال الحادثة إليه لبياشرها ؛ لما في قوله رضي الله عنه : ((فإنهم حجتي عليكم)) من الدلالة على ذلك ؛ إذ

(١) نهج الفقاهة : ص ٤٥٩ .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٨ ح ٣٣٤٤٩ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٦ ح ٣٣٤٤٢ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١٤٧ ح ٣٣٤٤٥ .

(٥) انظر شرح تبصرة المتعلمين : ج ٤ ص ٤٦٣ ؛ جامع المدارك : ج ٣ ص ١٠٠ - ١٠١ .

إن مفهوم الحجة لا يتحقق إلا في الأمور التبليغية التي يكون الحجة فيها حاملاً مبلغاً لها، لاما يكون هو المتصرف فيها بإرادته^١.

والحاصل: فإنه لادلالة في التوقيع على الولاية العامة؛ لانحصارها بما كان حجة في التبليغ، وهو مختص بالفتوى والقضاء ونحوها، لكن الإنصاف أن هذا الإشكال غير تام؛ لكون قبول الأحكام من العلماء إنما كان من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وهو أمر لا يحتاج إلى النصب ولا إلى التصريح بكونهم حجج المعصومين ~~عليهم السلام~~ على الخلق؛ لكونه مقتضى بناء العقلاء وسيرتهم، ولما عرفت سابقاً من احتمال أن يكون جواز ذلك من باب الحكم والتكليف، وليس من باب التنصيب الإلهي وجعل المناصب الإلهية، فهذا التعليل دليل على أنه ناظر إلى القضاء والولاية، كما أن كون اللام في الحوادث للعهد لا ينافي العموم، وذلك لقريبتين:

الأولى: توصيف الحوادث بأنها واقعة، ومن الواضح أن الحوادث الواقعة مستمرة في كل زمان كما هو مفاد دلالة اسم الفاعل مطلقاً^٢، أو في بعض صورته^٣.
الثانية: عدم فهم الخصوصية في الحوادث المعهودة عرفاً، فإنه إذا جاز الرجوع فيها إلى الرواة والفقهاء جاز الرجوع في غيرها أيضاً، ولأقل من فهم عدم الخصوصية بعد معرفة الملاك.

والحاصل: أن مقتضى إطلاق الرواية شمولها للقضاء والولاية، والتعبير بالحادثة والواقعة وكونهم حجة فيها شواهد ثلاثة ظاهرة على ما ذكرناه، ومنه

(١) حاشية المكاسب: ج ٢ ص ٣٧٨ رقم ٧٣ (بتصرف).

(٢) شرح ابن عقيل: ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) النحو الوافي: ج ٣ ص ٢٣٩.

يظهر الإشكال فيما أفاده المحقق النائيني رحمته في منية الطالب ، حيث قال : فلعل المراد من الحوادث هي الحوادث المعهودة بين الإمام عليه السلام والسائل ، وعلى فرض عمومها فالمتيقن منها هي الفروع المتجددة والأمور الراجعة إلى الإفتاء ، لا الأعم ؛ لما عرفته من قرائن التعميم .

وأما ما ذكره الايرواني رحمته فيدفعه مضافا إلى ماتقدم الروايات الأخر المصراحة بالحكومة ونحوها ، وحيث لا دليل على التخصيص يتمسك بالعموم .
إن قيل: بأن الدليل على التخصيص هو أصالة عدم الولاية والحجية إلا في المتيقن والولاية ليست منه .

يقال فيه: لا وجه للأخذ بالمتيقن مع الظهور في الإطلاق ، خصوصا مع وجود القرائن على التعميم . نعم ، لو بني الكلام على التشكيك فلنا أن نشكك حتى في الضروريات ، ولم أر تشكيكا في الإطلاقات في كلمات القدماء فيما تفحصت عاجلاً ، وإنما حدث ذلك عند بعض متأخري المتأخرين كما ذكره السيد السبزواري رحمته في مهذب الأحكام^٢ .

مضافاً إلى أنه لو أمكن التمسك بالقدر المتيقن على الرغم من وجود الإطلاق والظهور فيه لأمكن ذلك في كل مطلق ظاهر ، ولبطل الإطلاق في الأدلة حينئذ ، وهذا مالا مجال للالتزام به .

وكيف كان ، فإن الظاهر من إطلاق الرجوع هو الرجوع في مختلف شؤون الحوادث الواقعة ، ومن أهمها أمور السياسة وشؤون العباد والبلاد .

(١) منية الطالب : ج ٢ ص ٢٣٤ .

(٢) مهذب الاحكام : ج ١٦ ص ٢٦٨ .

الجهة الرابعة: في دلالة حجية الفقهاء على الناس

المقصود من جعلهم حجة أن ما يجب على الناس من التكاليف تجاه الإمام المعصوم عليه السلام من لزوم الطاعة وحرمة المعصية في الحكم والولاية فضلا عن الإفتاء والقضاء يجب عليهم أيضاً تجاه الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، وإطلاق التنزيل للحجية يشمل كل الشؤون العامة والخاصة إلا ما أخرجه الدليل، كالموارد المختصة بالمعصوم عليه السلام، مثل: الولاية على الأنفس والأموال، او الموارد غير المختصة بالفقيه، كالموضوعات الصرفية ونحوها على ما عرفت، وأما في غير هذين من الشؤون العامة كالسياسة والاقتصاد والإدارة والحكومة والقضاء وغيرها فإن للفقيه الحجة والولاية فيه؛ لكون المنساق من إطلاق الحجة والرجوع في الحوادث الواقعة إنما هو التنزيل منزلة النفس من كل جهة إلا ما خرج، ويعضد ذلك أمور:

الأول: الفهم العرفي في مثله، فإنه لو كان أوكل السلطان شخصا وفوض إليه جميع الأمور، ثم أوكل الوكيل شخصا وسأل بعض عن الوكيل إلى من يرجع في الواقعة الفلانية أو في جميع الوقائع، فقال: زيد وكيلى وأنا وكيل السلطان لا يرتاب العرف في الوكالة المطلقة^(١).

الثاني: الفطرة، فإنها تحكم بأنه إذا انقطع يد الرئيس عن رعيته ظاهراً وجعل شخصاً نائباً منابه تعم النيابة جميع مال الرئيس من الجهات والمناصب، إلا ما دل الدليل على التخصيص والخروج^(٢)، ولعل من هنا ذهب الفقيه الهمداني قدس سره إلى أن التوقيع الشريف هو عمدة دليل النصب، ويظهر منه: إقامة

(١) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٣٠، (بتصرف).

(٢) مهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٦٨.

الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه بإرجاع عوام الشيعة إليه في كل ما يكون الإمام مرجعا فيه كيلا يبقى شيعته متحيرين في أزمنة الغيبة^١ .

الثالث: العقل ؛ لعدم المناسبة بين الإرجاع إلى رواية الاحاديث بما هم رواة وبين جعلهم حجة على الناس ؛ بدهاة أن رواية المعصوم حجة بذاتها ، فجعل الحجية لها ثانية تحصيل للحاصل ، وعليه فإنه لا بد وان يحمل الإرجاع لهم بما هم فقهاء لعلوم الامام وآرائه في الحوادث المستجدة الواقعة ، وحيث إنهم في مثلها ينقلون ما يستنبطونه من أحكام ولا يروون فيها رواية عن الإمام ﷺ احتاج الأمر إلى جعل الحجية لهم .

والحاصل: مناسبة الصدر والذيل وتفريع جعل الحجية على الإرجاع إليهم وكون الحوادث الواقعة متجددة تقتضي إقامتهم مقام الإمام ﷺ فيما يرجع فيه إلى الإمام ، لا مجرد التدليل على حجية قولهم في نقل الرواية او الفتوى ، فتأمل .

الاستدلال برواية تحف العقول

ومن الروايات ما في تحف العقول عن أبي عبد الله الحسين ﷺ في خطبة طويلة يخاطب بها علماء عصره ، حيث قال : ((وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه ، فأنتم المسلموبون تلك المنزلة ، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة ، ولو صبرتم على الأداء وتحملتكم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد ، وعنكم تصدر وإيكم ترجع ، ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم))^٢ .

(١) مصباح الفقيه : ج ١٤ ص ٢٨٨ .

(٢) تحف العقول : ص ١٧٢ .

والمقصود بـ((العلماء بالله الأمناء على حاله وحرامه)) هم الفقهاء العدول، والاستدلال بالرواية في المقام مبني على كون المراد بالجملة نصب العلماء لتدبير أمور المسلمين، والظاهر أن الجملة خبرية وقعت في مقام الإنشاء، فيستفاد منها أن المرجع لأمر المسلمين يجب أن يكون العلماء الملتزمين، ولكن تفرقهم في الحق واختلافهم في السنة وفرارهم من الموت وانغمارهم بالحياة هو الذي أدى إلى عدم التزامهم بمسئولياتهم، مما مكن الظلمة منهم، وسلطهم على المسلمين، وربما يستفاد منها لزوم جعل الأمور بأيديهم لو اتحدوا وتعاونوا مع المسلمين، فيقيمون دولة عادلة، وبقيادتهم وحسن سياستهم يخرجون الظلمة من عرصة السلطة والحكم، فتأمل.

هذا وأشكل على الاستدلال بها من جهة الإرسال، ولكن ظاهر جمع من الفقهاء قبولها^١، وذلك إما لجهة اشتهارها الجابر لضعفها أو لارتفاع مضامينها أو اعتضادها بالمتون الإسلامية الأخرى، أو لغير ذلك من جهات تقوية السند الموجبة لرفع ضعف الإرسال.

كما أشكل عليها من جهة الدلالة، إما للإجمال كما ذهب إليه السيد الحكيم رحمته الله^٢، أو تردد الدلالة لجهة انحصار المراد بالأمر بين الإفتاء والقضاء كما يظهر من المحقق الإيرواني رحمته الله في حاشيته على المكاسب، حيث قال: إن المراد بالأمر إما الإفتاء فيما اشتبه حكمه، أو بالحكم فيما اشتبه موضوعه وحدث التخاصم^٣، أو للتخصص بدعوى أن المقصود من العلماء هنا هم الأئمة عليهم السلام لا

(١) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج ١ ص ٢٣٠ ؛ مهذب الاحكام : ج ١٦ ص ٣٦٨ ؛ منهاج

الفقاهة : ج ٤ ص ٢٩٠ .

(٢) نهج الفقاهة : ص ٤٩٣ .

(٣) حاشية المكاسب (للإيرواني) : ج ٢ ص ٣٧٣ رقم ٧١٩ .

غير، كما يظهر ذلك من كلمات المحقق النائيني رحمته وغيره من الفقهاء الذين أشكلوا بذلك.

ففي منية الطالب: في هذا الخبر وخبر العلماء ورثة الأنبياء ونحوها من الأخبار الواردة في علو شأن العالم فمن المحتمل قريباً كون العلماء فيها هم الأئمة عليهم السلام.^١

هذا وربما يقال فيها أيضاً بأن الظاهر من ((أمناء الله على حلاله وحرامه)) الأمانة في الأحكام الواقعية؛ إذ المشتبه حاله في أداء الأمانة لا يسمى أميناً، واشتباهاً للمجتهدين مما قد لا يخفى، فالأمانة على الحلال والحرام الواقعيين مختص بالإمام عليه السلام، فيخرج الفقهاء تخصصاً عن مورد الدلالة.

والظاهر إمكان المناقشة في هذه الجهات، خصوصاً إذا لوحظ الجمع بين صدر الرواية وذيلها، فإنه يستفاد منها الإطلاق الذي يرفع الإجمال، فإن المنساق من العلماء في الرواية هم العارفون بدين الله وحلاله وحرامه، كما أن إطلاق الأمور يشمل الولاية والحكومة، وهنا أمور:

الأول: سياق الحديث وظهوره يدلان على أنه في مقام بيان الواقع الخارجي الغالب على الناس من غلبة أهل الباطل على الولاية ومنع أهل الحق عن محالها، ولو صبروا وعملوا بالأسباب لعادت الأمور إلى محالها، فتكون الحكومة بأيديهم.

الثاني: مباينة الأمور والأحكام بعطف الثانية على الأولى تدل على أن مجاري الأمور غير مجاري الأحكام، وحيث إن الثانية مشمولة بالإفتاء يفهم منه أن المراد من الأمور ما يرتبط بشؤون المجتمع والدولة، فتأمل.

الثالث: يتضمن الخبر التصريح بأن العلماء قد غصب حقهم، ومن

(١) منية الطالب: ج ٣ ص ٢٣٣.

المعلوم أن المغصوب منهم هي الحكومة ؛ بداهة أن مقام الإفتاء ونحوه مما لا يغضب ، والسيرة جارية قديماً وحديثاً على أن العلماء هم الذين يفتون الناس ، ويحكمون بينهم بالأحكام الشرعية ، ولا ينازعهم فيه حاكم او سلطان ، وإنما الذي غصب عنهم الحكومة وشؤونها ، وعلى ذلك يرتفع الإجمال والتردد .
وعلى الجملة من تردد في الخبر صدرأً وذيلاً يظهر له أن مراد الإمام الشهيد عليه السلام بأن العلماء هم الحكام ، وأن تشكيل الحكومة من وظائفهم ، وقد غصب الظلمة هذه المنزلة من جهة ترك بعض العلماء العمل بوظائفهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بوجه الظلمة وما شاكل ذلك .

وأما إشكال الخروج التخصصي للعلماء فيجواب عنه بما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام في كتابه الفقه الاجتهاد والتقليد : من أن معنى الأمانة هو أداء ما يصل إليه من دون زيادة ولا نقيصة ، وأما الاشتباهاة المتعارفة فلا تضر بالأمانة ، ويدل على هذا ما ورد في بعض الروايات من قول مولانا الرضا عليه السلام بالنسبة إلى زكريا بن آدم : ((المأمون على الدين والدنيا)) مع بداهة خلوه عن الاشتباهاة اللازمة للبشرية لكونه غير معصوم^١ .

وأما إشكال المحقق النائيني عليه السلام فالظاهر إمكان القول فيه بعدم التنافي بين دلالة الحديث على الأئمة المعصومين عليهم السلام وشموله للعلماء . نعم الأئمة عليهم السلام من باب المصداق الكامل ، أو أجلي المصاديق لمراعاة اختلاف الرتبة ؛ بداهة أن الأمور بيد الأئمة عليهم السلام أولاً وبالأصالة في حال حضورهم ، وهذا لا يمنع من أن يكون ذلك للفقهاء في حال غيبتهم بالجعل والتنصيب ؛ لكون العلماء ورثة الأنبياء ، وأنهم وكلاء الأئمة ورواة حديثهم وأشبه الناس بهم ، وتدل على ذلك

(١) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج ١ ص ٢٢٩ (بتصرف) .

الأخبار.

منها: ما ورد في الاحتجاج عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام في حديث طويل، قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصايح الدجى؟ قال: ((العلماء إذا صلحوا))^١.

ومنها: التوقيع الشريف الذي رواه الكشي بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا))^٢.

ومثل هذه الروايات تدل على أن مجاري الأمور بعد الأئمة عليهم السلام هي للعلماء، خصوصاً إذا ضممننا لها القرينة العقلية؛ إذ يدور الأمر في زمن الغيبة بين أن يتولى الأمور الفقهاء العدول، أو يتولاها غير الفقيه العادل، أو يتولاها الظالم، ولا إشكال في أن الفقيه العادل هو الأقرب إلى الإمام عليه السلام، وهو العاكس لرأيه ونظره، والمتبع الأكمل لسيرته وسنته والمقتدي به، وهذا أولى من غيره كما هو واضح.

الاستدلال برواية الصدوق عليه السلام

ومن الروايات ما رواه الصدوق بأربعة طرق عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي))^٣ وزاد في بعض الروايات: ((فيعلمونها للناس من بعدي))^٤.

وحيثما يدور الأمر بين الزيادة والنقيصة يبنى عقلائيا على وجود

(١) الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٦٤.

(٢) رجال الكشي: ج ١ ص ٥.

(٣) الفقيه: ج ٤ ص ٣٠٢ ح ٩١٥.

(٤) عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٣٧ ح ٩٤.

مانقص ؛ لأصالة عدم الزيادة كما حقق في محله ، وبعض طرق الحديث مرسلة ، وبعضها مسندة ، كما أن للحديث أسانيد مختلفة مروية في كتب متعددة ، كما يظهر من المستدرک^١ ومنية المرید^٢ والبحار^٣ . وقد يقال : إن كثرة أسانيدها توجب الاطمئنان بصدورها ، لا سيما وأنها مروية من طرق الفريقين ، فقد رويت في كنز العمال مع تفاوت يسير . قال رسول الله ﷺ : ((رحمة الله على خلفائي)) ، قيل : ومن خلفائك يا رسول الله ؟

قال : ((الذين يحيون سنتي ويعلمونها للناس))^٤ .

هذا ولا يخفى أن الصدوق عليه السلام في الفقيه إذا أسند الحديث إلى المعصوم عليه السلام كما في المقام يظهر منه أنه قاطع بصدوره عنه ، أو كان له حجة شرعية على ذلك . نعم لو عبر بقوله روي عنهم مثلاً أمكن القول بالإرسال حينئذ . وعليه فإن رواية الصدوق للحديث بلسان النسبة المباشرة لرسول الله عليه السلام كاشفة عن اطمئنانه واعتبار السند ، بل تصريحه في أول الفقيه بأنه لا يروي فيه إلا ما كان حجة بينه وبين الله عز وجل يكفي في ذلك . قال : أولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه ، بل قصدت إيراد ما أفتي به ، وأحكم بصحته ، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقديس ذكره ، وتعالق قدرته ، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول ، وإليها المرجع^٥ . وبذلك يظهر أن الإشكال السندي ضعيف .

١) مستدرک الوسائل : ج ١٧ ص ٢٨٧ ح ٢١٣٦٥ باب (٨) من ابواب كتاب القضاء .

٢) منية المرید : ص ٢٤ .

٣) البحار : ج ٢ ص ٢٥ ح ٨٣ .

٤) كنز العمال : ج ١٠ ص ٢٢٩ ح ٢٩٢٠٩ .

٥) الفقيه : ج ١ مقدمة الكتاب ص ٣ .

وأما من جهة الدلالة فالظاهر أن إطلاق الخلافة فيها يشمل جميع مناصب النبي ﷺ، وقد كان له منصب تبليغ آيات الله سبحانه والقضاء والولاية، فهذه الشؤون الثلاثة تكون للعلماء من بعده كما هو مقتضى الاستخلاف والخلافة، بل قد يقال بظهورها في الأخير، فالخلافة أمر معهود من أول الإسلام ليس فيه إبهام، فلو لم تكن ظاهرة في الولاية والحكومة فلا أقل من أنها القدر المتيقن منها، وإن شئت قلت: الظاهر أن متن الحديث مع هذه الزيادة، أي ((يعلمونها الناس)) وظهوره يشكل قرينة على إرادة الفقهاء من الرواة؛ بدهة أن راوي الحديث والسنة هو من يعلم الناس أحكام الإسلام لا مجرد الراوي لمجرد الرواية.

ومن الواضح أن الرواية مع التعليم تلازم الفقهية، فتدل بالتضمن أو الالتزام على أن الفقيه خليفة رسول الله ﷺ، وأن الخليفة يقوم مقام من استخلفه في كل ما هو له، فإن كون الرئاسة والحكومة حق خليفة رسول الله ومنصبه المفوض إليه كان من الأمور الواضحة المسلمة عند الجميع؛ ولذلك كان كل واحد من ملوك بني أمية وسلاطين بني العباس - بل ومن قبلهم من رؤساء الحكومة الإسلامية - مدعياً خلافة رسول الله ﷺ، وعلى ذلك فتعيين رسول الله ﷺ العلماء خلفاءه يكون دالاً بالملازمة البينة على جعلهم حكاماً نافذين الحكم، ورؤساء للدولة الإسلامية، ولعل مما يؤيد الملازمة قوله سبحانه وتعالى: { يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى }^١ فإن ترتب الحكم على جعل الخلافة يكشف عن التلازم؛ ولذا أمر بالحكم بالحق وعدم اتباع الهوى كما هو نص الآية.

وكيف كان، فالقرائن الداخلية والخارجية في الرواية تعضد بعضها

(١) سورة ص: الآية ٢٦ .

البعض ، وتدل على إطلاق الخلافة عنه ﷺ الشاملة لجميع الشؤون الثلاثة من التبليغ والقضاء والولاية وتدبير الأمور ؛ إذ المعهود من لفظ الخلافة عنه ﷺ في صدر الإسلام كان هو الخلافة عنه في الرئاسة العظمى على الأمة وتدبير أمورهم ، وهذا ما يتطابق مع المعنى اللغوي له ، ففي فقه القرآن : الخليفة : هو المدير للأمور من قبل غيره بدلا من تدبيره ،^١ وقريب منه في المفردات^٢ .

هذا وقد أشكل على الاستدلال المذكور بإشكالات :

الأول: أن المقصود من الخلفاء هم الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام ؛ لأنهم القدر المتيقن ، لكن الظاهر أنه غير تام وإن كان الأئمة عليهم السلام من أجلى المصاديق ؛ وذلك للخروج التخصصي عن الرواة ، لأن التعبير عنهم عليهم السلام برواة الحديث لم يكن معهوداً ، بل منصرف عنهم اللفظ ؛ لانهم أولياء الله وخزان علمه وتراجمة وحيه وأبواب علم رسول الله ﷺ ، وقولهم وفعلهم وتقريرهم حجة ، وهم مصدر الرواية لارواتها ، والمنساق من قوله : ((يروون حديثي وسنتي)) أنهم مصدرها الحق في قبال الدعاة والمنتحلين في العلم والعمل ، كما تؤكد الأدلة المتضاربة الدالة على وحدة العلم ومصدريته وامتداد الرتبة^٣ ، وعلى فرض التوقف على ظهور النص بالتخصيص فإن الظهور في العموم والإطلاق الشامل للفقهاء على اختلاف المراتب يمنع من التخصيص ، ومعه لا يبقى مجال للقدر المتيقن لاختصاصه بصورة الشك في الإطلاق ، ومع الظهور الإطلاقي يرتفع الشك .

(١) فقه القرآن (ضمن הביانبع الفقہیة والقضاء والشہادات) : ص ١٥٥ .

(٢) مفردات الفاظ القرآن الکریم : ص ٢٩٤ (خلف) .

(٣) انظر الکافی : ج ١ ص ٤٠٠ ح ٦ وص ٣٩٩ ح ١ وح ٣ وص ٣٩٨ ح ١ .

الثاني: أن الظاهر من التفسير هو الخلافة في الرواية والسنة لا الخلافة المطلقة ، لكن أجيب عنه بأن رواية الحديث والسنة علامة الخلافة ، كما سأل الراوي عنهما ، فإنه كما لو قال ﷺ بعد الترحم : ((خليفتي الذي يجلس على منبري)) أو ((الذي يجاهد الكفار)) أو ((خاصف النعل)) فإنه لا يفهم من ذلك إلا العلامة لا اختصاص الخلافة به ، كما هو الأصل في مفهوم اللقب .

الثالث: قالوا بأن قوله ﷺ : ((يروون حديثي وسنتي)) وكذلك قوله : ((يعلمون الناس من بعدي)) قرينة على إرادة الخلافة في خصوص بيان الروايات وتعليم الأحكام .
وأجيب عنه :

أولاً: بأن النبي ﷺ لم يكن راوياً حتى يخلفه الرواة في الرواية .
وثانياً: أن ظاهر الدليل أنه ورد معرفاً للخلفاء لا محددًا للخلافة ، فيكون في مقام توصيف من له أهلية الخلافة بعده ﷺ بنحو مطلق ، والخصوصيات المذكورة تختص بالعلماء ، وهذا قد يشترك في الملاك المهم لخلافته المطلقة عن الله تعالى المستندة إلى معارفه وعلومه ومقاماته ، فكذا العلماء مع اختلاف الرتبة ، خصوصاً مع ملاحظة كون الحاكم معلماً و قدوة وأسوة للناس المقتضي لشباهته به ﷺ ، فتأمل .

الرابع : قالوا: إن مقتضى إطلاق الخلافة في الإسلام أن يكون للفقهاء مثلما للنبي الأكرم ﷺ من الولاية والأولوية بالنسبة إلى الأموال والنفوس ، وبعبارة أخرى يكون الفقيه في خلافته عن رسول الله ﷺ نظير أمير المؤمنين ﷺ في خلافته عنه ، وهذا ما لا يلتزم به على ما عرفت ، لكن أجيب عنه بأن نبوته ﷺ ورسالته من خصائصه التي لا يشاركه فيها أحد ، كما أن الفضائل المعنوية

والكرامة الذاتية له ﷺ، وكذلك للأئمة المعصومين عليهم السلام من خصائصهم، ولكن الكلام ليس في الكمالات الذاتية، بل في الولاية الاعتبارية الجعلية التي بها يتكفل الشخص بتدبير الأمور، وسياسة البلاد والعباد، وتنفيذ مقررات الإسلام وحدوده، وتعيين الأمراء والقضاة وجباية الأموال ونحو ذلك من وظائف الحكام، والولاية الاعتبارية بهذا المعنى وظيفة وتكليف ومسؤولية، ولا يفرق في ذلك بين النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وكذا الفقيه الوكيل والنائب عنهم وإن اختلفت من حيث الرتبة والحدود والصلاحيات.

وعليه فالفقيه الذي يتحمل هذه المسؤولية له وعليه مثلما لهم وعليهم عليهم السلام، فيما يرجع إلى الوظائف الأساسية، ولعل من هنا استظهر في الجواهر من أدلة النيابة عن الإمام قصرها على مناصب الإمامة والولايات العامة لا ما يشمل أموره الخاصة، وإلا فهل يحتمل أحد مثلاً أن النبي ﷺ يجلد الزاني مائة جلدة بينما يجلد الفقيه أقل من ذلك؟ أو ما يطلبه النبي ﷺ من الزكاة غير ما يطلبه الفقيه؟ أو أن النبي له أن يعين الأمراء والقضاة للبلاد والفقيه ليس له ذلك؟ إلى غير ذلك من الأمور.

والحاصل: أن إطلاق الخلافة عن النبي ﷺ يقتضي شمولها لجميع الشؤون التي كان يتولاها رسول الله ﷺ من الإفتاء والقضاء والحكومة، ويخرج من ذلك ما أخرجه الدليل، كالولاية على الأنفس والأموال، فإنه من مختصات المعصوم عليهم السلام ولا تشمل الفقيه الجامع للشرائط، وحينئذ يثبت أن للفقيه بعد رسول الله ﷺ والإمام المعصوم عليهم السلام الولاية العامة على شؤون الحكم والدولة، فتأمل.

(١) الجواهر: ج ١٦ ص ١٨٠.

الاستدلال برواية العلماء ورثة الأنبياء عليهم السلام

ومن الروايات الدالة على ولاية الفقيه ما رواه الكليني في الكافي عن أبي البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً))^(١).

ووردت في مضمونها أحاديث آخر في الكافي أيضاً والبحار وفي ثواب الأعمال وغيرها، والظاهر أن السند قوي، ورجالها معروفون بالوثاقة، بل وصف الرواية المحقق النراقي رحمته الله في (العوائد) بأنها صحيحة^(٢)، كما ويعضد مضمونها طائفة من الأخبار. منها ما في نهج البلاغة: قال عليه السلام: ((إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به))^(٣) وفي العوالي قال النبي الأعظم عليه السلام: ((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل))^(٤).

وفي فقه الرضا عليه السلام أنه قال: ((منزلة الفقيه في هذا الوقت بمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل))^(٥).

وفي جامع الأخبار عن النبي الأعظم عليه السلام أنه قال: ((أفتخر يوم القيامة بعلماء أمتي على سائر الأنبياء قبلي))^(٦).
ويمكن تقريب الاستدلال ببيانين:

(١) الكافي: ج ١ ص ٣٢ ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٧٨ ح ٣٣٢٤٧ باب (٨) من أبواب صفات القاضي.

(٢) عوائد الأيام: ص ٥٣١.

(٣) نهج البلاغة: ص ٤٨٤ الحكمة ٩٦.

(٤) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٧٧ ح ٦٧.

(٥) فقه الرضا: ص ٣٣٨.

(٦) جامع الأخبار: ص ٣٩.

الأول: ما قيل من أن مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء انتقال كل ما كان لهم عليهم السلام إليهم إلا ما ثبت عدمه ، ولا شبهة في أن الولاية ليست منه .
الثاني: أن يقال : إن كون العلماء ورثة للأنبياء أو أولى الناس بهم أو كالأنبياء تشبيهاً يقتضي أن ينتقل إليهم كل ما كان للأنبياء من الشؤون إلا ما ثبت عدم صحة انتقاله ، أو عدم انتقاله ، وإن شئت قلت : المراد انتقال الشؤون العامة إلى العلماء لا الشؤون الفردية ؛ لأن من الواضح أن الشؤون الفردية مما تنتقل إلى ورثة الأنبياء بحسب النسب كأبنائهم وذرياتهم الحقيقيين ، وهذا أخص من العلماء .

ولا يخفى أن من الأنبياء كنبينا الأعظم ﷺ وإبراهيم وموسى ويوسف وداود وسليمان وغيرهم ﷺ ممن كان لهم الولاية العامة ، وقد قال الله تعالى في حق نبينا الأعظم ﷺ : {النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم} ^(١) والظاهر أن المراد بالولاية هنا ليس الولاية التكوينية أو الفضائل المعنوية والكمالات الذاتية ؛ لكونها غير قابلة للانتقال كما هو واضح ، بل الولاية الاعتبارية القابلة للانتقال والتوارث ، كما يشهد له ما في نهج البلاغة بقوله : ((أرى تراثي نهبا)) ^(٢) .
وعليه فإطلاق الروايات يقتضي انتقال الولاية التي كانت للنبي الأعظم ﷺ إلى علماء أمته . وبهذا يظهر أن الفقهاء بعد الأئمة والنبي الأعظم ﷺ هم الذين ترجع إليهم السيادة وشرعية السلطة ، لكن أشكل على هذا الاستدلال بإشكالات :

الإشكال الأول: ما أورده السيد الحكيم رحمته في نهج الفقاهة من قوله بأن

(١) سورة الأحزاب : الآية ٦ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٤٨ الخطبة ٣ .

ما ورد في شأن العلماء قاصر عن الدلالة على ثبوت الولاية بالمعنى المقصود، فإن الأول أي ((العلماء ورثة الأنبياء)) صحيح في إرث العلم^(١)، واختاره المحقق الإيرواني قَسْرُ إذ قال: بأن المراد من الوراثة هنا وراثة العلم، وربما يشهد له عنوان الموضوع، وليست القضية مسوقة في مقام البيان، بل هي مهمة، والمتيقن ما ذكرناه^(٢)، وهو وراثة العلم وليس وراثة الولاية والحكومة والسلطنة، وبذلك يظهر وجه الفرق بين المستدل المثبت للولاية والمنكر، فإن المستدل أثبت الولاية بإطلاق الوراثة، فتشمل الولاية العامة، وأما المنكر فأنكر الإطلاق، أو أنكر الإنشاء بأمور ثلاثة:

أحدها: دعوى كون الرواية نصاً في وراثة العلم لما ورد في ذيلها، وحاصله: أن ميراث الأنبياء هو العلم، والعلماء الآخذون بعلم الأنبياء وارثون لهم، فتخرج موضوعاً عن إثبات الولاية.

ثانيها: دعوى عدم كون الرواية في مقام البيان حتى يؤخذ بإطلاقها، وإنما تكون مهمة أو مجملة، ويؤخذ بالقدر المتيقن منهما، والقدر المتيقن فيما نحن فيه هو العلم.

ثالثها: دعوى أن الرواية واردة في مقام الإخبار عن قضية خارجية تكوينية وليست في مقام الإنشاء حتى يستفاد منها الجعل والتشريع للولاية، كما ربما يظهر بمراجعة أمثالها التي وردت في هذا المعنى، كما يظهر حينئذ من هذا البيان بأنه ليس المراد من نفي وراثة الأنبياء للمال النفي الحقيقي، وإنما المراد منه أولية أو أولوية الميراث؛ لأن العمدة في ميراثهم هو العلم، وهذا لا ينفي وراثة

(١) نهج الفقاهة: ص ٤٩٣.

(٢) حاشية المكاسب (للإيرواني): ج ٢ ص ٣٧٢.

المال، فما يظهر من الحديث المجعول في أمر غضب فذك بعيد عن الدلالة^(١).

الإشكال الثاني: دعوى كون المراد بالعلماء خصوص الأئمة الاثني عشر^(٢) كما ربما يشهد بذلك ما في خبر جميل عن أبي عبد الله^(٣): ((نحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء))^(٤).

وربما يناقش فيما أوردوا. أما على الإشكال الأول فالأمر يرجع إلى الوجدان، فإن من ادعى الإهمال أو الإجمال فعهده على مدعيه؛ إذ لقائل أن يلتزم بظاهر إطلاق الرواية وعدم استظهار الإجمال أو الإهمال فيها، ولازمه إنكار حصر الورثة بالعلم لكونه بعيداً عن الفهم العرفي، وعلى فرض تسليم ما قيل فإنه يمكن القول بشمول العلم للولاية بضميمة مقدمة عقلية كما ستعرفه.

وأما القول بأن الرواية واردة في مقام الإخبار لا الإنشاء فعلى فرض التسليم فإن الظاهر أنها إخبار عن مراد المولى وأغراضه، وليس الإخبار المجرد؛ بدهة أن كل قضية خبرية في التشريع تتضمن الإنشاء من جهة القرينة العقلية الكاشفة عن وجود المصالح الواقعية أو الأغراض المولوية، وقد ثبت في محله من الأصول أن تحقيق غرض المولى من الواجبات عقلاً.

وأما الإشكال الثاني فيمكن دفعه بوجوه:

الأول: إنكار الدليل على اختصاص العلماء بالأئمة^(٥)، وأما خبر جميل فلعله يراد به العلماء الكاملون في العلم، ويؤيده كثرة العلماء والفقهاء في الأخبار مع وجود القرائن على عدم إمكان الانطباق على الأئمة الاثني عشر^(٦).

الثاني: قيام الدليل على العدم، فإن قوله^(٧) في مثل صحيح

(١) صحيح مسلم: ج ٤ ص ٢٩-٣٠ ح ٥٢.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ٦٨ ح ٣٣٢٢٠ باب (٧) من أبواب صفات القاضي.

القдах: ((من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة))^(١) وقوله ﷺ في خبر أبي البخترى: ((فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً))^(٢) ظاهر في عدم إرادة الأئمة ﷺ ، خصوصاً وأن الخبر وارد في مقام بيان ثواب طلب العلم.

الثالث: ورود ما يدل على العدم في غيرها من الأخبار، كالوارد عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه لولده محمد: ((تفقه في الدين فإن الفقهاء ورثة الأنبياء))^(٣) فيكشف عن كبرى كلية تدل على أن العلماء الفقهاء ورثة الأنبياء، والأئمة عليهم الصلاة والسلام هم أظهر المصاديق وأكملها.

الإشكال الثالث: قالوا بأن المتبادر من قوله ﷺ: ((ورثة الأنبياء)) وراثتهم بما هم أنبياء؛ لجهة أن الوصف العنواني المأخوذ في الموضوع له مدخلة في الحكم، وشأن الأنبياء بما هم أنبياء ليس إلا الإنباء والتبليغ، وحينئذ تكون الوراثة بحسب الوصف العنواني، فيدل على أن العلماء الفقهاء ورثة للأنبياء في مقام الإنباء والتبليغ، وربما يمكن القول فيه بأن المتبادر من لفظ الأنبياء في المقام كون العنوان عنواناً مشيراً إلى الذوات الخارجية، فكأنه قال: العلماء ورثة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ مثلاً، ولو قيل كذلك كان الظاهر منه الوراثة في جميع شؤونه إلا ما ثبت خلافه. هذا مضافاً إلى أن الموضوع لأولية نبينا ﷺ في الآية الشريفة: {النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم}^(٤) وهو عنوان نبوته، فمقتضى وراثة العلماء منه انتقال الأولوية إليهم أيضاً.

(١) الكافي: ج ١ ص ٣٤ ح ١.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٣٢ ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ٧٨ ح ٣٣٢٤٧ باب (٨) من أبواب صفات القاضي.

(٣) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٦٠ ح ٥؛ البحار: ج ١ ص ٢١٦ ح ٣٢.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٦.

هذا وربما يعضد الاستدلال المذكور طائفة أخرى من الروايات منها قوله عليه السلام: ((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل))^(١) ووجه الدلالة أن الظاهر من التشبيه هو العموم، إلا أن يكون أحد أوجه الشبه أقوى ظهوراً نحو (زيد كالأسد) مثلاً، فإن الصفة الظاهرة في الأسد لما كانت هي الشجاعة كان التشبيه ظاهراً فيه، بخلاف الحديث فإنه ليس هناك ظهور خاص حتى يمنع من التمسك بالعموم؛ إذ من الواضح أن وراثة العلماء للأنبياء وكون العلماء كأنبياء بني إسرائيل عام، ولا توجد صفة في التشبيه ظاهرة في معنى خاص حتى يمنع من العموم، والإشكال باحتمال كون التنزيل بلحاظ تبليغ الأحكام كما هو شأن أغلب أنبياء بني إسرائيل غير وارد؛ لعدم الظهور العرفي الموجب لصرف العام أو المطلق عن ظهوره.

إن قلت: لعل المراد من العلماء الأئمة هنا؛ إذ التشبيه بالأنبياء ينطبق على الأئمة لجهة مقارنة الرتبة لا العلماء.

قلت: بل الأمر بالعكس؛ إذ الأئمة أفضل من الأنبياء بلا خلاف، واختلاف الرتب تشكيكي فلا ينفي مشابهة العلماء للأنبياء في بعض المراتب، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العموم، فيشمل التشبيه موارد الولاية والحكومة على ما يظهر من كلمات بعض الفقهاء، كما وأن قول أبي عبد الله عليه السلام: ((نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون))^(٢) لا دلالة له على المراد من علماء أمتي؛ إذ قرينة المقابلة في الحديث أوجبت اختصاص العلماء بهم، لا أن كل إطلاق للفظ العلماء يراد به الأئمة عليهم السلام^(٣).

(١) البحار: ج ٢ ص ٢٢ ح ٦٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ٦٨ ح ٣٣٢٢٠ باب (٧) من أبواب صفات القاضي.

(٣) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٢٨.

الاستدلال برواية علي بن أبي حمزة في كون الفقهاء حصون

الإسلام

ومن الروايات التي ربما يستدل بها أيضاً خبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: ((إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء؛ لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها))^(١)

ومحل الاستدلال بذيل الرواية، فإنه ظاهر في كبرى كلية تجعل العلماء الفقهاء حصوناً لحماية الإسلام وقوته، ويمكن توضيح الاستدلال بتقريبين: **أحدهما:** أنه يدلّ على أن حصن الإسلام وحافظه هو الفقيه، وحيث إن أحكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات، بل منها أحكام اجتماعية وسياسية واقتصادية وعسكرية وقضائية وجزائية وغير ذلك، ولا يمكن حفظ تلك الأحكام إلا من قبل دولة قوية وحكومة ذات سيادة يتولاها الفقيه؛ لكونه حصناً لها، ويؤيده ما ذكره بعض الأعلام في منهاج الفقاهة بأن الاستعمار الأوروبي علم من أول وهلة أن استعمار له لا يتم ما دام القرآن هو الكتاب السماوي الذي يتبعه المسلمون، ويجرون أحكامه وقوانينه، ويتبعون إرشاداته وتعاليمه، وبهذا صرح كلادستون رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الوقت، ومن ذلك الوقت اتجه وجهة أخرى، فأخذ يسعى بشتى الطرق والوسائل لتضعيف الإسلام، وكان من جملة مصائده وحبائله نعمة التفكيك بين الدين والسياسة، وصارت تلك من أخطر الوسائل في أيديهم، وسبباً لما نرى الآن من حال الإسلام والمسلمين والبلاد

(١) الكافي: ج ١ ص ٣٨ ح ٣.

الإسلامية^(١) من الاستبداد والتفرق والتخلف في مجالات مختلفة.

وبالجملة: أحكام الإسلام من الجهاد والمهادنة وعقد الذمة والعهود وإجراء الحدود والقصاص وقبول الجزية وما شاكل ذلك لا يمكن حفظها إلا في صورة كون الفقيه هو الحاكم، ويده الدولة، وإليه يرجع مقام السيادة والسلطة، وهذا ما دلت عليه الرواية، حيث جعلت الفقيه حصناً للإسلام، وهذا لا يكون إلا بجعله حاكماً نافذ الحكم.

ثانيهما: هو أن الإسلام ليس مقصوراً على أحكام عبادية وأعمال شخصية فقط، بل له أحكام كثيرة ومتشعبة في كل مجالات الحياة، في العقود والإيقاعات وتنظيم العائلة وسياسة المدن والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والدفاع وفصل الخصومات والحدود والقصاص والديات ونحو ذلك، وليس حفظ الإسلام بالاعتزال في زاوية والتفرغ إلى مطالعة الكتب أو كتابتها، أو العبادة في المساجد فقط، وإنما يحفظ في مجموعته باستنباط الأحكام ونشرها وتعليمها وتطبيقها على الحوادث الواقعة والموضوعات المستحدثة وإجراءاتها وتنفيذها وبسط العدالة وإجراء الحدود الشرعية وسد الثغور ودفع هجمات الأعداء ورفعها وجمع الحقوق الشرعية وصرافها في مصالح المسلمين.

وبالجملة: أن حفظ الإسلام لا يتم إلا بحفظ جميع تشريعاته وأحكامه وسننه، ومن الواضح أن ذلك لا يحصل إلا بإقامة الدولة وتحصين القدرة ونصب العمال والقضاة ونحو ذلك، وهكذا صنع رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿ولكم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة﴾^(٢)،

(١) منهاج الفقهة: ج ٤ ص ٢٩١.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

ولعل من هنا يشك في الصدق على فقيهه - اعتزل الناس ، ولم يهتم بأمور المسلمين ، ولم يسع في إصلاح شؤونهم و حمايتهم من العدوان والغزو الفكري الإلحادي ، أو الاستعمار السياسي والاقتصادي - أنه حصن الإسلام .

ويتحصل مما تقدم: أن السعي في إقامة الدولة الحقّة واجب ، والمكلف به جميع المسلمين ، والقائد لهم في ذلك والمتصدي لإقامتها هو الفقيه الجامع للشرائط . وقد ورد في نهج البلاغة : ((فالجنود بإذن الله حصون الرعية ، وزين الولاية ، وعز الدين ، وسبل الأمن ، وليس تقوم الرعية إلا بهم))^(١) فكذلك الفقهاء يكون ميزانهم ميزان الجنود في حفظ الإسلام والمسلمين ، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : ((لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها))^(٢) إذ يظهر بذلك أن وظيفة العلماء في قبال تعدي الظالمين وحرمان المظلومين خطيرة جداً ، ولا يجوز لهم إهمال هذا السنخ من المسائل الاجتماعية والحكومية ، وعلى هذا يظهر أن الرواية دالة على وجوب تصديّ الفقهاء لهذا المقام ، وتدلّ بالتلازم على أنهم مبدأ لهذه السيادة ومنشأ لهذه السلطة بالجعل والتنصيب الإلهي .

هذا والمناقشة في سند الحديث ضعيفة لاعتباره من جهة وثاقته الصدورية على ما هو المشهور بين المتأخرين ؛ إذ ليس في السند من يناقش فيه إلاّ علي بن أبي حمزة ؛ لكونه من عمد الواقفة ، وقد ذهب جمع إلى ضعفه^(٣) ، لكن الظاهر

(١) نهج البلاغة : ص ٤٣٢ الكتاب ٥٣ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٥٠ الخطبة ٣ .

(٣) رجال العلامة : ص ٢٣١ - ٢٣٢ ؛ رجال النجاشي : ج ٢ ص ٦٩ .

إمكان اعتبار الرواية لكون الراوي عنه هنا هو ابن محبوب، وقد عدوه ممن أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عنه^(١). هذا مضافاً إلى ما عن الشيخ قدس سره في العدة من أن الطائفة عملت بأخبار علي بن أبي حمزة^(٢)، وعن ابن الغضائري في ابنه الحسن: ((أبوه أوثق منه))^(٣) الدالة على قوة وثاقته وإن كان واقفياً، وهذا يرجح الاعتماد عليه، خصوصاً على مبنى المتأخرين الذين ذهبوا إلى كفاية اعتبار السند بوثاقة الصدور، مضافاً إلى أنه روى عنه الأعظم من أصحابنا كصفوان وابن أبي عمير والبنظري وابن محبوب وغيرهم من الأجلاء كثيراً، وهذه في مجموعها قرائن توجب الوثوق بخبره وإن كان فاسد المذهب.

مضافاً إلى وجود احتمال أن يكون النقل لمثل هذه الرواية كان في حال استقامته؛ لكون الوقف حدث عنده بعد وفاة مولانا الكاظم عليه السلام، ثم إن من المحتمل سقوط لفظ الفقيه من صدر الرواية، فإن الجهات المذكورة في الرواية تناسب موت الفقيه، والذيل أيضاً قرينة على ذلك، كما أن ما ورد في مرسله ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام:

((إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء))^(٤) قد

يصلح قرينة ثانية لذلك.

هذا وقد روى الكليني قدس سره الرواية بعينها في فروع الكافي عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب، عن علي بن رثاب قال: سمعت أبا الحسن الأول يقول، وذكر الحديث

(١) الفهرست: ص ٧٥-٧٦.

(٢) عدة الأصول: ح ١ ص ١٥٠.

(٣) رجال العلامة: ص ٢١٣.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٣٨ ح ٢.

وأسقط لفظ الفقهاء^(١)، والسند صحيح، والمعروف بهم أنه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة فأصالة عدم الزيادة مقدّمة عند العقلاء؛ لأن الخطأ بالسقط كثيرٌ، بخلاف الزيادة فإنها بلا وجه، وعرفت أن الأمور والجهات المذكورة في الرواية ولا سيما قوله: ((ثلم في الإسلام ثلثة)) وقوله: ((حصون الإسلام)) إنما تناسب موت الفقيه لا موت كل مؤمن، وعلى فرض العموم فتدل عليه بالأولوية، ومرسلة ابن أبي عمير شاهدة على ذلك، بل في رواية البحار عن قرب الإسناد وبسند آخر يشترك في الحسن بن محبوب وعلي بن رثاب ورد التعليل بنص: ((الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها))^(٢) وحينئذ يكفي في الدلالة، وبهذا يظهر قوة إعضاد هذه الرواية للرواية المتقدمة في الاستدلال.

الاستدلال برواية السكوني في كون الفقهاء أمناء الرسل

ربما يعضد ما نحن فيه ما روي في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم))^(٣).

ورواه في المستدرک أيضاً عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله^(٤)، ورواه أيضاً عن نوادر الراوندي بإسناده

(١) الكافي: ج ٣ ص ٢٥٤ ح ١٣.

(٢) البحار: ج ٧٩ ص ١٧٧ ح ١٨.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٦ ح ٥.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣٢٠ ح ٢١٤٦٧ باب (١١) من أبواب كتاب القضاء.

الصحيح عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١)، كما رواه في البحار عن نوادر الراوندي أيضاً (٢)، إلا أنه في النوادر ((فاحذروهم على أديانكم)) (٣)، كما ورد مثل هذا الخبر في مصادر العامة أيضاً، ففي كنز العمال عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ويتبعوا السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم)) (٤).

هذا والظاهر أن سند الكليني موثوق به قد اعتمده فقهاؤنا في الأبواب المختلفة من الفقه، كما أن الرواية ذكرها طائفة من الفقهاء ولم يناقشوا في سندها، مما يكشف عن اعتبارها عندهم، مضافاً إلى أن الإشكال في النوفلي والسكوني غير وارد لكفاية وثاقة الصدور في حجية الخبر على ما حقق في محله. وأما بيان الاستدلال فالظاهر أن الأمين من فوض إليه حفظ ما فوض إليه، وقد فوض إلى الفقهاء الأحكام الشرعية، وقد مرّ فيما تقدم أن حفظ الأحكام الشرعية لا يمكن إلا من قبل حكومة إسلامية عادلة وقوية، وقوله: ((ما لم يدخلوا في الدنيا)) يمكن أن يكون إشارة إلى أن الإهمال في تشكيل الحكومة وصيرورة المتبوع تابعاً والمخدوم خادماً خيانة، وبذلك يخرج عن كونه أميناً، ويعضده أن من أهم شؤون الرسل ومنهم رسولنا الأعظم صلى الله عليه وآله على ما مرّ سابقاً ثلاثة أمور:

الأول: بيان أحكام الله عز وجل.

الثاني: القضاء وفصل الخصومات.

(١) النوادر: ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) البحار: ج ٢ ص ٣٦ ح ٣٨.

(٣) النوادر: ص ٨٨.

(٤) كنز العمال: ج ١٠ ص ١٨٣ ح ٢٨٩٥٣.

الثالث: تطبيق الأحكام الإلهية وإجراء العدالة الاجتماعية.

وهذا ما لا يتم على وجهه الكامل بإقامة دولة حقة على أساس أحكام الله وقوانينه العادلة، كما صنع رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، فليس شأن الرسل مجرد بيان الأحكام الإلهية فقط.

وعلى هذا فالفقيه إذا جعل أميناً للرسل كان أميناً لهم في جميع شؤونهم العامة على ما يقتضيه إطلاق اللفظ إلا ما أخرجه الدليل، كما وربما يعضد ذلك ما قيل في تفسير قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١) من أن الأخبار ظاهرة في أن الولاية من أوضح مصاديق الأمانة، وفي رواية العلل في بيان علل جعل أولي الأمر قوله (عليه السلام): ((منها أن الخلق لما وقفوا على حدٍّ محدود وأمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك، ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيها أميناً يأخذهم بالوقت عندما أبيع لهم، ويمنعهم من التعدي على ما حظر عليهم))^(٢) فعبر في الرواية عن الوالي بالأمين، وهذه تصلح أن تكون قرينة على أن المراد من الأمانة هنا أيضاً ما يشمل الولاية، لكن أشكلوا على الاستدلال المذكور بإشكالين:

الأول: أن كون العلماء أمناء الرسل بنفسه غير كاف للإثبات؛ لاحتمال كونهم أمناءهم على الأحكام الشرعية والمعارف الدينية، بل هو ظاهر في ذلك، وفي صورة الشك فهو القدر المتيقن.

الثاني: ما ورد في ذيل الحديث كالصريح في أن المراد منه هو الأمانة على الدين ومعارف الدين وأحكامه، ولا يمكن التمسك حينئذ بإطلاق الأمناء مع

(١) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٢) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٩٥.

قوله ﷺ: ((فاحذروهم على دينكم)) فالعلماء حافظون لتراثهم هذا، وأمناؤهم عليه.

وعليه فإن التأمل في ذيل الرواية يقرب كون المراد الفقيه الذي يعتمد عليه في بيان أحكام الله لا إقامة الدولة وسند السيادة، وكأن الرواية في مقام تصنيف الفقهاء إلى صنفين، بعضهم أمين يصح الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، وبعضهم خائن. فالفقيه الملتزم بالدين المستقل بالرأي يكون أميناً، ويعتمد عليه في بيان الأحكام، وأما الفقيه الداخل في الدنيا المتبع للسلطان يجب الحذر منه في الدين؛ فإن علماء السوء المرتزقة من السلاطين يحرفون كلام الله ويؤولونه على وفق أهواء السلاطين؛ فلذا هم ليسوا بأمناء، ولا اعتبار لآرائهم وفتاواهم، وعليه فتخرج الولاية والحكومة موضوعاً عما نحن فيه.

لكن ربما يمكن الجواب عن هذين بأمور:

أولاً: بإطلاق الرواية الشامل لبيان الأحكام والولاية وكون بيان الأحكام من أوليات مهمات الأنبياء، والفقهاء أمناء عليها لا ينفي الأمانة على الولاية والحكومة، مع أنها أيضاً من شؤون الأنبياء.

ثانياً: القرائن العقلية الدالة على شمولها للحكومة حتى لو قيل بالظهور في الأحكام أو العلم، وأبرز هذه القرائن اثنتان.

الأولى: أن ذلك هو هم كل من يريد صلاح أمته؛ إذ لا تصلح الأمة ولا تبقى صالحة قوية إلا بدولة عادلة تدبر أمورها، وتضمن بقاءها، فمعنى كون الفقهاء أمناء الرسل كونهم أمناء في حفظ الأمة، والأمانة المفوضة إلى الفقيه هي أمة الرسول، بل أمة الرسول من أجل مصاديق الأمانة، فيجب تأمين صلاحها وبقائها بإقامة الدولة العادلة إما من جهة الوجوب الأولي، وإما من جهة الطريقية لحفظ

الأمانة وهي الأمة.

الثانية: أن ذلك مقتضى طريقة العلم والعمل ، ومن العلم علم السياسة وتدبير أمور الخلق ، بل هو من أعلى مراتب العلم ومهام الأنبياء لما يترتب عليه من تطبيق قوانين الخالق وإجراء أحكامه وهداية الناس إلى سعادتهم الدينية والدنيوية ، وغيرها من أهداف الأنبياء والرسول ، بل لو لم يقل بذلك للزم ترجيح المرجوح ونقض الغرض في الكثير من التشريعات والأحكام الإلهية ؛ لتوقفها على السلطة وقوة التنفيذ.

الاستدلال برواية الغرر ((العلماء حكّام على الناس))

ولعل من الروايات التي يستدل بها أو تعضد الاستدلال حديث الغرر الوارد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((العلماء حكّام على الناس))^(١) وفي كنز الفوائد عن الصادق عليه السلام : ((الملوك حكّام الناس ، والعلماء حكّام على الملوك))^(٢) والظاهر أن المحتملات في الرواية متعددة أبرزها اثنان :

الأول: أن تُحمل الجملة على الإخبار لبيان فضل العلم والعلماء وأهمية رجوع الناس إليهم في تدبير أمورهم لكونهم القدوة والأسوة ، فتكون الرواية إرشادية إلى سيرة العقلاء وبنائهم من رجوع الجاهلين بالأمور إلى العالمين بها في مختلف الشؤون ، وحينئذ لا تثبت لنا الولاية والحكومة للفقهاء إلاّ بنحو قضية خارجية واقعية تؤكد حكومة العلماء على قلوب الناس وقدوتهم لهم من غير فرق بين المذاهب والملل وبين طبقات المجتمع ، فأهل كلّ مذهب وجميع طبقات المجتمع حتى الملوك يكون الحاكم على عقولهم وأفكارهم وقلوبهم العلماء ،

(١) غرر الحكم: ج ١ ص ٣٠ رقم ٥٥٩.

(٢) كنز الفوائد: ج ٢ ص ٣٣.

فتكون دلالتها من قبيل دلالة قوله ﷺ: ((العلم حاكم والمال محكوم عليه))^(١) خارجة موضوعاً عما نحن فيه.

الثاني: أن نحملها على كونها جملة إنشائية يراد بها جعل منصب الحكومة والولاية للعلماء نظير جعلها لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الغدير المتواتر بين الفريقين الذي تضمن قوله ﷺ: ((من كنت مولاه فعليّ مولاه))^(٢) الجعل والتنصيب، والاستدلال بالرواية على نصب الفقهاء أولياء بيدهم زمام الولاية والحكومة وسند السلطة وشرعية السيادة يتوقف على هذا الاحتمال، بضميمة أن يكون المراد بالعلماء خصوص فقهاء الإسلام، لكن أشكلوا على ذلك من جهة تردد المعنى المحتمل وأن الرواية في مقام الإخبار أو في مقام الإنشاء، فتكون جملة، لكنك ستعرف ما ربما يقال فيه.

كما لا يناقش فيه من جهة القول بأن مقتضى الإطلاق أن يكون جعل منصب الحكومة لجميع العلماء في جميع الأعصار بنحو العموم الاستغراقي الشمولي، فلو كان في عصر واحد ألف عالم مثلاً يكون الجميع حكماً منصوبين، وهذا بعيد، بل مقطوع الفساد؛ لما يترتب عليه من التنازع والخلاف المخالف لغرض الولاية والحكومة؛ لأنه يمكن المناقشة فيه من جهة أن الحديث في مقام بيان أصل الجعل على نحو القضية الحقيقية وإثبات أن الحكومة للعلماء، مضافاً إلى إمكان دفع الإشكال والفساد المذكور بالحكم بالشورى بينهم في الحكم، وفي تدبير أمور الناس في صورة تعددهم، كما هو مقتضى الجمع بين الأدلة كما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

(١) نهج البلاغة: ص ٤٩٦ الحكمة ١٤٧.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢٩٤ - ٢٩٥ ح ٣.

هذا وفي كنز الكراجكي قال: قال الصادق عليه السلام: ((الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك))^(١) والظاهر أن قوله: ((الملوك حكام على الناس)) ظاهر في الإخبار في مقام الإنشاء، بل حتى لو كانت للإخبار الصرف فإنها تثبت المطلوب أيضاً؛ لما أثبتناه في الأصول من أن كل جملة خبرية ترد في التشريع فالأصل فيها أنها تخبر عن غرض المولى أو عن المصلحة الواقعية، وهما مما يحكم العقل بوجوب تحقيقهما فيثبت المطلوب.

الاستدلال بما اشتهر بكون السلطان ولياً

ومن الروايات التي ربما تعضد ما تقدم ما ورد عنهم عليهم السلام: ((السلطان ولي من لا ولي له))^(٢) وقد اشتهر هذا الحديث في الألسن، ونقل في بعض الكتب كما أشار إليه شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله^(٣) وغيره^(٤)، بل نسبت روايته عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله إلى كتب العامة والخاصة: ((أن السلطان ولي من لا ولي له))^(٥) وقد استدلل به صاحب الجواهر رحمته الله، وتمسك به على أنه يفيد كبرى كلية تدل على عموم الولاية. قال في الجواهر في مبحث أولياء النكاح في مناقشة كلام المشهور: إنه ليس للحاكم ولاية في النكاح على من لم يبلغ، ذكراً كان أو أنثى للأصل... والأصل مقطوع بعموم ولاية الحاكم المستفادة من نحو قوله صلى الله عليه وآله:

(١) كنز الفوائد: ج ٢ ص ٣٣؛ البحار: ج ١ ص ١٨٣ ح ٩٢.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٣ ص ٢٣٥؛ مسالك الأفهام: ج ٧ ص ١٤٧؛ عوائد الأيام: ص ٥٦٣؛ وانظر كنز العمال: ج ١٦ ص ٣٠٩ ح ٤٤٦٤٣.

(٣) المكاسب: ج ٣ ص ٥٥٨.

(٤) جامع المدارك: ج ٣ ص ١٠٠.

(٥) سنن الترمذي: ج ٣ ص ٤٠٨ ح ١١٠٢؛ سنن أبي داود: ج ٢ ص ٨٩١ ح ٢٠٨٣؛ السنن الكبرى (للبیهقي): ج ٧ ص ١٠٥.

((السلطان ولي من لا ولي له))^(١).

ولا يخفى عليكم أن الاشتهار يجبر ضعف السند، بل صاحب الجواهر قدس سره نسبه قولاً لرسول الله ﷺ، مما يكشف عن اعتباره عنده، فلا يرد بعد ذلك على أن الحديث مرسل أو ضعيف مروى من طرق العامة مثلاً، خصوصاً على مبنى كفاية الوثيقة الصدورية.

وأما الكلام من ناحية الدلالة فتارة يكون من جهة لفظ السلطان الظاهر في الحاكم، لكن في بعض كلمات المحقق الإيرواني^(٢) استظهار كونه الإمام المعصوم ﷺ من بعض كلمات شيخنا الأعظم قدس سره في مكاسبه، لكن الظاهر أنه خلاف الظهور، بل هو عام يشمل كل سلطان عادل، ولا وجه لتخصيصه بالمعصوم ﷺ، وإن كان هو ﷺ أجلى المصاديق وأكملها، وتارة يكون الكلام في الدلالة من جهة احتمال كون ورود الرواية في الميت الذي لا ولي له، كما احتمله في منية الطالب^(٣)، والإنصاف أنه أيضاً لا دليل عليه، خصوصاً مع مخالفته للإطلاق الظاهر، وتارة يكون الكلام في الدلالة من جهة أنها ناظرة إلى ثبوت الولاية للسلطان في كل ما يحتاج إلى ولي، والاستدلال به على ما نحن فيه من ثبوت الولاية للفقهاء موقوف على عموم النيابة، خصوصاً مع اعتضاده بعدم فهم الخصوصية للنكاح والميت، أو فهم عدم الخصوصية، فالقول بأنه يثبت الولاية الخاصة في شؤون الغيب والقصر وما أشبه ذلك كما ربما يستظهر من منهاج الفقهاء^(٤) وغيره من الأعلام مخالف للإطلاق.

(١) الجواهر: ج ٢٩ ص ١٨٨.

(٢) حاشية المكاسب (للإيرواني): ج ٢ ص ٣٨٠.

(٣) منية الطالب: ج ٢ ص ٢٣٥.

(٤) منهاج الفقهاء: ج ٤ ص ٣٠٣.

مراجعة الملوك للعلماء

هذا وهناك روايات أخرى تضمنت ذم العلماء الذين يختلفون إلى أبواب الحكام والسلاطين، ولا يحترزون عن معاشرتهم ومخالطتهم.

منها: ما عرفته من خبر السكوني^(١) المتقدم.

ومنها: النبوي: ((العلماء أمناء الرسل على عباد الله عز وجل ما لم يخالطوا السلطان، فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم))^(٢).

ومنها: عنه عليه السلام: ((العلماء أحباء الله ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ولم يميلوا في الدنيا، ولم يختلفوا أبواب السلاطين، فإذا رأيتهم مالوا إلى الدنيا واختلفوا أبواب السلاطين فلا تحملوا عنهم العلم، ولا تصلوا خلفهم، ولا تعودوا مرضاهم، ولا تشيعوا جنائزهم، فإنهم آفة الدين، وفساد الإسلام، يفسدون الدين كما يفسد الخل العسل))^(٣).

وفي منهاج الفقهة الظاهر أن منشأ هذه التشديدات العظيمة والسر فيها وجهان:

أحدهما: أن العالم جعل متبوعاً وحاكماً ومخدوماً، فإذا صار تابعاً وخادماً ومحكوماً كان ذلك انعكاساً على أم الرأس، ومثله هو الذي يقوم في العرض الأكبر مع المجرمين ناكسي رؤوسهم عند ربهم.

الثاني: أن السلطان والملك قد غصب حق المجتهد وتصدى للحكومة،

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٦ ح ٥.

(٢) المحجة البيضاء: ج ١ ص ١٤٤.

(٣) منهاج الفقهة: ج ٤ ص ٢٩٣؛ الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٢٧٤.

فاختلاف بابه تقرير لظلمه وتعديه فلا يجوز ، وبذلك يظهر الوجه لما في روايات كثيرة من ذم السلاطين والنهي عن اختلاف أبوابهم والأمر بالهرب منهم^(١).

فالمتحصل مما ذكرناه: أنه لا ينبغي التوقف في أن تشكيل الحكومة وظيفته المجتهد الجامع للشرائط ، إما لكون المجتهد وريثاً للأنبياء ، أو لكونه أميناً على الدين ، أو لكونه حاكماً وما أشبه ذلك.

فيثبت لنا إذاً بأن الفقيه هو صاحب السيادة بعد الإمام ﷺ وبعد النبي ﷺ ، وكل حكومة ودولة ينبغي أن تأخذ سيادتها وسلطنتها منه ، ودلالة طائفة من هذه الروايات الكثيرة المتضاربة على فرض المناقشة في بعضها سنداً أو دلالة على صلاحية الفقيه وأصلحيته من غيره مما لا إشكال فيه ، بل قامت عليه القرائن العقلية أيضاً ، بل هي بدرجة من الكثرة تنفي البعد عن ادعاء التواتر فيها ، بل في الفقه أرسل التواتر إرسال المسلمات^(٢) ، وقال : أكثر من خمسين رواية متفرقة في مختلف الأبواب مما اشتمل على الخليفة والحاكم والسلطان ووراثة الأنبياء ، وأنهم كالأنبياء وما أشبهه ، ومن يمنع السند أو الدلالة يسأل منه عن وجه عدم كفاية وجود هذه الروايات في كتب الحديث والفتوى وغيرهما ، وعن أنه ماذا ينبغي أن يقولوا لإفادة الحكم والألوية غير هذه العبارات؟^(٣) وليس في عدم اطلاع الفقهاء على أصول السياسة والتدبير - كما قد يدعيه بعضهم - عذر لانعزالهم عن ميدان السلطة وإدارة المسلمين ، بل يجب عليهم تعلمها وكسبها والتصدي لها مقدمة لأداء الواجب إن لم يقل بوجوبها النفسي.

(١) منهاج الفقهة : ج ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج ١ ص ٢٢٦ - ٢٣٠ .

(٣) الفقه (كتاب البيع) : ج ٥ ص ١٦ .

مناصب المعصوم عليه السلام

وكيف كان، فإن المتحصل مما تقدم أن مناصب المعصوم عليه السلام وحدود ولايته تشمل أموراً ستة:

الأول: منصب الفتوى.

الثاني: القضاء ورفع الخصومات.

الثالث: الحكومة المطلقة.

الرابع: أولويته بالتصرف في الأموال والأنفس.

الخامس: لزوم إطاعته في أوامره الشخصية والعرفية.

السادس: ولايته التكوينية.

وقد عرفت مما تقدم أن الإمام عليه السلام قد نزل الفقيه منزلته في الأمانة والحجية والوراثة، ومقتضى التنزيل هو جعل الفقيه كالإمام عليه السلام فيما له من الشؤون والمناصب إلا ما خرج بالدليل، وقد خرج بالدليل ثلاثة مناصب من مناصب الإمام لم تجعل للفقيه الجامع، وهي:

الأول: الولاية على الأموال والأنفس وجواز التصرف فيها ولو من دون رضا أصحابها.

الثاني: لزوم الطاعة في الأمور الشخصية والعرفية.

الثالث: الولاية التكوينية

هذه المناصب الثلاثة خرجت بالأدلة الخاصة، فتبقى المناصب الأخرى تحت عموم الحجية والتنزيل، فتثبت للفقيه، وهذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة، وأما اختلاف الأقوال بين الفقهاء في السعة والضيق حيث ذكرنا أنهم اختلفوا إلى

ثلاثة أقوال فيدور بين المناصب الأربعة الأولى ، فمن قال بأن ما للمعصوم للفقير
- كالمحقق النراقي^(١) - أراد منه دخول ولاية الفقير وشمولها للأموال
والأنفس ، وأما من أنكر الولاية فأنكرها في الأموال والأنفس والحكومة فقط ،
وأثبت الفتوى والقضاء ، وأما المشهور فأنكروا الولاية على الأموال والنفس ،
ولكن قالوا بشمولها للحكومة وإقامة الدولة ، وأما المورد الخامس والسادس
فالظاهر أنه قام الإجماع على عدم ثبوتها للفقير .

وعليه فإنه على مبنى المشهور كل أمر يرجع فيه الناس إلى رئيسهم يرجع
المسلمون إلى الفقير فيه ، سواء في شؤون الفتوى أو القضاء ورفع الخصومات أو
إقامة الدولة والحكم . هذا وأوردوا على ما ذكرناه إشكاليين :

الأول: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري قدس سره في كتاب المكاسب بقوله
: مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادة الجهة
المعهودة المتعارفة من وظيفته ، من حيث كونه رسولاً مبلغاً ، وإلا لزم تخصيص
أكثر أفراد العام ؛ لعدم سلطنة الفقير على أموال الناس وأنفسهم إلا في موارد
قليلة بالنسبة الى موارد عدم سلطنته^(٢) ، ويمكن الإجابة عنه بأن الولاية كما تقدم
لها مرتبتان من حيث السعة .

إحدهما : التي تقول بشمول ولايته للأموال والأنفس ، والأخرى التي
تنفيها ، لكن حيث قطع بعدم المرتبة العالية من أن له ولاية حتى على الأموال
والأنفس فلا وجه لرفع اليد عن العموم بالنسبة إلى المرتبة الأقل ، وهي القول
بولايته في الحكومة ؛ إذ ليس الأمر دائراً بين الولاية المطلقة وبين الأمور الحسبية

(١) عوائد الأيام : ص ٥٣٦ .

(٢) المكاسب : ج ٣ ص ٥٥٣ .

فقط ، بل بينهما واسطة ، وهي الولاية على الحكومة ، فلا بد من القول بها لدلالة الأدلة السابقة عليها ، وإن شئت إنكار عموم الأدلة فلا بد من تخصيصها بالقدر الخارج بالضرورة والإجماع ، وهو الولاية العامة ، كولاية الإمام عليه السلام على الأموال والأنفس ، وأما غير ذلك وهو المرتبة الثانية من الولاية الشاملة لولايته على الحكومة فلا دليل على خروجها عن العام .

الثاني: ما أشار إليه الفقيه الهمداني رحمته الله في مصباح الفقيه عند التعرض لصلاة الجمعة ، وكلامه وإن كان خاصاً بالنسبة إلى صلاة الجمعة لكن قد يفهم منه أنه إشكال عام يجري بالنسبة إلى الولاية أيضاً ، وتقريبه : أنه يقبح إيجاب الشارع الحكم على كافة الناس تولي شخص غير معين ، ويوكل تعيينه إلى إرادتهم ، مع أنه لا يكاد تتفق آراء الجميع على واحد مع ما في نفوس جلهم من الإباء عن تولي من يراه مثله أو دونه في الأهلية للولاية العامة ما لم يكن له ملزم شرعي ، مع مجبولية كل نفس بحب الرئاسة لنفسه ؛ إذ المفروض تعدد المجتهدين الجامعين للشرائط ، فليس مثل هذا الحكم إلا تأسيس مادة الجدل والنزاع ، فيمتنع صدوره من الشارع ، إلا أن يجعل لتعيين من يجب توليه طريقاً لا يبقى معه موقع للخصومة ، وليس ذلك إلا بنصب وال خاص حتى يتعين فيه ، ويجب على غيره اتباعه ، وإن شئت قلت : إنه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولاية عامة صار منشأ للنزاع ؛ إذ هذا يحكم بالجهاد لأنه يراه صلاحاً مثلاً ، وذلك يحكم بعدمه لأنه يراه غير صالح . لا يقال : يحرم نقض الحكم الثاني بعد صدور الحكم من الأول ؛ لأنه يقال : إما لا يرى الثاني اجتماع الأول للشرائط وإما يراه خاطئاً بما يوجب تزلزل بيضة الإسلام بحيث يجب نقض حكمه ^(١) .

(١) مصباح الفقيه : ج ٢ ص ٤٣٩ (بتصرف) .

والظاهر إمكان المناقشة في هذا الوجه العقلي نقضاً وحلاً، أما من جهة النقض فبجواز تصدي الفقيه للأمر الحسبية الذي هو محل وفاق بينهم؛ إذ يرد عليه لزوم التشاجر والنزاع والخصام أيضاً في مورد التصدي؛ لأنه لو نصب الفقيه قيماً على الصغير جاز للفقيه الآخر نقض قيمومته بأحد الوجهين السابقين، إما لأنه لا يراه أهلاً للتصدي وإما لأنه لا يرى وجوب نصب القيم للقيمومة، بحيث يوجب بقاءه إتلاف مال الصغير، فيرى وجوب نقض حكم الأول، وما يقال في جوابه هنا يقال في الولاية العامة.

وأما الجواب الحلي فعلى فرض تسليم الإشكاليين المذكورين فإنه يمكن القول بوجوب التصدي من جهة الأهم والمهم، فإن من الواضح أن المفسد التي تترتب على عدم تصديه كبيرة جداً، وعليه فإن القول بعدم النصب أشد محذوراً من هذه المحاذير المستلزمة للنصب، فجاز للشارع الحكيم النصب من باب الأهم والمهم وإن استلزم مثل هذه الأمور النادرة، كما استدلوا بذلك لحجية الأمارات والطرق المخالفة للواقع كثيراً أو أحياناً؛ لكون عدم الجعل أشد محذوراً من الجعل. هذا مضافاً إلى إمكان التحرز عن وقوع النزاع والتخاصم بجعل تولي الأمور وإجرائها بواسطة الشورى تنصيباً وتنفيذاً، كما هو الشأن في كل موارد الحكومات والدول التي تتعدد فيها الآراء وتختلف الأقوال، لكن الرأي الحاسم يكون بالشورى وبالأخذ بقانون الأكثرية، كما هو مقتضى سيرة العقلاء في كل شؤونهم فيما إذا تعدد الأقوال والآراء على ما سنفصله إن شاء الله تبارك وتعالى.

استدلال عقلي على سيادة الفقيه

هذا ولعل من المناسب أن نختم هذا الفصل بكلام حكيم عن السيد

البروجردى رحمته الذي أورده بعض تلامذته في ذلك. قال طاب ثراه: إن إثبات ولاية الفقيه وبيان الضابطة لما يكون من شؤون الفقيه ومن حدود ولايته يتوقف على تقديم أمور:

الأول: أن في المجتمع أموراً لا تكون من وظائف الأشخاص ولا ترتبط بهم، بل تكون من الأمور العامة الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ نظام المجتمع، كالقضاء والولاية على الغيب والقصر ونحوها وحفظ النظام الداخلي وسد الثغور والأمر بالجهاد والدفاع عند هجوم الأعداء ونحو ذلك، فليست هذه الأمور مما يتصدى لها كل شخص، بل تكون من وظائف قيم المجتمع ومن بيده أزمة الأمور الاجتماعية.

الثاني: لا يبقى شك لمن تتبع قوانين الإسلام وضوابطه في أنه دين سياسي اجتماعي، وليست أحكامه مقصورة على العباديات المحضة المشرعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة فقط، بل تكون أكثر أحكامه مرتبطة بسياسة المدن وتنظيم الاجتماع وتأمين سعادة هذه النشأة، أو جامعة للحسنين ومرتبطة بالنشأتين، وذلك كأحكام المعاملات والسياسات والجزائيات من الحدود والقصاص والديات، والأحكام القضائية، والضرائب التي يتوقف عليها حفظ دولة الإسلام كالأخماس والزكوات ونحوهما، ولأجل ذلك اتفق الخاصة والعامة على أنه يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدبر أمور المسلمين، بل هو من ضروريات الإسلام وإن اختلفوا في شرائطه وخصوصياته، وأن تعيينه من قبل رسول الله ﷺ أو بالانتخاب العمومي.

الثالث: لا يخفى أن سياسة المدن وتأمين الجهات الاجتماعية في دين الإسلام لم تكن منحازة عن الجهات الروحانية والشؤون المربوطة بتبليغ الأحكام

وإرشاد المسلمين، بل كانت السياسة فيه من الصدر الأول مختلطة بالديانة ومن شؤونها، فكان رسول الله ﷺ بشخصه يدبر أمور المسلمين، ويسوسهم، ويرجع إليه لفصل الخصومات، وكان ينصب الحكام والعمال للولايات، ويطلب الأخماس والزكوات ونحوهما من الماليات، وهكذا كانت سيرة الخلفاء من بعده الراشدين وغيرهم، وكانوا في بادئ الأمر يعملون بالوظائف السياسية في مراكز الإرشاد والهداية كالمساجد، فكان إمام المسجد بنفسه أميراً لهم، وبعد ذلك أيضاً استمرت السيرة على بناء المسجد الجامع قرب دار الإمارة، وكان الخلفاء والأمراء بأنفسهم يقيمون الجمعات والأعياد، بل ويدبرون أمر الحج ومواقفه، حيث إن العبادات الثلاث مع كونها عبادية قد احتوت على فوائد سياسية لا يوجد نظيرها في غيرها، وهذا النحو من الخلط بين الجهات الروحية والجهات السياسية من خصائص الإسلام وميزاته.

الرابع: قد تلخص مما ذكرناه:

- ١ - أن لنا حاجات اجتماعية تكون من وظائف سائس الاجتماع وقائده.
 - ٢ - أن الديانة المقدسة الإسلامية لم تهمل هذه الأمور، بل اهتمت بها أشد الاهتمام، وشرعت بلحاظها أحكاماً كثيرة، وفوضت إجراءاتها إلى سائس المسلمين.
 - ٣ - أن سائس المسلمين في بادئ الأمر لم يكن إلا شخص النبي الأكرم ﷺ، ثم الخلفاء بعده.
- وحيث فنقول:** إنه لما كان من معتقداتنا - معاشر الشيعة الإمامية - أن خلافة رسول الله ﷺ وزعامة المسلمين من بعده كانت للأئمة الاثني

عشر عليه السلام وأن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يهمل أمر الخلافة، بل عين لها من بعده أمير المؤمنين عليه السلام، ثم انتقلت منه إلى أولاده عترة الرسول، فكانوا هم المراجع الأحق للأمر السياسية والاجتماعية، وكان على المسلمين الرجوع إليهم وتقويتهم في ذلك، فلا محالة كان هذا مركزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً، وكان أمثال زرارة ومحمد بن مسلم من فقهاء أصحاب الأئمة وملازميهم لا يرون المرجع لهذه الأمور إلا الأئمة أو من نصبوه لذلك، فلذلك كانوا يراجعونهم فيما يتفق لهم مهما أمكن، كما يعلم ذلك بمراجعة أحوالهم.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: لما كانت هذه الأمور والحوائج الاجتماعية مما يتلى به الجميع مدة عمرهم غالباً ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام متمكنين من الرجوع إليهم عليهم السلام في جميع الأحوال كما يشهد بذلك، مضافاً إلى تفرقهم في البلدان وعدم كون الأئمة عليهم السلام مبسوطي اليد بحيث يرجع إليهم في كل وقت لأي حاجة اتفقت، فلا محالة يحصل لنا القطع بأن أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من خواص الأئمة عليهم السلام سألوهم عن مرجع إليهم في مثل تلك الأمور إذا لم يتمكنوا منهم عليهم السلام، ونقطع أيضاً بأن الأئمة عليهم السلام لم يهملوا هذه الأمور العامة البلوى التي لا يرضى الشارع بإهمالها، بل نصبوا لها من يرجع إليه شيعتهم إذا لم يتمكنوا منهم عليهم السلام، ولا سيما مع علمهم عليهم السلام بعدم تمكن أغلب الشيعة من الرجوع إليهم، بل عدم تمكن الجميع في عصر الغيبة التي كانوا يخبرون عنها غالباً، ويهيئون شيعتهم لها. وهل لأحد أن يخطر بباله أنهم عليهم السلام نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور ومع ذلك أهملوا لهم هذه الأمور، ولم يعينوا من يرجع إليه الشيعة في فصل الخصومات والتصرف في أموال الغيب والقصر والدفاع عن حوزة الإسلام

ونحو ذلك من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها؟

وكيف كان، فنحن نقطع بأن صحابة الأئمة عليهم السلام سألوهم عن يرجع إليه الشيعة في تلك الأمور مع عدم التمكن منهم عليهم السلام، وأن الأئمة عليهم السلام أيضاً أجابوهم ونصبوا للشيعة مع عدم التمكن منهم عليهم السلام أشخاصاً يتمكنون منهم إذا احتاجوا، غاية الأمر سقوط تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع الحديثية التي بأيدينا، ولم يصل إلينا إلا ما رواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة، وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم عليهم السلام وأنهم لم يهملوا هذه الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها - ولا سيما مع إحاطتهم بحوائج شيعتهم في عصر الغيبة - فلا محالة يتعين الفقيه لذلك؛ إذ لم يقل أحد بنصب غيره، فالأمر يدور بين عدم النصب وبين نصب الفقيه العادل، وإذا ثبت بطلان الأول بما ذكرناه صار نصب الفقيه مقطوعاً به، وتصير مقبولة ابن حنظلة أيضاً من شواهد ذلك.

وإن شئت ترتب ذلك على النظم القياسي فصورته هكذا: إما أنه لم ينصب الأئمة عليهم السلام أحداً لهذه الأمور العامة البلوى وأهملوها، وإما أنهم نصبوا الفقيه لها، لكن الأول باطل فثبت الثاني. فهذا قياس استثنائي مؤلف من قضية منفصلة حقيقية وحملية دلت على رفع المقدم، فينتج وضع التالي، وهو المطلوب.

وبما ذكرناه يظهر أن مراده عليهم السلام بقوله في المقبولة: ((حاكماً)) هو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد، ولا يرضى الشارع أيضاً بإهمالها ولو في عصر الغيبة وعدم التمكن من الأئمة عليهم السلام، ومنها القضاء وفصل الخصومات، ولم يرد به خصوص القاضي، ولو سلم فنقول: إن المترائي من بعض الأخبار أنه كان شغل القضاء ملازماً عرفاً

للتصدي لسائر الأمور العامة البلوى ، كما يظهر من خبر إسماعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام : وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت ولا يدرك الوصية كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار؟ أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكبر أو إلى القاضي؟ وإن كان في بلدة ليس فيها قاض كيف يصنع؟

وبالجملة : كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي يتلى بها العامة مما لا إشكال فيه إجمالاً بعد ما بيناه ، ولا نحتاج في إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة ، غاية الأمر كونها من الشواهد ، فتدبر ^(١).

والمتحصل من مجموع ما تقدم: أن مصدر السيادة بعد الله تعالى ورسوله عليه السلام والإمام المعصوم عليه السلام هو الفقيه الجامع للشرائط ؛ لكونه الحجة المعين من قبلهم في إقامة الدولة وممارسة نظام الحكم ، سواء كانت بالباشرة أو كانت بالوسائط.

وجوب إرجاع السلطات إلى الفقيه الجامع

وبذلك يظهر أنه يجب على الفقهاء التصدي لإقامة الدولة الإسلامية العادلة بالباشرة أو بالواسطة ، وكل دولة تقام لا تستند إلى ولاية الفقهاء تعد فاقدة للشرعية من الوجهة الشرعية.

وعليه فإنه إذا نهض الفقهاء أو الفقيه بتشكيل الحكومة وقام بشروط الحكومة الشرعية من العدالة والكفاءة والأخذ بالشورى ونحوها من شروط شرعية الدولة وجب على الناس أن يسمعوا له ، ويطيعوه ، وإلا سقط الوجوب ؛

(١) انظر دراسات في ولاية الفقيه : ج ١ ص ٤٥٦ - ٤٦٠ (بتصرف) عن البدر الزاهر : ص ٥٢.

بداهة أن سلطته نابعة من ولايته، وهي مشروطة بالفقاهة والعدالة النفسية والعملية المتقومة بمراعاة موازين الإسلام في التقوى وتطبيق أحكامه في العمل في جوانب الحرية والعدالة والشورى ونحوها، وإلا سقطت ولايته، فتسقط شرعية حكمه أيضاً.

كما يظهر أنه إذا نهض الناس بتشكيل الحكومة تحت الضوابط الإسلامية كما في النهضات الاجتماعية العامة والثورات وما أشبه ذلك فللفقيه العادل حينئذ أن يتصدى ويراقب سلوك الحكومة وتصرفاتها، فيصح مسيرتها إذا انحرفت، ويعدل سلوكها إذا شذت؛ لكونه الولي والنائب عن الإمام المعصوم عليه السلام، والحجة عنه، بل وهو المعلم والمهذب والقدوة في ذلك، فيجب عليه أن يقاوم الانحراف، ويسدد المسيرة نحو تصحيح العمل وتقويم الدولة لتطبيق العدالة.

لكن قد عرفت مما تقدم من الأدلة على ولاية الفقهاء أن الولاية جعلت للفقهاء عامة ولاية فعلية، وحيث إنها لا تنص على فقيه واحد بل كل فقيه توفرت فيه الشرائط كان له أهلية ذلك، فإنه يمكن أن يتعدد الفقهاء في العصر الواحد، فحينئذ إما أن تكون الولاية الفعلية لكل واحد منهم مستقلاً عن الآخرين وكل يعمل على شاكلته، وهذا يوجب الهرج والمرج الشديد والاختلاف الكثير؛ لتعدد الولاية بتعدد الفقهاء، وهو أمر لا مجال للالتزام به؛ لوقوع التشاجر، واختلال النظام، ونقض الغرض، وإما أن يقال بولاية بعضهم مشروطة بولاية بعض، وهذا أيضاً خلاف ظاهر الأدلة، مضافاً إلى أنه ترجيح بلا مرجح، أو نقول: الولاية للمجموع من حيث المجموع، وهذا مما لا محصل له؛ بداهة أن ذلك يستلزم أن تكون ولاية واحدة للمجموع، وهو أيضاً خلاف ظاهر

الأدلة ، فلا بد أن يقال إذاً بطريق رابع ، وهو أن الفقهاء منصوبون لمقام الولاية شأنيًا ، وإنما تكون فعلية ولايتهم بالشورى الراجعة إلى انتخاب الناس واختيارهم .

وجوه الجمع بين ولاية الفقيه وسيادة الأمة

ومن هنا نشأ البحث في وجه العلاقة بين سيادة الفقيه وولايته في شؤون السلطة وبين رأي الأمة وسيادتها ، وللفقهاء في وجه الجمع آراء ونظريات .

النظرية الأولى: تقول بأن الولاية تثبت للفقيه بالنص الخاص أو العام لشخص الولي ، إلا أن فعلية ولايته منوطة بالشورى ورأي الأمة ، وعند فقدان النص يكون الأمر شورى ، وميزة هذا الرأي في تأخر رأي الأمة رتبة عن النص ، فإنه ينتهي إلى أن السلطة التنفيذية بيد الأمة ، غايتها تكون مقيدة بالمنصوص عليه ، وفي حالة عدمه يختار من تنطبق عليه المواصفات والشرائط .

النظرية الثانية: في حالة وجود النص فهو المتبع ولا دور للشورى ، وفي حال عدمه أو غيبة المنصوص عليه فالأمر يعود للأمة لاختيار الحاكم ، لكن ذلك مشروط بنظارة أهل الخبرة الشرعية ، وهم الفقهاء ، وعليه فالأمر للأمة يكون بالشورى ، وهي تمارس السلطة التنفيذية والتشريعية ولكن تحت نظارة وإشراف الفقيه ، ولهذه النظرية صياغات ومذاهب اختار كلاً منها فقيه :

الأول: ما اختاره المحقق النائيني رحمته الله في تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، وحاصله : أن دور الفقيه يكون كدور المحكمة الدستورية في التعبير الحديث ، وهو فصل النزاعات والاختلافات الحاصلة بين السلطات وإمضاء التشريعات في الأمة^(١) .

الثاني: ما اختاره السيد الشهيد الصدر رحمته الله ، وحاصله : أن الفقيه يكون

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة : ص ١٢٧ و ص ١٨٢

له دور المشرف والرقيب على سير عمل السلطات الثلاث، فإذا ما انحرفت عن مسارها الصحيح تدخل لتقويم اعوجاجها^(١).

الثالث: ما ربما يظهر من كلمات السيد الشيرازي عليه السلام في غير موضع من الفقه، وحاصله: أن الفقيه هو المحور في الحكم، غايته قد تعوزه الخبرة العملية في تحصيل الموضوعات المستنبطة، فيستعين بأهل الخبرة في كافة المجالات التي يحتاجها في تسيير شؤون الدولة من سياسة واقتصاد وقانون وثقافة وجيش وأمن وما أشبه ذلك^(٢)، وهو اختيار السيد السبزواري قدس سره في المهذب^(٣).

النظرية الثالثة: أن ولاية الأمر هي بيد المنصوص عليه، أو من ينصبه، ومن ينيبه المنصوص عليه، ولا يعود الاختيار للأمة، غايتها أن كليهما ملزمان في تسيير أمور الأمة بالشورى، ويكون رأي الشورى ملزماً لهما، ولا يجوز لهما مخالفته، وعليه فالسلطة التنفيذية تكون بيد الفقيه أو من أنابه، والسلطة التشريعية تقع بيد الأمة.

النظرية الرابعة: تنص على أن ولاية الأمر تكون بالنص الخاص أو العام، ولا مناص منه، حيث إن الولاية لله عز وجل يجعلها لمن يشاء من خلقه، فهي تابعة للمنصوص عليه، أو من ينيبه، غايته يكون ملزماً في طريقة تسيير شؤون دولته وأمته بالاستشارة، لكنه غير ملزم بنتيجة المشورة، فيستطيع مخالفتها، وتكون فائدة الاستشارة هنا بأنها نوع من الاستعانة الفكرية والخبروية بآراء الناس، وهذه النظرية هي التي يتبناها بعض الفقهاء، وهي مؤدى نظرية

(١) خلافة الإنسان: ص ٣٧.

(٢) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٢٨ (بتصرف)؛ وانظر الفقه (كتاب القانون): ص ١٨٨.

(٣) مهذب الأحكام: ج ١٥ ص ٨٧.

النص ، غايته أن فيها نوعاً من الاستعانة بالشورى في إدارة شؤون الدولة.

النظرية الخامسة: وحاصلها : أن الولاية تكون بالنص دائماً ؛ لكون المعصوم عليه السلام في عصر الغيبة جعل الفقيه نائباً عنه ، واشترط فيه توفر الشرائط ، ويعود للأمة تعيين ذلك المصداق فيمن تتوفر فيهم الشرائط ، وشرعية سلطة ذلك الفقيه المختار من قبل الأمة تكون بالولاية له من المعصوم عليه السلام لا من الأمة ، غاية الأمر أن الاستنابة من المعصوم عليه السلام لم تكن لكل أحد ، بل لمن تتوفر فيه شرائط :
منها: رجوع الأمة إليه ، وهذا ما ربما يستفاد من قولهم عليه السلام : ((فارجعوا فيها إلى راية حديثنا))^(١) وقولهم عليه السلام : ((اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإنني قد جعلته قاضياً))^(٢) وقولهم عليه السلام : ((فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً))^(٣).

وهذا ما يستظهر من كلمات السيد الشيرازي رحمته الله في غير موضع من الفقه ، وفائدة رجوع الأمة هنا هو إعطاء الفقيه فعلية الحكم وممارسة السلطة جمعاً بين أدلة الحكم والولاية وسلطة الناس على أنفسهم^(٤). وهذا يكاد يتطابق مع النظرية الرابعة والثانية مع إناطة دور للامة في الاختيار والرجوع إلى الفقيه. هذا وقد بحث الفقهاء جانباً من هذا الموضوع في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة

(١) أعلام الوري: ج ٢ ص ٢٧١ ؛ البحار: ج ٢ ص ٩٠ ح ١٣ ؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من أبواب صفات القاضي.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٣٠٣ ح ٨٤٦.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من أبواب صفات القاضي.

(٤) انظر الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٥٣ ؛ الفقه (كتاب الدولة الإسلامية): ج ١٠١ ص ٦٥ - ٦٩ ؛ الفقه (كتاب القانون): ص ١٣٢ - ١٣٣.

الحدود وكتاب القضاء وكتاب الجهاد ومسألة التولي عن السلطان الجائر في المكاسب المحرمة وغير ذلك.

ولعل من اللازم هنا التنبيه على أمرين :

الأول: في أن صلاحية الشورى في الموضوعات لا الأحكام

إن النظريات الخمس المذكورة عندما أسندت الدور للشورى في تشريع القوانين والولاية فإن ذلك يكون في الموضوعات الخارجية المستنبطة كالحرب والسلام وإنشاء الأحزاب والصحافة وإقامة العلاقات مع الدول وكيفيةها، وكذلك في التجارة والاقتصاد ونحوها لا الأحكام، ويتفرع على تشخيص الموضوعات بواسطة الشورى حكمها لتبعية الحكم للموضوع؛ بداهة عدم خلو واقعة من الوقائع إلا والله عز وجل فيها حكم واقعي ثبوتاً، وحكم تنجيزي أو إعداري إثباتاً كما ثبت في الأصول، فما اشتهر على السنة بعض المعاصرين من وجود منطقة فراغ في التشريع إن أريد منه ما ذكرنا كان تاماً، لكن التعبير عنه بالفراغ التشريعي حينئذ غير تام، وذلك لتجدد الموضوعات والحوادث بحسب الحاجات والضرورات، ولعله المعبر عنه في توقيع مولانا صاحب الأمر عليه السلام في الحوادث الواقعة^(١)، وأين هذا من التعبير بالفراغ المستظهر منه وجود واقعة خالية من الحكم وإن أريد منه خلو الواقعة من الحكم والدولة أو الفقيه يؤسس حكماً جديداً، فهو واضح البطلان؛ لرجوعه إلى التصويب.

الثاني: في سيادة الأمة على إقامة الدولة

قد عرفت أن المستفاد من الأدلة المتقدمة ولو بالدلالة الالتزامية أنه يتوجب على الأمة القيام بتشكيل دولة في إطار الشريعة الإسلامية، وأنه لا يحق لأحد أن

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

يحمل نفسه على كاهل الشعب ، ويفرض سيادته عليه دون رضاه وأختياره ، وفي وجوب ذلك على الفقيه الجامع للشرائط احتمالان .

وكيف كان ، فإن الأحكام الشرعية تصنّف الى ما يتعلق بأعمال المكلفين وما يتعلق بشؤون الدولة ، وما يتعلق بأعمال المكلفين من الشؤون الخاصة كالعبادات والمعاملات وما أشبه يختار المكلف فيها الرجوع الى الفقيه الجامع للشرائط . وأما الشؤون العامة من إقامة الدولة ونظام الحكم وتطبيق السياسات فيرجع فيها إلى رأي الأمة واختيارها ، ويمكن أن يستدل له بطائفة من الأدلة :

الدليل الأول: العقل ، فإنه يدل على وجوب تشكيل الدولة من جانب الأمة ؛ وذلك لما في إقامة الدولة من حفظ النظام الإنساني ، ومن المعلوم أن حفظ النظام الإنساني من الواجبات العقلية التي يستقل بها العقل ، فيتوجب على البشر بحكم العقل أن يبذل غاية جهده في إقرار النظام وحفظه والدفاع عنه ؛ إذ في ظل النظام يتمكن الإنسان أن يصل إلى سعادته وسلامه ، كما يضمن مصالحه ومستقبله ، ويؤيد ذلك أمران :

أحدهما: سيرة العقلاء ، حيث نجد أن الشعوب على اختلاف مذاهبها وأديانها تقرر أنظمة وقوانين لحفظ هذا النظام ، بل وتنتخب لنفسها رؤساء وقيمين لتطبيق الشريعة بغض النظر عن كونها إلهية أو أرضية ، ويمكن إحراز إمضاء المعصوم عليه السلام لها من جهة العلم باتصالها بزمانه عليه السلام ، كما كانت عليه الأمم والشعوب المتدينة بالإسلام وغيره ، أو من جهة الاتفاق العقلاني على الكبرى ، والشارع منهم ، بل سيد العقلاء ، أو من جهة النصوص العامة التي دلت على ذلك كرواية الفضل عن الرضا عليه السلام التي عرفت الاستدلال بها في أكثر

من مورد^(١).

ومن الواضح أن مجرد الاعتقاد بضرورة حفظ النظام الاجتماعي وبمجة أنه يكفل سعادة الفرد والمجتمع من دون إقامة دولة لا يمنع من وقوع الاختلال في هذا النظام؛ ولذلك فإن العقل نفسه يحتم على البشر أن يقيموا جهازاً يعهد إليه حفظ النظام، ولأجل ذلك لم يخل أي مجتمع بشري من دولة أو دويلة أو زعيم كبير أو صغير يتكفل حفظ النظام الاجتماعي حتى في البيئات الصغيرة في الصحاري والقفار، أو الكبيرة المتطورة.

ثانيهما: سيرة المتشريعة، فإنها لازالت قائمة على لزوم تعيين قيم أو رئيس يتصدى لأمرهم وتنظيم شؤونهم العامة، وامتناع خلو الأمة من ذلك بمقتضى الحكمة؛ لما يترتب عليه من مظالم ومفاسد، ولعل قوله سبحانه: {يوم ندعو كل اناس بإمامهم} ^(٢) يشير إلى ذلك تضمناً أو التزاماً.

وفي الكافي عن الرضا عليه السلام: ((أن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا)) ^(٣) بناء على التوسعة لغير المعصوم عليه السلام؛ لوحدة الملاك أو الاشتراك في الغرض، الى غير ذلك من النصوص المتضاربة، وقد استشهد لما ذكرناه بعضهم بفعل بعض الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، بدعوى أنهم أحسوا بضرورة إقامة دولة وتشكيل جهاز حكومي يخلف القيادة النبوية، يلم شعثهم، ويحفظ اجتماعهم، ويقيم أحكامهم، فأقدموا على تنصيب رئيس من بينهم لزعامة الأمة وقيادة البلاد، وهذا التنصيب وإن كان يستبطن دوافع غير حقه في

(١) انظر علل الشرائع: ج ١ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧١.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٢٠٠ ح ١.

العقائد والنوايا والأهداف لاجمال لذكرها هنا ؛ لأن بعض الصحابة تناسوا وجود إمام منصوب عليه من قبل الله والرسول ، حيث عين رسول الله ﷺ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إماماً للمسلمين من بعده ، وأخذ البيعة له منهم ، كما تدل الأخبار القطعية والأحاديث المتواترة بين الفريقين^(١) ، إلا أن فعلهم كان يدل بحد نفسه على ارتكاز عقلائي قائم على ضرورة تولي إمام أورئيس شؤون الناس ، سواء كان إمام حق أو باطل ، ولعل ما في نهج البلاغة : ((إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر))^(٢) يشير إليه ، فتأمل .

الدليل الثاني: الشرع، وقد تضافر في النصوص ، بل تواتر معنى ، وربما يكفي في ذلك حديث السلطنة الوارد عنه عليه السلام : ((الناس مسلطون على أموالهم))^(٣) وقد استنبط منه الفقهاء قاعدة تعدد من مسلمات الفقه أسموها قاعدة السلطنة ، وهي تفيد سيادة الأمة من جهتين :

الأولى: الأولوية ، فإنه إذا كان الناس مسطرين على أموالهم بحيث لا يجوز لأحد أن يتصرف فيها إلا بإذن أصحابها فهم بطريق أولى مسلطون على أنفسهم ، فلا يجوز لأحد أن يحدد حرياتهم ، ويحمل نفسه عليهم ، أو يتصرف في مقدراتهم وشؤونهم دون إذنتهم ورضاهم .

الثانية: الجمع بين حكومة العقل بلزوم إقرار النظام وبين القاعدة ، فإن

(١) انظر البحار : ج ٢ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ح ٣ ؛ نهج الحق : ص ٢١٢ - ٢٣٩ ؛ وانظر تفسير نور الثقلين : ج ١ ص ٥٨٨ - ٥٨٩ ذيل الآية ٣ من سورة المائدة ص ٥٨٨ - ٥٨٩ ح ٢٦ و ٢٨ ، ح ٣٢ و ٣٦ ؛ وانظر صحيح مسلم : ج ٥ ص ٢٢ - ٢٧ ح ٣٢ و ٣٣ و ٣٦ و ٣٧ ؛ وراجع تفصيل ذلك في الغدير : ج ١ ص ٨ فما بعدها .

(٢) نهج البلاغة : ص ٨٢ خطبة ٤٠ .

(٣) عوالي اللآلي : ج ٣ ص ٢٠٨ ح ٤٩ .

إقرار النظام يستلزم بالضرورة تصرفاً في أموال الناس ونفوسهم ، وتحديدًا لبعض حرياتهم المشروعة بالأصل ، وإلا تعذر الغرض ، ومقتضى الجمع بين هذين الأمرين هو أن تكون الدولة التي تقيم النظام وتطبق العدالة نابعة من انتخاب الأمة ، أو تكون موضع رضاها .

وبعبارة أخرى : أن سيادة أي نظام على الناس لا تخلو من التسلط على أموالهم وأرواحهم والتصرف فيها ولو في الجملة ؛ لأن من النظام أخذ الحقوق المالية ، وتنظيم الصادرات والواردات وتحديداتها ، وتنظيم الحريات والعلاقات ، وإرسال الجيوش إلى ميادين القتال دفاعاً عن الوطن والأهل والعرض والدين ، وكذلك التصرف في شؤونهم الإعلامية والتربوية والتعليمية وما شابه ذلك مما يتم به حفظ النظام وصيانتته وإقراره .

ولما كان حفظ النظام واجباً مفروضاً عقلاً وشرعاً وكان مما لا يتحقق إلا بإقامة دولة قوية ذات سلطنة واقتدار يترأى في بادئ النظر أنه يصطدم مع ما أقره الإسلام للإنسان من سلطنة وسلطان على ماله ونفسه ، فكان الحل حينئذ هو أن تكون الدولة المتصرفة واقعة موقع رضاهم حتى يكون التصرف بإذنتهم ورضاهم حفظاً للقاعدة المسلمة ورعاية للنظام .

لا يقال: إذا كانت إرادة الأمة منشأً للسلطة في الحكومة الإسلامية وهي بنفسها مصدر للسلطة في الديمقراطية الوضعية فما الفرق بين الحكومتين ؟ لأن سيادة الأمة في الحكومة الإسلامية تختلف عن السيادة الشعبية التي تنادي بها الأنظمة الديمقراطية ، فإن الأمة في ظل الإسلام يجب أن تختار حاكماً في ضمن إطار الأوصاف والشروط التي اعتبرها الشارع من الفقاهاة والعدل والدراية السياسية والمقدرة الإدارية وغيرها من الشروط والمواصفات ، بينما يختلف الأمر

عما هو عليه في الديمقراطية؛ إذ في ظل هذا النظام يحق للشعب أن يختار ما يريد، سواء كان صالحاً أم لا، وسواء أكان متحلياً بالمؤهلات والشروط المذكورة أم لا. هذا أولاً.

وثانياً: أن على الحاكم الإسلامي الأعلى أن يسير وفق نظام الإسلام، فهو مطبق للقانون وليس له أن يجيد عن ذلك، بينما الأمر في النظام الديمقراطي على غير هذا النحو، حيث يجب على الحاكم المنتخب أن يسير وفق ما يريده الشعب ويرتئيه صالحاً كان أو فاسداً، حقاً كان أو باطلاً، موافقاً لرأي الشريعة أو مخالفاً.

وعليه فسيادة الأمة في الدولة الإسلامية مشروطة بخلافها في الديمقراطية؛ ولهذا تناقضت الديمقراطية في الكثير من ممارساتها، ونقضت الغرض من سلطتها في الكثير من سياساتها، وبذلك يظهر أنه لا جامع ولا تشابه بين النظامين. هذا وللحديث عن سيادة الأمة مجال آخر سنتعرض إليه إن شاء الله.

مسائل وتفريعات

المسألة الأولى: في حدود ولاية الفقيه

لا يخفى أن التشريع له بعدان : بعد تشريعي وبعد تطبيقي ، والمقصود من الأول هو تشريع القوانين وتأسيس الأحكام بحسب ما يراه الفقيه من المصالح ومقتضيات الضرورات ، وأما الثاني فالمقصود منه إرجاع الفروع إلى كلياتها ، وتطبيق الأحكام العامة على مصاديقها ، وإدخال الموضوعات المستجدة والحوادث الواقعة تحت كبرياتها الكلية التي أسستها الشريعة وقامت عليها الأدلة الأربعة وفروعها .

وولاية الفقيه لا تشمل الأول ، بل تختص بالثاني ، فالفقيه الجامع للشرائط مطبق للكليات على مصاديقها ، ومجر للأحكام على موارد الخارجية ، مثل : تطبيق الأحكام في شؤون مرور السيارات أو أنظمة الطائرات والقطارات ، وكيفية السفر والإقامة ، وانظمة الاعلام وتشكيل الاحزاب والتجمعات ، ومناهج الجامعات وشؤون الشباب والأطفال والرياضة وهكذا ، فإن الفقيه لا يؤسس أحكاماً في تدبير أمور الدولة والمجتمع في مثل هذه الشؤون وغيرها من مجالات الحياة ، وإنما يرجع موضوعاتها إلى الأحكام الكلية التي أسستها الشريعة ، فليس للفقيه ولاية على التشريع ، وجعل الأحكام بحسب رأيه واجتهاده الخاص ، سواء كانت الواقعة فيها نص خاص أو عام ؛ بدهة حرمة الاجتهاد في مقابل النص ، وبطلان ما ينشأ منه ؛ لأنه تشريع محرم بالأدلة الأربعة كما حقق في محله ، وإنما للفقيه الاجتهاد في تطبيق الأحكام لا تشريعها في مختلف الموارد والمجالات كما أجمعت عليه الطائفة الإمامية خلافاً للعامة ، حيث أخذوا فيها بالقياس

والاستحسان والاجتهاد بمعناه الخاص ، ووضعوا فيها أحكاماً بأرائهم زعماء منهم أن ما لا نص فيه لا حكم واقعي له ، فلا مناص إلا عن تشريع حكم فيها إما بقياسها على غيرها من أحكام الشرع ، وإما بالبحث والفحص عن المصالح والمفاسد فحكموا فيها بالمصالح المرسلة أو الاستحسانات ، فما ظنوا فيها المصلحة أوجبوه ، وما ظنوا فيه المفسدة حرموه ، مع أن النصوص القرآنية نهت عن العمل بالظن صريحاً كما في قوله سبحانه وتعالى : { ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً }^(١) ومن الواضح أن الظن من غير المعلوم الذي نهى عن اقتفائه .

وكذا قوله سبحانه وتعالى : { اجتنبوا كثيراً من الظن إن الظن لا يغني من الحق شيئاً }^(٢) إلى غير ذلك من الأدلة التي تحرم العمل بالظنون والاستحسانات والقياسات والمصالح المرسلة التي تبيح التشريع في مقابل تشريعات الباري عزوجل .

وأما أصحابنا الإمامية (رضوان الله تعالى عليهم) فقد قالوا بأنه ليس هناك واقعة لا دليل عليها ، ولا يوجد موضوع خال عن حكم شرعي ، فإن الدين قد كمل بأصوله وفروعه ، بحيث لم يبق محل لتشريع أحد أبداً .

نعم ، هذه الأحكام التي شرعتها الشريعة وردت بعضها في نصوص خاصة ، كحرمة الخمر والزنا والسرقه والقمار ، ووجوب العمل لأجل حفظ الحياة والإنفاق وحفظ الكرامة ، وأخرى في ضمن أحكام كلية وقواعد عامة كقوله سبحانه وتعالى : { أحل الله البيع }^(٣) الشامل لكل أنواع البيوع إلا ما

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٦ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ١٢ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

أخرجه الدليل ، وكقوله سبحانه وتعالى : {أوفوا بالعقود} ^(١) . و ((لا ضرر ولا ضرار)) ^(٢) و {ما جعل عليكم في الدين من حرج} ^(٣) إلى غير ذلك من القواعد العامة الكلية التي وصلت إلينا من طريق الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، والموارد التي لم يصل إلينا فيها حكم لا يعني خلو الواقعة منه ، بل لها حكم في الواقع ولكن لم يصل إلينا الدليل عليه بسبب الموانع ، أو قصور الأفهام عن الوصول إليه ؛ ولذا على المجتهد الجهد والوصول إليه ، وإن يئس عن الوصول إلى بعضها أحياناً فإنما يأخذ بما هو وظيفة الشاك من الأصول العملية التي وضعها الشارع ، أو استقل بحكمها العقل المؤيد من قبل الشارع .

وهذه الأصول جامعة وشاملة لجميع الموارد المشكوكة بما لا تبقي مورداً من الموارد الواقعة بالفعل أو الحادثة في المستقبل إلا وتشملها الأصول العملية ، والمقصود من الأصول العملية هي الاستصحاب والاحتياط والتخيير والبراءة ؛ ولتوضيح ذلك نقول من باب المثال : لو أرادت الدولة عقد معاهدة مع بعض الدول لبيع النفط مثلاً أو المعادن ، أو أرادت أن تضع خطة خمسية أو عشرية للتنمية ، وهكذا ، فهذه الموارد قد يكون لها حكم سابق معلوم والآن أصبح مشكوك البقاء فنجري فيه الاستصحاب للحالة السابقة المعلومة من الحكم ؛ وذلك لأن الشريعة منعت الناس من أن ينقضوا الأحكام المتيقنة بالشكوك والأوهام ، حيث ورد عنهم ~~عليه السلام~~ ((فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً)) ^(٤) فنمثل الدليل الشرعي الدال على إبقاء الشيء المشكوك على حالته

(١) سورة المائدة : الآية ١ .

(٢) الفقيه : ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٧ .

(٣) سورة الحج : الآية ٧٨ .

(٤) التهذيب : ج ١ ص ٤٢١ - ٤٢٢ ح ١٣٣٥ ؛ الاستبصار : ج ١ ص ١٨٣ ح ٦٤١ .

السابقة المعلومة، وتارة نعلم بوجود الحكم الشرعي ولكن لا نعلم بحصول امتثاله، فعلىنا في هذه الصورة ان نعمل بما يوجب لنا العلم بامثال التكليف، وهو مجرى الاحتياط، كما لو كان الدخول في بعض العقود التجارية فيه ضرر على استقلال البلد، كسواء الأغذية والأسلحة مثلاً، ولكن لانعلم هل شراء الأغذية هو الذي يسبب ذلك او الاسلحة، أو نعلم بان التعامل مع إحدى الدولتين يسبب ذلك، ولكن لانعلم هل هذه الدولة او تلك، فمقتضى الاحتياط في هذه الصورة هو اجتناب كلا العقدين واجتناب التعامل مع كلا الدولتين؛ لانه الطريق الوحيد لاجتناب الوقوع في الحرمة والضرر، وأما لو كنا نعلم بوجود الحكم والتكليف لدار الأمر بين احتمالين:

أحدهما: الوجوب، كالدخول في عقد لشراء الأدوية لإنقاذ حياة المرضى والمحتاجين من المواطنين.

ثانيهما: الحرمة، لجهة احتمال استلزامه التبعية وفقدان الاستقلال، وهنا فإننا إن لم نحرز أحد الطرفين الأكثر أهمية أو الأكثر ضرراً، أو لم نتمكن من الجمع بينهما بالشراء من دولة ثالثة لا يوجد فيها احتمال الضرر، فالتخير بينهما هو الحل؛ لحكم العقل بأصالة التخير في مثل هذه الصورة بلا بداية الإقدام على أحدهما، وإلا أخذنا بالأهم أو بالتعاقد مع الدولة الثالثة، وهذا ما يؤمن لنا المصلحة ويدفع عنا الضرر.

وأما لو كان أصل وجود الحكم الشرعي غير معلوم فنعمل بأصالة البراءة والحل؛ لتنصيب الشارع المقدس لنا بجواز العمل بذلك ما دمنا لا نعلم بوجود التكليف، حيث ورد عنه عليه السلام ((وضع عن أمتي تسعة أشياء)) ومنها: ((ما لا

يعلمون))^(١) و((كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه))^(٢) وغيرها من النصوص^(٣).

فعلى هذا لا يوجد فراغ قانوني في فقه أهل البيت عليهم السلام، بل جميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة سواء في حياتهم الفردية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية المادية أو المعنوية فقد ورد فيه حكم إلهي وتشريع إسلامي، فلا فراغ ولا خلاء أصلاً، وبذلك لا يبقى محل للفراغ في التشريع حتى يزعم بأن الشريعة قد نقصت من هذه الجهة، أو هناك فراغات في الأحكام الشرعية يمكن أن يملئها الفقهاء، وعليه فالذي ثبت بحسب مقتضى الأدلة للفقهاء أمران:

الأول: بذل الوسع لاستنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية.

الثاني: تطبيق هذه الأحكام الكلية على مصاديقها، وتنفيذها في الخارج، والأول هو الإفتاء، والثاني في شؤون الولاية والحكومة، ويدل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فأيات منها قوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} ^(٤) والآية صريحة في كمال الدين

(١) انظر الفقيه: ج ١ ص ٣٦ ح ١٣٢ وفيه: قال النبي ﷺ: ((وضع عن أمتي تسعة أشياء، السهو، والخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشقة)) وفي الخصال: ج ١ ص ٤١٧ ح ٩ (رفع بدلاً من وضع).

(٢) الوسائل: ج ٢٤ ص ٢٣٦ ح ٣٠٤٢٥ باب (٦٤) من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٣) انظر الوسائل: ج ٨ ص ٢٤٨ ح ١٠٥٥٨؛ باب (٣٠) من أبواب الخلل الواقع في الصلاة؛ عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٤٦٥ ح ١٥.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣.

وعدم خلو وقائعه من الأحكام اللازمة، وقد ورد في تفسير الآية الشريفة عن مولانا الرضا عليه السلام قوله: ((وأمر الإمام من تمام الدين، ولم يمض صلى الله عليه وآله حتى بين لأمته معالم دينهم، وأوضح لهم سبيلهم، وما ترك شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا بينه، فمن زعم أن الله عزوجل لم يكمل دينه فقد رد كتاب الله، ومن رد كتاب الله فهو كافر))^(١) أي كافر عملي على بعض الوجوه وعقيدي على بعض الوجوه.

والحاصل: فكما أنه لم يجعل أمر الإمامة بأيدي الناس وهي من أصول الدين، فكذا أمر الأحكام والتشريعات في الفروع، وإلا لم يكن الدين كاملاً، وكمال الدين يشمل كماله في الأصول والفروع.

ومنها قوله تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} ^(٢) والآية ظاهرة في أن الأشياء التي لها صلة بالحياة الإنسانية في مختلف جوانبها المذكورة في كتاب الله في عمومها أو خصوصه، وقد ورد في تفسير الآية أحاديث كثيرة تؤكد هذا المعنى، إلى غير ذلك من الآيات التي لا يسعنا المجال للتعرض لها.

وأما السنة فأحاديث كثيرة دالة على أن كل ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مبينة في الشريعة المقدسة حتى أرش الخدش، وقد عقد لها المرحوم الكليني (رضوان الله عليه) في كتابه الكافي باباً مستقلاً أورد فيه عدة روايات في هذا المجال. ^(٣)

وفي البحار عن عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: ((إن

(١) عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ٢١٧ ح ١.

(٢) سورة النحل: الآية ٨٩.

(٣) انظر الكافي: ج ١ ص ٢٣٩ - ٢٤٢.

الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه ، وبينه لرسوله ﷺ ((^(١) .

وفي رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله ﷺ قال : ((ليس من شيء إلا في الكتاب والسنة)).^(٢)

ولعل من أوضح ما ورد في هذا المجال - ما ورد في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا وذم أهل الرأي والقياس القائلين بخلو الوقائع عن الأحكام الشرعية ورجوعهم في ذلك إلى الظنون الخاصة - ما نصه : ((ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم ترد القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً ، وإلهم واحد ، ونبههم واحد ، وكتابهم واحد ، أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه ، أم نهاهم عنه فعصوه ، أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه ، أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى ، أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول : { ما فرطنا في الكتاب من شيء }^(٣) و { فيه تبيان لكل شيء }^(٤)))

دلالة الجميع على المطلوب واضحة ، ولعل مما يعضده ما في رواية الحسين بن أبي العلاء . قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول : ((ومصحف فاطمة ما أزعم أن فيه قرآناً ، وفيه ما يحتاج الناس إلينا ولا يحتاج إلى أحد ، حتى فيه الجلدة ونصف

(١) البحار : ج ٨٩ ص ٨٤ - ح ١٦ .

(٢) البحار : ج ٢ ص ١٧٥ ح ١٧ .

(٣) سورة الانعام : الآية ٣٨ .

(٤) نهج البلاغة : ص ٦٠ - ٦١ الخطبة ١٨ .

الجلدة وربع الجلدة وأرش الخدش)).^(١)

وأيضاً ما رواه في الكافي عن الصيرفي قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول :
((إن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس ، وإن الناس ليحتاجون إلينا ، وإن عندنا
كتاباً إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام ، صحيفة فيها كل حلال وحرام)).^(٢)
وفي رواية حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام : ((لو ولينا الناس لحكمنا
بما أنزل الله))^(٣) .

وفي رواية محمد بن مسلم : ((أن علياً عليه السلام كتب العلم كله ، القضاء
والفرائض ، فلو ظهر أمرنا لم يكن شيء إلا فيه سنة نمضيها))^(٤) إلى غير ذلك
مما ورد في هذا المعنى^(٥) وأما الإجماع فواضح .

وأما العقل فلأن القول بالفراغ التشريعي يستلزم التصويب ، وقد أجمع
الأصحاب على بطلان التصويب ؛ لما فيه من خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين
العالم والجاهل ، فالقول بالتصويب يستلزم التناقض ؛ لاستلزامه القول باختلاف
الحكم في الواقعة الواحدة على بعض الوجوه ، بل أن يكون الواقع على طبق رأي
المجتهد ، وحيث يتعدد الرأي يتعدد الواقع على بعض الوجوه الأخرى ، كما
يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام ؛ لإمكان اختلاف الفقهاء في الرأي الواحد
والواقعة الواحدة .

هذا وقد أجمع أصحابنا على أن المجتهد إن أصاب الحكم الواقعي فهو

(١) الكافي: ج ١، ص ٢٤٠ ح ٣.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٢٤١ - ٢٤٢ ح ٦.

(٣) البحار: ج ٢٦، ص ٢٢ - ٢٣ ح ١٢.

(٤) المصدر نفسه: ج ٢٦، ص ٢٣ ح ١٣.

(٥) انظر البحار: ج ٢٦، ص ١٨ - ٦٦.

مصيب، وإن لم يصبه فهو مخطيء ولكنه معذور؛ لاعتماده على الدليل والحجة، فإذا اختلفت الأقوال كان الصحيح من بينها قولاً واحداً، وهو ما وافق حكم الله الواقعي، وأما الباقي فخطأ، ومن هنا يسمون بالمخطئة، خلافاً للعامة حيث قالوا بإصابة الجميع للواقع إذا كان ذلك فيما لا نص فيه، وكان حكم كل واحد منهم على وفق اجتهاده، أي الاجتهاد بالمعنى الخاص الناشئ من الاستحسان أو القياس أو المصالح المرسلة؛ نظراً إلى اعتقادهم بإمكان خلو الواقعة من الحكم، ومن هنا يسمون بالمصوبة لتبعية واقع الشيء لما أدى إليه الطريق المعبر أو رأي الفقيه، لكنك عرفت بطلانه عقلاً وشرعاً.^(١)

وكيف كان، فإن ما تقدم ينادي بأعلى صوته بأن الفراغ التشريعي غير صحيح، وأن أحكام الشرع وقوانينه متكفلة بجميع الأمور التي تقع محلاً لحاجة الإنسان في مختلف مجالات الحياة، وعلى الفقيه أن يبذل وسعه لاستنباطها من أدلتها التفصيلية.

وعليه فإن ولاية الفقيه لاتعني الولاية على تشريع الأحكام، بل هو من قبيل حكم الحاكم الراجع إلى تطبيق العناوين الأولية أو الثانوية على مصاديقها، ثم الحكم على وفقها لتنفيذ هذه الأحكام في موارد حسب الضرورات والأدلة الثانوية التي هي الأخرى أحكام كلية أسسها الشارع لمراعاة المصالح والأهم والمهم والتسهيل على العباد ودفع الأضرار وغير ذلك، وهذا غير التصويب أو الاجتهاد في مقابل النص كما هو واضح.

وقد تحصل مما تقدم أمور:

(١) انظر تفصيل ذلك في أجود التقريرات: ج ٣ ص ١١٦ - ١١٧؛ كفاية الأصول: ج ٣ ص ١٥٤ - ١٦٥؛
؛ الاصول: ج ٢ ص ٥٢ - ٥٤؛ الاصول العامة للفقهاء المقارن: ص ٥٩٥ - ٦٠٢.

الأول: أنه لا معنى للتشريع وجعل القانون فيما ورد فيه حكم في الشريعة المقدسة ؛ لأنه اجتهاد في مقابل النص .

الثاني: التشريع فيما لا نص فيه مختص بمذاهب العامة ، وأما أصحابنا الإمامية فهم معتقدون بعدم وجود الفراغ في التشريع حتى يمكن أن يتصدى له الفقيه ويملاه ، بل جميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مبينة في الأحكام الجزئية أو القواعد الكلية والأصول الواردة في الكتاب والسنة ، ووظيفة الفقيه هو بذل الجهد واستنباط هذه الأحكام من أدلتها ، فإن وصل إلى الحكم الواقعي كان هو المطلوب ، وهو المنجز ، وإن لم يصل إلى الحكم الواقعي فيعمل بمقتضى الأحكام الظاهرية المقررة للجاهل ، ولولا ذلك لكانت الشريعة ناقصة ومحتاجة في تكميلها إلى عقول الرجال ، وهذا ما نص الكتاب والسنة على بطلانه ^(١) .

الثالث: أن التقنين والتشريع مختص بالباري عز وجل كما قال سبحانه وتعالى : {إن الحكم إلا لله} ^(٢) وقال تبارك وتعالى : {ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى} ^(٣) وهو بديهي ؛ لكون تشريع الأحكام يختص بالشارع ، كما لا يقع طبق الحكمة إلا إذا كان من قبله سبحانه ؛ لكون التشريع مطابقاً للتكوين ، وهو الذي خلق التكوين وهندس فروعه ، فهو العالم بالمصالح والمفاسد وما

(١) قال تعالى : {قل الله أذن لكم أم على الله تفترون} سورة يونس : الآية ٥٩ ، وفي مناظرات الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة وغيره من القائلين بالقياس والافتاء بالرأي قوله **عليه السلام** : ((اتق الله ولا تقس الدين برأيك)) حلية الأولياء : ج ٣ ص ١٩٧ ، وقوله **عليه السلام** : ((فدعوا الرأي والقياس ، فإن دين الله لم يوضع على القياس)) انظر البحار : ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٣ وص ٢٨٧ ح ٤ . والمراد بالقياس هو الاخذ بالاستحسانات العقلية والآراء المستندة إلى الشخص لا الكتاب والسنة .

(٢) سورة يوسف : الآية ٤٠ والآية ٦٧ .

(٣) سورة النجم : الآية ٣ - ٤ .

يحتاج إليه خلقه في الحال والمستقبل.

وأما الفقهاء فلا علم لهم بذلك، ولا يصلون إلى درك الملاكات والمصالح الواقعية. نعم التقنين بمعنى تطبيق الأحكام على مصاديقها وإرجاع الفروع إلى الكليات فهو مهمة الفقهاء جامعي الشرائط .

المسألة الثانية: في الولاية على الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر

لا شك في وجوبهما، بل وجوبهما في الجملة من ضروريات الدين، وقد ورد التصريح بذلك في الكتاب والسنة المتواترة، والقيام بهما له مراتب ثلاث: المرتبة الأولى بالقلب، والثانية باللسان، والثالثة باليد، وقد صرح بعضهم بأن وجوب إنكار الأول غير مشروط بشيء، ومعناه أن وجوب الآخرين مشروط بالشروط الأربع التي ذكروها، وهو العلم بالمنكر والمعروف، واحتمال التأثير، وكون الفاعل مصراً على الاستمرار، والأمن من الضرر، على تفصيل مذكور في محله.^(١)

أما المرتبة الأولى والثانية فواضحتان من حيث كيفية العمل، وأما في نحو الوجوب فقد اتفقوا على أن الأولى واجبة عيناً، وأما الثانية فقد اختلفوا فيها إلى قولين، قول بالعين وآخر بالكفاية، وأما الثالثة فقد اتفقوا فيها على الكفاية،^(٢) وأما العمل فله مراتب:

الأولى: أن يعمل المعروف ويترك المنكر، بحيث يكون سبباً لدعوة غيره إلى ذلك تعليماً أو تحريضاً أو اقتداءً، وهو ما تشمله أدلة القدوة والدعوة بغير الألسنة

(١) انظر النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٥.

(٢) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٦٨ - ١٦٩.

أيضاً، وهذا هو الأصل الذي ينبغي أن يراعى أولاً من فعل المعروف ودفع المنكر.

الثانية: الضرب من دون جرح.

الثالثة: الضرب مع الجرح إذا لم يكن الضرر مقصوداً، بأن يكون من

قبيل المدافعة والممانعة التي قد يتولد منها الضرر.

الرابعة: الضرب مع الجرح وإن كان الضرر مقصوداً.

الخامسة: الإنكار باليد ولو بالقتل.

إذا عرفت ذلك فالكلام فيها تارة يكون في أصل الوجوب، وأخرى في ترتبها الطولي ووجوب الاقتصار على الأيسر فالأيسر مهما أمكن، وتارة في اشتراط إذن الإمام عليه السلام في المراتب الأربع الأخيرة؛ لكون الأولى منها مشمولة بلزوم العمل بأحكام الله من جهة أنه فرض عين على الجميع من دون حاجة إلى الاستئذان.

قال صاحب الجواهر رحمته الله: من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلاها وأتقنها وأشدها تأثيراً خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه، ويترك رداء المنكر محرمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر، خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة، فإن لكل مقام مقالاً، ولكل داء دواء، وطب النفوس والعقول أشد من طب الأبدان بمراتب كثيرة، وحينئذ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف. نسأل الله التوفيق لهذه المراتب ^(١) وقريب منه في مهذب الأحكام ^(٢)

(١) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٨٢.

(٢) مهذب الأحكام: ج ١٥ ص ٢٢٦.

والفقه. (١)

وأما العمل بالمراتب الأربع المشروطة بإذن الإمام عليه السلام في زمن الحضور هل يشترط فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة؟ احتمالات، بل أقوال، وقبل بيان الحال لا بأس بذكر بعض الروايات.

منها: ما رواه جابر عن الإمام الباقر عليه السلام في حديث قال: ((فانكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتعضوا وإلى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق، أولئك لهم عذاب أليم، هنالك فجاهدوهم بأبدانكم، وابغضوهم بقلوبكم)) (٢) ومحل الشاهد قوله عليه السلام: ((صكوا بها جباههم)) وقوله عليه السلام: ((جاهدوهم بأبدانكم)) فإنه كناية عن الضرب والجرح ونحوهما.

ومنها: ما ورد في النهج نقلاً عما رواه الطبري مرسلًا في تأريخه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى حيث قال: إني سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشام - أي في واقعة صفين - : ((أيها المؤمنون، إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق، ونور في قلبه اليقين)) (٣) ورواه ابن قتال في روضة الواعظين مرسلًا. (٤)

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٥٧ - ١٦٧.

(٢) الوسائل: ج ١٦ ص ١٣١ ح ٢١١٦٢ باب ٣ من أبواب الأمر والنهي.

(٣) نهج البلاغة: ص ٥٤١ قصار الحكم ٣٧٣؛ الوسائل: ج ١٦ ص ١٣٣ ح ٢١١٦٩ باب ٣ من أبواب الأمر والنهي.

(٤) روضة الواعظين: ص ٣٩٩.

ومنها: ما عن أبي حنيفة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ((أول ما تغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً، قلب فجعل أعلاه أسفله، وأسفله أعلاه))^(١) بناءً على إنكار انصراف الحرب إلى الجهاد باليد أو السيف من الروايتين.

هذا وضعف إسناد المرسله بالإرسال أو الجهالة غير مضر بعد تضافر مضمونها وعمل الأصحاب بهما، بل لعل الاستدلال على مضمونها بدليل العقل يعضدها، مضافاً إلى الروايات الأخرى التي ربما تورث في مجموعها وثاقه الصدور الذي عده المتأخرون ملاكاً لاعتبار الخبر^(٢) وهذا وظاهر الشيخ عليه السلام والعلامة^(٣) والشهيد^(٤) والشهيد^(٥) (قدست أسرارهم) وغيرهم استقلال العقل بوجوبهما، خلافاً للمحقق الثاني^(٦) وفخر المحققين (قدس سرهما)^(٧) بل لعل المنسوب إلى جمهور المتكلمين والفقهاء عدم استقلاله به، والقول بوجوبهما بحكم الشرع فقط.

قال الشهيدان (قدس سرهما) في اللمعة وشرحها: وهما واجبان عقلاً في أصح القولين نقلاً وإجماعاً^(٨).

(١) نهج البلاغة: ص ٥٤٢ الحكمة ٣٧٥.

(٢) انظر الكافي: ج ١ ص ٥٥ - ٦٠ باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٤ - ١٥.

(٤) المختلف: ج ٤ ص ٤٧١ مسألة ٨٣.

(٥) الدروس: ج ٢ ص ٤٧؛ مسالك الأفهام: ج ٣ ص ١٠٠.

(٦) شرائع الاسلام: ج ١ ص ٢٦٧.

(٧) ايضاح الفوائد: ج ١ ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٨) انظر الروضة البهية: ج ٢ ص ٤٠٩ - ٤١٠.

وقال في المختلف بعد نفي الخلاف عن وجوبهما : إنما الخلاف في مقامين : الأول هل هما واجبان عقلاً أو سمعاً ؟ فقال السيد المرتضى وأبو الصلاح والأكثر بالثاني ، وقواه الشيخ رحمته في كتاب الاقتصاد ، ثم عدل إلى اختياره الأول ، والأقرب ما اختاره الشيخ ، والأول قول ابن إدريس .^(١)

والظاهر أن وجوبهما في الجملة بحكم العقل مما لا سبيل إلى إنكاره ، وقد أرشدنا الإمام الباقر عليه السلام إلى دليله العقلي فيما روي عنه : ((أن الأمر بالمعروف سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحاء ، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض ، وتأمين المذاهب ، وتحل المكاسب ، وترد المظالم ، وتعمر الأرض ، وينتصف من الأعداء ، ويستقيم الأمر))^(٢).

والمستفاد منها أن تركهما يؤدي إلى فساد المجتمع ، وإشاعة الفحشاء والمنكر ، فيجبان أيضاً من باب المقدمة للواجب التي يحكم العقل بوجوبها ، وربما يمكن الاستدلال له بوجوه أخرى .

منها : أن يقال : إن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقام الدين والدنيا ، فلو لم يقل بالوجوب لأمكن تركه . وترك الأمر الذي به تقام الفرائض ويحفظ الدين والدنيا فيه احتمال ، بل القطع بالعقاب ، فيستقل العقل بوجوبه .

ومنها : أن يقال : إن اللطف واجب بمقتضى قواعد العدل ، والمراد به المقرب إلى الطاعة والمبعد عن المعصية ، وحيث إن العباد بحاجة إلى مذكر ومنذر لاقتضاء طبائعهم وضرورات معائشهم الفتور عن الطاعة والانقياد وجب بمقتضى الحكمة جعل التكليف فيهما تحقيقاً لغرض التكليف ، وتقريباً للعباد من

(١) المختلف : ج ٤ ص ٤٧١ مسألة ٨٣ .

(٢) الكافي : ج ٥ ص ٥٦ ح ١ .

الطاعة، وإيضالاً لهم إلى المصالح، وإبعاداً من المضار، فتأمل.

ومنها: أن يقال : إنها مقدمة لاستقامة الفرائض المعلوم حسنها، إما بمناط حسن الإطاعة، وإما بمناط الحسن الذاتي الداعي إلى الأمر بها بناء على مسلك العدالة، أو بناء على كون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وإما بملاحظة كونها مقدمة لحفظ النظام وعدم اختلاله.

ولعل هذا منشأ قول البعض بأن من وجوه وجوب القضاء الحافظ للنظام عقلاً وجوب الأمر بالمعروف، فيكشف ذلك عن دخل الأمرين معاً في شؤون حفظ النظام التي منها جعل القضاء وتشريعه بين الناس، فيدل على جعل الولاية أيضاً؛ لوحدة الملاك والغرض، فتأمل.

إن قلت: أو ليس المقصود من تشريع الشرائع تميم النفوس ودعوتها إلى فعل المعروف وترك المنكر اختياراً، وقيام الناس بالقسط والعدل؟ إذاً فما فائدة الدعوة للمعروف والنهي عن المنكر في القهر والإجبار والضرب؟

فإنه يمكن أن يقال فيه بأن العمل بهذه الوظيفة وإن أدى إلى الإجبار في جملة من الموارد بالنسبة إلى بعض الناس إلا أنه ضروري؛ لكون ذلك مقتضى الالتزام دفعاً للفوضى والهرج والمرج واختلال النظام، مضافاً إلى أن من التزم بشيء التزم بلوازمه كما جرت عليه سيرة العقلاء في المدح والذم، وإلا هل يقال لمن التزم تولى الوظيفة الحكومية أن لا يلتزم بضوابطها وقوانينها؟ وكذا من التزم بالمواطنة في بلد أن لا يلتزم بقوانينها. هذا أولاً.

وثانياً: أن ذلك مقتضى التقويم وأداء المسؤولية في حفظ الحقوق من النفوس والعقول والأعراض والأموال والدين، فمثل فاعل المنكر مثل الذي يرش سماً في المجتمع، أو ينشر بينهم المرض والوباء، والفرق بينهما أن هذا في

الماديات وذاك في المعنويات ، فهل يقال لمن يفعل ذلك أنه حر؟ وما فائدة منعه أو حصره في المستشفى جبراً وقهراً ؟

ثالثاً: أن ما يفعله فاعل المنكر عدوان وتجاوز على الآخرين ، ولا إشكال في لزوم الدفاع ورفع العدوان أو دفعه ، ومن الواضح أنه ينبغي أن يكون الدفاع رادعاً ، وإلا كان لغواً ، فإن أمكن بالإقناع فهو المقدم كما عرفت ، وهو مقتضى الجمع بين أدلة الحرية وأدلة الدفاع ورفع المنكر ، وإلا كان بواسطة القوة بأنحاءها وأصنافها ومراتبها وشروطها .

رابعاً: أن إجبار فاعل المنكر عن الارتداع لطف بالنسبة إلى غيره ممن يعيش في المجتمع ، فإن نشر آثار الفساد وإشاعة الفحشاء مضافاً إلى أضراره الكبيرة التي يسببها للغير يوجب تغيير النفوس وشقاءها ، خصوصاً الضعيفة ، فمنع الناس من الوقوع فيه مصلحة ولطف ورحمة ، بل هو لطف في حق فاعله ايضاً في الحال وفي الوقائع المستقبلية ، فيكون من قبيل اجراء الحدود والتعزيرات التي لا يمكن إنكار تأثيرها في تربية النفوس وردعها عن العصيان ؛ ولهذا قامت الحياة البشرية على جملة من القوانين الرادعة للتهذيب والتأديب وقطع سبيل الفساد .

نعم ينبغي مراعاة الأهم في أسلوب الردع وحجمه وكيفيته ، وهذا هو المستفاد من إطلاق الآيات والروايات وظاهر كلماتهم ، بل الاجماع المحكي^١ ، كما هو المأنوس بمذاق الشرع وكمال رفقته في الامور ؛ بداهة ان المراد من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر البعث والحمل على ذلك بايجاد المعروف خارجا والتجنب عن المنكر كذلك ، وذلك لا يحصل الا بمثل ما ذكرنا .

وعليه فلا يجوز الضرب والجرح أو الكسر والقتل في كل مورد من موارد

(١) انظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٢٤ .

ترك المعروف وفعل المنكر، بل لا بد من ملاحظة الأهم والمهم، ومن هنا يظهر وجوب مراعاة الأيسر فالأيسر، فما دامت المواعظ الحسنة مؤثرة لا يجوز الإنكار بالكلمات الخشنة وما فيه هتك وتحقير وإيذاء، فإن كفت هذه لا تصل النوبة إلى الضرب، وهكذا الحال في الإقدام على الجرح أو الكسر أو القتل، ويتفاوت ذلك بحسب الأشخاص والمقامات والظروف والأحوال والشرائط المحيطة بالقضايا؛ إذ إن الأمر والنهي لا يخضع إلى ضابطة واحدة في كل القضايا، وإنما تلاحظ الأمور بظروفها، والدليل عليه ما عرفت من التزاحم بين أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأدلة حرمة الإيذاء والضرر وما أشبهه، واللازم الأخذ بالأهم، وكذا بالأيسر ثم الأيسر، كما هو مقتضى سيرة العقلاء والجمع بين الأدلة.

مضافاً إلى ما يظهر من الآية الشريفة في قتال الباغين. قال عز وجل: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾^١ حيث تدرجت في بيان المعالجة من الإصلاح إلى الاقتتال، وجعلت الغاية الإفاء والرجوع إلى أمر الله سبحانه لا غيره من الغايات، وكذا ما يظهر من بعض الروايات السابقة الظاهرة في الترتب.

نعم، لا إشكال في أنه يشترط في إجراء ذلك إذن الإمام، وهو اختيار جمع، فعن الشيخ عليه السلام في النهاية: أن الأمر بالمعروف باليد بمعنى حمل الناس عليه بالتأديب والردع، أما القتل والضرب من الجراحات فهو لا يجوز إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة العامة^٢، ويظهر من المحقق الحلبي عليه السلام اختياره في النكت^٣،

(١) سورة الحجرات: الآية ٩.

(٢) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٥ - ١٦.

(٣) المصدر نفسه.

وحكاه العلامة قدس سره في المختلف عن سلار وابن البراج (قدس سرهما)^١ ، والمراد باليد في الاخبار هو الجري العملي على المعروف ليتأسى به الناس .

هذا وقد يفصل بعضهم بين الضرب وغيره بدعوى جوازه بدون اشتراط اذنه ، بخلاف الجرح والقتل ، وقد حكى ذلك عن السيد المرتضى قدس سره^٢ ، بل هو ظاهر المحقق قدس سره في الشرايع^٣ ، والعلامة قدس سره في المختلف^٤ ، وفخر المحققين قدس سره في الايضاح^٥ ، والشهيد قدس سره في الدروس^٦ ، وفي مجمع الفائدة والبرهان : هو المشهور^٧ ، وعن الاقتصاد الظهور من شيوخنا الامامية ان هذا الجنس من الانكار لا يكون الا للائمة عليه السلام او لمن يأذن له الامام عليه السلام فيه^٨ ، ولعل من هنا نسبة السيد السبزواري قدس سره الى الاجماع^٩ .

هذا ويظهر من الشهيد الثاني قدس سره في الروضة ، بل هو صريحة في المسالك التفصيل بين الجرح والقتل ؛ لعموم الاوامر واطلاقها^{١٠} . خرج عنه القتل لانصراف العمومات عنه ، وقد اختاره السيد الاستاذ اعلى الله مقامه مع تخصيصه بالجراح الكثيرة كقطع الاعضاء ونحوه ، واما الجراح الخفيفة المستلزمة

(١) انظر المختلف : ج ٤ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ مسألة ٨٦ .

(٢) انظر المختلف : ج ٤ ص ٤٧٥ مسألة ٨٦ .

(٣) شرائع الاسلام : القسم الاول ص ٢٦٨ .

(٤) المختلف : ج ٤ ص ٤٧٦ مسألة ٨٦ .

(٥) ايضاح الفوائد : ج ١ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٦) الدروس : ج ٢ ص ٤٧ .

(٧) مجمع الفائدة والبرهان : ج ٧ ص ٥٤٢ .

(٨) انظر الجواهر : ج ٢١ ص ٣٧٣ .

(٩) مهذب الاحكام : ج ١٥ ص ٢٢٥ ؛ وانظر مجمع الفائدة والبرهان : ج ٧ ص ٥٤٢ ؛ الجواهر : ج ٢١

ص ٣٨٣ ؛ شرح تبصرة المتعلمين : ج ٤ ص ٤٥٩ - ٤٦٠ ؛ الفقه (كتاب الجهاد) : ج ٤٨ ص ٢٠٠ .

(١٠) الروضة البهية : ج ٢ ص ٤١٦ - ٤١٧ ؛ مسالك الافهام : ج ٣ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

عرفا للنهي عن المنكر فلا يشترط فيها الاذن. نعم ينبغي ان يكون الفاعل عالما بموازين الامور ، خصوصا في مثل هذه الازمنة التي ربما يكون فساد النهي اكثر اذا كان الناهي غير حازم^١ .

والظاهر أن القول الاول هو الأقوى ؛ لما يترتب على إجازة ذلك من دون اذن الامام من المفاصد العظيمة التي قد توجب اختلال النظام والهرج والمرج ، لا سيما إذا كان فيهم جهال لا يقفون على شيء ، ولا يدرون مواقع الأمور ومقاديرها ؛ إذ الجاهل إما مفرط أو مفرط ، فأعطاء هذه الأمور بأيديهم قد يستلزم الوقوع في الضرر الأكثر ، ونقض الغرض ، وقد ورد في الرواية الشريفة : ((فيكون ما يفسده بجعله أكثر مما يصلحه))^٢ بل قد يكون تدخل أحد الناس في ذلك سبباً لإعمال البغضاء والشحناء عن هذا الطريق ، فيستلزم الحكم الشرعي والالتزام به حرجاً وضرراً شديدين ، وهذا يتناقض مع الادلة الشرعية الرافعة للضرر والحرج في الدين ، كما أن ذلك يفتح الباب واسعاً لوقوع المقاصد السيئة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، خصوصاً عند بعض المغرضين الذين يستفيدون من مثل هذه الفرص . فلا بد إذاً في جميع ذلك من الاستئذان من ولي الأمر ، وهذا هو مقتضى سيرة المشرعة ، بل والعقلاء ؛ لكونه من الأمور التي تقف على إذن الحاكم في المجتمعات البشرية ، فتأمل .

ومن ذلك يعرف عدم الإطلاق في الآيات والروايات ؛ لوجود هذه القرينة المانعة منه ، خصوصاً مع ملاحظة العناوين الثانوية ، فهو نظير إجراء الحدود والتعزيرات التي هي من وظائف الحاكم الشرعي ، وإجراؤها من بعض

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد) : ج٤٨ ص ٢٠١ .

(٢) (البحار: ج٢ ص ٨٤ ح ١٠ ، وعن مولانا الجواد عليه السلام): ((من عمل على غير علم ما افسد اكثر مما يصلح)) (البحار: ج٧٥ ص ٣٦٤ ح ٥٠ .

الوجوه من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قد لا يخفى على المتأمل ، وقد تحصل من جميع ذلك أن الأظهر بحسب القرائن العقلية والنقلية عدم جواز شيء من هذه المراتب الأخيرة بغير إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام.

وربما يعضد ذلك الاتفاق على ان اقامة الحدود والتعزيرات من وظائف الامام عليه السلام او من نصبه ، او مشروطة باذنهما ، وبضميمة ان الامر والنهي في بعض وجوههما من مصاديق ذلك ، اما لكون النسبة بينهما العموم من وجه ، بدعوى خروج مثل النهي عن الغناء والغيبة عن الحدود والتعزيرات ، وخروج مثل اقامة التعزير على الصبي مع كونه غير مكلف ، او البالغ الجاهل بالحكم او الموضوع اذا راي الحاكم مصلحة فيه ، او التعزير ببعض الضغوط ونحوها مع عدم انطباق عنوان المنكر عليه ، بناء على اشتراط صدقه بالعلم والعمد ، او لكونها العموم المطلق ، بتقريب ان كل حد او تعزير مصداق للنهي باليد ، فيشترط فيهما ما يشترط فيه . ولعل هذا ما استفاد من كلمات جمع ، ففي الوسائل عن الشيخ المفيد رحمته في المقنعة : فاما اقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله ، وهم ائمة الهدى من آل محمد عليهم السلام ، ومن نصبوه لذلك من الامراء والحكام ، وقد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم مع الامكان^١.

وحكى العلامة رحمته في المختلف عن سلال رحمته قوله : فأما القتل والجرح في الإنكار فإلى السلطان ومن يأمره ، فإن تعذر الأمر لمانع فقد فوضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا واجباً ، ولا يتجاوزوا

(١) الوسائل : ج ٢٨ ص ٤٩ - ٥٠ ح ٣٤١٨٧ باب ٢٨ من ابواب مقدمات الحدود واحكامها العامة .

حداً، وأمر عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة.^١ وقربه مستدلاً عليه؛ لأن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفسد، وذلك أمر مطلوب الترك في نظر الشارع، والنصوص العامة في إقامة الحدود وغيرها.^٢

وفي المسالك نسبة إلى الشيخين (قدس سرهما) وجماعة من الأصحاب، وإيده برواية عمر بن حنظلة بتقريب: أن إقامة الحدود ضرب من الحكم، وفيه مصلحة كلية ولطف في ترك المحارم وحسم لانتشار المفسد،^٣ وفي الجواهر نسبة إلى المشهور،^٤ وفي المهذب: بل المجمع عليه،^٥ لإطلاقات الأدلة، كرواية بن حنظلة ورواية أبي خديجة والتوقيع الوارد عن الحجة (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ إذ المنساق منها أن الشؤون الدينية التي فوضت إلى الإمام عليه السلام ويجوز له عليه السلام إيكالها إلى غيره، قد فوضها إلى نوابه الخاصين والعامين على اختلاف المرتبة، بل أن مقتضى العرف والعادة عند جميع أهل المذاهب والأديان أن يكون لعالمهم القائم مقام إمامهم ونيبهم جميع ما كان للإمام والنبى عليه السلام من الشؤون الدينية والمناصب، إلا ما خرج بالدليل، أما لعدم مقتضى أو لوجود المانع، وهو كذلك في عموم بني البشر بالنسبة لنواب رؤسائهم وأئمتهم لاقتضاء العقل والضرورة له.

وأما النصوص المشتملة على أن الحدود للإمام عليه السلام التي ربما يستظهر منها

(١) المختلف: ج ٤ ص ٤٧٨ مسألة ٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٧٨ - ٤٧٩ مسألة ٨٨.

(٣) مسالك الأفهام: ج ٣ ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٩٤.

(٥) مهذب الأحكام: ج ١٥ ص ٢٢٧.

الاختصاص به ﷺ فمحمولة على الجعل الاولي ؛ بداهة انها مجعولة اليه اولاً ، ثم هو ﷺ يجعلها لمن يقوم مقامه في العلم والعمل والفتوى والقضاء ونحوها ، ولعل من هنا قال في الجواهر: ان المسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى ادلة^١ ، وافقت كلمتهم على وجوب مساعدة الناس لهم على اقامة ذلك ؛ لكونه من مصاديق الاعانة على البر والتقوى^٢ ، وربما نجمع بين ما ذكرناه وبين ما يظهر من كلمات البعض من اختصاص اقامة الحد بالامام ﷺ ، أو من نصبه كما في النهاية^٣ ، والسرائر^٤ والشرائع^٥ ، وظاهر غيرها^٦ ، بحمل التنصيب على العموم الشامل للفقيه الجامع للشرائط او بالاولوية المستفاد من ذهابهم الى جواز اقامة الانسان الحد على ولده واهله وماليكه في صورة قصور أئمة الحق ؛ بداهة أن الفقيه أعلم وأعرف في ذلك ، او من جهة وحدة الملاك او وحدة الغرض بضميمة عمومات النهي عن المنكر ، فتأمل .

المسألة الثالثة: في الولاية على الاموال

يراد بالاموال هنا الحقوق الشرعية ومصارفها ، ولا كلام في جواز دفع ذلك إلى الحاكم الشرعي في عصر الغيبة ، وإنما الكلام في وجوبه مطلقاً ، فيجب فيه المبادرة ، أو عدمه مطلقاً ، أو الوجوب حين الطلب . اختار الاخير جمع من فقهاءنا

(١) الجواهر : ج ٢١ ص ٣٩٧ .

(٢) انظر مهذب الاحكام : ج ١٥ ص ٢٢٧ هامش ٢٦ ؛ السرائر : ج ٢ ص ٢٤ ؛ شرائع الاسلام : القسم الاول ص ٢٦٩ ؛ المختلف : ج ٤ ص ٤٧٨ مسألة ٨٨ ؛ الجواهر : ج ٢١ ص ٣٩٤ ؛ شرح تبصرة المتعلمين : ج ٤ ص ٤٦٤ .

(٣) النهاية ونكتها : ج ٢ ص ١٦ .

(٤) السرائر : ج ٢ ص ٢٤ .

(٥) شرائع الاسلام : القسم الاول ص ٢٦٨ .

(٦) انظر مجمع الفائدة والبرهان : ج ٧ ص ٥٤٦ - ٥٤٧ .

قديمًا وحديثًا ، والكلام فيه تارة في الزكاة وتارة في الخمس .

الولاية على مصارف الزكاة

أما في الزكاة فقد قال الشهيد الثاني قدس سره في الروضة: يجب دفعها إلى الإمام عليه السلام مع الطلب بنفسه أو بساعيه ؛ لوجوب طاعته مطلقا. قيل: وكذا يجب دفعها إلى الفقيه الشرعي في حال الغيبة لو طلبها بنفسه أو وكيله ؛ لأنه نائب الإمام كالساعي ، بل أقوى... ودفعها إليهم ابتداءً من غير طلب أفضل من تفريقها بنفسه ؛ لأنهم أبصر بمواقعها ، وأخبر بمواقعها. وقيل - والقائل المفيد والتقي :^١ يجب دفعها ابتداءً إلى الإمام أو نائبه ، ومع الغيبة إلى الفقيه المأمون^٢ .
وفي التهذيب: ولأن الفقيه اعرف بمواقعها^٣ ، وفي الشرايع: لانه أبصر^٤ ، وهو ظاهر العلامة وولده (قدس سرهما) ،^٥ وعلله في الرياض استنادا الى بعض الاخبار^٦ ، كما حكاه عن الحلبي والقاضي وابن زهرة (قدست اسرارهم)^٧ ، ولعل وجهه ان ايجاب الاخذ على النبي والائمة عليهم السلام المستفاد من مثل قوله سبحانه: {خذ من اموالهم صدقة}^٨ يستلزم ايجاب الدفع على اصحاب الزكاة ،

(١) في حاشية الروضة: هو الشيخ تقي الدين بن نجم الدين الحلبي ، كان معاصرا للشيخ الطوسي ، قرأ عليه وعلى السيد المرتضى رضوان الله عليهم اجمعين ، وصفه الشهيد الثاني قدس سره بقوله: الشيخ الفقيه السعيد خليفة المرتضى في البلاد الحلبية. انظر الروضة البهية: ج ٢ ص ٥٣ حاشية ٥ .

(٢) الروضة البهية: ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) التهذيب: ج ٤ ص ٩٠ باب ٢٨ وجوب اخراج الزكاة الى الامام .

(٤) شرائع الاسلام: القسم الاول ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٥) انظر ايضاح الفوائد: ج ١ ص ٢٠٦ .

(٦) الرياض: ج ٥ ص ١٧٥ - ١٧٦ و ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٧) المصدر نفسه: ص ١٧٦ .

(٨) سورة التوبة: الاية ١٠٣ .

وبما ان الفقيه الجامع نائب عنهم عليه السلام جرى الحكم فيه ايضا، فيجب الدفع اليه ؛ لكون النائب كالمنوب، فتأمل .

ولعل من هنا اختاره في الجواهر ونسبه الى عدم الخلاف، مستدلالة بعموم نيابته في جميع ماكان للامام ؛ لاطلاق ادلة حكومته المستفادة من مثل التوقيع الشريف^١.

وفي العروة الوثقى : لو طلبها الفقيه على وجه الإيجاب بأن يكون هناك ما يقتضي وجوب صرفها في مصرف بحسب الخصوصيات الموجبة لذلك شرعاً وكان مقلداً له يجب عليه الدفع إليه من حيث إنه تكليفه الشرعي^٢، وقد ارتضى ذلك جمع من المحشين كالشيخ عبد الكريم الحائري، والسادة الاعاظم ابي الحسن الاصفهاني وعبد الهادي الشيرازي واحمد الخنساري والخنوي والفيروزابادي، والمشايخ الاكارم كاشف الغطاء وآل ياسين والجواهري (قدست اسرارهم)، كما قد يظهر من عدم تعليقهم عليها. نعم ذهب الميرزا النائيني عليه السلام الى الوجوب مطلقاً^٣، كما عمم السيدان الكلبيكاني والشيرازي (قدس سرهما) الوجوب الى غير المقلد إذا كان الطلب على وجه الحكم لا الفتوى^٤.

وعلله في الفقه بان الظاهر من أدلة النيابة أعم من ذلك، بل للفقيه الأمر والنهي على طبق المصالح العامة والخاصة مطلقاً؛ ولذا أطلق شيخنا المرتضى (قده) حيث قال: ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة وجوب الدفع؛ لأن منعه رد عليه، والراد عليه راد على الله تعالى كما في مقبولة ابن حنظلة، ولقوله عليه السلام

(١) انظر الجواهر: ج ١٥ ص ٤٢١-٤٢٢ (بتصرف).

(٢) العروة الوثقى: ج ٢ ص ٢١٤.

(٣) انظر العروة الوثقى: ج ٤ ص ١٣٩.

(٤) العروة الوثقى: ج ٢ ص ٢١٤ هامش ٢ و ٣.

في التوقيع الشريف الوارد في وجوب الرجوع في الوقائع الحادثة إلى رواية الأحاديث. قال: ((فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)) ولغير ذلك من أدلة النيابة (١) ، وبهذا يظهر أن فتوى العروة بأفضلية الدفع إلى الفقيه مع الطلب لم يعلم له وجه تام.

هذا وقد فصل السيد البروجردي قدس بين طلب الفقيه للزكاة إذا كان على وجه الفتوى وبين طلبه إذا كان على وجه الحكم، فذهب إلى الظهور في وجوب الدفع في الصورة الثانية، سواء كان مقلداً أم لا (٢).

ولعل وجهه أن الفتوى لا يلزم العمل بها إلا على المقلد، وأما الحكم فيجب العمل به على الجميع، وهو ما اختاره السيد السبزواري قدس أيضاً في مهذب الأحكام، قال: إن الطلب إما من الإمام عليه السلام أو من الحاكم الشرعي في زمن الغيبة، أو من الفقيه بنفسه، ويجب الدفع في الأول، وكذا في الثاني يجب إنفاذ حكمه إن كان بنحو الحكم، ويجب على مقلديه إن كان بنحو الفتوى، ولا يجب شيء في غير ذلك للأصل، وعموم ما دل على ولاية المالك (٣).

لكن الظاهر إمكان المناقشة فيه، لما عرفت من عموم أدلة النيابة، فالعامي يجب عليه إطاعة الفقيه في شؤون الدين أو ما يرجع إليها؛ لكونه نزل منزلة المعصوم عليه السلام إلا ما أخرجه الدليل، كما هو المستفاد من مثل قولهم عليهم السلام: (اني قد جعلته عليكم حاكماً) (٤) فإن إطلاق جعل الحكومة يشمل جميع لوازمها وملزوماتها العرفية، كالولاية وشؤونها، وكذا التوقيع المبارك: ((فإنهم حجتي

(١) الفقه (كتاب الزكاة): ج ٣١ ص ٣٠٨.

(٢) العروة الوثقى: ج ٤ ص ١٣٩.

(٣) مهذب الاحكام: ج ١١ ص ٢٥١.

(٤) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من ابواب صفات القاضي.

عليكم وأنا حجة الله))^١ فإن إطلاق الحجية يقتضي التنزيل من كل جهة ، كما أن إطلاق الحوادث يشمل جميع الحوادث التي تحتاج إليها الأمة في شؤونهم الدينية والدنيوية التي يرجع فيها المرؤوس إلى الرئيس ، بل المنساق مما دل على حكومته وولايته ونصبه عنه عليه السلام هو نصبه في كل ما يرجع فيه النوع إلى رئيسهم بالفطرة .
ولعل من هنا قال السيد عليه السلام : ان حكم الصدقات الواجبه ومصرفها ايضا مما يرجع فيه الناس بفطرتهم إلى رؤساء مذهبهم ، فتشملها جميع تلك الأدلة...
كما ان الاهتمام باموال الفقراء وجمعها من الاغنياء وصرفها في مصارفها من اهم الامور ، لا بد وان يهتم بها الشرع ، ويصح دعوى ان ذلك هو المتيقن من مجموع الأدلة ، بل اضاف ان لنا ان نقول : ان الأدلة ظاهرة في العموم الاماخرج بالدليل ، والا يلزم الالتقاء في الحيرة في هذا الامر العام البلوى للامة في الشريعة الابدية.^٢

هذا والمحكي عن أكثر فقهاء العامة إيجاب الدفع إلى الأمراء وإن علم عدم صرفها في محالها ، ورووا ذلك عن سعد بن مالك وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وعائشة والحسن البصري وعامر الشعبي وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير والشافعي وأبي ثور وغيرهم حتى حكى عن بعضهم أنه سئل عن الزكاة فقال : ((ادفعوها إلى الأمراء ولو أكلوا بها لحوم الحيات))^٣ وفيه ما لا يخفى من الاشكال عقلا وشرعاً ، ثم إن الظاهر أنه لم يرد في المسألة نص خاص يعين كيفية الأداء ، بل الاستفادة من كلماتهم في المقام استنادهم في جواز دفع الزكاة أو وجوبه الى أمور :

(١) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

(٢) مهذب الاحكام : ج ١١ ص ٢٥١ .

(٣) انظر الجواهر : ج ١٥ ص ٤١٩ .

الأول: كون الفقيه أعرف بمواضع الصرف وموارده، كما صرح به غير واحد على ما عرفت ، وفيه روايات :

منها : رواية الصادق عليه السلام : ((الامام اعلم يضعها حيث يشاء، او يصنع فيها ما يرى))^١ بضميمة عموم النيابة او وحدة الملاك بفهم عدم الخصوصية او عدم فهم الخصوصية ، والظاهر أن هذا الاستدلال أعم ؛ لأن مجرد كون الفقيه أعرف بذلك لا يدل على وجوب الدفع إليه ، بل ولا على جوازها ، إلا أن يكون الفقيه وكيلاً عن المالك ، مضافاً إلى أنه لا يختص الحكم به ، بل بكل عارف بمصارفها ولو تقليدياً ، وربما بعض الناس من المقلدين أيضاً يعرفون موارد الصرف او أكثر بخبرويتهم .

الثاني: أولوية الفقيه من الساعي ، حيث يجب الدفع إليه إذا طلبها ، وربما يقال فيه ما حكي عن الأصفهانى عليه السلام من أن الساعي إنما يبلغ أمر الإمام عليه السلام ، بإطاعته إطاعة الإمام عليه السلام ، بخلاف الفقيه ، ولا يجدي كونه أعلى رتبة ومنصبا منه ، ولم يعلم امر منهم صلوات الله عليهم باطاعة الفقيه في كل شيء^٢ .
فاللزام إثبات عموم ولاية الفقيه في هذا الأمر أولاً حتى يمكن أن نقول : هو أفضل من الساعي فيشملة حكمه ، فمجرد كون الفقيه أعلى رتبة من الساعي لا يفيد شيئاً بعد كون يد الساعي يد الإمام المعصوم عليه السلام بالتنصيب الخاص ، بخلاف الفقيه الذي ينصب بالتنصيب العام . وفيه ماتقدم من عموم النيابة واطلاق ادلة الحكومة والتنزيل المقامي في الحجية المنساق منه شموله لكل ماله في الشرع مدخلية حكما او موضوعا . ومن هنا قال في الجواهر : يمكن تحصيل الاجماع

(١) التهذيب : ج ٤ ص ٨٨ ح ٢٦٠ ؛ الوسائل : ج ٩ ص ٣٦٠ ح ١٢٢٣٦ باب (١٥) من ابواب زكاة الفطرة .

(٢) انظر الجواهر : ج ١٥ ص ٤٢٢ .

عليه من الفقهاء ، فانهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لادليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه ،^١ وما نحن فيه منه ، فتأمل .

الثالث: تحصيل الإجماع عليه كما عرفته من الجواهر ، ولكن قد يقال فيه أنه من قبيل الإجماع على القاعدة ، بناء على كونه مستفادا من إطلاق التوقيع الشريف وشبهه ، وإلا فالمسألة خلافية ذات أقوال متعددة ، وربما بلغت الأقوال فيها إلى أكثر من ثلاثة ، وبالتالي فهي ليست إجماعية من ناحية الصغرى ، فضلا عن كونه مدركيا او محتملها .

الرابع: أن الفقيه نائب عام عن الإمام عليه السلام بأمثال هذه الأمور ، ووكيل عن الفقهاء ، وربما يعضد هذا بعض المؤيدات ؛ وذلك لأن المستفاد من أدلة تشريع الزكاة أنها إنما شرعت لسد حاجة الفقراء ودفع الشدة عنهم ، مضافاً إلى تأمين حوائج الدولة الإسلامية ، بل ودفع النوائب عن الفقراء أيضاً من حوائج الحكومة العادلة المنصوبة لإقامة العدل كما لا يخفى عن الخبير ، ولعل من أقوى الشواهد عليه المصارف التي نص عليها كتاب الله عز وجل التي منها سهم العاملين عليها ، وهم عمال الصدقات ، وفي المصباح : الساعون في تحصيلها وتحسينها باخذ وكتابة وحساب وحفظ ونحو ذلك^٢ وهذا ينطبق على موظفي الحكومة الاسلامية والمأمورين من قبلها لاجل ذلك .

وكذا سهم المؤلفه قلوبهم الذين يؤلفهم الحاكم ويجذبهم إلى موافقة المسلمين ، بل يستفيد من قواهم في مقابل الأعداء ، ويجعلهم ضمن القوى التي تحمي الدولة الإسلامية ، كما ورد في تاريخه عليه السلام من إعطاء المؤلفه قلوبهم من

(١) الجواهر: ج ١٥ ص ٤٢٢ .

(٢) مصباح الفقيه: ج ١٣ ص ٥٣٠ .

أهل مكة أو غيرها، وفي اختصاصه بالكفار أو العدم قولان^١ .
وأوضح من ذلك سهم سبيل الله سبحانه، والقدر المتيقن من مصرفه هو
الجهاد على قول^٢ . وفي مجمع البيان: بلا خلاف ويدخل فيه عند اصحابنا جميع
مصالح المسلمين،^٣ وفي السرائر: جميع ابواب البر والقرب الى الله تعالى^٤ وعن
الشهيد^٥ في اللمعة: هو القرب كلها. وفي الروضة: لان سبيل الله لغة الطريق
اليه، المراد هنا الطريق الى رضوانه وثوابه؛ لاستحالة التحيز عليه، فيدخل فيه
كل ماكان وصله الى ذلك، كعمارة المساجد ومعونة المحتاجين واصلاح ذات البين
واقامة نظام العلم والدين.^٥ وفي المصباح: نسب هذا القول الى الاكثر، بل
المشهور، واختاره عامة المتأخرين، وعن الخلاف والغنية الاجماع عليه^٦ .
وعلى القولين فان الجنود والعساكر تكون تحت مراقبة الحكومة، ولو قلنا
بان مفهومه عام لكل خير فيه منفعه عامة لكان ايضا من الامور الراجعة الى
الحكومة قبل غيرها؛ لانها المعدة لمثل هذه الامور كما لا يخفى، بل قد عرفت ان
سهم الفقراء والمساكين ذريعة لاقامة العدل، واحق الناس به هي الحكومة.
ومن هنا يظهر ان الزكاة في الحقيقة من مصادر بيت المال، فإن الحكومة لا
تقوم إلا ببيت المال لمصارفها وحل مشاكلها، وبيت المال يحتاج إلى رفق، ولعل
حكم بعض العامة بوجوب دفعها إلى الأمراء وإن لم يصرفوها في مصارفها

١ (انظر مجمع الفائدة والبرهان: ج ٤ ص ١٥٨ - ١٥٩ .

٢ (انظر السرائر: ج ١ ص ٤٥٨ .

٣ (مجمع البيان: ج ٥ ص ٤٢ ذيل الاية ٥٨ - ٥٩ من سورة التوبة .

٤ (السرائر: ج ١ ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

٥ (الروضة البهية: ج ٢ ص ٤٩ .

٦ (مصباح الفقيه: ج ١٣ ص ٥٧٤ ؛ وانظر مجمع الفائدة والبرهان: ج ٤ ص ١٦٤ .

مأخوذ من ملاحظة ماهية الزكاة ومحتواها وإن وقعوا في الخطأ من حيث توهم كون الدفع إليهم موضوعياً مع أنه طريقي^١، فإذا علم بعدم صرفهم إياها في مصارفها أو كانوا غير مؤهلين للمقام فلا بد من منعها منهم.

هذا والمستفاد من شأن نزول آيات الزكاة في المدينة عندما أقام ﷺ الحكومة الإسلامية،^١ وكذا مما ورد في آداب المصدق وأنه إذا أتى صاحب المال يقول لهم: ((ياعباد الله أرسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتؤدون الي وليه؟))^٢، أن الحكومة هي أولى بصرفها في مواردنا الخاصة، خصوصاً عند الطلب للوجوه المتقدمة .
وبالتالي فإن المصرف إذا دار بين أن تحل به مشاكل المجتمع أو تحل به مشكلة لشخص واحد أو اشخاص ويدور الأمر بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة فمقتضى بناء العقلاء وسيرتهم - بل لعله المستفاد من مجموع الأدلة - تقديم المصلحة العامة؛ لكونها أهم من المصلحة الخاصة. هذا ما يرتبط بالزكاة.

الولاية على مصارف الخمس

وأما الخمس فهو أوضح حالاً من الزكاة؛ ولذا عرف بينهم عدم جواز تصدي صاحب الخمس لصرفه، خصوصاً بالنسبة إلى سهم الإمام (عليه السلام)، بل حكى صاحب الجواهر رحمته عن العلامة المجلسي رحمته: ان اكثر العلماء قد صرحوا بأن صاحب الخمس لو تولى دفع حصة الإمام (عليه السلام) لم تبرأ ذمته، بل يجب دفعها إلى الحاكم، وظني أن هذا الحكم جار في جميع الخمس.^٣

١ (انظر مجمع البيان: ج ٥ ص ٤٠ ذيل الآية ٥٨ - ٥٩ من سورة التوبة .

٢ (الكافي : ج ٣ ص ٥٣٦ وج ١ ص ٥٤٠ ح ٨ ؛ وانظر الوسائل : ج ٩ ص ٣١٢ ح ١٢١٠٢ باب ٥٥ من ابواب المستحقين للزكاة .

٣ (الجواهر: ج ١٦ ص ١٧٨ .

وعن المحقق عليه السلام في الشرايع يجب ان يتولى صرف حصة الامام عليه السلام من اليه الحكم بحق النيابة،^١ والمراد من الحاكم الفقيه الجامع للشرائط.

وقال العلامة عليه السلام في المختلف في كتاب الزكاة والخمس: اختلف علماءنا في مستحق الامام عليه السلام في حال الغيبة من الاحماس والانفال وغيرها. الى ان قال:- وهل يجوز قسمته في المحاويع من الذرية كما ذهب إليه جماعة من علمائنا؟ الأقرب ذلك إذا ثبت هذا، فإن المتولي لتفريق ما يخصه عليه السلام في محاويع الذرية من إليه الحكم عن الغائب عليه السلام؛ لأنه قضاء حق عليه كما يقضى عن الغائب، وهو الفقيه المامون الجامع لشرائط الفتوى والحكم، فإن تولى ذلك غيره كان ضامناً.^٢

وفي الرياض: نسبة الى اكثر المتأخرين،^٣ بل حكى عن الشهيد الثاني عليه السلام اجماع القائلين بوجوب الصرف للاصناف على الضمان،^٤ ولعله مستظهر من عبارته في المسالك^٥

وفي العروة: لا بد من الايصال اليه او الدفع الى المستحقين باذنه في سهم الامام عليه السلام، واحتاط لذلك في سهم السادة ايضاً، وعلله بانه اعرف بمواقعه والمرجحات التي ينبغي ملاحظتها،^٦ وقد اقر الفتوى جمع من المحشين كما يظهر من عدم التعليق عليها.

وفي المهذب: لانه من اقرب طرق احراز رضاه عليه السلام في التصرف في

(١) شرائع الاسلام: القسم الاول ص ١٤٣.

(٢) المختلف: ج ٣ ص ٢١٧ - ٢٢٥ مسألة ١٦٦.

(٣) الرياض: ج ٥ ص ٢٧٧.

(٤) انظر الجواهر: ج ١٦ ص ١٧٨ (بتصرف).

(٥) انظر مسالك الافهام: ج ١ ص ٤٧٦.

(٦) العروة الوثقى: ج ٢ ص ٢٦٧.

حقه عليه السلام، بل لا يحرز رضاه الا بذلك.^١ وفي شرح التبصرة: علله بانه من شؤون الرئيس ولازمه رجوع الامر في زمان الغيبة الى الفقيه لعدم احتمال رئاسة احد في زمان الغيبة غيره.^٢

وفي المستمسك: ان عزل الحاكم الشرعي عن الولاية عليه^٣ يؤدي الى ضياع الزعامة الدينية والاحتفاظ بها من اهم الواجبات الدينية؛ لان بها نظام الدين، وبها قوام المذهب، وبها تحفظ الحقوق لاهلها، ولولاها لاختل امر الدين والدنيا.^٤

هذا ويظهر من بعض الفقهاء وجوب دفع الخمس إلى الفقيه الأعلّم، مثل: الشيخ كاشف الغطاء عليه السلام في كتابه الفردوس الأعلى، حيث قال: أما الدليل على لزوم إعطاء سهم الإمام عليه السلام للمجتهد فإنه يكفي فيه كون المجتهد هو الوكيل العام للإمام عليه السلام، فهو مال لغائب يجب دفعه إلى وكيله؛ ولا أقل من أنه هو القدر المتيقن لبراءة الذمة فيجب، والواجب دفعه إلى الأعلّم، فكما يجب تقليد الأعلّم كذلك يجب دفع الحق.^٥

لكنك عرفت من اطلاق النصوص والفتاوى عدم الوجوب؛ اذ يكفي فيه احراز رضاه عليه السلام. نعم ينبغي احراز الرضا الاكبر والاشد للارتكاز العقلائي القائم على لزوم مراعاة الالهم فالالهم في الطاعة والانقياد، ولعله لاجله احتاط جمع من الفقهاء باستئذان الفقيه حتى في صرف سهم غير الامام عليه السلام او دفعه

(١) مهذب الاحكام: ج ١١ ص ٤٧٣ ((بتصرف)) .

(٢) شرح تبصرة المتعلمين: ج ٣ ص ١١١ .

(٣) اي الخمس .

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ج ٩ ص ٥٨٤ .

(٥) الفردوس الاعلى: ص ٨١ .

اليه ؛ بدهاة ان المصلحة النوعية للامة اكبر واهم من المصلحة الخاصة.
وعليه فان مقتضى أصالة عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بالرضا
وأصالة عدم ولاية المالك على الإفراز وقاعدة الاشتغال تعين الايصال الى الفقيه
او استئذانه ؛ لأن حصول العلم برضاه في التصرف في ماله عليه السلام من دون مراجعة
من نصبهم وكلاء مشكل ، بل منعه بعضهم.

فمقتضى قاعدة الاشتغال هو عدم فراغ الذمة إلا بذلك ، وربما يمكن
دعوى بناء العقلاء عليه أيضاً بتقريب : أنهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى المنوب
عنه فيما يتعلق به يرجعون بفطرتهم إلى نائبه الذي نصبه ليحكي أقواله ، ويتبع
أفعاله ، ويكون حجة على الخلق . هذا مضافا الى امكان القول بلزوم ايصاله اليه
بالعناوين الاخرى ، كمجهول المالك او مال الغائب ، فانهما يرجعان الى الحاكم
الشرعي ، والاول منهما اعم من المالك المجهول أو المعلوم الذي لا يمكن الوصول
إليه عادة ، بل لو قلنا بعدم وجوب الرجوع إلى الحاكم الشرعي في مطلق مجهول
المالك لقلنا به في خصوص المقام ؛ لخصوصية فيه دون سائر أقسامه.

وكيف كان ، فإن من مجموع كلمات الأصحاب يستظهر لزوم دفع سهم
الإمام عليه السلام إلى الحاكم الشرعي ، وكذا لزوم دفع حق السادة أيضاً ، أو يكون بإذنه
لكونه الأعرف بموارد صرفه ؛ ولانه القدر المتيقن في احراز رضا صاحب
المال عليه السلام ، ودعوى العلم برضاه عليه السلام ولو بدون إذن الفقيه أو بدون مصرفه مشكل
جداً ، لا يجترىء عليه الخبير ، ولعل هذا هو مراد صاحب الرياض (قده) حيث
قال : إن مباشرة الفقيه أوفق بالأصول.^١

هذا ولعل من الموارد التي يحرز فيها رضا المعصوم عليه السلام كما هو المستفاد من

(١) الرياض : ج ٥ ص ٢٧٧ .

الأدلة هي موارد اقامة الحكومة الاسلامية العادلة، وإلا ففي نشر العلم وتبليغ الإسلام وإدارة الحوزات العلمية وحفظ ضعفاء الشيعة وتكميل سهم الأصناف وغير ذلك، ولا يمكن تعطيل جميع ذلك في غيبته (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ للقطع بالمخالفة او احتمالها الكبير المنجز، بداهة أن رضاه عليه السلام يتعلق بهذه الأمور، بل لو كان هو - أرواحنا فداء - حاضراً لكانت من اولويات المصارف عنده للعلم الضروري القائم على لزوم اقامة الدين وترويج الاحكام وهداية الخلق الى سبيل الحق، وهي من اهم وظائف الامام عليه السلام واسماها.

ومن الواضح ان المتكفل لهذا الصرف الذي يحرز فيه رضاه في زمن غيبته هو الفقيه الجامع للشرائط؛ لما عرفت من أدلة ووجوه؛ ولذا قال السيد الاستاذة قدس سره تعليقا على احتياط صاحب العروة المتقدم: لو كان هناك احتياط لزم كونه في الصرف في المشاريع الدينية؛ لأنها الأقرب إلى رضا الإمام عليه السلام، خصوصاً في مثل هذا الزمان الذي انطمست فيه معالم الإسلام، وسادت أنظمة الكفر، وقد كان النبي والإمام أمير المؤمنين (عليهما الصلاة والسلام) يقسمان حقهما على المسلمين ^(١).

ولذا ذهب قدس سره إلى عدم لزوم إفراد السهمين - سهم السادة وسهم الإمام عليه السلام - في مصارف الخمس، وقال: إن الإمام يأخذ الخمس كله، ويصرفه في المصارف المذكورة، فكذاك يكون حال الفقيه، فلا يحتاج إلى إفراد حصة الإمام وحصة السادة وتخصيص كل بمصرف حتى لا يجوز إعطاء نصف السادة لغيرهم أو لسائر الأمور التي يجوز صرف سهم الإمام عليه السلام فيه، كالمشاريع الدينية؛ ولذلك كان النبي صلى الله عليه وآله والإمام لا يفرزان الحصتين، بل يبذلانها جميعاً في

(١) الفقه (كتاب الخمس): ج ٣٣ ص ٤٣٥.

مطلق الجيش والفقراء وما أشبهه، وهذا هو الذي كان يفعله بعض الفقهاء المعاصرين من عدم الإفراز خلافاً لجمع آخر، منهم الوالد عليه السلام، حيث كان يحتاط بشدة في إيصال حق السادة إليهم، وحق الإمام إلى طلاب العلوم الدينية الذين يحرز رضا الإمام عليه السلام فيهم، أو الفقير المضطر، أو المشروع الديني الذي هو مورد ضرورة ولزوم.^١

وبذلك يظهر أن الأقوال الأخرى في تعيين مصارف الخمس في زمن الغيبة في غير ما ذكرنا لم يستظهر لها وجه قوي، كالقول بإباحتها للشيعة في زمن الغيبة كما عن جمع من الفقهاء والمحدثين،^٢ أو القول بوجوب عزله وإيداعه والوصية به عند ظهور امارات الموت، وهكذا حتى يصل الى صاحب الامر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) كما عن جمع من المتقدمين،^٣ أو القول بوجوب دفنه؛ لأن الارضين تخرج كنوزها عند قيام القائم (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، وانه عليه السلام اذا قام دله الله سبحانه على الكنوز فيأخذها من كل مكان.^٤ نقل هذين القولين جمع من اعظم الاصحاب من غير تصريح بالقائل،^٥ وفي الجواهر لم اعرف قائله بالخصوص،^٦ ويظهر من المختلف وجود القائل بالاول، وحكى عن ابن البراج عليه السلام ما يظهر منه وجود القائل بالثاني ايضا،^٧ ويقابل ذلك القول

١ (الفقه (كتاب الخمس) : ج ٣٣ ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .

٢ (انظر الجواهر : ج ١٦ ص ١٥٦ ؛ مصباح الفقاهة : ج ١٤ ص ٢٧٣ .

٣ (انظر السرائر : ج ١ ص ٤٩٨ .

٤ (المبسوط : ج ١ ص ٢٦٤ ؛ السرائر : ج ١ ص ٤٩٨ ؛ شرائع الاسلام : القسم الاول ص ١٤٣ ؛

المختلف : ج ٣ ص ٢١٩ المسألة ١٦٦ .

٥ (المختلف : ج ٣ ص ٢١٧ المسألة ١٦٦ .

٦ (الجواهر : ج ١٦ ص ١٦٥ .

٧ (المختلف : ج ٣ ص ٢١٧ - ٢٢٠ .

بصرفه في المحتاجين مباشرة كما عن جمع ، منهم المحقق عليه السلام في الشرائع ،^١ والعلامة عليه السلام في المختلف ،^٢ ونسب الى المشهور بين المتأخرين ،^٣ وفي الرياض : لاختلاف فيه اجده الا من نادر من القدماء ،^٤ أو القول بالتخير بين الإيداع والدفن كما عن النهاية^٥ ، أو التخير بين الحفظ والإيصال والقسمة بين المحتاجين من الذرية الطيبة أو الصرف إلى فقراء الشيعة مطلقاً ، كما حكاها في الجواهر عن القواعد ،^٦ فكل ذلك مخدوش بمخالفته لقاعدة الاحتياط وكونه تصرفاً في حق الغير دون اذن منه ، بل وبعضه مخالف لاصول المذهب ،^٧ وبعضه مستلزم للتبذير والاتلاف ونحوها من العناوين المحرمة .

المسألة الرابعة: في أولوية تصدي الفقيه للسلطة

عرفت مما ذكرنا أنه يمكن القول بأنه لو قامت الدولة الإسلامية العادلة كان الفقيه الجامع للشرائط المتصدي لها أولى من غيره بحصة الإمام عليه السلام ؛ لأن المفروض أن مصرف هذه الأموال في الواقع هو إقامة هذا الأمر ، وكذلك إذا كان الفقيه متصدياً للحوزات العلمية ومتكفلاً بشؤونها وقائماً على المشاريع الدينية كان أولى به من غيره ، وكذا إذا كان مدبراً لغير ذلك مما يهتم به الإمام عليه السلام في نشر الإسلام وعلومه في أقطار الأرض عامة ، والدفاع عن المسلمين وعزتهم وشبابهم ومناهجهم ، ومما ذكرنا يظهر الحال في الأوقاف العامة ، وأن الفقيه هو

١ (شرائع الاسلام : القسم الاول ص ١٤٣ .

٢ (المختلف : ج ٣ ص ٢٢٤ المسألة ١٦٦ .

٣ (الروضة البهية : ج ٢ ص ٧٩ .

٤ (الرياض : ج ٥ ص ٢٦٩ .

٥ (النهاية ونكتها : ج ١ ص ٤٥٣ .

٦ (انظر الجواهر : ج ١٦ ص ١٧٤ .

٧ (انظر السرائر : ج ١ ص ٤٩٨ .

المتصرف فيها عند فقد المتولي الخاص ، بل له نصب المتولي للأوقاف التي لا متولي لها ، أو جعل الناظر على المتولي إذا خاف من خيانتة ؛ لعموم أدلة الولاية ، وليست ملك الأوقاف أولى من الأحماس والزكوات التي عرفت حالها.

المسألة الخامسة: حكم ما اذا تعدد الفقهاء المتصدون

المعروف المشهور قديماً وحديثاً عدم انحصار الفقاهاة في فقيه واحد ، بل تعددها في كل عصر في أكثر من فقيه ، فكيف تعالج مسألة التصدي للحكومة والدولة وتولي أمور المسلمين وتديرها؟ الاحتمالات هنا عديدة ، وأهمها ثلاثة :

الأول: أن نقول بأن الولاية ثابتة لهم بالعموم الأفرادي ، فكل واحد من الفقهاء له هذا الحق بالفعل ، ولا تتوقف فعليته على أمر آخر وراء كونه فقيهاً جامعاً للشرائط ، وربما يقال : ان الذي استقرت عليه سيرة العلماء العاملين والسلف الصالح قديماً وحديثاً هو هذا الاحتمال ، بمعنى ثبوت الولاية لكل واحد بالفعل مستقلاً ، ويمكن ان يستشهد لذلك بسيرة العلماء الكبار عند بسط يد بعضهم في بعض الأقطار ، كالعلامة المجلسي والحاجة الطوسي والمحقق الكركي والميرزا الشيرازي وغيرهم (قدست اسرارهم) ، حيث كانوا يقيمون حدود الله سبحانه ، وينفذون الأحكام الإسلامية من غير توقف على رأي الآخرين في البلد وخارج البلد ، ومن دون توقف على انتخاب الأمة أو رأيها.

الثاني: أن يقال بأنها ثابتة لهم بالفعل بعنوان العام المجموعي ، فالمجموع من حيث المجموع لهم هذا الحق ، ولا بد حينئذ من التشاور والتعاقد مع بعضهم حين التنفيذ جمعاً بين الحقوق.

الثالث: أن يقال بأنها ثابتة لهم جميعاً ، ولكن تعيين الحاكم والحكومة يتم بواسطة الانتخاب على نحو أن تكون الولاية بنحو المقتضي والانتخاب يوصلها

إلى مرحلة الفعلية، أو يكون الانتخاب شرطاً والولاية مشروطة، أو تكون الولاية مجرد ترشيح والانتخاب تعيين على تفصيل سنتعرض إليه إن شاء الله تعالى.

وعليه فإن على هذا الاحتمال تكون أدلة الولاية مرشحة للفقهاء الجامع للشرائط، وللأمة الاختيار، أو معينة وللأمة الترجيح بين المتكافئين جمعاً بين أدلة الولاية للفقهاء وأدلة السلطنة الشخصية على النفوس والأموال، وقد يورد عليه وعلى الاحتمال الأول باستلزامه الهرج والمرج ونقض الغرض؛ لكون الغرض الأعلى من الحكومة هو حفظ النظام وبسط العدل، ولكن ثبوت الولاية الفعلية لكل واحد من الفقهاء مع اختلاف الأنظار والأفكار والاتجاهات يؤدي إلى اختلال النظام

وربما يورد على الثاني بأنه لم يقل به أحد؛ لاستلزامه انقسام الولاية على المجموع انقسام الحق على أصحابه، وهذا خلاف المستظهر من أدلة الولاية، مضافاً إلى أنه غير قابل للتطبيق إلا إذا قلنا بثبوت الولاية للمقام والمنصب لا للأشخاص، كمجلس الرئاسة أو القيادة، وهذا بعيد، بل مخالف لظواهر الأدلة.

وربما يورد على الثالث بأنه مخالف لسيرة أصحابنا؛ إذ لم نسمع من أحدهم الرجوع إلى الانتخاب في إثبات الفقيه الحاكم أو تعيينه، فإن الانتخاب أمر نشأ في القرون الأخيرة، ومأخوذ من بلاد الغرب، وليس له في أخبارنا عين ولا أثر، ولا يوجد في تاريخ الإسلام. نعم كان الانتخاب طريقاً وحيداً لتصدي بعض الحكام الأوائل كما في قضية السقيفة، مع أنه لم يكن انتخاباً موضوعاً، وعلى فرضه فليس من قبل الناس جميعاً، ولا بأهل البلد، ولا بانتخاب جميع أهل الحل والعقد، بل كان انتخاب جماعة خاصة يسمون بالشورى عندهم، وهم جماعة من الصحابة توافقوا على غرض، وحضروا في السقيفة، ونصبوا

الحاكم ، وقد انتج ذلك للمسلمين حكومة بعد رسول الله ﷺ .

وعليه فانه لامناص من القول بان التصدي وظيفه الفقيه الجامع للشرائط ، فان كان واحدا او تصدى لها واحد فيها ، ولو تعدد لزم القول بالشورى حينئذ ؛ لحكومة ادلتها على ادلة الولاية على تفصيل ستعرفه ، وبه يجمع بين الادلة والحقوق . نعم رضا الناس واختيارهم شرط في منجزية حكومتهم ووجوب الطاعة والاتباع فيما يتعلق بشؤون الدولة والحكم ، ومعه ترتفع المحاذير المذكورة ، واما ما قيل من عدم الدليل على الانتخاب ففيه :

أولا: انه من القضايا التي قياساتها معها لا بتنائها على البديهة العقلية لدى تعارض المتكافئين او المتعارضين مع عدم قابلية المحل الا لاحدهما ، كما تشهد له السيرة العقلانية غير المردوعة في مثله ، ومعه لاحاجة لبيان من الشارع الا على نحو الارشاد .

ثانيا: قد وردت الاخبار المتضاربة الدالة بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام على لزوم اختيار الناس لانفسهم اماما حاكما .

منها: ما عن امير المؤمنين (عليه السلام) في جواب لمعاوية بعد مقتل عثمان : ((والواجب في حكم الله وحكم الاسلام على المسلمين بعدما يموت امامهم او يقتل - ضالا كان او مهتديا ، مظلوما كان او ظلما ، حلال الدم او حرام الدم - ان لا يعملوا عملا ، ولا يحدثوا حدثا ، ولا يقدموا رجلا ، ولا يبدؤوا بشيء قبل ان يختاروا لانفسهم اماما عفيفا عالما ورعا عارفا بالقضاء والسنة ، يجمع امرهم ، ويحكم بينهم ، وياخذ للمظلوم من الظالم حقه)).^١

ومنها: قوله : ((هذا اول من ينبغي ان يفعلوه ان يختاروا اماما يجمع امرهم

١) كتاب سليم بن قيس الهلالي : ج ٢ ص ٧٥٢ .

- ان كانت الخيرة لهم - ويتابعوه ويطيعوه)).^١

ومنها: قوله: ((وكان من اختاروه وبايعوه بيعته بيعة هدى ، وكان اماما واجبا على الناس طاعته ونصرته ، فقد تشاوروا في واختاروني باجماع منهم)).^٢

ومنها: ما في نهج البلاغة : وانما الشورى للمهاجرين والانصار ، فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك لله رضا ، فان خرج عن امرهم خارج طعن او بدعة ردوه الى ماخرج منه ، فان ابى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاية الله ماتولى)).^٣

ومنها: المفهوم التضميني او الالتزامي المستفاد من مثل رواية عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق (عليه السلام): ((ثلاثة لا يقبل الله لهم صلاة... ورجل ام قوما وهم له كارهون))؛ إما للملازمة الظاهرة بين طاعة الامام وبين رضا الناس بامامته اولان تصديه للامامة برضاهم يكون من مصاديق طاعته. نعم يخرج الامام المعصوم (عليه السلام) عن اختيار الناس لمكان العصمة والمقامات الالهية التي يتعذر وصول الناس اليها ، فيكون التنصيب بالنص ، وعلى هذا تحمل الادلة النافية لاختيار الناس ورضاهم في تعيين الامام ، واما غيره فتشمله عمومات الشورى والاختيار والسلطنة ، وعليه يحمل الاستدلال الوارد عن سعد بن عبد الله القمي ، عن مولانا صاحب الامر (عجل الله فرجه الشريف). قال : سالت القائم (عليه السلام) في حجر ابيه ، فقلت : اخبرني يامولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار امام لانفسهم؟ قال : ((مصلح او مفسد؟)) قلت : مصلح. قال : ((هل

١ (المصدر نفسه : ص ٧٥٢ - ٧٥٣ .

٢ (المصدر نفسه : ص ٧٥٣ .

٣ (نهج البلاغة : ص ٣٦٧ الكتاب ٦ .

٤ (الامالي (للشيخ المفيد) : ص ١٧٣ ح ٢ ؛ الامالي (للشيخ الطوسي) : ص ١٩٦ .

يجوز ان تقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح
او فساد؟)) قلت: بلى. قال: ((فهي العلة ايدها لك ببرهان، يقبل ذلك عقلك؟
قلت: نعم))^١.

ومن وجه التعليل يفهم ان العصمة مانعة من الاختيار والانتخاب وليست
نافية؛ للمقتضي في الحاكم، فتدل عليه في صورة عدمها، وهذا هو المستفاد من
متواتر الادلة.^٢

ثالثاً: سلّمنا، ولكن يكفي في ذلك ادلة الشورى المتضافرة في الكتاب
والسنة، فانها بحسب معناها اللغوي^٣ وظهورها العرفي وواقعها العملي تتضمن
الاختيار بعدها، بل هذا ما يقوم له الاستدلال العقلي دفعا للغوية او نقض
الغرض، فتأمل.

ومما تقدم يعرف أن معالجة الامر في صورة تعدد الفقهاء تدور بين
احتمالات ثلاثة:

الأول: أن نقول بحكومة الشورى بينهم جمعاً بين أدلتها وأدلة الولاية،
والحكم يرجع حينئذ إلى الشورى؛ لحكومتها على أدلة التقليد ونحوه، كما هو
الشأن في الحكم في مقابل الفتوى إذا أصدرها الفقيه، فتأمل.

الثاني: أن نقول: يتولى الولاية أحد الفقهاء، وحينئذ إما يقال بارتفاع
المقتضي في تصدي الآخرين لعدم قابلية المحل، أو يكون توليها من أحدهم مانعاً

١ (الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٧٣؛ وانظر البحار: ج ٢٣ ص ٦٨ ح ٣.

٢ (انظر كتاب سليم بن قيس الهلالي: ج ٢ ص ٧٥٢-٧٥٣؛ البحار: ج ٢٣ ص ٦٦-٧٥ باب ان
الامامة لا تكون الا بالنص.

٣ (انظر مجمع البحرين: ج ٣ ص ٣٥٤ (شور)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٠ (شور)؛ لسان
العرب: ج ٤ ص ٤٣٧ (شور).

من تصدي غيرهم دفعاً للفساد، أو يكون مسقطاً للوجوب عنهم لجهة كفاية المتصدي، وهذه كلها باطلة. أما الثاني فلأن منع الفقيه لغيره من التصدي أو ما أشبه ذلك باطل عقلاً، وحرام شرعاً؛ لكونه استبداداً. والأول والثالث باطلان لكونهما لا دليل عليهما، بل الدليل على خلافهما.

الثالث: أن نأخذ بالمرجحات بينهم، فنرجح أحد الفقهاء على الآخرين؛ لكونه من صغريات باب التكافؤ والتعادل، فنعمل بحسب معادلات اللابدية العقلية استثناساً بباب التعادل والتراجيح، حيث رجحت بعض الأطراف على غيرها في صورة التكافؤ، وربما يعضده ما ورد في باب قاضي التحكيم في مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، بناء على كونها ناظرة إلى مرجحات قاضي التحكيم، بل ويمكن الاستدلال له بأنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ إذ لا بد من الأخذ بالتعيين وهو صاحب المرجح، وعلى كل حال نختار من توفرت فيه المزايا المرجحة.

إن قلت: ما هو المعيار في تشخيص المرجحات؟ ومن هو المرجع في ذلك؟.

نقول: المرجع فيه هم أهل الخبرة كما في غيره من أبواب الفقه، سواء كان المرجح الأعلمية، أو الإدارة وحسن التدبير، أو الشجاعة، أو كثرة المقلدين والأتباع، أو غيرها من ملاكات عقلائية وشرعية، فأهل الخبرة هم المرجع في تعيين من هو الأصلح بين الفقهاء الصالحين، ولو فرض فرضاً نادراً أو محالاً عادياً تساويهما من جميع الجهات، أو بالتعادل بعد الكسر والانكسار لتوفر بعض المزايا في فقيهه وبعض المزايا في فقيه آخر بما يوجب تردد أهل الخبرة في التعيين

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب ١١ من أبواب صفات القاضي؛ الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠.

وعدم تفضيل أحدهما على الآخر، فيمكن الرجوع حينئذ إلى القرعة لكونها لكل أمر مشكل، لكن الإنصاف أن هذا فرض نادر ولا يوجد له مصداق عادة، فضلاً عن أن القرعة بناء على طريقتها لحسم مادة النزاع هي الأخرى كالانتخاب، بل أضعف حالاً منه، لا ببناء الانتخاب على رضا الناس وانتخابهم دون القرعة.

وكيف كان، فالمسألة ترجع إلى احتمالات ثلاثة، ولا يبعد قوة ثبوت الولاية للجميع بنحو التساوي؛ لشمول الأدلة لكل فقيه جامع للشرائط، ومقتضى الحل في مقام التطبيق والعمل هو الشورى جمعاً بين أدلة الولاية وأدلة التقليد وأدلة الشورى على تفصيل سنتعرض إليه إن شاء الله في بحث مستقل.

المسألة السادسة: في الجمع بين ولاية الفقيه وأصالة عدم

ولاية أحد على أحد

قالوا: إن الأصل عدم ولاية أحد على أحد وعدم نفوذ حكمه فيه، فإن أفراد الناس بحسب الطبع خلقوا أحراراً مستقلين، وهم بحسب الخلقة والفطرة مسلطون على أنفسهم وعلى ما اكتسبوه من أموالهم بإعمال الفكر وصرف القوى، فالتصرف في شؤونهم وأموالهم والتحميل عليهم من دون رضاهم ظلم وتعد عليهم، وكون أفراد الناس بحسب الاستعداد والفعالية مختلفين في العقل والعلم والفضائل والأموال والطاقات ونحوها لا يوجب ولاية بعضهم على بعض وتسلطه عليه ولزوم تسليم هذا البعض له، وقد أيد ذلك ما ورد في الروايات الشريفة.

منها: كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام: ((ولا تكن عبد

غيرك وقد جعلك الله حراً))^(١) الدال على أن الإنسان بمقتضى الأصل الأولي حر ولا سيادة لأحد عليه.

ومنها: ما ورد عنه ﷺ: ((أيها الناس، إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار، ولكن الله خول بعضكم بعضاً))^(٢) والتخويل غير السيادة كما هو واضح لتضمنه رضا المخول إلى المخول، بخلاف السيادة وولاية الفقيه على ما عرفته مما تقدم. هذا ما ذكره في مقام تأسيس الأصل في مسألة الولاية، ولكن يمكن المناقشة فيه من جهات ثلاث عقلية وشرعية وعقلانية.

أما الجهة العقلية فيمكن تقريبها ببيانين:

الأول: يتوقف على مقدمتين:

إحدهما: أن العقل والوجدان يحكمان بالكية الخالق المكون لكل شيء في الوجود وعالميته بكل ما يصلحه ويوصله إلى أغراضه المادية والمعنوية. أزمة الأمور طراً بيده والكل مستمدة من مدده^(٣).

والإنسان لا يخرج عن هذه القاعدة، فأمر تكوينه وتنميته وتربيته وهدايته كلها بيد الله عز وجل، كما أن نظامه وقانونه وكيفية تكامله وتعامله مع الأشياء وتعيين وظائفه وأدواره كلها بيد الله عز وجل، والإنسان في قبالة مهما بلغ من العلم والمعرفة عاجز قاصر عن أن يحيط بطبائع الأشياء ولطائف وجودها ومصالح نفسه في النشاطين، فله الخلق والأمر، وله أن يأمر بما يراه صلاحاً، وينهى عما يراه ضرراً وفساداً، وعلى الإنسان أن يخضع لله وللشريعة الإلهية

(١) نهج البلاغة: ص ٤٠١ الكتاب ٣١.

(٢) الكافي: ج ٨ ص ٦٩ ح ٢٦.

(٣) شرح المنظومة: ص ١٨.

بقوانينها العادلة الحكيمة في شتى مراحل حياته. هذا ما يحكم به العقل. قال عز وجل: {إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين} (١) وقال عز وجل: {ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسين} (٢) وقال تبارك وتعالى: {أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب} (٣) وقال عز وجل: {فالحكم لله العلي الكبير} (٤) إلى غير ذلك من الآيات والروايات الدالة على الحصر في ذلك .

ولا يخفى أن أحكامه عز وجل إنما تصل إلينا بالوحي إلى رسله وأنبيائه ﷺ، فيجب علينا إطاعتهم بما أنهم وسائط أمره ومبلغو رسالاته، ولكن إطاعتهم من هذه الجهة ليست أمراً وراء إطاعة الله عز وجل أو في عرضه، وإنما في طوله، والأوامر الواردة بلزوم إطاعتهم ليست مولوية، بل إرشادية إلى حكم العقل القاضي بلزوم إطاعة المولى الخالق والعالم بكل شيء، وبكل مصالح البشر، فيحكم العقل بلزوم إطاعة الرسول وإطاعة الإمام وإطاعة الفقيه الجامع للشرائط أيضاً فيما بين وبلغ عن أحكام الله عز وجل مع اختلاف المراتب والصلاحيات.

ثانيهما: أن الإنسان مدني بالطبع، ولا يتيسر له إدامة حياته إلا في ظل التعاون والاجتماع، ولازم الاجتماع غالباً التضاد في الأهواء والتضارب والصراع، فلا محالة يحتاج إلى نظم وقوانين تحدد الحريات، وتراعي مصالح

(١) سورة الأنعام: الآية ٥٧.

(٢) سورة الانعام: الآية ٦٢.

(٣) سورة الشورى: الآية ٩ - ١٠.

(٤) غافر: الآية ١٢.

الجميع ، وإلى حاكم ينفذ هذه القوانين ، ويدبر الأمور ، ويرفع المظالم ، وواضح أن الحكومة لا تتم ولا تستقر إلا بإطاعة المجتمع للحاكم ، فيحكم العقل بوجوب إطاعته ، فتجب الإطاعة بحكم العقل ولا سيما إذا باشروا تعيينه وعاهدوه على ذلك ؛ إذ الفطرة حاكمة بلزوم الوفاء بالعهد ، فيتنازل الإنسان عن قدر من سلطنته وسيادته لأجل ضمان هذه السيادة في مجالات أخرى بنسبة أعلى وأشمل وأقوى وأهم وأكبر ، كما قالوه في ضرورة السلطة وحاجة المجتمع إلى الدولة في قبال الحرية الشخصية ، وهذا ما يستقل بحكمه العقل .

ويتحصل من ذلك: حكومة العقل بلزوم التنازل عن قدر من السيادة لأجل تحصيلها وضمانها ؛ لتوقفها على ما يتنازل عنه منها ، فتدخل موضوعاً في باب الأهم والمهم الذي يحكم العقل بلزوم العمل به ، ومعه يرتفع التنافي المذكور موضوعاً لاختلاف الرتبة ، أو حكماً لمنجزية أحد التكليفين وبقاء الآخر ، أو انسحابه إلى رتبة الإنشاء ، فتأمل .

الثاني: وحاصله أن الأصل وإن كان عدم ولاية أحد على أحد ، لكن يمكن أن يقال في قبال ذلك ان حكم العقل إطاعة الله وإطاعة المرشد الصادق وتعظيم المنعم المحسن وإطاعة الحاكم العادل الحافظ لمصالح المجتمع . كلها أصول حاكمة على ذلك الأصل ، وما نحن فيه من صغرياتها ؛ بداهة أن المخلوقات طراً - وخصوصاً الإنسان أشرفها وأكرمها وأعقلها بكل تفاصيل وجودها أصلاً ووصفاً - هي مخلوقات لله سبحانه ، وخاضعة له في كل هوياتها وتفاصيل وجودها ، وهو عز وجل المالك لها ، وولي عليها تكويناً وذاتاً ، ومقتضى الولاية الذاتية والملكية التكوينية وجوب التسليم له ولأوامره عز وجل ، وحرمة مخالفته تشريعاً ، ولازم ذلك وجوب التسليم والانقياد في قبال جميع الولايات المجعولة

من قبله سبحانه في مراتبها وحدودها من ولاية الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ثم الحكام الفقهاء، ثم الوالدين والمنعم والمرشد، فإن الجميع يرجع إلى ولاية الله وإطاعته عقلاً .

وعليه فإن إطاعة الولي هو إطاعة الله سبحانه، وكما أنه لاسلطنة للإنسان في قبال أوامره سبحانه كذا في أوامر من نصبه وجعله ولياً وإن اختلفت الرتبة. نعم تبقى الموارد التي لا ولاية للفقهاء فيها مشمولة بسلطنة الإنسان، فتأمل .

وأما الجهة الشرعية فهي الاستفادة من متضافر الآيات والروايات . قال سبحانه : { ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا }^(١) ومن الواضح أن بحسب تسلسل الرتب والتنصيب للإمامة مما أتانا بها النبي صلى الله عليه وآله، كما أن ولاية الفقيه مما جاءنا بها النبي بالواسطة، وقال سبحانه : { فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً }^(٢) وقال عز وجل : { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم }^(٣) ومقتضى الإيمان والتسليم هو الرضا بكل ما أراه الله وأمر به، ومما أراه الله سبحانه هو تنصيب الرسل والأنبياء ثم الأئمة عليهم السلام، ثم الفقهاء بحسب الموازين والشرائط والأدلة الخاصة في مظانها، وهذا الأصل الشرعي في تنصيب الفقيه حاكم ومقدم على الأصل العقلي النافي للولاية، وإلا كان التشريع هنا لغوياً، فتأمل .

وأما الجهة العقلية فهي الاستفادة من سيرتهم الممضاة من قبل الشارع في مثل هذه الموارد؛ إذ لا شك أن قانون السلطنة يثبت لكل إنسان سيادة على نفسه

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

وشؤونه الخاصة والعامة، ومن شؤون هذه السيادة حق الإنسان في أن يتنازل عن حقه في السيادة أو حرّيته إذا رأى المصلحة في ذلك لمصلحه الأهم، أو يرضى بسيادة غيره عليه لو ثاقته بحكمة من يسلم له أمره وإيمانه بصدقه وعلمه وتحقيقه لأهدافه وأغراضه، وهذا ما قامت عليه سيرة العقلاء في مختلف مجالاتهم الحيوية، وهو المشهود في مثل تسليم الناس شؤونهم العامة والخاصة أحياناً لزعماء الدول وقادتها وقادة الجيوش وأساتذة الجامعات والأطباء والمهندسين وقرارات المجالس الوطنية وغيرها، وبهذا نجمع بين دليل السلطنة والولاية؛ إذ بعد التفات الناس إلى الفقيه الجامع للشرائط وصفاته النفسية العالية من العلم والعدالة والتقوى والصدق والإخلاص والنزاهة يسلمون له طواعية ورغبة منهم تجليلاً للعلم، وانقياداً لكمالته الذاتية، أو حفاظاً على مصالحهم، فيثبت أن طاعة الفقيه والالتزام بولايته هو التزام بالسلطنة الذاتية بلا تعارض أو تناف بينهما.

وعليه فما ذكروه من أصالة عدم ولاية أحد على أحد إما ناظر إلى مقتضى الأصل الأولي بغض النظر عن الأصل الشرعي أو ناظر إلى الشؤون الشخصية الخاصة بين الناس أنفسهم، وليس بين السلطنة الذاتية وبين سلطنة الباري عز وجل وولايته وما يتفرع منها من ولايات ومراتب، كولايات الأنبياء والأئمة والفقهاء، أو هو ناظر إلى سلطنة الإنسان على نفسه بمقتضى حياته الأولية وشؤونه الشخصية.

وأما الولاية فناظرة إلى الشؤون العامة والاجتماعية في الدولة، فبناء على هذا يختص الأصل المذكور بالشؤون الشخصية، ولا يجري في الشؤون العامة، كشؤون الدولة وتنصيب الحكام وما أشبه ذلك.

الفصل الرابع

في السيادة وشرعية السلطة عند الجمهور

يظهر من تتبع كلمات أعلام العامة الإبهام في أمر السيادة وتحديد مصدرها ومنشئها، وقد اختلفوا فيها إلى أقوال:

أحدها : ذهب إلى ولاية الأمة.

ثانيها : ذهب إلى ولاية أهل الحل والعقد.

ثالثها : ذهب إلى ولاية الحاكم السابق.

رابعها : ذهب إلى ولاية القوة والقهر.

خامسها : ذهب إلى ولاية الله سبحانه وتعالى.

ووجه هذا الأخير ناشئ من أنهم يتفقون على أن الحاكم هو ولي الأمر الذي نص عليه الكتاب والسنة من حيث الكبرى، مما قد يستفاد منه الرجوع إلى النص الشرعي، إلا أنهم من حيث الصغرى جعلوا تعيين الحاكم يتم بالشورى بين المسلمين تارة، وباختيار أهل الحل والعقد تارة أخرى، وبواسطة اختياره ممن سبق من الحكام تارة، وبواسطة تصديه للسلطة وغلبته وقهره لغيره وتوليه لها تارة، وفي الجميع يتوقف الأمر على البيعة، ومضافاً إلى المناقشات المفصلة والإشكالات التي ترد على هذه الاختيارات التي ذكروها فإنها توجب الاختلاف

الشديد، وتتضمن في طواياها التناقض من وجوه عديدة، ولتفصيل الأمر في هذا نتعرض إلى كلمات بعض أعلامهم فيها، فنقول: قال الماوردي في الأحكام السلطانية: والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما: اختيار أهل العقد والحل. والثاني: بعهد الإمام من قبل. أما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد؛ ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدم غائب عنها، وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد بهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالاً بأمرين:

أحدهما: أن بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن خضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة.

وثانيهما: أن عمر جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين؛ ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين، وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد؛ لأن العباس قال لعلي عليه السلام: أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان؛ ولأنه حكم، وحكم أحد نافذ^(١).

(١) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ٦ - ٧ (بتصرف)؛ وانظر الكامل: ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٣١؛ شرح نهج البلاغة: ج ٢ ص ٣٩.

وعن القاضي أبو يعلى : وروي عن أحمد ما دل على أنها تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى العقد، فقال في رواية عبدوس بن مالك العطار: ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً. وقال أيضاً في رواية أبي الحرف في الإمام : يخرج إليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم، تكون الجمعة مع من غلب، واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة وقال : نحن مع من غلب^(١).

وفي الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي قال : رأي فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم أن الإمامة تنعقد بالتغلب والقهر؛ إذ يصير المتغلب إماماً دون مبايعة أو استخلاف من الإمام السابق، وإنما بالاستيلاء، وقد يكون مع التغلب المبايعة أيضاً فيما بعد^(٢).

ولا يخفى أن مقتضى ما ذكره من إمامة المتغلب مطلقاً يتضمن تناقضاً صريحاً؛ بدهاءة أن الخارج عن الإمام الموجود في أول الأمر يعد باغياً، ويجب قتاله ودفعه، ثم إذا فرض غلبته انقلب إماماً واجب الإطاعة وإن كان من الفسقة والظلمة، وهذا تناقض صريح، والملاحظ أن هذه النظريات تقف على خلاف نظرية النص التي يقول بها الشيعة الإمامية في زمن حضور المعصوم عليه السلام؛ لكونها تعمم مبدأ السيادة والسلطة من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى يوم الناس هذا، حيث تنتهي طراً إلى أن تعيين الإمام راجع إلى الأمة المسلمة، وهؤلاء في رأيهم هذا يسرون وفقاً لما ذهبوا إليه من وجوب الإمامة على الأمة المسلمة، ومن كونها من

(١) الأحكام السلطانية : ج ١ ص ٢٣.

(٢) الفقه الإسلامي : ج ٦ ص ٦٨٢ نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه : ج ١ ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

فروع الدين.

فإذا الإمامة من شؤون الأمة المسلمة وليست من شؤون النص الإلهي أو النبوي ؛ ولذلك تكون الأمة مبدئياً هي المرجع في التعيين ، وهي منشأ السلطة ومصدرها ، وربما يثير هذا القول جملة من الأسئلة بسبب الغموض الذي يكتنفه ؛ إذ لسائل أن يسأل كيف تكون الأمة هي المرجع في تعيين الإمام؟ وهل يجب أن تجمع الأمة المسلمة بأسرها على شخص واحد ليكون هو الإمام أم أن هناك شكلاً آخر من أشكال التعيين تكون الأمة المسلمة هي المرجع فيه؟ ثم من هي الأمة التي لها هذه الصلاحية والسيادة؟.

فقد اختلفت كلمتهم في تحديد معنى الأمة ، وقد وردت هذه الكلمة في أحاديث رواها أهل الجمهور عن النبي الأعظم ﷺ ، وبغض النظر عن المناقشة السنية فيها فإنها من حيث الدلالة جعلت مصدراً تشريعياً لما ذهبوا إليه من سيادة الأمة ، ومن هذه الأحاديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(١) ومنها ((لا تجتمع أمتي على خطأ))^(٢) الدالة على أن الأمة لو اتفقت على رأي كانت معصومة ، وهناك أحاديث أخرى ورد فيها لفظ الجماعة ، كالحديث الذي رووه ((يد الله مع الجماعة))^(٣) إلى غير ذلك من الروايات.

فهذه الأحاديث في مضمونها تمنح الأمة شرعية وعصمة من الخطأ إذا أجمعت على أمر من الأمور ، وقد فهم البعض من لفظ الأمة ما يدل عليه ظاهره ، فذهب إلى أنه يعتبر في الإمام أن تجمع عليه الأمة بأسرها ، وهذا مذهب الهشامية من المعتزلة وأبي بكر الأصم ، فقد ذهبوا إلى أنه يعتبر إجماع الأمة عن

(١) الملل والنحل: ج ١ ص ١٣ ؛ مستدرک الصحيحين : ج ١ ص ١١٥-١١٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة : ج ٢٠ ص ٣٤ .

(٣) الفردوس بمأثور الخطاب : ج ٥ ص ٢٥٧ .

بكرة أبيها^(١).

هذا وقد ذهب آخرون إلى أن المراد من لفظ الأمة شيء آخر غير ما يبدو من ظاهره ؛ لأنهم رأوا أن اشتراط إجماع الأمة عن بكرة أبيها شرط لا يمكن تحقيقه ، فيستلزم التكليف بما لا يطاق ؛ ولذا لم يصححوا هذا ، وإنما قالوا : المراد بالأمة هو جماعة خاصة يناط بها هذا الأمر ، وقد سموهم بأهل الحل والعقد ، وفسروا لفظي الأمة والجماعة الواردين في الأحاديث المروية عن النبي بهذه الطائفة من الناس ، فمن اتفقوا على إمامته كان إماماً .

قال التفتازاني : قال الرازي : الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص ، وقال : هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه ، وتابع التفتازاني تفسير قول الرازي قائلاً : وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد ، واعتبر رئاستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة^(٢) . وهنا يحدد التفتازاني أهل الحل والعقد بالعلماء والرؤساء ووجوه الناس ، وأضاف النووي إلى هذا التعريف قوله : الذين يتيسر اجتماعهم^(٣) ، الكاشف عن أن تيسر الاجتماع قيد احترازي لا توضيحي ، بمعنى اجتماع أهل الحل والعقد الذين يمكن أن يجتمعوا فيخرجوا ما لا يمكن اجتماعه ولو كان كثيراً .

ويسمي أبو الحسن الماوردي أهل الحل والعقد بأهل الاختيار^(٤) ، فمن ذهب إلى أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار وأنها شورى بين المسلمين يريد بذلك شورى واتفاق أهل الحل والعقد واختيارهم ، ولكن هل يعتبر في الإمام أن

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٧٢ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٥ ص ٢٣٤ .

(٣) مغني المحتاج : ج ٤ ص ١٣٠ .

(٤) الأحكام السلطانية : ج ٢ ص ٦ .

يباعه أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها أم يكفي أهل الحل والعقد في بلد الإمام فقط؟ وإذا اكتفينا بمن في بلد الإمام فهل يشترط اجتماعهم كلهم أو يكفي اتفاق عدد محدود منهم أم لا يشترط العدد أصلاً، فتكفي بيعة الواحد؟^(١).

هذا غموض وإبهام آخر يضاف إلى الإبهام في معنى الأمة؛ ولذا قد اختلفت الأقوال فيه منذ قديم الأيام، فقد لخص أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين - الذي يبدو أنه ألفه قبل نهاية القرن الثالث - فقال: واختلّفوا في كم تنعقد الإمامة من رجل، فقال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر، وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين، وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب، ولا تلحقهم الظنة، وقال الأصم: لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين^(٢).

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة ومنهم الجبائية من المعتزلة أتباع أبي علي الجبائي إلى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة هو بيعة خمسة من أهل الحل والعقد، كما ذكره الماوردي في الأحكام السلطانية^(٣)، ومن العلماء من ذهب إلى كفاية الاثنين لأنهم أقل الجماعة، وقيل: ثلاثة؛ لأنهم أقل الجمع، وقيل: أربعة؛ لأنهم أكثر نصاب الشهادة، وقيل: خمسة غير المبايع كأهل الشورى، وقيل: أربعين لأنه أشد خطراً من الجمعة^(٤). وقد تقلص أهل الحل

(١) نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٤٦٠.

(٣) الأحكام السلطانية: ج ٢ ص ٧.

(٤) مغني المحتاج: ج ٤ ص ١٣١.

والعقد عند الأشاعرة وهم أكثر العامة اليوم إلى عدم اشتراط العدد إطلاقاً، فيكفي بيعة الواحد إذا شهد عليه الشهود كما في أصول الدين^(١)، ويمكن القول : إن الرأي المذهبي عند العامة جميعاً قد استقر على ذلك.

قال عبد القاهر البغدادي المتوفى في ٤٢٩هـ: إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقيين طاعته^(٢).

وقال الإيجي المتوفى في ٧٥٦هـ: وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع؛ إذ لم يقد عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف^(٣)، وقريب منه ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني^(٤)، والملاحظ في هذه الآراء ووجوه الاستدلال التي ذكروها لها أن المصدر التشريعي الذي ترجع إليه هذه الأقوال طراً لا يخلو من أمرين:

أحدهما: الاستحسانات والظنون العقلية.

وثانيهما: عمل الصحابة.

فلا يرجع المصدر إلى الكتاب أو السنة كما عرفت من أقوالهم؛ ولذا ردوا قول من ذهب إلى اشتراط إجماع أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها ببيعة أبي بكر باختيار من حضرها، ولم ينتظر لبيعته قدم غائب، واستند من ذهب إلى انعقاد الإمامة بمبايعة خمسة إلى أمرين:

أحدهما: بيعة أبي بكر؛ إذ انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، وهم عمر بن

(١) أصول الدين: ص ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المواقف: ص ٤٠٠.

(٤) انظر نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ص ١١١.

الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن خضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة.

وثانيهما: ما عمله عمر؛ إذ جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، كما أن من ذهب إلى كفاية الواحد استند إلى تصرف عبد الرحمن بن عوف، حيث انعقدت خلافة عثمان بمبايعته له، ثم تلاه بالبيعة سائر المسلمين^(١). وقال الإيجي: لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة فضلاً عن إجماع الأمة، هذا ولم ينكر عليه أحد، وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا^(٢)، واستند الذين اعتبروا اجتماع من في بلد الإمام من أهل الحل والعقد إلى قوله عمر عن بيعة أبي بكر: أنها كانت فلتة وقى الله شرها^(٣)؛ لعدم اجتماع أهل الحل والعقد كلهم؛ إذ تخلف بنو هاشم وغيرهم عن هذه البيعة^(٤).

هذا ولا يخفى أن اجتماع أهل الحل والعقد ليس هو الطريق الوحيد لتعيين الإمام عند العامة ومن تابعهم بالرأي، وإنما هو طريق من طرق عدة، فقد اختار بعضهم العهد والنص من الإمام السابق طريقاً أيضاً.

واعتبر الماوردي المتوفى في ٤٥٠هـ أن العهد من الإمام السابق أحد الوجهين اللذين تنعقد بهما الإمامة، والوجه الآخر هو اختيار أهل الحل والعقد كما عرفت نص عبارته فيما تقدم، وهو ظاهر كلام أبي الحسن الأشعري أيضاً

(١) الأحكام السلطانية: ج ٢ ص ٦-٧؛ وانظر الإرشاد: ج ١ ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المواقف: ص ٤٠٠؛ نظام الحكم: ص ١١٣.

(٣) شرح نهج البلاغة: ج ٢ ص ٢٦.

(٤) انظر الإمامة والسياسة: ص ١٢-١٣.

المتوفى في ٣٣٠هـ، حيث قال في الاستدلال على صحة خلافة أبي بكر: وإذا ثبتت إمامة عمر وجبت إمامة أبي بكر كما وجبت إمامة عمر؛ لأنه عقد له الإمامة^(١)، وهذا هو الظاهر أيضاً من أبي بكر الباقلاني، حيث قال: ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر، فتمت إمامته وسلم عهده بعقده له^(٢)، وهو ظاهر عبد القاهر البغدادي أيضاً، حيث قال: وإذا صحت بذلك إمامة عمر صحت إمامة من استخلف عمر، وهو أبو بكر^(٣)، وقال: واختلفوا أيضاً في الوصية في الإمامة إلى واحد بعينه يصلح لها، فقال أصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج: إن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة، وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأمة إنفاذ وصيته، كما أوصى بها أبو بكر إلى عمر، وأجمعت الصحابة على متابعتة فيها^(٤).

وقال التفتازاني: الثاني: استخلاف الإمام وعهده وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم^(٥).

هذا ومضافاً إلى ما ستعرفه من الإشكال على هذه النظرية من حيث الكبرى فإن الإشكال الآخر الذي ربما يرد هنا من جهة الصغرى؛ إذ الإجماع والاتفاق من قبل جميع الصحابة لم يتحقق في شخص أو إمام حتى يمكن أن يقال باتفاق جميع الصحابة عليه.

(١) الابانة عن أصول الديانة: ص ١٨٧ (بتصرف).

(٢) التمهيد: ص ١٧٩.

(٣) أصول الدين: ص ٢٨٤.

(٤) أصول الدين: ص ٢٨٥.

(٥) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٣٣.

هذا وهناك طريق ثالث للشرعية وهو الدعوة إلى النفس والاستيلاء والغلبة، ويبدو أن هذا الرأي قد تبلور منذ عهد مبكر جداً، فقد روى تلاميذ الشافعي المتوفى في ٢٠٤هـ أن هذا مذهبه، وثبتت الإمامة من غير بيعة، وأن كل قرشي استولى على الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فالعبرة عنده في الخلافة أمران، هما كون المتصدي قرشياً واجتماع الناس عليه، سواء أكان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة كما في حال البيعة أم كان الاجتماع تالياً لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة^(١).

وعن احمد بن عبد الله القلقشندي المتوفى في ٨٢١هـ الطريق الثالث من الطرق التي تنعقد بها الإمامة القهر والاستيلاء، فإذا مات الخليفة فتصدي للإمامة من جمع شرائطها من غير عهد إليه من الخليفة المتقدم ولا بيعة من أهل الحل والعقد انعقدت إمامته؛ لينتظم شمل الأمة، وتتفق كلمتهم، وإن لم يكن جامعاً لشرائط الخلافة بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان لأصحابنا الشافعية، أصحابهما انعقاد إمامته أيضاً؛ لأننا لو قلنا لا تنعقد إمامته لم تنعقد أحكامه، ويلزم من ذلك الإضرار بالناس من حيث إن من يلي بعده يحتاج أن يقيم الحدود ثانياً، ويستوفي الزكاة ثانياً، ويأخذ الجزية ثانياً^(٢).

وقريب منه ما قاله أبو حامد الغزالي وغيره^(٣).

وقال الباجوري في طرق تعيين الإمام ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها، كصبي وامرأة وفاسق وجاهل،

(١) الشافعي حياته وعصره: ص ١٢١.

(٢) نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ص ١١٧.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧ - ٩٨.

فتتعد إمامته لينظم شمل المسلمين ، وتنفذ أحكامه للضرورة^(١).

والملاحظ على هذا الرأي أنه يرتضي إمامة القائم بالقوة والقهر من باب العنوان الثانوي لا الأولي ، وهذه هي الطرق المعتمدة في الفكر الكلامي والسياسي عند العامة من المسلمين في مسألة مبدأ الشرعية وطريقة تعيين الحاكم ، ولا يشذ عن هذه الطرق التي ذكرناها أحد من الباحثين منهم من الذين تعرضوا في أبحاثهم لهذه المسألة ، والذي نستخلصه من مجموع هذه الكلمات والأقوال هو أن كل من خالف الإمامية الذين يقولون بأن تعيين الإمام يرجع إلى النص من الله سبحانه ورسوله ﷺ يجمعهم أمر واحد أيضاً من الناحية الجوهرية والمضمونية ، وهو أن المرجع في التعيين هو الأمة ، إلا أن لهم تفسيرات مختلفة للأمة ، فبعضهم يرى أن المراد من الأمة هو ظاهرها باللفظ كما عرفت من الهشامية والأصم^(٢) ، وبعضهم يرى أن المراد من الأمة من سماهم بأهل الحل والعقد ، وهذا يتضمن أن ما عدا أهل الحل والعقد من أفراد الأمة المسلمة لا حق لهم في اختيار الإمام وتعيينه ، فرأيهم ملغى ، أما لانصراف لفظ الأمة عنهم ، أو لتمثيل أهل الحل والعقد لهم ، ثم رأينا أيضاً أن الكثرة الغالبة من هؤلاء يجعلون الحق في تعيين الإمام لأهل الحل والعقد ، ويخرجون عن هذا المبدأ خروجاً واسعاً نحو الفردية وتركيز السلطة العليا في يد واحدة أو أيد قليلة ، فنرى مثلاً من لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الأمة ، بل يكفي بمن وجد فيهم في بلد الإمام ، ونرى بعضهم لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم ، بل يكفي ببعضهم ، كما نرى هذا المبدأ عند الجبائي ومن ذهب مذهبه ، حيث جعل الحد

(١) حاشية الباجوري على شرح الغزي : ج ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٢) الملل والنحل : ج ١ ص ٧٢ .

الأدنى خمسة منهم، ويزداد انكماشاً عند أبي الحسن الأشعري حيث اكتفى بالواحد، واضمحل هذا المبدأ تماماً عند ابن حزم الأندلسي حيث قرر في الطريق الرابع من طرق تعيين الإمام أن عقد الإمامة يصح بواحد يبايع طالب الإمامة حتى ولو لم يكن من أهل الحل والعقد^(١)، بعد هذا نلاحظ أن مبدأ الفردية تجسد تجسداً تاماً عند الزيدية، حيث رأوا أن من نهض بالإمامة مطالباً بها تعينت إمامته، ووجبت طاعته، ولا يحتاج إلى سلطة أعلى منه تكون أساساً لشرعية سلطته، وهكذا عند العامة الذين جعلوا التسلط والتغلب بالقوة مبدأً معترفاً به لشرعية السلطة^(٢).

ويظهر مما تقدم أن الآراء المختلفة على الرغم من إبهامها ترجع إلى جوهر واحد في مبدأ السيادة وشرعية السلطة، وهو سيادة الأمة.

تقديم مبدأ التعيين على غيره

يظهر من كلماتهم أن مبدأ التعيين والوصية من شخص إلى شخص يأخذ صفة الأفضلية عند الجميع، فقد صرح ابن حزم بجعله أفضل الوجوه وأصحها، كما صرح بذلك الغزالي، وقدمه على أهل الحل والعقد أيضاً، وكذلك الكمال بن أبي شريف، والإيجي في شرح المواقف في باب الإمامة، وحق الاختيار هنا ينحصر في الخليفة فقط دون اعتبار لغيره، سواء أكانوا من أهل الحل والعقد أو من غيرهم. يقول ابن حزم في هذا المبدأ: أولها وأصحها وأفضلها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته^٣، وليس في هذا النص ما يوحي بأن صحة اختيار الإمام منوطة بأن يستشير أهل الحل والعقد.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج ٤ ص ١٦٩ (بتصرف).

(٢) نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ص ١١٢٠ - ١٢١.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج ٤ ص ١٦٩.

ويقول الغزالي في تقرير هذا المبدأ: إن ذلك لا يسلم لكل أحد، بل لا بد فيه من خاصية، وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة. إما التنصيب من جهة النبي ﷺ، وإما التنصيب من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو من سائر قريش، أما الثالث فهو الرجل ذو الشوكة الذي يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة^(١).

ونلاحظ في هذا القول انه جعل رأي أهل الحل والعقد في الرتبة الثالثة من الطرق، وينص الشيخ محمد الشرييني على أنه لا يشترط في الاستخلاف رضا أهل الحل والعقد في حياة الإمام أو بعد موته إذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره، ولا مشاوره أحد، ويجوز العهد إلى الوالد والولد، كما يجوز إلى غيرهما، وقد جزم به صاحب الأنوار وابن المقرئ^(٢)، وذهب إلى أن أهل الحل والعقد لو اختاروا بعد موت الإمام غير من استخلفه الإمام فليس لهم ذلك. قال: وإن مات الخليفة وبقي الثلاثة أحياء فيما لو جعل الخليفة ثلاثة أولياء متتابعين للعهد مثلاً وانتصب الأول كان له أن يعهد بها إلى غير الأخيرين، لأنها لما انتهت إليه صار أملك بها، بخلاف ما لو مات ولم يعهد إلى أحد فليس لأهل البيعة أن يبايع غير الثاني، ويقدم عهد الأول على اختيارهم^(٣).

ويقول أبو الحسن الماوردي في هذه المسألة: فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز له أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحد من أهل الاختيار، لكن اختلفوا هل

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧.

(٢) مغني المحتاج: ص ١٣١.

(٣) المصدر نفسه.

يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزوم الأمة؛ لأنه حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار لبيعته، والصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر؛ لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الإمام أحق بها، فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ، وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده في عقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

الأول: لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيروونه أهلاً لها، فيصح حينئذ عقد البيعة له؛ لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز أن يشهد لوالد أو لولد، ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه.

الثاني: يجوز أن ينفرد بعقدها لولد أو والد؛ لأن أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته، ولا سبيلاً إلى معارضته، وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده.

الثالث: يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطبع يبعث على مميالة الولد أكثر مما يبعث على مميالة الوالد، فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرد به^(١).

وهذا الكلام ظاهر في الاستحسانات الظنية أيضاً؛ إذ لا يرجع إلى دليل ومستند واضح، ومن ناحية أخرى نرى أن العامة يصحون خلافة بني أمية

(١) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ١٠.

وبني العباس على الرغم من أن هؤلاء كانوا يعهدون إلى أولادهم دون أن يرجعوا إلى أهل الحل والعقد مطلقاً، فجعلوا الحكومة وراثية. وإذا رجعنا إلى النصوص الواردة في هذه المسألة كما في شرح المقاصد وحجة الله البالغة وحاشية الباجوري على شرح الغزي والمسامرة في مباحث الإمامة ومباحث البغاة نرى أن هؤلاء أطلقوا القول بصحة الاستخلاف من دون أن يذكروا لذلك قيماً، أو شرطاً^(١).

وكيف كان، فالظاهر أن هذا الرأي الذي يستند إلى تعيين الإمام السابق لمن بعده من الحكام ينتهي إلى تخطئة رسول الله ﷺ - والعياذ بالله - أو تكذيب فعل الصحابة، وكلاهما لا يلتزمون به؛ وذلك لأنه اعتبر أصح الطرق في شرعية السلطة العهد والنص من الإمام السابق، مع أنهم ينفون أن يكون قد فعله النبي الأعظم ﷺ، حيث أنكروا نصح علي أمير المؤمنين عليه السلام في أمر الخلافة، فيدور الأمر بين أمور:

أحدها: أن يكون نفيهم لنص النبي ﷺ صحيحاً عندهم، فيثبت بطلان هذا الرأي؛ لأنه لو كان هذا الطريق هو الأصح من الطرق الأخرى لفعله رسول الله ﷺ.

ثانيها: أن يكون هذا الرأي هو الأصح فعلاً فيثبت لزوم فعل النبي ﷺ له، وحينئذ يمكن أن يسأل هل فعله النبي بالفعل أم لا؟ إن قيل: فعله، فيثبت صحة ما تقوله الامامية من نصح علي أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة، وبطلان فعل الصحابة في تعيين الخليفة دون الالتزام بنص من رسول الله ﷺ،

(١) انظر المسامرة في شرح المسامرة: ص ٢٨١ وما بعدها؛ المواظف وشرحها للابجي: ج ٨ ص ٣٥٢ وما بعدها؛ حاشية الباجوري: ج ٢ ص ٢٥٩.

وإن قيل : لم يفعله ، فيلزم منه نسبة النقص إلى رسول الله ﷺ ؛ وذلك لرجوع السؤال عن سبب عدم فعله ﷺ له ، مع أنه أفضل الطرق وأصحها ، والاحتمالات العقلية المتصورة لعدم فعله عديدة حينئذ ؛ إذ تدور بين الجهل والظلم والتشفي والإضلال ونحوها نسبة إلى النبي ﷺ ، وكلها تنتزه ساحته المقدسة المعصومة عنها (١) .

ثالثها: أن يكون هذا الرأي عندهم أصح وليس عند النبي ﷺ ، فيستلزم إما بطلان هذا الرأي لعدم الدليل عليه بعد ثبوت عدم تصحيح النبي الأعظم له ، أو يقال : إنهم أعلم من النبي وأفهم منه بالصالح والأصلح ، وهذا واضح البطلان ، ولعل من مؤيدات ضعف هذا الرأي مخالفته لآراء جمع من الصحابة فضلاً عن بعض أعلامهم ، حيث التزموا بأن الإمامة والخلافة تكون بالنص والتعيين كما هو مقتضى ارتكازهم العقلائي من حيث الكبرى ، ولكنهم أنكروه على رسول الله ﷺ ، فنسبوا إليه النقص والخروج عن الطرق والموازن الصحيحة - والعياذ بالله - وقد حكى أن عالماً من علماء الشيعة مر على جماعة من العامة فأصروا على أن يبيت عندهم ليلاً ، فأجابهم بشرط أن لا يقع بحث مذهبي ، فلما تعشوا قال له أحد علمائهم : ما رأيك في أبي بكر؟ فقال : كان هو مسلماً فاضلاً ، يصلي ويصوم ويحج ويتصدق ، ورافق الرسول ﷺ .

قال العامي : أضف ، فقال العالم : وخلاصة الكلام أن أبا بكر كان أفضل وأعقل من رسول الله ﷺ بمراتب ، وتعجب الحاضرون ، وقالوا : كيف

(١) وتوضيحه ان يقال : انه ﷺ لم يفعله جهلاً بالصحيح ، او يقال : انه ﷺ لم يفعله عمداً مع علمه بالمصلحة ؛ لغرض إيقاع الناس بالفساد ، او انه ﷺ لم يفعله عالماً عامداً تشفياً من الناس ، او لغرض اضلالهم وابعادهم عن طريق الهدى ، او خوفاً على مصالحه ، او خوفاً منهم ، او لغرض من جهات النقص التي ينتزه عنها رسول الله ﷺ .

تقول هذا؟ قال : إن رسول الله ﷺ ولي المسلمين ثلاثا وعشرين سنة ومع ذلك لم يعقل وجوب الاستخلاف ومصالحه ، وأبو بكر وليهم أقل من ثلاث سنوات وعقل ذلك وفهمه ، فهو لا محالة كان أعقل منه ﷺ ، فالتفت الحاضرون إلى عمق نظرية الشيعة في تعيين السلطة والسلطان بالنص الخاص من الله عز وجل ومن الرسول ﷺ لا من كل أحد ، ولعل هذا ما ألمح إليه عمر في بعض كلامه حينما بويع أبو بكر^(١) ، وحينما طعن قال له ابنه : سمعت الناس يقولون مقالة فأليت أن أقولها لك ، زعموا أنك غير مستخلف ، وأنه لو كان راعي إيل أو راعي غنم ثم جاءك وتركها رأيت أنه قد ضيع ، فرعاية الناس أشد . قال : فوافقه قولي^(٢) .

وروي عن عائشة انها قالت لعبد الله بن عمر : يا بني ، أبلغ عمر سلامي وقل له : لا تدع أمة محمد بلا راع استخلف عليهم ، ولا تدعهم بعدك هملاً ، فإني أخشى عليهم الفتنة .

وكان عائشة أدركت ضرر الفتنة ورسول الله ﷺ لم يدركها ؛ ولذا قالوا : إنه لم ينص على الخليفة من بعده^(٣) ، مع أنهم يروون عنه ﷺ أنه قال : ((من مات على وصية مات على سبيل وسنة ، ومات على تقى وشهادة ، ومات مغفورا له))^(٤) .

(١) انظر كنز العمال : ج ٥ ص ٦٠١ ح ١٤٠٦٤ ، وفيه قال - اي عمر - : ايها الناس ، اني قد كنت قلت لكم بالامس مقالة ماكنت وجدت لها في كتاب الله ، ولا كانت عهدا عهدا الى رسول الله ﷺ ، ولكن قد كنت ارى ان رسول الله ﷺ سيدبر امرنا . انظر المصدر نفسه : ص ٧١٥ ح ٤٢٣٩ .

(٢) صحيح مسلم : ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٣ ح ١٢ ؛ وانظر صحيح البخاري : ج ٣ ص ١٣٥٥ ح ٣٤٩٧ .

(٣) انظر صحيح مسلم : ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٣ ؛ والمصدر نفسه : ج ٣ ص ٤٥١ ح ١٦ ح ١٩ ؛ صحيح البخاري : ج ٣ ص ١٠٠٦ ح ٢٥٨٩ ح ٢٥٩٠ .

(٤) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ٩٠١ ح ٢٧٠١ .

كما يروون عنه عليه السلام: ((أن المحروم من حرم منها))^١ ، وانعقد اجماع المسلمين على وجوب الوصية^٢ ، بل يروون انه عليه السلام اراد الوصية ومنعه بعض الصحابة بسبب لغتهم واختلافهم^٣ ، كما قالوا في نزول قوله سبحانه وتعالى: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)^٤ إنها نزلت في تعيين الخليفة والإمام ؛ إذ إنها تنادي بأعلى صوتها بأمر مهم يتم الرسالة ويحفظها ، بحيث لو لم يبلغه الرسول كانه لم يبلغ الرسالة .

ويستفاد من ظاهر الآية أن الناس كانوا مخالفين لذلك ، بل ويعارضونه ؛ ولذا عصمه الله سبحانه وتعالى منهم ، وقد ورد من طرق الفريقين أن هذه الآية نزلت في قصة الغدير . منها : ما ورد في الدر المنثور ، أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال : نزلت هذه الآية : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) على رسول الله يوم غدير خم في علي بن أبي طالب .^٥

واخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال : كنا نقرا على عهد رسول الله عليه السلام (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك - ان عليا مولى المؤمنين - وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)^٦ ،

(١) المصدر نفسه : ح ٢٧٠٠ .

(٢) صحيح مسلم : ج ٣ ص ٤٤٣ هامش ١ .

(٣) صحيح مسلم : ج ٣ ص ٤٥٥ ح ٢٢ ؛ مجمع الزوائد : ج ٤ ص ٢١٥ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٦٧ .

(٥) الدر المنثور : ج ٢ ص ٢٩٨ ؛ وانظر الارشاد : ج ١ ص ٢٦٢ .

(٦) المصدر نفسه .

وفي كنز العمال روى ما ينص على حق الامام علي امير المؤمنين عليه السلام فيها ،
وانه سكت عنه لمصلحة الاسلام والمسلمين^١ .

ولعل من المناسب هنا أن ننقل حواراً جرى بين هشام بن الحكم من
أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وبين عمرو بن عبيد المعتزلي البصري لأهمية دلالاته
فيما نحن فيه . قال هشام : دخلت البصرة يوم الجمعة ، فأتيت مسجد البصرة فإذا
أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء متزر بها من صوف ،
وشملة مرتد بها ، والناس يسألونه ، فاستفرجت الناس فأفرجوا لي ، ثم قعدت
في آخر القوم على ركبتي ، ثم قلت : أيها العالم ، إني رجل غريب تأذن لي في
مسألة؟ فقال لي : نعم ، فقلت له : ألك عين؟ فقال : يا بني ، أي شيء هذا من
السؤال؟ وشيء تراه كيف تسأل عنه؟ فقلت : هكذا مسألتني ، فقال : يا بني ،
سل وإن كانت مسألتك حمقاء . قلت : أجبني فيها... قال : نعم .

قلت : فما تصنع بها؟ قال : أرى بها الألوان والأشخاص . قلت : فلك
أنف؟ قال : نعم . قلت : فما تصنع به؟ قال : أشم به الرائحة . قلت : ألك فم؟
قال : نعم . قلت : فما تصنع به؟ قال : أذوق به الطعم . قلت : فلك أذن؟ قال :
نعم . قلت : فما تصنع بها؟ قال : أسمع بها الصوت . قلت : ألك قلب؟ قال :
نعم . قلت : فما تصنع به؟ قال : أميز به كل ما ورد على هذه الجوارح والحواس .
قلت : أوليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال : لا . قلت : وكيف ذلك
وهي صحيحة سليمة؟ قال : يا بني ، إن الجوارح إذا شككت في شيء شمته أو رأته
أو ذاقته أو سمعته ردت إلى القلب فيستيقن اليقين ، ويبطل الشك . قال هشام :
فقلت له : فإنما أقام الله القلب لشك الجوارح؟ قال : نعم . قلت : لا بد من القلب

(١) كنز العمال : ج ٥ ص ٧٢٤ - ٧٢٥ ح ١٤٢٤٣ .

وإلا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم، فقلت له: يا أبا مروان، فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحح لها الصحيح، ويتيقن به ما شك فيه، ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم لا يقيم لهم إماماً يردون إليه شكهم وحيرتهم؟ وقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك؟ قال: فسكت ولم يقل لي شيئاً؛ ثم التفت إلي فقال لي: أنت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا. قال: أمن جلسائه؟ قلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قال: قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت إذاً هو، ثم ضممني إليه، وأعدني في مجلسه، وزال من مجلسه، وما نطق حتى قمت.^١

وكيف كان، فإن القول بأن الإمامة والسيادة وتعيين الحاكم إذا صح أن يكون بالنص والتعيين من الإمام السابق كما رآه علماء الجمهور فإنه ينبغي أن يصح بالنسبة لرسول الله ﷺ بشكل أولى، لكنهم سلموا بالمبنى وأنكروه في حق رسول الله ﷺ، وهذا من المفارقات؛ ولذا أقر جمع من أعلامهم ببطلان ما ذهبوا إليه، وانكروا هذه الآراء، منهم عبد الكريم الخطيب في كتاب الخلافة والإمامة. قال ما نصه: وقد عرفنا أن الذين بايعوا أول خليفة للمسلمين - أبا بكر - لم يتجاوزوا أهل المدينة، وربما كان بعض أهل مكة، أما المسلمون جميعاً في الجزيرة كلها فلم يشاركوا في هذه البيعة، ولم يشهدوها، ولم يروا رأيهم فيها، وإنما ورد عليهم الخبر بموت النبي ﷺ مع الخبر باستخلاف أبي بكر، فهل هذه البيعة أو هذا الأسلوب في اختيار الحاكم يعتبر معبراً عن إرادة الأمة حقاً؟ وهل يرتفع هذا الأسلوب إلى أنظمة الأساليب الديمقراطية في اختيار الحكام؟ لقد فتح هذا الأسلوب الفريد الذي عرف في المجتمع الإسلامي لاختيار الحاكم أبواباً

(١) الكافي: ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ ح ٣.

للجدل فيه والخلاف عليه^١.

ومنهم الشيخ علي عبد الرازق من علماء الأزهر قال في كتابه الإسلام وأصول الحكم: إذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها طابع الدولة المحدثه، وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف.^٢

هذا وهناك نظريات وآراء أخرى أعرضنا عنها؛ لوضوح ضعفها.

مناقشة الأقوال

وأما الآراء التي ذكرناها فيمكن المناقشة فيها من جهات، أما نظرية أهل الحل والعقد فيمكن أن نتساءل فيها، انه إذا كانت بيعة أهل الحل والعقد كاشفة عن أن من بايعوه هو الإمام عند الله سبحانه ورسوله ﷺ فمن الذي جعل لبيعتهم هذا الكشف؟ كما لسنا ندري شيئاً عن المستند التشريعي لهم في هذه الدعوى، فقد ذكروها في كتبهم دون أن يصحبها أي مستند.

ونلاحظ أن القول باعتبار تعيين الإمام بإجماع أهل الحل والعقد في الأمة المسلمة كلهم عليه، وإن كان أقرب نظرياتهم هو القول بأن المرجع في تعيين الإمام هو الأمة المسلمة، وهو لهذا أقرب الأقوال في روحه إلى الشورية، أو ما يصطلح عليه بالديمقراطية، ولكن هذا لم تذهب إليه إلا أقلية ضئيلة منهم، وقد كرس الجميع جهوده للرد عليه وأبطاله، ويليه في القرب من روح الشورية القول بأنه يعتبر في تعيين الإمام إجماع من كان في مركز الخلافة من أهل الحل والعقد، ولكن هذا القول أيضاً لا يتمتع برضا الكثرة الغالبة منهم، والقول الذي تذهب

١ (انظر دراسات في ولاية الفقيه: ج ١ ص ٤٠١ نقلا عن الامامة والخلافة: ص ٢٧٢ .

٢ (الاسلام واصول الحكم: ص ١٨٣ - ١٨٤ .

إليه الكثرة العظمى هو القول بكفاية الواحد والاثنين كما عرفته مما تقدم، وهو يتناقض مع مبدأ سيادة الأمة، كما يلغي الشورى والاختيار العام المنصوص عليه في الآيات والروايات بالمرّة، ونسوق هنا بعض النصوص الصريحة في ذلك.

قال الجرجاني: وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد؛ إذ لم يقيم على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام؛ وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوه في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي أقطارها. هذا كما مضى، ولم ينكر عليهم أحد، وعليه - أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة - انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا.^١

وهنا نقف متسائلين هل يستطيع الواحد والاثنان والخمسة والعشرة أن يضمنوا سلامة تنفيذ هذا المبدأ الاجتماعي على الوجه الشرعي والعقلاني الذي يريده الإسلام؟ كما أن الذي يزيد هذه المسألة خطورة هو أن مبدأ تعيين الإمام بواسطة أهل الحل والعقد كان جنوحاً عظيماً نحو الفردية وتركيز السلطة في يد واحدة، فهم يكتفون لتعيين الإمام ببيعة الواحد والاثنين، ولا نرى كيف يتسنى لهذا الواحد أو لهذين التمكّن من اختيار أصلح الناس لهذه المهمة الخطيرة؟

(١) شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

وكيف يمكن أن يرضى أهل الحل والعقد بما فعله هذا الواحد أو هذان الاثنان؟ بل كيف يمكن أن يعصم المجتمع من ان يتمزق شر ممزق بهذا التصرف الفردي؟ وأي سلطة عليها هي التي جمعت في يد هذا الواحد أو هذين الاثنان هذه القوة العظيمة الخطرة؟ ثم ما الذي يؤمننا أن لا ينحرف هذا الواحد أو هذان الاثنان عن الجادة فيسيران وفق اهوائهما في تعيين الإمام؟ أهى العصمة وهم ينكرون العصمة الشاملة حتى بالنسبة للأنبياء عليهم السلام فضلاً عن غيرهم من الحكام؟ ومن ناحية أخرى فإذا كان التعيين راجعاً إلى هذا الواحد فلماذا لا يجعل هذا الواحد نفسه إماماً؟ وإذا لم يكن له أن يجعل نفسه إماماً وإنما له أن يكشف عن الإمام فلماذا لم يكشف الله عنه دون أن يحمل المسلمين هذا الدور؟ هذا ومضافاً إلى ما تقدم فإنه يدل على بطلان هذا الاختيار أمور:

أحدها: إلزامي، وهو فعل أبي بكر وعمر، حيث يكون شاهداً على أن هذا الطريق في التعيين طريق لا يلائم المجتمع الإسلامي من قريب أو بعيد، ولو أنهما رأيا في هذا الطريق ما يكفل للمسلمين الخير والسلامة في دينهم وديناهم لما حادا عنه، ولكانا خليقين باتباعه ومراعاته، ولكنهما حادا عنه إلى التعيين، فنرى أبا بكر قد عين عمر، ونرى عمر قد عين عثمان بواسطة الشورى، والذين ضمتهم الشورى ونص عليهم عمر كانوا كلهم من قريش، مع العلم بأن أهل الحل والعقد يومئذ لم يكونوا محصورين في قريش، بل كانوا فيها وفي غيرها من سائر المسلمين، بل أطلق تصريحات تنم عن بطلان هذا الرأي عن نفسه من قبلهم، حيث قال أبو بكر بعد بيعته في أكثر من موضع: أقيلووني فلست بخيركم وعلي فيكم. وقال عمر في بيعة أبي بكر: كانت فلتة وقى الله شرها، فمن دعاكم

إلى مثلها فاقتلوه^١ ،

وهذا دليل على أن عمر لم ير في الأسلوب الذي اتبع في استخلاف أبي بكر طريقاً مشروعاً يقره الإسلام ويرضاه المسلمون ، والقول : إن دوافع هذه الكلمة من عمر هي أن خلافة أبي بكر تمت دون أن يستشار فيها جميع أهل الحل والعقد من المسلمين تناقض من قائله ، حيث يصرحون بكفاية الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد دون أن يعتبروا إجماعهم شرطاً للإمامة ، ثم أن عمر نفسه عين من دون أن يستشار فيه أهل الحل والعقد ، وهو الذي وضع نظام الشورى ولم ينتخب له إلا أفراداً من قريش ما كانوا وحدهم أهل الحل والعقد عند المسلمين .

ثانيها: تاريخي ، فإن الواقع التاريخي المتفق عليه بين الجمهور وبين الامامية ينفي أن يكون المناط في تعيين الإمام هو اجتماع أهل الحل والعقد عليه ، وإذا هي صنفت بحسب أهميتها كانت قضية جيش أسامة في رأس القائمة ، وخلاصة قضية أسامة هي : أن النبي ﷺ عندما رجع من حجة الوداع وشعر بدنو أجله عقد لأسامة بن زيد اللواء بيده ، وأمره على جيش كان فيه شيوخ المهاجرين والأنصار وأعيانهم وذوو الرأي منهم والمكانة فيهم ، كأبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص وأسيد بن خضير وبشير بن سعد وغيرهم من الذين يقر لهم بأنهم كانوا من ذوي الرأي ، وكانت وجهة أسامة قبائل قضاة الضاربين في جهات الشام مما يلي مؤتة لمظاهرتهم

(١) انظر كنز العمال: ج ٥ ص ٦٠١ ح ١٤٠٦٤ وص ٦٠٧ ح ١٤٠٧٣ وص ٦٣٦ ح ١٤١١٩ ؛ صفة الصفوة: ج ١ ص ٢٦٠ ؛ مجمع الزوائد: ج ٥ ص ١٨٦ ؛ الامامة والسياسة: ص ٢٤ - ٢٧ ؛ العقد الفريد: ج ٤ ص ٢٧٤ - ٢٨٠ ؛ شرح المقاصد: ج ٤ ص ٢٦٦ ؛ كشف المراد: ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

الروم على المسلمين في غزوة مؤتة. شدد النبي الأعظم ﷺ في إنفاذ الجيش ، ولعن من تخلف عنه ، وراجعوه في أن أسامة صغير السن ، ولا يصلح للإمارة ، فلو ولي عليهم من هو أسن منهم ، فغضب ﷺ وخطبهم قائلاً : ((لئن قلت في أمارته لقد قلت في إمارة أبيه من قبله ، وانه لخليق للإمارة وان كان أبوه لخليقا لها))^١ .

والحقيقة التي يجدر بنا أن نشير إليها قبل كل شيء هي أن النبي ﷺ حين قام بهذا التصرف كان على يقين من دنو أجله ، فقد صرح مراراً بعد رجوعه من حجة الوداع أنه سيغادر المسلمين ، وكان يحذرهم من الانشقاق والفتنة ، والمستفاد منها هو أن النبي الأعظم ﷺ لم يوكل أمر اختيار الإمام إلى الأمة ، وبالتالي لم يكن المرجع في ذلك أهل الحل والعقد ، ويؤيده أنه إذا كان مناط تعيين الإمام هو أهل الحل والعقد فكيف جاز للنبي الأعظم ﷺ أن يزج بهم في جيش إلى مركز قصي عن مركز الخلافة في الوقت الذي يحتاج الى وجودهم في المدينة ليعينوا الإمام الذي سيحكم المسلمين بعد الرسول ﷺ؟ فهذا العمل الذي أقدم عليه النبي الأعظم ﷺ في هذه الظروف مع علمه بقرب وفاته حين أقدم عليه يدل دلالة قاطعة على عدم ضرورة اجتماع أهل الحل والعقد لتعيين الإمام.

ثالثها: عقلي ، وينشأ من السؤال عن مدى شرعية رأي أهل الحل والعقد كي يعطوا الشرعية للحاكم والدولة ، فإن كانت شرعيتهم من جهة كونهم أصحاب النبي ﷺ كانت الشرعية في الواقع للنبي لا لهم ، وهذا يثبت صحة ما يقوله الامامية ، وإن كانت من أنفسهم ففاقد الشيء لا يعطيه ، بل ويلزم منه الدور وسلب الشيء عن نفسه ؛ بداهة حكومة شرعية الحاكم على أهل الحل

(١) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٣٠٠ .

والعقد بعد اختيارهم له ، والقول بأن شرعيته ناشئة من سيادتهم على أنفسهم بمقتضى قانون السلطنة لا ينفع في المطلوب ؛ لأن قانون السلطنة من جهة ذاته ومقتضيه محدود بمحدود الشخص صاحب السلطنة ، ولا تعميم له ليشمل نظام الحكم الحاكم على الجميع ، مضافاً إلى أنه لا ينفي سلطنة الآخرين عن أنفسهم ، فمن أين جاز إعطاء الشرعية للسلطة على الغير؟ وإن كانت من اجتماعهم فقد صرحوا بعدم لزوم اجتماعهم وكفاية الواحد والاثنين في إعطاء الشرعية ، وإن كانت من بعضهم فلو خالف البعض الآخر ولم يتفق على اختيارهم وكانوا أيضاً من أهل الحل والعقد فكيف ستكون الشرعية؟ لأن تقديم رأي الموافق على البيعة يستلزم الترجيح بلا مرجح ، وتقديم رأي المخالف يبطل شرعية السلطة ، فيلزم ثبوت شرعية أهل الحل والعقد عدمه وهو محال.

وأما نظرية العهد والشورى التي أجمع العامة على شرعيتها فالسلطة فيها سلطة فردية يجمعها في يديه شخص واحد ، ويفوضها إلى من يشاء ، والشورى كما مورست في التاريخ بحسب ما صورها وصاغها عمر في تعيين عثمان ، فهي مظهر من مظاهر العهد من الإمام السابق ، وهي وإن بدت من الناحية الشكلية غير فردية ؛ لأنها عبارة عن هيئة تجتمع فيها طائفة من أهل الحل والعقد ، وتنظر فيمن توليه أمور المسلمين ، ولكنها في جوهرها لا تخرج عن كونها مظهراً من مظاهر حكم الفرد ؛ وذلك لأن قرار هذه الطائفة من أهل الحل والعقد إنما يتخذ صفة قانونية محترمة وملزمة بمجرد تعيين الإمام السابق لهم ، ولولا ذلك لما كان لاجتماعهم أية صفة شرعية قانونية نافذة ، والمظهر الوحيد للجنة الشورى في التاريخ الإسلامي هو ما فعله عمر حين فوض أمر النظر فيمن يحكم المسلمين إلى ستة اختارهم ، وهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وعثمان بن عفان ، والزبير بن

عوام، وطلحة بن عبد الله، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف،
كما في روايات الفريقين.^١

والذي يبدو للباحث من خلال النصوص والحوادث التي رافقت هذه
السابقة التشريعية من عمر أنه كان يرغب بعثمان خليفة من بعده، ولكنه لم يرد
أن يتحمل مسؤولية استخلافه، فأوجد هذه الهيئة، وفوض إليها أمر تعيين
الخليفة من بعده، وحدد سبيل التعيين بأن الحق مع أربعة إن خالف اثنان، وإذا
استوت الكفتان فالحق مع من فيهم عبد الرحمن بن عوف، وبهذا يكون كأنه
عين عثمان سلفاً؛ لوجوه عديدة، ولكنه ألبس هذا التعيين لباس الشورى، ولا
يدري شيء عن الدافع الذي دفع عمر إلى إيجاد هذا الشكل الذي يضمن لعثمان
الفوز في هذا المجال.^٢

وعلى أية حال فرمما يرى البعض بأنه كانت لعمر مبرراته التي دفعت به إلى
هذا التصرف، إلا أنه مع ذلك له آثار سلبية كبيرة كشف عنها معاوية بن أبي
سفيان لابن حصين حين أرسله إليه زياد ابن أبيه، فقد استدعاه ليلة، فخلا به
وقال له: يا ابن حصين، قد بلغني أن عندك ذهنًا وعقلًا فأخبرني عن شيء
أسألك عنه. قال: سلني عما بدا لك. قال: أخبرني ما الذي شئت المسلمين،
وفرق أهواءهم، وخالف بينهم؟ قال: نعم، قتل الناس عثمان. قال: ما صنعت
شيئًا. قال: فمسير علي إليك وقتاله إياك. قال: ما صنعت شيئًا. قال: فمسير
طلحة والزبير وعائشة وقتال علي إياهم. قال: ما صنعت شيئًا. قال: ما عندي
غير هذا. قال: فأنا أخبرك، إنه لم يشئت بين المسلمين ولا فرق أهواءهم، ولا

١ (العقد الفريد: ج ٤ ص ٢٧٣؛ وانظر شرح المقاصد: ج ٤ ص ٢٤٧؛ والمصدر نفسه: ص ٢٨٨).

٢ (انظر الارشاد: ج ١ ص ٢٨٥-٢٨٦).

خالف بينهم إلا الشورى التي جعلها عمر إلى ستة نفر، وذلك أن الله بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، فعمل بما أمر الله به، ثم قبضه الله إليه، وقدم أبا بكر للصلاة فرضوه لأمر دنياهم إذ رضيه رسول الله لأمر دينهم، فعمل بسنة رسول الله، وسار بسيره حتى قبضه الله، واستخلف عمر فعمل بمثل سيرته، ثم جعلها شورى بين ستة نفر، فلم يكن رجل منهم إلا رجاها لنفسه، ورجاها له قومه، وتطلعت إلى ذلك نفسه، ولو أن عمر استخلف عليهم كما استخلف أبو بكر ما كان في ذلك اختلاف،^١ وقريب منه رواه المتقي الهندي في كنز العمال عن عمر^٢.

فبغض النظر عما ورد في هذه المقالة من المناقشات فإنها كاشفة عن الأطماع المثارة التي أنتجت الحروب والنزاعات بين المسلمين بسبب الصياغة التي صاغها عمر للخلافة، وحرب الجمل لم تكن إلا نتاجاً لها، وقد رأت طائفة أخرى أنها ليست دون بعض الشخصيات التي جمعها عمر بالشورى، فطمحت بدورها إلى الاستيلاء على الخلافة، ومن هؤلاء معاوية بن أبي سفيان الذي بدل الخلافة إلى ملك عضوض يقوم على السيف والمال والخداع^٣، وهذه هي طريقة الشورى في تعيين الإمام، وما بنا حاجة إلى ما فيها، فحسبنا هذه الملاحظة التي أفضى بها معاوية في حديثه الآنف.

وأما طريق العهد من الخليفة إلى شخص خاص - وهي الطريقة المفضلة عند الجمهور - فهي ترتبط بحق الخليفة في أن يعهد بالحكم إلى من يخلفه دون أن يستشير أحداً من المسلمين، وإنما يعينه بنظره أجنياً كان أم ولداً أم والداً، وثمة

١ (العقد الفريد: ج ٤ ص ٢٨١).

٢ (انظر كنز العمال: ج ٥ ص ٧٤١ ح ١٤٢٦٧).

٣ (انظر مجمع الزوائد: ج ٥ ص ١٩٢ - ١٩٣؛ شرح المقاصد: ج ٤ ص ٢٣٩).

شيء آخر، وهو أن له أن يعهد إلى أكثر من واحد، كما ذكره بعض أعلامهم . يقول الماوردي: ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم فقال: الخليفة بعدي فلان، فإن مات فالخليفة بعد موته فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان جاز، وكانت الخلافة منتقلة إلى الثلاثة على ما رتبها.^١

والسؤال الذي يرد هنا عن الضمانة التي نطمئن لها في عدم خطأ الخليفة وانحرافه وتحيزه، حيث إنهم ينكرون العصمة للأنبياء ~~عليهم السلام~~ فضلاً عن غيرهم من الحكام، وهذا السؤال وعدم تامة جوابه كاشف عن عدم شرعية هذه الطريقة في تعيين الحاكم وشرعية نظام الحكم.

وأما نظرية الاستيلاء بالقوة فهي أيضاً بعيدة عن مبادئ الدين؛ لأنه طريق استبدادي يقوم على القهر، والإسلام يمنع كل من تحدته نفسه بالاستتثار بالحقوق والواجبات، ويتربع على سلطان الناس بالقوة والظلم والغلبة، كما وأن مثل هذا الأسلوب خليق بأن يعصف بهذه الحقوق وهذه الواجبات كافة، وقد يقال في تبرير هذا اللون من الحكم: إنه أمر تدعو إلى إقراره الضرورة، ولو كان لدى المحكومين الاختيار فيمكنهم من استبداله لاستبدلوه.

نقول لمن يقدم هذا التبرير: إنه مخطئ في دعواه؛ لأن الشعب إذا ما تعرف على هذا الحاكم وثار عليه تمكن من استخلاص حقه، أما أن ندعوه إلى الخنوع والذل والاستكانة ونطلب منه الطاعة لمثل هذا الإمام الذي غلب عليهم بالقوة والسيف فإننا نعطي هذا الحكم صفة القانون والإلزام، ونوقع الشرع والمشرعين به في تناقض صريح.

هذه مجموعة الآراء التي يراها علماء العامة أنها أساس ومصدر لشرعية

(١) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ١٣؛ شرح المقاصد: ج ٨ ص ٢٥٤.

السلطة ونظام الحكم، وبعض المناقشات فيها في الجملة.

مسألتان في مقارنة السيادة بين الامامية والجمهور

المسألة الأولى: في أن الامامة من أصول الدين

عرفت مما تقدم أن الإمامة أس الإسلام والعمود الذي تقوم عليه خيمة السلطة ونظام الحكم، وقد اختلفت فيها الأقوال بين الخاصة والعامة، فقد رأى السنة قاطبة أن الإمامة والخلافة ليست من أصول الدين، وقد تطابقت على ذلك كلمات أعلامهم قديماً وحديثاً، وقد عرفت بعض النصوص في هذه المسألة فيما تقدم. قال أبو حامد الغزالي: اعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات... ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات بها أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار^١.

وقال عضد الدين الإيجي: وهي عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً فيمن قبلنا، وكذا عن الجرجاني^٢.

وقال سعد الدين التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون

(١) الاقتصاد في أصول الاعتقاد: ص ٩٥.

(٢) شرح المواقيف: ج ٨ ص ٣٤٤.

الاعتقادية^١.

ومن الواضح أنه لما كانت الإمامة عندهم من الفروع فقد ذهبوا إلى أن النبي الأعظم ﷺ لم ينص على تعيين الخليفة على المسلمين من بعده حتى يقوم بمهمات الحكم والدولة، كما ذهبوا إلى أنه ﷺ لم يبين الطريق والمنهج الذي يجب على المسلمين اتباعه في تعيين الحاكم الإسلامي، وعلى هذا الأساس فللمسلمين أن يسلكوا في تعيين الإمام الخليفة كما تقتضيه الطبيعة البشرية في ملء فراغات الدولة والحكم، فيعينون الإمام بأي طريقة يشاءون؛ لأن لازم القول بأن النبي ﷺ لم يعين خليفة من بعده ولم يشرع منهجاً وأسلوباً في اختيار الحاكم هو ان يكون قد عهد بالنظر فيه إلى الأمة المسلمة لتختار ما تريد وكيف تريد.

وانسجماً مع ما تقدم فقد ذهب الفقهاء والمتكلمون منهم إلى أن الإمام يتعين باختيار أهل الحل والعقد في الأمة على رأي شاذ، أو أهل الحل والعقد في عاصمة الحكم على الرأي المشهور بينهم، ومن حيث العدد فقد ذهب البعض إلى اعتبار اختيار الجميع، وهذا رأي متروك بينهم لمنافاته بيعة ابي بكر حيث تمت بالبعض، والذي عليه المشهور كفاية البعض منهم، وذهب بعضهم إلى كفاية خمسة، وذهب آخرون منهم إلى كفاية ثلاثة، وتنازل فريق ثالث إلى كفاية اثنين، ورابع إلى كفاية الواحد، وقد تقدمت الأبحاث والنصوص حول هذه الأقوال^٢، كما ذهبوا إلى مشروعية تعيين الإمام بالعهد من الإمام السابق، وذهبوا إلى مشروعية تعيينه بنفسه من غير معين، وذلك إذا غلب الآخرون واستولى على السلطة بالقوة، فمن تولى السلطة بإحدى هذه الطرق كان إماماً

(١) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٢) انظر مآثر الاناقة: ج ١ ص ٤٢ - ٤٤.

شريعياً تجب طاعته على الأمة، وتحرم مخالفته^١.

نعم، اشترطوا فيه أن يكون قرشياً - وفي ظاهر شرح المواقف اجماع الاشاعرة على القرشية^٢، وفي شرح المقاصد: اتفقت الامة عليه^٣ - ذكراً حراً عاقلاً كفوءاً بدنياً ومعنوياً - بأن يكون مؤهلاً في أعضائه وحواسه - وشجاعاً خبيراً بأمور الحرب وتعبئة الجيوش، وذا رأي وبصيرة في شؤون الحكم والسياسة، والمشهور اشتراط كونه عالماً مجتهداً بأحكام الشريعة^٤.

ولكن ملاحظة الواقع التاريخي في سالف الأيام تكشف عن أن هذا الشرط لم يراع في أكثر الحالات، بل إنه لم يكن معياراً متبعاً في جميع الحالات؛ إذ لم يحدث أن دار الأمر بين مرشحين وقدم أحدهما على الآخر في تولي أمور السلطة والحكم؛ لكونه مجتهداً في أحكام الشريعة مثلاً، كما أن المشهور بينهم اشتراط العدالة، ولكن صريح كلماتهم يكشف عن أنها شرط كلي لا يؤثر زوالها في استدامة الإمامة إجماعاً، والمشهور أنه لا يؤثر عدمها في انعقاد الإمامة وشرعية سلطة الإمام، فيجوز أن يكون الإمام فاسقاً جائراً خارجاً عن أحكام الشريعة وجادة العدالة بين الناس، وهذا ما تلمسه صريحاً في كلمات أعلامهم.

قال التفتازاني: فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له، وكذا إذا كان

(١) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٣٢ - ٢٣٣؛ شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢) شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٠؛ مقدمة بن خلدون: ص ٢٤٢.

(٣) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٤٤.

(٤) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٤٤ - ٢٤٥؛ مقدمة بن خلدون: ص ٢٤١؛ شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٠.

؛ مآثر الانافة: ج ١ ص ٣١ - ٣٩.

فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر إلا أن يعصي بما فعل^(١) .

وقال الشرييني: والطريق الثالث باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة للإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام، لينتظم شمل المسلمين. أما الاستيلاء على الحي فإن كان الحي متغلباً انعقدت إمامة المتغلب عليه، وإن كان إماماً ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه، وكذا فاسق وجاهل تنعقد إمامة كل منهما مع وجود بقية الشروط بالاستيلاء في الأصح وإن كان عاصياً بذلك^(٢).

وفي مآثر الانافة: تنعقد الامامة بالقوة والغلبة لمن لم يجمع الشرائط ايضاً، كما لو كان فاسقاً او جاهلاً، ونسبه الى اصح القولين عند الشافعية^(٣).

وقال الطحاوي: ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاية أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً عن طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله فريضة ما لم يأمرُوا بمعصية^٤.

ولا يخفى ما في كلامه من التناقض؛ إذ انه في نفس الوقت الذي يصرح بأن الإمام إذا جار وعصى الله عز وجل فإن يد الطاعة باقية، بل هي فريضة يقول هذه الفريضة باقية ما لم يأمر بمعصية، وكأنه يفرق بين الجور والعصيان، فيعد الجور والظلم ليس من مصاديق العصيان، أو يفصل بين عصيان الحاكم والإمام وبين عصيان المسلمين، فعصيان الحاكم لا ينزع عنه مقام الولاية والسلطة؛ فلذا طاعته باقية وهي فريضة، وأما إذا أمر المسلمين بعصيان الباري عز وجل فحينئذ

(١) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٣٣؛ وانظر مآثر الانافة: ج ١ ص ٤١.

(٢) مغني المحتاج: ج ٤ ص ١٣١.

(٣) مآثر الانافة: ج ١ ص ٥٨؛ وانظر تفسير القرطبي: ج ١٦ ص ٢٧٣ ذيل الآية ٩ من سورة الحجرات.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية: ج ٢ ص ٥٤٠.

تسقط عنه الطاعة، والجمع بين هذين الرأيين مع أنهما في المآل واحد لن يرجع إلى محصل.

وقال الباقلاني: ولا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبخار وتناول النفوس المحترمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله^١.

هذا مضافاً إلى ثمة رأي شائع يرى أن مصدر شرعية السلطة هو الأمة، ولكن الملاحظ أن هذا الرأي لا أساس له إطلاقاً، ففي الفقه السياسي النظري عند الجمهور وفي التطبيقات التاريخية لهم ليس للأمة بما هي أمة حضور سياسي، وليس لها دور في اختيار الإمام والخليفة، كما أنه ليس لها على مستوى الممثلين اختيار ولا دور، ومصطلح أهل الحل والعقد ليس له أي مدلول واقعي، فلم يختار أهل الحل والعقد في التاريخ الإسلامي إلا مرة واحدة هي بيعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ولم تبرم الخلافة لأحد قبله أو بعده باختيار أهل الحل والعقد بالصورة التي توحى بها نصوص الفقهاء والمتكلمين من العامة، وأكثر الوقائع التاريخية وشواهد الدول والحكومات المتعاقبة في تاريخ المسلمين تكشف أن أكثر الطرق المتبعة في تعيين الأئمة والحكام هي الوراثة والتنصيب من الإمام السابق للإمام اللاحق مهما كانت الأوصاف، ومهما كانت الشرائط، خصوصاً بعدما عرفت أن القيام على الإمام الجائر الفاسق يعد خروجاً على الإمام، ويعتبر القائمون به حينئذٍ بغاة يجب قتالهم؛ لأن خروجهم على الحاكم الجائر غير مشروع، ومنه يظهر بأن الخطوط العامة لنظام الحكم عند العامة فيما يتعلق

(١) التمهيد: ص ١٨٦.

بطبيعة منصب الإمامة وشخص الإمام ومصدر شرعية سلطته وإن اشترطوا فيها بعض الشرائط كاختيار أهل الحل والعقد واختيار الأمة، إلا أن الوقائع التاريخية تدل على عدم الالتزام بالشرائط في التعيين، ولا الالتزام بتنصيب أهل الحل والعقد واختيار الأمة، ولا غير ذلك من النصوص والشروط^١.

في لزوم عصمة الامامة

وأما الشيعة الإمامية فبعد ان سلموا بأن الإسلام هو نظام حياة متكامل لجميع شؤون الإنسان في مختلف المجالات الشخصية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها ذهبوا إلى أن الإمامة بعد النبي الأعظم ﷺ يجب أن تكون معصومة، وأن الإمام يجب أن يكون معصوماً أيضاً، وذهبوا إلى أن الإمامة المعصومة ثابتة في متضافر أدلة العقل والشرع، وإلى أن الاعتقاد بالإمامة المعصومة يعد من أصول الدين لا من فروعه، وأن تولي الإمام المعصوم واتباعه وطاعته من الواجبات العقلية والشرعية، وذهبوا أيضاً إلى أنها كغيرها من أصول الدين الإسلامي، ليس المرجع فيها إلى الأمة المسلمة، وإنما إلى الله عز وجل ورسوله الأعظم ﷺ فمقتضى تمام التبليغ وكمال الدين ونهوض الحجة عقلاً ونقلها أن يكون النبي الأعظم ﷺ قد أدى ذلك إلى المسلمين، وبلغهم إياه، كما أدى وبلغ غيرها من أحكام الدين وعقائده وأصوله. قال تبارك وتعالى: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته}^٢ وقد دلت النصوص على أن مورد التبليغ هنا هو تعيين الإمام والخليفة بعد النبي^٣، فالآية الشريفة جعلت ملازمة - كما يظهر من

١ (انظر بعض شواهد في مقدمة بن خلدون: ص ٢٦٠ - ٢٦٥ .

٢ (سورة المائدة: الآية ٦٧ .

٣ (الكافي: ج ٢، ص ٢٨٩ ح ٤، وص ٢٩٥ - ٢٩٦ ح ٣؛ الامالي (للصدوق): ص ٤٠٠؛ عيون اخبار الرضا: ج ٢، ص ١٣٠ ح ١٠؛ تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ٢٦٧ - ٢٧٢ ح ٢٩٨، ح ٢٩٩، ح ٣٠١؛ وانظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٢٣ الآية ٦٧ من سورة المائدة .

صدرها وذيلها - بين تبليغ الرسالة وبين تنصيب الإمام والخليفة.

فإذا لا بد وأن يكون قد صدرت عن النبي الأعظم ﷺ نصوص فيها بلاغ عن هذا الأصل الأصيل الذي تقوم عليه خيمة الدين وخيمة المجتمع، وتكون مرجعاً للمسلمين في عملهم وسيرهم حينما يتوفاه الله وتواجه الأمة شؤونها بعد فقدانه ﷺ، وقد قامت في هذا الشأن نصوص نبوية رواها المسلمون جميعاً دالة على ما ذهبوا إليه تفسيراً لآيات القرآن الكريم من حيث تعيين المصداق الأجلى، أو المنحصر، كآية التطهير^١ وطاعة أولياء الأمر^٢ وأهل الذكر^٣، أو تأسيس مكمل لبيان القرآن كحديث الغدير وحديث الدار والمنزلة وغيرها من الأحاديث^٤.

وهذه النصوص لا تبين نظام الحكم، فليس في جميع ما استدل به يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي ﷺ، وإنما هي نصوص تعين الإمام والخليفة بعد النبي، والإمام المعصوم يتعين بالنص من النبي ﷺ نصاً جلياً بالاسم، أو بالنص من الإمام المعصوم الذي سبقه في الإمامة والولاية الذي نص عليه النبي، ولا

(١) انظر سورة الاحزاب: الآية ٣٣ .

(٢) انظر سورة النساء: الآية ٦٠ .

(٣) انظر سورة النحل: الآية ٤٣ .

(٤) انظر تلخيص الشافعي: ص ٤٥-٤٦ وص ٥٦-٥٧ وص ١٦٧ وص ٢٠٥ وص ٢٣٥-٢٣٩ ؛ كشف المراد: ص ٣٩٣-٢٩٨ ؛ وانظر ماورد من طرق الفريقين من ذلك في نهج الحق: ص ٢١٢-٢٣١ ؛ شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٧٢ وص ٢٩٥-٢٩٩ ؛ صحيح الترمذي: ج ٥ ص ٦٣٢-٦٣٣ ح ٣٧١٢ وح ٣٧١٣ ؛ مناقب علي بن ابي طالب: ص ٦٣٨ ح ٣٧٢٤ وص ٦٤٠-٦٤١ ح ٣٧٣٠ وح ٣٧٣١ ؛ سنن بن ماجه: ج ١ ص ٤٢-٤٥ ح ١١٥ وح ١١٦ وح ١١٧ وح ١٢١ ؛ الصواعق المحرقة: ص ١٢١-١٢٥ ؛ شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٨-٣٦٣ ؛ مقدمة بن خلدون: ص ٢٤٦-٢٤٧ ؛ مروج الذهب: ج ٢ ص ٤٣٧ ؛ تاريخ الخلفاء (للسيوطي): ص ١٣٣-١٣٧ .

يتعين الإمام المعصوم باختيار الأمة أو باختيار أهل الحل والعقد منها، أو بغير ذلك من طرق التعيين والنصب عند العامة، فقد اتفقت كلمة الامامية على أن الإمامة بالنص لا بالتعيين^(١).

ومن الواضح أن الإمامة المعصومة عند الشيعة هي رئاسة عامة في شؤون الدين والدنيا^(٢)، واستمرار للنبوة في مهمة تبليغ الأحكام وحراستها من الزيادة والنقص والتحريف وشرح مبادئها بتشريعات تواكب نمو الأمة وحاجة الحياة وتطورات الأجيال اللاحقة لعهد النبوة القصير.

فالإمام خليفة للنبي في مهمة التبليغ، ويواصل سياسة النبي في التدبير في بسط العدل وحفظ الأمن والنظام، ولكن الإمام لا يوحى إليه.

وعليه فالإمام المعصوم هو ولي أمر الأمة وحاكمها بعد النبي الاعظم عليه السلام، ومنه تنفرع الولايات الأخرى، ومصدر شرعية سلطة الإمام المعصوم المقتضي لوجوب طاعته واتباعه وحرمة مخالفته هو الله عز وجل ورسوله الكريم، وليس الأمة أو أهل الحل والعقد، فالنص من النبي قد كشف عن أن الإمام المعصوم هو القيم بعده، أو بعد الإمام المعصوم الذي سبقه في تولي أمور المسلمين.

وأساس هذا المبدأ قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾^(٣) وفي الروايات الشريفة المتواترة المراد من ولاية الأمر

(١) انظر الكافي: ج ١ ص ٢٧٩ ح ٤ وص ٢٧٦ ح ٢ وح ٣ وص ٢٧٧ ح ٤ وح ٥ وح ٦ وص ٦٩٩ ح ٥ وص ٢٠٢ ح ١ ؛ حق اليقين: ج ١ ص ٢٥٧ ؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي: ج ٢ ص ٧٥٢ - ٧٥٣ ؛ الامالي (للسدوق) : ص ٥٣٩ .

(٢) انظر الباب الحادي عشر: ص ٣٩ وشرحه : ص ٤٠ .

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩ .

هم الأئمة المعصومون عليهم السلام (١) هذا من حيث الكبرى.

وأما من ناحية الصغرى فقد نص عليها الرسول الأعظم عليه السلام في نصوص متضافرة، فالأئمة المعصومون عليهم السلام الذين نص عليهم الرسول واقع تشريعي لطفي تاريخي تعبدي مبرم، وليسوا نتيجة اختيار واجتهاد، وهم كالتالي:

أولهم مولانا الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ثم الإمام الحسن بن علي، ثم الإمام الحسين بن علي، ثم الإمام علي بن محمد الباقر بن علي، ثم الإمام جعفر الصادق بن محمد، ثم الإمام موسى الكاظم بن جعفر، ثم الإمام علي الرضا بن موسى، ثم الإمام محمد الجواد بن علي، ثم الإمام الإمام علي الهادي بن محمد، ثم الإمام الحسن العسكري بن علي، ثم الإمام المهدي المنتظر الحجة بن الحسن عليه السلام.

وهذا النظام هو نظام متسلسل؛ إذ كل إمام هو الحجة في زمانه وفي عصره، ومن بعده يأتي الإمام الذي يليه، والإمام المعصوم يبقى إماماً واجب الطاعة والاتباع ما دام حياً من حيث فعلية الحكم وتنفيذ الأحكام، ولا تنقطع إمامته الفعلية إلا بالموت، ولا سلطة لأحد على الإطلاق على عزله، ولا يعقل أن ينعزل عن الإمامة لجهة التنصيب الإلهي، والعصمة والإمامة المعصومة اليوم موجودة ومنحصرة ومستمرة بشخص الإمام الثاني عشر أرواحنا لمقدمه الفدا، ولكن الإمام المعصوم غائب، ومن ثم فلا يوجد حاكم إسلامي معصوم يتولى السلطة بالفعل، ولكن الإمام المعصوم عليه السلام نص على لزوم الرجوع إلى الفقهاء جامعي الشرائط في التقليد ونظام الحكم، وجعل حكمهم حكمه، وقولهم

(١) تفسير العياشي: ج ١ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ح ١٦٨ و ١٦٩ و ص ٢٥١ - ٢٥٢ ح ١٧١ و ح ١٧٤ و ح ١٧٥؛ مجمع البيان: ج ٣ ص ٦٤ ذيل الآية ٦٠ من سورة النساء؛ انظر مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٩٠ (امر)؛ تفسير نور الثقلين: ج ٢ ص ٩٤ ح ٣٥٩.

قوله ، وحجتهم حجته ، فمنهم تبدأ السيادة والشرعية ، وإليهم تعود في زمان الغيبة مع بعض التفاصيل التي عرفتها وستعرف عنها المزيد.

فالبحث عن الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية باعتبارها حكماً سياسياً وسلطة عامة له زمن محدد بين وفاة النبي ﷺ وغيبة الإمام الثاني عشر ، وأما بعد ذلك فنظام الحكم في الإسلام عند الشيعة يرتكز على مبادئ أخرى بين الولاية العامة للفقهاء الجامع للشرائط وبين رضا الأمة . والبحث عن الإمامة والخلافة عند العامة مجاله ممتد منذ وفاة النبي الأعظم ﷺ ولم ينقطع ، بل لا يزال ، وسيبقى المجال مفتوحاً على المستقبل ؛ لأنهم يرون أن كل حاكم ولو تولى الرئاسة بالغلبة والقهر وبايعه شخص واحد هو ولي للأمر فطاعته واجبة ، ومخالفته حرام ، وإقالته بغي .

المسألة الثانية: في صفات الحاكم عند الجمهور

الرأي بين الشيعة والجمهور هنا مختلف أيضاً ، فرأي الجمهور أن الإسلام لم يقدم ضمانات دستورية تحول بين الحاكم وبين طغيانه ، فلم تشترط العدالة في الحاكم عند الكثير منهم ، والعدالة هي العاصم النفسي الذي يمسك بالحاكم عن الانحراف والزيغ ، ومن اشترطها منهم فيه لم يجعلها إلا شرط انعقاد لا شرط استدامة ، فيشترط في الحاكم أن يكون عادلاً ابتداءً لا استدامةً ، بمعنى أن يكون عادلاً حين يولى الحكم ، فإذا فسق بعد ذلك فلا ضير عليه ، ولا تسقط ولايته ، ولا وجوب طاعته^١ ؛ لأن هذا لا يكون سبباً لعزله ، بل هو لا ينعزل إذا جار وظلم^٢ ، ثم لا يجوز الخروج على الإمام الجائر عندهم إجماعاً ، ومن خرج عليه

١ (انظر شرح المقاصد: ج ٥ ص ٥٧ ؛ مآثر الانافة: ج ١ ص ٧٢ - ٧٣ ؛ تفسير القرطبي: ج ٥ ص ٢٤٩ ذيل الآية ٥٩ من سورة النساء .

٢ (مآثر الانافة: ج ١ ص ٦٢ - ٦٣ .

يجب قتاله وإن كان الخارج عادلاً^١ .

وإذ يشترط مشهور فقهاء العامة الاجتهاد في الخليفة فإن ذلك لن يطبق تاريخياً، فقد تعاقب على الخلافة رجال ليسوا من الاجتهاد بالفقه في كثير ولا قليل، فتعرضت السنة وتفسير القرآن للوضع و التحريف، وتسلمت الإسرائيليات إلى الفكر الإسلامي، وترتبت على ذلك آثار سلبية على الأحكام الشرعية والعقيدة الصحيحة، ومنها ما رأينا من أفكار حول شروط الخليفة التي أخضعت الأمة باسم الشريعة لحكام الجور الذين تمثلوا بالخلفاء الذين توالوا على الحكم في الإسلام، خصوصاً بعد الصدر الأول، وفقاً للوضع الدستوري المقدم من العامة، فقد كان أكثرهم طائفة من المرضى في نفوسهم وعقولهم وأديانهم؛ إذ انتهكوا حرمان الإسلام، وخدموا شهوات أنفسهم^٢، وتراجعوا بالعالم الإسلامي إلى الوراء، فبثوا بين صفوفه الفرقة والبغضاء، وكان نتاج هذا الوباء دائماً حروباً ماحقة تلاحقت على العالم الإسلامي عطلت إمكاناته العظيمة، وأخرت المسلمين، ولا زال المسلمون يدفعون ثمن هذه التصرفات.

فالأمويون رغم إقرارهم بالصفة الروحية للخلافة يعترفون بحق الخليفة بالتوصية لمن يخلفه، وهذا ما فعله معاوية الذي حول الخلافة إلى ملك لابنه يزيد رغم تهتك هذا الأخير، حيث اتفقت النصوص على أنه كان يشرب الخمر، ويزني بالعمات والخالات، ويلعب بالقرود والفهود والقمار وما أشبه ذلك قبل الخلافة وبعدها، وقد تولى ثلاث سنين، ففي السنة الثانية هجم على المدينة وأباحها لجيشه، وانتهك جيشه أعراض النساء الصالحات، وقتل الصحابة، وفي

١) انظر روح المعاني: ج ٢٦ ص ١٥١ ذيل الآية ٩ من سورة الحجرات .

٢) انظر مروج الذهب: ج ٢ ص ٣٤١ - ٣٤٤ ؛ مقدمة بن خلدون: ص ٢٥٧ - ٢٦١ ؛ تاريخ التمدن

الإسلامي: ج ١ ص ٨٢ - ٨٥ ؛ الكامل: ج ٤ ص ١٣ .

السنة الاولى قتل فيها سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي ربحانة النبي ﷺ
وسيد شباب أهل الجنة، وفي السنة الثالثة هدم الكعبة ورماها بالمنجنيق^١.
فالخلافة أصبحت في عهد بني أمية ملكاً إرثياً يتوارثها الأقرباء^٢ رغم
المحافظة الشكلية على طلب البيعة من الأمصار التي استغني عنها فيما بعد لدعم
سلطتهم وملكهم، ولإعطائه الصفة الروحية، ولمضاهاة حجج الشيعة،
بالإضافة إلى العنف والوعود وشراء النفوس.

وتؤكد حوادث التاريخ أن المبايعة واستشارة أهل الحل والعقد كانت
شكلية، وأن اختيار الخليفة لم يكن اختيارياً، بل بفعل عامل القوة والغلبة،
ويقدم مثلاً على ذلك استخلاف يزيد بن معاوية، فقد كتب معاوية إلى سائر
الأمصار لترسل إليه وفودها لمبايعة ابنه يزيد، ولما حضرت الوفود طلب إلى
أصحاب الكلام التكلم بشأن مبايعة يزيد، فتكلم جماعة منهم، وأخيراً قام
احدهم فقال: أمير المؤمنين هذا وأشار إلى معاوية، ثم فإن هلك هذا وأشار إلى
يزيد، ثم قال: فمن أبي فهذا وأشار إلى سيفه. ففرح بذلك معاوية وقال له: أنت
أخطب القوم وأكرمهم^٣.

وقد استمال الأمويون إليهم فريقاً من الفقهاء الذين انبروا للدفاع عن
حقهم الإلهي بالخلافة على ما يزعمون، معتمدين على قوله تبارك وتعالى: {قل
اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل

١) انظر مروج الذهب: ج ٣ ص ٧٧ - ٨١ ؛ تاريخ الخلفاء (للسيوطي) : ص ١٥٦ و ص ١٦٤ -

١٦٨ ؛ تاريخ التمدن الاسلامي : ج ١ ص ٨٤ .

٢) شرح المقاصد : ج ٥ ص ٢٦٦ ؛ مقدمة بن خلدون : ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ؛ مآثر الانافة : ج ١

ص ١٢ - ١٣ ؛ تاريخ التمدن الاسلامي : ج ١ ص ٨٤ و ص ١١٧ - ١١٩ .

٣) تاريخ الخلفاء (لابن قتيبة) : ص ١٧١ ؛ وانظر عندما يحكم الاسلام : ص ١٥ - ١٩ .

من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير^١ وهذا دليل قاطع على أن الله وحده مصدر السلطة، وهو الذي يختار من تسند إليه، ولكن من الواضح أنه لو أخذنا بهذه الحجة لانتفت معها فكرة البيعة التي اتفقت عليها كلمة الجمهور، وعلى لزومها، والتي تقوم على الموافقة الدنيوية على شخص الخليفة، وثبت صحة نظرية الشيعة، وهذا أحد الأسباب التي منعت الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن مبايعة الأول على أصح الروايتين؛ لأن الخلافة هي من تعيين العناية الإلهية.

وكيف كان، فقد خرجت الخلافة عن حدودها الشرعية أكثر في العهد الأموي، وواصل بنو العباس من بعدهم هذا النهج، وهكذا استمر هذا النهج في إقامة الدول وأنظمة الحكم كما عرفت مما تقدم، وأما الشيعة فإن مبدأ العصمة الذي قامت عليه نظريتهم يغلق الثغرات كافة التي يمكن أن يتسلل منها الفساد العقيدي والتشريعي والسياسي للسلطة، وأول هذه الثغرات هي السلطة التي يكون إليها مرجع الأمر في تعيين الحاكم بين الناس، فهذه السلطة هي التي تمسك بزمام ما يتعلق بالحكم والحاكم، وهي التي يتوقف على حسن اختيارها صلاح الحكم والحاكم أيضاً.

مرجعية تعيين الحاكم عند الإمامية

تقول الامامية: أن المرجع في تعيين الحاكم ليس سلطة بشرية؛ لأن لها حدوداً من المعرفة والإدراك تقف عندها ولا تتعداها إلى ما وراءها، فهي بذلك لا تستطيع استكناه بواطن الأمور والنفوذ إلى حقائقها؛ ولذلك فهي حرة أن تخطأ القصد فتتحرف عن حسن نية أو بدونه، ثم هي مهما وجد لها من الضوابط التي تعين لها اتجاهاتها خليقة بأن تحيد عنها، وتتمرد عليها، وتعتق من إسارة

(١) سورة آل عمران: الآية ٢٦.

الضوابط والقيود، خاصة إذا لاحظنا كون الأمة حديثة عهد بالإسلام، ولا تزال الرواسب النفسية والثقافة الجاهلية والروح القبلية حية فاعلة في تصورات الإنسان وسلوكه.

فلولا العصمة تكون الإرادة المشرفة على النظام الإسلامي إرادة مريضة منحرفة تذهب في تفسير القانون إلى ما يخدم مصالحها كما عرفته من العهد الأموي والعباسي، وهذا يتناقض مع منطلقات الإسلام ومبادئه وأهدافه، وبذلك لا يكون الإسلام قد حقق للإنسان ما يصبو إليه من الكمال؛ ولذا فإن الأمر في تعيين الحاكم عندهم ليس سلطة بشرية، وإنما المرجع في هذا الأمر هو الله عز وجل، وهو مرجع كل شيء، وإليه مصير الأمر كله في الآخرة والأولى، وبذلك يختلفون مع العامة حيث يذهبون إلى توسيط بين الله وبين خلقه، وهي سلطة أهل الحل والعقد.

وهنا حقيقة اجتماعية نفسية تؤيد العصمة، وتقضي علينا بأن نذهب إلى القول بأن تكون الحكومة بعد النبي إلهية، ويكون تعيين الحاكم فيها بوحى من السماء خاصة، وهذه الحقيقة تنبع من أهداف الإسلام ورسالته الإنسانية، فإن الإسلام يهدف في ضمن ما يهدف في تشريعاته تحقيق مجتمع إنساني مثالي في السلوك الشخصي والعلاقات الاجتماعية ونظام الحكم والدولة، وبالتالي الوصول بالبشرية إلى سعادتها المادية وكمالها الروحية.

ومن الواضح أن للحاكم في تحقيق هذه الأهداف العليا والوصول إليها دوراً أكبر؛ ولذا لا بد وأن يتسم بسمات، وينهض بصفات تجسد صفات النبي ﷺ، وتعكس الإسلام في كل أفكاره ومبانيه، وفي كل أسسه ومناهجه، وتكمل مسيرة النبي ﷺ، وتتابع طريقته في الهداية والتعليم والتدبير، وهذا

مالا يكون إلا بإمام معصوم، وإلا انتقض الغرض، وقصر الإسلام عن الوصول إلى أهدافه، فإن من الواضح أن المسك بزمام القيادة العليا في المجتمع هو المهيمن على جميع نواحي النشاط الاجتماعي والإنساني، فيصوغه كيفما يشاء، ويكون قدوة وأسوة لجماعته ورعاياه، وهذه حقيقة اجتماعية نفسية تثبتها علوم الاجتماع والنفس فضلاً عن التجارب البشرية وواقع الحضارات والدول.

ومن الثابت أن التقدم والتأخر في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية مرهونان أيضاً بالذهنية التي يمتلكها قائد هذا المجتمع، وبال عقلية التي تسيره، وبمثله العليا التي تهيمن على نشاطه، وهذه الحقيقة يلمحها العقل الذي يدرك النتائج الوثيقة التي تربط الجماعة الإنسانية بقائدها، وهذا ما أكدته النصوص كما في مثل قولهم: كما تكونوا يولى عليكم^١، وفي الآيات والروايات بأن الأمم تحشر بأئمتها^٢.

(١) وفي النبي الشريف: ((علامة رضا الله عن خلقه رخص اسعارهم وعدل سلطانهم، وعلامة غضب الله على خلقه جور سلطانهم وغلاء اسعارهم)) تحف العقول: ص ٣٤

(٢) منها قوله سبحانه: { يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرءون كتابهم ولا يظلمون فتبلا } سورة الاسراء: الاية ٧١، والاية صريحة في تقسيم الناس الى قسمين: جماعة هدى ولهم ائمة، وجماعة ضلال ولهم ائمة، وفي يوم القيامة كل امة تدعى بامامها الذي ائمت به نبيا كان او وصيا او شقيا، وهناك تبين الحقائق، وتتكشف الاسرار، ويتميز اهل السعادة والشقاء، فكل فئة لها امام خاص ولون خاص ولواء خاص. ففرعون مثلا: { يقدم قومه يوم القيامة فاوردتهم النار وبئس الورد المورد واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة بئس الرفد المرفود } سورة هود: الاية ٩٨ - ٩٩؛ انظر مجمع البيان: ج ٥ ص ١٩٠ - ١٩١ تفسير الايتين الشريفتين. وفي تفسير نور الثقلين: سأل رجل يقال له: بشر بن غالب ابا عبد الله عليه السلام فقال: يا ابن رسول الله اخبرني عن قول الله عزوجل: { يوم ندعوا كل اناس بامامهم } قال: ((امام دعا الى الهدى فاجابوه اليه، وامام دعا الى ضلالة فاجابوه اليها، هؤلاء في الجنة، وهؤلاء في النار، وهو قوله عزوجل: { فريق في الجنة وفريق في السعير } سورة الشورى: الاية ٧؛ وانظر تفسير نور الثقلين: ج ٤ ص ٢١٤ ح ٣٣٥؛ الكافي: ج ١ ص ٢١٥ - ٢١٦ ح ١ و ٢؛ تفسير العياشي: ج ٢ ص ٣٠٢ - ٣٠٤ الاحاديث ١١٦ - ١٢٣؛ الخصال: ص ٦٤٤ ح ٢٦؛ مجمع البيان: ج ٦ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ذيل الاية ٧١ من سورة الاسراء؛ تفسير نور الثقلين: ج ٤ ص ٢١٤ ح ٣٢٦؛ تفسير الصافي: ج ٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

هذا ويقرر هذه الحقيقة التاريخ كظاهرة عامة في حياة المجتمعات الإنسانية في مراحل تحولها من عقيدة إلى عقيدة، ومن فوضى إلى نظام رجعي متخلف إلى نظام آخر تغييري شامل.

وهنا حقيقة ثانية تعضد الأولى حاصلها أن الإسلام يسعى ليجعل الإنسان الذي تدعو إليه مبادئه ونظمه عادة وطبيعة تصبح في المسلمين جزءاً من نفسيتهم وتركيباتهم الفكرية والوجدانية، وهذا لا يمكن أن يحصل إلا إذا تحولت مبادئه في نفوس أتباعه إلى طاقة، وانصهرت في كل تصرفاتهم وحركاتهم وأنشطتهم؛ ولذلك كان على الإسلام أن يوجد قيادة تجعل من هذه المبادئ الجديدة للمسلمين نظاماً يأخذون به أنفسهم عن وعي تام واقتناع صادق، وهذه القيادة لا يمكن أن يفوض اليهم أمر اختيارها بحال من الأحوال؛ لأن عليها أن تعي روح الإسلام بما فيها من صغيرة وكبيرة على السواء حتى لا تخل بوظيفتها، وبالتالي ينتقض الغرض من البعثة، فلا يمكن أن يطلب إلى مجتمع حديث عهد بالإسلام وهو لا يزال يحن في بعض جوانبه إلى جاهلية كانت تهيمن على عقلية أبنائه فتسيره حسب النظم القبلية الفاسدة التي خلفت فيه وفي لا شعوره رواسب العقائد القديمة المهترئة أن يختار خليفة دون أن يرجع إلى ما في نفسه من معايير قبلية جامحة وعقلية جاهلية ولو في صورة اللاشعور واللاوعي^(١).

هل العصمة بالاختيار؟

يتحصل مما تقدم: أن المجتمع لم يكن صالحاً لاختيار الإمام والنبوي ﷺ ولا يمكن أن يفرط برسالته ويترك المسلمين في فوضى وبلبلة عندما يترك لهم صلاحية اختيار الحاكم، وهنا تظهر أهمية ما يقوله الشيعة وعمق مسلكهم حيث

(١) انظر تلخيص الشافعي: ص ٦١ - ٦٢ .

يقولون: ان الإمام المعصوم هو مناط السلطات جميعاً، فالتشريع والتنفيذ والقضاء أمور ترجع كلها إليه مع ما يتعلق بها من شؤون المال والحرب وعقد المعاهدات والصلح وقيام التحالفات وغيرها؛ ولذلك فهي حقيقة تطالع المسلم كل يوم، لأنه يحسها في جميع شؤون حياته التي يمارسها، والمسلم يقف من الإمام المعصوم دائماً موقفاً مقتدي المتبع؛ ولذلك فللإمام أثر عظيم في التكوين النفسي للمسلمين؛ لأنه قدوة لهم في كل ما يأخذون وما يدعون، فالتجاهاتهم الخلقية وعلاقاتهم الاجتماعية تصطبغ باللون الذي ينعكس عليها من حياة الإمام المعصوم في حياته الخاصة والعامة؛ ولأن حياته هي ينبوع الذي يستمدون منه أحلامهم وآمالهم وهمومهم وتطلعاتهم وشؤون معيشتهم وسلوكهم في الحياة، ولعل قول الصديقة الطاهرة (عليها السلام) في مقام المدح والثناء وتوعية الامة: ((فجعل الله ... طاعتنا نظاماً للملة، وإمامتنا أماناً للفرقة))^١ يشير الى ذلك.

ومن هنا يظهر أن العصمة ليست أمراً تخرج بالإمام عن كونه إنساناً كعامة الناس يحس بما يحسون من لذات وآلام، ويختلج في نفسه ما يختلج في نفوسهم من آمال وأحلام وأمان، وهو ليس مخلوقاً آخر لا يلتقي معهم في خصائصه البشرية. وأما العصمة التي يشترطها الشيعة في الإمام فهي في أبسط تعابيرها عبارة عن ملكة نفسية لا تصدر المعاصي عمن اتصف بها مع قدرته على مقارفتها، وهي مأخوذة من المعنى اللغوي وهو المنع^٢، ويزيد آخرون العصمة بياناً فيرون أنها لطف من الله تعالى بصاحبها، وأسباب هذا اللطف أربعة:

١) الاحتجاج: ج ١ ص ١٣٤ .

٢ - انظر مجمع البحرين: ج ٦ ص ١١٦ (عصم)؛ لسان العرب: ج ١٢ ص ٤٠٣ (عصم)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٥٦٩ - ٥٧٠ .

- ١ - أن يكون لنفسه أو لبدنه ملكة مانعة عن الفجور.
- ٢ - أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.
- ٣ - تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي أو الإلهام من الله تعالى.
- ٤ - مؤاخذته على ترك الأولى، بحيث يعلم أنه لا يترك مهملاً، بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة^١.

وهذه هي حقيقة العصمة التي يذهب الشيعة إلى اشتراطها في الحاكم الإسلامي المعصوم، وهي طبيعية، وليس فيها من الشذوذ والخروج عن المألوف، وهو امر فطري بديهي لولاه لبطل الدين، وانتفت حكمة التكوين^٢، ولعل طوائف اخرى من المسلمين ذهبوا الى القول بلزوم وجود العصمة في الامة كالهذيلية من المعتزلة، حيث قالوا: لا تخلو الأرض من جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون، ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة لا التواتر؛ إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم، وإلى ذلك ذهب أبو يعقوب الشحام والآدمي^٣، وذهب النظامية من المعتزلة إلى هذا أيضاً.

فقد قال إبراهيم بن يسار النظام: إن الإجماع ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم^٤، وشايعه على ذلك من فرق المعتزلة الخابطية أصحاب أحمد بن

١ (انظر كشف المراد: ص ٣٩١ - ٣٩٢؛ توضيح المراد: ص ٦٤٥ - ٦٤٩؛ حق اليقين: ص ١٩١؛

وانظر تفاصيل بعض الاقوال فيها من العامة في نهج الحق وحواشيه: ص ١٤٢ - ١٤٣ و ص ١٦٤ .

٢ (انظر تفاصيل ذلك في البحار: ج ٣٨ ص ١٨٦ - ١٩١ ح ١ .

٣ (الملل والنحل: ج ١ ص ٥٣ .

٤ (المصدر نفسه: ص ٥٧ .

خابط ، والحديثية أصحاب الفضل الحديثي^١ .

وممن ذهب إلى أن العصمة ضرورة لا غنى عنها في مسألة الحكم في الإسلام الفخر الرازي ، إلا أنه لم يشترطها في الحاكم ، وإنما اشترطها في أهل الإجماع ، أي إن العلماء إذا أجمعوا على شيء واتفقت أقوالهم فيه كان ذلك دليلاً على عصمتهم ، وعلى عدم تطرق الخطأ والزيغ إلى ما ذهبوا إليه ، وقد استند في ذلك على قوله تعالى : {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} ^٢ وأولو الأمر عندهم اجماع الامة الحاصل باتفاق اهل الحل والعقد كما ذكره في تفسيره ^٣ ، ولعله قد انفرد بهذا القول بين علماء أهل العامة ، لكن ظاهره أنه يتفق مع الشيعة في الكبرى ، وهو لابدية وجود العصمة بين الناس لإدامة مسيرة النبي وضمان استقامة التشريع والتدبير في الأمة ، وإنما خالفهم في الصغرى ، بل الذي يتبع كلمات الجمهور في مختلف مذاهبهم واتجاهاتهم يجد أنهم وإن لم يقولوا بالعصمة إلا أنهم جعلوا صحابة النبي ﷺ بدرجة من العدالة ، بحيث يمتنع عليهم النقص أو الخطأ وما أشبه ذلك ، فقدسوهم جميعاً ، وعدلّوهم جميعاً ، واخذوا عنهم الاحكام ، وجعلوا سيرتهم حجة ، بل في تفسير القرطبي لا يجوز ان ينسب الى احد من الصحابة خطأ مقطوع به... وهم كلهم لنا ائمة ، وقد تقيدنا بالكف عما شجر بينهم ^٤ ، وهذا في المآل والمضمون يرجع إلى

(١) المصدر نفسه: ص ٥٩ وص ٦١ - ٦٢ .

(٢) سورة النساء: الآية ٥٩ .

(٣) تفسير الرازي: ج ١٠ ص ١٤٤ تفسير الآية ٥٩ من سورة النساء ؛ وانظر المصدر نفسه: ج ١٦ ص ٢٣٠ تفسير الآية ١١٩ من سورة التوبة.

(٤) تفسير القرطبي: ج ١٦ ص ٢٧٣ ذيل الآية ٩ من سورة الحجرات ؛ شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٤٧ ؛ وانظر البحار: ج ١٠ ص ٤٤٣ ح ١٥ .

العصمة وإن لم يصرحوا به ، مما ربما يكشف عن ارتكازهم في لزوم وجود العصمة في الأمة بعد النبي ﷺ وإن خالفوا في المصداق ، ولهذا بحث كلامي مفصل لا يسعنا المجال هنا لتناوله ^١ .

وكيف كان ، فالظاهر أن نظرية العصمة وضرورتها في الحاكم من الأمور التي تعد من الضرورات التي لا مجال للاستغناء عنها ، كما أنها لا تبني على الأدلة العقلية والفطرية فقط ، بل تستند إلى نصوص قرآنية ونبوية أيضاً ، فمن الكتاب قوله تبارك وتعالى : { إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين } ^٢ والخطاب وإن كان موجهاً لإبراهيم عليه السلام إلا أنه يشمل الرسول والأئمة من أهل البيت عليه السلام بوجوه ثلاثة :

أحدها: القاعدة الأصولية القائلة : ان خصوص المورد لا يخصص عموم الوارد ، وإلا لبطلت حجية الكتاب والسنة في الكثير من الموارد.

ثانيها: الدليل العقلي والنقلي المثبت أفضليتهم من إبراهيم (عليه السلام) ومن سائر الأنبياء عليه السلام ، ومن الواضح أن ما يثبت للأدنى من الفضل والكمال يثبت للأعلى بالأولوية القطعية ^٣ .

ثالثها: الروايات الدالة على شمولها لهم عليه السلام ^٤ .

(١) انظر شرح المواقف : ج ٨ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ؛ شرح المقاصد : ج ٥ ص ٣٠٣ و ص ٣١٠ - ٣١٢ ؛ مقدمة بن خلدون : ص ٢٦٢ - ٢٧٢ ؛ تفسير القرطبي : ج ١٦ ص ٢٧٢ - ٢٧٤ ذيل الآية ٩ من سورة الحجرات .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٢٤ .

(٣) انظر الكافي : ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٦ الاحاديث ١ - ٧ و ص ٢٥٥ - ٢٥٦ الاحاديث ١ - ٤ ؛ وانظر بعض التفصيل في ذلك في الانوار النعمانية : ج ١ ص ١٨ - ٣٧ .

(٤) الكافي : ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥ ح ١٧٥ عيون اخبار الرضا : ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧ ح الخصال : ص ٣٠٤ - ٣٠٥ ح ٨٤ وفي مجمع البيان : { لا ينال عهدي الظالمين } قال مجاهد : العهد الامامة وهو المروي عن الباقر وابي عبد الله وانظر وجوه الاستدلال في تلخيص الشافي : ص ٢٥٣ - ٢٥٥ ؛ المظاهر الالهية : ج ١ ص ٢٦ - ٣٠ .

وكيف كان، فالآية الشريفة دالة على أن الإمامة على الخلق لا تجوز إلا لمن برئ من الظلم، أما من كان ظالماً فلا يصح أن يحكم، والظلم هو المعصية، ويتحقق إما بظلم النفس أو بظلم الغير، فيتعين أن يكون الإمام معصوماً قد برئ من ارتكاب الذنوب منذ الصغر، فلا يقارب في حياته ذنباً قط، ولم يتلبس بأية جريمة خلقية أو اجتماعية أو غيرهما. وهذا ما ينسجم مع رسالة الحكم وهدفية الحكومة من التعليم والتربية والتهديب والإيصال إلى الكمالات، ومن الواضح أن الظالم لا يمكن أن يكون أسوة لذلك؛ لأنه فاقد لها وفاقد الشيء لا يعطيه.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى في آية التطهير {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا}^١ وقد وردت الروايات المتواترة بين الفريقين في سبب نزولها، وأنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام في حديث الكساء المعروف^٢. وقوله سبحانه: {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين}^٣ حيث دلت النصوص على أن الصادقين هم عليهم السلام من

(١) سورة الاحزاب: الآية ٣٣.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ح ١ ص ٤٢٣ ح ٥٤؛ تفسير القمي: ص ١٩٣ الآية ٣٣ من سورة الاحزاب؛ علل الشرائع: ج ١ ص ٢٤٢؛ الامالي (للصدوق): ص ٣٨١ - ٣٨٢ الاحاديث ٤ - ٧؛ وفي مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٥٦ عن ابي سعيد الخدري وانس بن مالك ووائلة بن الاسقع وعائشة وام سلمة ان الآية مختصة برسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام؛ وانظر المصدر نفسه: ص ٣٥٧؛ صحيح مسلم: ج ٥ ص ٣٧ ح ٦١؛ المستدرک على الصحيحين: ج ٢ ص ٤١٦ وقال: هذا حديث صحيح عدا شرط مسلم؛ السنن الكبرى (للبیهقي): ج ٢ ص ١٤٩؛ صحيح الترمذي: ج ٥ ص ٦٦٣ ح ٣٧٨٧؛ وانظر فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٨٩ تجد المزيد من تفاصيل المصادر عن ذلك.

(٣) سورة التوبة: الآية ١١٩.

باب أجلى المصاديق، او المصداق المنحصر^١؛ لقريئة الامر بالاتباع والكيونة معه مطلقا، وهو لا يصح على طبق الحكمة الا مع العصمة، وهو ما دلت عليه اخبار اهل البيت ~~عليهم السلام~~، وعليه اجمعنا، بل هو كذلك عند بعض العامة.

ففي تفسير الفخر الرازي: الاية دالة على ان من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة، وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين، فهذا يدل على انه واجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون المعصوم عن الخطأ مانعا لجائز الخطأ عن الخطأ، وهذا المعنى قائم في جميع الازمان، فوجب حصوله في كل الازمان^٢، وما ذكره يتفق مع ما ذكرناه وإن مال عن الصواب في تشخيص الصغرى، ووجوه الفساد في الصغرى التي ذكرها كثيرة نتركها الى الكتب الكلامية^٣. هذا وقد عقد الشيخ الكليني في الكافي بابا خاصا لما ورد من التنزيل في ذلك، وقد ذكر فيه اثنتين وتسعين رواية، وهي تغني عن مزيد البيان^٤.

ومن السنة جملة من الأحاديث:

منها: حديث الثقلين^٥، وقد جاء فيه: ((والثقلان: كتاب الله جل ذكره واهل بيته فلا تسبقوهم فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم))^٦

١) انظر الكافي: ج ١ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ح ١ - ٦؛ تقريب القران: ج ١٠ ص ٤٩ الاية المزبورة؛ الدر المنثور: ج ٣ ص ٢٩٠؛ روح المعاني: ج ١١ ص ٤٥ تفسير الاية ١١٩ من سورة التوبة.
٢) تفسير الرازي: ج ١٦ ص ٢٢١ تفسير الاية ١١٩ من سورة التوبة.
٣) انظر في ذلك كشف المراد: ص ٣٩٧ - ٣٩٨؛ القول السديد: ص ٣٥٣؛ توضيح المراد: ص ٧٠٤ - ٧١٠.
٤) الكافي: ج ١ ص ٤١٢ - ٤٣٦ باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية.
٥) صحيح مسلم: ج ٥ ص ٢٦ ح ٣٦ و ص ٢٧ ح ٣٧؛ السنن الكبرى (للبهقي): ج ٢ ص ١٤٨؛ صحيح الترمذي: ج ٥ ص ٦٦٢ - ٦٦٣ ح ٣٧٨٦ و ح ٣٧٨٨.
٦) الكافي: ج ١ ص ٢٩٤ ح ٣.

وجاء في بعض الروايات عنه عليه السلام: ((من اراد ان يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن التي غرسها الله ربي بيده فليتول علي بن ابي طالب، وليتول وليه، وليعاد عدوه، وليسلم للاوصياء من بعده؛ فانهم عترتي ولحمي ودمي، واعطاهم الله فهمي وعلمي، الى الله اشكو امتي المنكرين لفضلهم، القاطعين فيهم صلتي))^١، وفي حديث اخر: ((وليقتد بالائمة من بعده، فانهم عترتي، خلقوا من طينتي، اللهم ارزقهم فهمي وعلمي، وويل للمخالفين لهم من امتي، اللهم لاتنلهم شفاعتي))^٢ وجاء في روايات أخرى: ((فانهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم في باب ضلالة))^٣ والضمير هنا يرجع إلى الامام علي وذريته عليهم السلام وهو صريح في عصمتهم.

وجاء في بعض الروايات: ((في كل خلف من أمتي عدل من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهل، ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله، فانظروا من توفدون في دينكم وصلاتكم))^٤.
ومنها: قول النبي صلى الله عليه وآله: ((علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار))^٥.

١ الكافي: ج ١ ص ٢٠٩ ح ٥ .

٢ الكافي: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٣ وح ٤ وص ٢٠٩ ح ٦ .

٣ الكافي: ج ١ ص ٢٨٧ ح ١ .

٤ (قرب الاسناد: ص ٧٧ ح ٢٥٠ ؛ وفي كمال الدين: ((وان ائمتكم قادتكم الى الله، فانظروا بمن تقتدون في دينكم وصلاتكم)) كمال الدين: ج ١ ص ٢٢١ ح ٧ ؛ وانظر البحار: ج ٢٣ ص ٣٠ ح ٤٦ (٥) البحار: ج ٣٨ ص ١٨٨ ح ١ ؛ وج ١٠ ص ٤٥١ ح ١٧ ؛ وانظر الامالي (للسدوق): ص ٢٢٢ ح ١٨ ؛ اعلام الوري: ص ١٨٦ - ١٨٧ ؛ المستدرک على الصحيحين: ج ٣ ص ١٢٤ - ١٢٥ ؛ تاريخ بغداد: ج ١٤ ص ٣٢١ ح ٧٦٤٣ ؛ الصواعق المحرقة: ص ١٢٣ - ١٢٤ ح ٢١ ؛ تفسير الرازي: ج ١ ص ٢٠٥ .

ومنها: ما ورد عن الديلمي ، عن عمار وأبي أيوب أن رسول الله ﷺ قال : ((يا عمار، إن رأيت علي قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ، فإنه لن يدليكَ في ردى ، ولن يخرجك من هدى))^١ .
وهذه الأحاديث صريحة في عصمته ﷺ ؛ إذ إن غير المعصوم لا يتصف بهذه الصفات ، والذي يخرج به الباحث من دراسة هذه النصوص واستيحاء بعض التعابير الواردة فيها كإذهاب الرجس الوارد في الآية الكريمة وكون أهل البيت لن يخرجوا من هدى ولن يدخلوا في ضلالة وغير ذلك تشير إلى العصمة من الذنب ، ومن الواضح أن هذه المنزلة ليست إلا لحجج الله والقوامين بأمره خاصة بحكم العقل والنقل ، وهم علي أمير المؤمنين ﷺ والأئمة من ذريته .

القاعدة النفسية في العصمة

هذا وقد تمسك البعض ببعض القواعد النفسية في فهم آية التطهير الشريفة الدالة في ألفاظها ومضامينها وشأن نزولها على طهارة أهل البيت ﷺ من كل نقص مادي أو روحي لإثبات العصمة في الحاكم ، فحين نستوحي هذه الآية من خلال معرفة الأبحاث الحديثة في علم النفس نجد أن الآية قد قررت حقيقة نفسية عظيمة أجمعت عليها المدارس النفسية على ما بينها من خلاف عظيم في غيرها من المسائل .

فمن المقرر في علم النفس أن لسني الحداثة الأولى أثراً عظيماً في التكوين النفسي والخلقي لأي إنسان ، ولذلك فأى تلقين منحرف أو سلوك شاذ أو نشأة في وسط منحرف ومنحط اجتماعياً وخلقياً خليق بأن يترك في نفس الطفل رواسب ضارة تنتقل مع الأيام من عالم الشعور لتستقر في اللاشعور ، فينشأ

(١) البحار: ج٣٨ ص٣٩ ح١٤٠ .

الطفل وبه تجاه لا شعوري نحو مقارفة الإثم والجريمة ، وتزداد هذه الرواسب الضارة ضراوة وفعالية بزيادة ما يمدّها به المحيط والمعشر الذي ينشأ فيه الطفل من الانطباعات السيئة من الانفعالات ؛ ولذلك نرى أن علم النفس الجنائي يتجه دائماً إلى علاج الميول الإجرامية في المجرم بالبحث عن هذه الرواسب النفسية المترسبة في اللاشعور.

وحيثما نريد أن نجعل من إنسان ما حاكماً علينا أن نتأكد جيداً من أنه سليم في تركيبه النفسي ، وأنه لا يحمل في لا شعوره رواسب ضارة إذا أردنا حكماً صالحاً مستقيماً. أما إذا قدمنا إلى الحكم إنساناً مشوشاً في التركيب النفسي بحكم ما يحمل من الميول والرغبات فيجدر بنا أن لا نأمل كثيراً في حكم صالح ؛ لأن هذه الرواسب النفسية لا بد أن تؤكد وجودها يوماً فتؤدي بالحاكم الى الانحراف عن سواء السبيل ، وإن الداء الذي تشكو منه الحضارة الحديثة هو هذا الداء ، وهذه شهادة من مفكر ثقة ذي خبرة واسعة في هذا الأمر ، حيث قال : ونحن ندرك انه بالرغم من الآمال العريضة التي وضعتها الإنسانية في الحضارة العصرية فقد أخفقت هذه الحضارة في إيجاد رجال على خط من الذكاء والخبرة يقودونها عبر الطريق الخطر الذي تتعثر فيه ؛ لأن بني الإنسان لن ينموا بالسرعة نفسها التي تثب بها الأنظمة من عقولهم ، ومن ثم فإن أكثر ما يعرض الأمم العصرية للخطر هو النقص العقلي والأدبي الذي يعاني منه الزعماء السياسيون^١ . لهذا نرى كثيراً من الحكومات تعنى عناية خاصة بمن يشغلون وظائف مهمة وخطرة في الدولة ، فتتأكد من سلامة كياناتهم النفسي قبل أن تنيط بهم المسؤوليات ، وتفصلهم عن وظائفهم بمجرد معرفة المسؤولين فيها بأنهم مرضى

١ (الإنسان ذلك المجهول : ص ٣٥ .

من الناحية النفسية ، كما صنعت حكومة الولايات المتحدة ببعض موظفي وزارة خارجيتها ، فقد فصلتهم لأنهم لا يؤمنون على أسرار الدولة ، وعند البحث عن السبب في عدم ائتمانهم على تلك الأسرار تبين أن السبب الوحيد هو أن فيهم ميولاً جنسية شاذة ، أي انهم مرضى نفسياً ، بل إن بعض الدول الحديثة كإنكلترا تعد رجال الحكم فيها في مدارس خاصة إعداداً خاصاً كل ذلك تثبتاً لسلامة البناء النفسي لمن يناط بهم مسؤوليات الحكم لكيلا ينحرف بها ولا يشذ.

وإذا فالذي يحمل في لا شعوره جرائم مرضية ضارة لا يجوز أن يحمل مسؤوليات عظيمة ؛ لأنه غير أمين على هذه المسؤوليات ، ولأنه خليط ، فلو حملها قد يخونها ولو من حيث لا يشعر ، ولا يعي أنه يخون ، وقد جاءت هذه الآية الكريمة تعلن هذا المبدأ النفسي الكبير ، فتنادي أن المرضى في نفوسهم لا ينالهم عهد الله ، ولا يمكن ان يقدم الله حاكماً مريضاً ؛ لأنه دائماً مظنة الانحراف والزيغ تحت ضغط مؤثرات مرضية لا بد له فيها ، ولكي نطمئن إلى أن الحكم الذي يوجه المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ حكم صحيح مستقيم لا بد لنا من أن نطمئن إلى أن الإرادة المهيمنة على جهاز الدولة هي إرادة سليمة من الأمراض الكفيلة بالذهاب باتزانها ، ولكي نثق ثقة تامة باتزان هذه الإرادة وبسلامة الجهاز النفسي الذي تصدر عنه يجب أن يكون الحاكم الإسلامي معصوماً.

نعم بهذا نطمئن تماماً إلى خلو الجهاز النفسي في الحاكم من أية رواسب ضارة قد تنحرف به حين يمارس سلطاته الواسعة ، وهنا يأتي من يقول : إن الآية قد أشارت إلى أن الحاكم الإسلامي لا يجوز أن يكون ممن قارفوا الجريمة ، ولكن هذه الرواسب اللاشعورية التي تجعل الاتجاه نحو الجريمة اتجاهاً طبيعياً في الإنسان لا تنشأ عن مقارفة الجريمة فحسب ، ونحن نقر بهذا ، ونقول حسب الآية الكريمة :

إنها قد أشارت إلى هذا المبدأ النفسي بسبب من أسبابه، وهو الرواسب التي تنشأ عن مقارفة الجريمة، وهذا لا يعني أنها لا تدخله في حسابها فيما لو كانت هذه الرواسب قد نشأت عن سبب آخر.

هذا ما ساقنا إليه مبادئ علم النفس الحديث، فهي تؤكد على ضرورة كون الحاكم متمتع بالصحة النفسية، وقد رأينا أن المبادئ الإسلامية تؤكد على هذا أيضاً. أفيكون الشيعة بعد ذلك قد أتوا ببدع من القول حين سايروا الحقائق العلمية والموضوعية وساروا على منهاج المبادئ الإسلامية؟ أم بالتعبير بلفظ العصمة ما يخرج بالحقيقة العلمية عن كونها حقيقة علمية، فنضطر الى استبدال لفظ العصمة بلفظ آخر ينطبق على المفهوم الحديث كالصحة النفسية مثلاً؟^١.
هذا وربما يعضد ذلك أمران:

أحدهما: الضرورة التشريعية؛ إذ لا إشكال في حدوث فراغ تشريعي كبير بعد وفاة رسول الله ﷺ، فإن الرسالة والأمة والدولة لا زالت تتطلب المزيد من التشريع والتقنين، أو الشرح والتفصيل لمجمل القرآن وتبسيط مضامينه، ومن الواضح أنه ﷺ رحل دون أن يعين لجنة تشريعية تتولى إصدار التشريعات، فالمنطق يقودنا تلقائياً إلى إلقاء هذه المهمة على عاتق الحكومة الإسلامية، حيث يكون الإمام هو المرجع التشريعي الأعلى، ومن أولى شروط المرجع التشريعي في قانون من القوانين أن يكون على علم تام بهذا القانون وروحه العامة، وأن يكون على وعي تام للتطورات الاجتماعية كافة في الأمة التي أناطت به مهمة التشريع. والإسلام رسالة دينية فذة جمعت بين شؤون الروح وشؤون المادة في نظام من القوانين عظيم، فالقائم على شؤون التشريع فيه يجب أن يجمع إلى الوعي

١ (نظام الحكم والادارة في الاسلام : ص ٢٩١ - ٢٩٣ (بتصرف) .

التام للروح العامة للقوانين والوعي التام للتطورات الاجتماعية في الأمة صفة روحية خاصة يستطيع بها أن ينفذ إلى أعماق النفس الإنسانية، ولا بد من أن يكون النبي قد عهد إلى المرجع التشريعي بعده بالتشريعات التي تساعد المجتمع المسلم على التدرج والنمو وفقاً للتطورات التي ستعاقب على المسلمين، ولن يكون هذا الإنسان الذي ينيط به النبي مهمة التشريع إلا خليقاً بهذه المهمة العظيمة، وأولى هذه الضمانات المطلوبة في مثل هذا الإنسان العصمة التامة عن الذنب وعن الخطأ والانحراف وسوء التأويل.

ثانيها: ضرورة الحكمة والعقل؛ إذ إن عدم النص من قبل رسول الله ﷺ على الإمام من بعده مناقض لحكمته ومبادئ الإسلام إذا نظرنا إليها نظرة علمية اجتماعية وسياسية صحيحة، وعند الأخذ بعين الاعتبار الظروف التي رحل فيها النبي والوضع الذي كان فيه المسلمون حيث كان يعاني جملة منهم رواسب الجاهلية وانقسام المجتمع إلى عشائر وأطراف وتكتلات وتربص الكفار والمنافقين واليهود والنصارى بهم الدوائر. هذا الوضع يفرض على المسؤول استخلاف من يقوم مقامه ليحفظ للرسالة سيرها ومعناها، وللأمة وحدتها، وللدولة كيانها، وذلك ليس إلا المعصوم. هذا ما تقوم عليه ضرورة الحكمة والعقل، وإنكاره ينتهي إلى تنقيص النبي مقاماً ورتبة، بل وجعل النبي أقل شأنًا حتى من أقل فرد في المجتمع تولى بعض المسؤولية، حيث تشهد سيرة العقلاء على الاستخلاف والاستئمان على شؤونهم حينما يمرضون أو يرحلون أو يسافرون.

إذاً حكمة النبي تدل على أنه نص على الحاكم، والمنصوص عليه ليس إلا الإمام المعصوم علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنه أفضل الأمة وأعلمها وأشجعها وأقدمها في الإسلام والإيمان، وأثبتهم في الجهاد، فهو أكمل من توفرت فيه

شرائط الحاكم^١ ، ولو قيل بعكسه لزم أيضاً نسبة النقص ومخالفة الحكمة لترجيح المرجوح على الراجح ، أو نسبة عدم الحرص على الرسالة والأمة الى النبي الاعظم - والعياذ بالله - وكلاهما باطلان ، مضافاً إلى قيام النص على أن المنصوص عليه ليس إلا علياً عليه السلام ؛ لعدم ادعاء غيره في ذلك ، وعدم ورود النص في التعيين في ذلك الغير.

والغريب حقاً في أمر الذين يستهجنون اشتراط النص هو إعجابهم بأبي بكر عندما عهد إلى عمر بالخلافة بعده ؛ إذ يكبرون منه هذا التصرف حفظاً لوحدة المسلمين ، وخوفاً من انتقاضهم على الإسلام بعد وفاة الخليفة إذا لم يكن هناك قائم على أمورهم ، فيكبرون من أبي بكر هذا التصرف وإن كان خرقاً لقاعدة الشورى التي بها يتعين الخليفة^٢ حسب منطوقهم ؛ لأنهم يرون أن الظرف الذي توفي فيه أبو بكر كان يقضي بذلك ، ويحتمه ، ويرون فيه شاهداً على مقدرة سياسية فائقة ، ثم لا يستغربون ما ينسبونه إلى النبي من أنه توفي ولم يعهد إلى أحد يقوم بأمور المسلمين بعده ، بل تركهم يتيهون لا يعرفون ما يقدمون عليه ، مع العلم بأن الظرف الذي توفي فيه النبي كان أدق من الظرف الذي توفي فيه أبو بكر ، وأخطر على الإسلام والمسلمين ، فمنطق العقل بملاحظة الوضع الذي توفي فيه النبي يملي علينا القول بضرورة العهد إلى من يقوم بأمور المسلمين من بعده ، والشيعية الإمامية الاثني عشرية يؤمنون بهذا المنطق ، وبهذه الضرورة ، ويقولون بأن النبي قد استجاب لها ، وعهد إلى من يقوم بأمور المسلمين من بعده. هذا مضافاً إلى النصوص الخاصة الدالة على علي من بعد النبي ؛ لكونه الإمام

١ (انظر كشف المراد: ص ٤٠٧ - ٤٢٣ ؛ حق اليقين: ج ١ ص ٢٨٥ - ٣٠٩ ؛ شرح المقاصد: ج ٥

ص ٢٩٥ - ٢٩٩ ؛ شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٥٤ - ٣٧٣ .

٢ (انظر مقدمة بن خلدون: ص ٢٦٢ .

من بعد النبي ، وأنه المعصوم من كل نقص أو شائبة بما فصله الأعلام في كتب
التاريخ والكلام.

المبحث الثالث

في سلطات الدولة وتركيبه نظام الحكم

وفيه تمهيدان وفصول:

التمهيد الأول: في سند السلطة شرعاً

قد عرفت في المبحث الأول حاجة البشرية إلى سلطة ودولة تقيم العدل فيهم، وتوصلهم إلى السعادات المادية والمعنوية، كما عرفت سند السلطة عقلاً وعقلاً، وأما شرعاً فإن النصوص المتضافرة من الآيات والروايات دالة على لزومها والحاجة إليها، وهي كثيرة:

منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^١ وإطلاق المعروف فيها يشمل كل ما يستحسنه العقل ويأمر به الشرع، ومصاديقه كثيرة، ومنها ما يرتبط بالشؤون العامة للأمة من إقامة الدولة ونظام الحكم، بل هما من أجلى هذه المصاديق؛ لأهميتهما وخطورتهما.

ومن أهم ما يتعلق بالشؤون العامة للأمة أمور ثلاثة:

أحدها: إقامة النظام.

ثانيها: بسط العدل.

ثالثها: الأمن الاجتماعي.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

والخير في الآية إن قيل بأن المنصرف منه عرفاً المال والنعم المادية الظاهرة فيدل على الرفاه المادي، وهو من أهم أهداف الدول، وإن قيل بالإطلاق والتمسك بالأعم منه فيشمل حتى مثل العلاقات الإنسانية العامة، وحينئذ دلالة على المطلوب أوضح، والمنكر كذلك، فيشمل بقريضة المقابلة أيضاً ما استنكره العقل والشرع من قبيل الفوضى واختلال النظام والظلم والعدوان والفساد، وهذه في مجموعها تتضمن أهداف الدولة ومبرر وجودها؛ إذ لا يمكن للمجتمع أن يقوم بها جميعاً ولا فرادى، فلا بد من انتداب جماعة يتولون هذه المهمة نيابة عن الأمة، وتتسم هذه الجماعة بسمتين:

الأولى: أن يكون لها المؤهلات الذاتية من الخبرة والكفاءة والعلم والاستقامة ونحوها؛ بداهة توقف الأمر والنهي على معرفة الموضوع؛ لعدم انطباق الحكم ما لم يتحقق موضوعه كما هو واضح.

الثانية: النيابة عن الآخرين في ممارسة هذا الأمر وتطبيقه في المجتمع، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم بلسان الإنشاء { ولتكن منكم أمة } أي جماعة أو هيئة أو حكومة أو جهاز حاكم على اختلاف المصايدق والموارد والمراتب. ومن الواضح أن اقتصار الشارع في بيانه على الأصل وبيان الهدف المطلوب واكتفائه به عن بيان الوسائل والآليات معناه أنه أوكله إلى العرف والعقلاء؛ لما حقق في الأصول من أن طرق الطاعة عقلانية، كما أنه مقتضى الحكمة ودلالة الاقتضاء لصيانة كلام الحكيم عن اللغوية.

وعليه فالجملة الإنشائية مضافاً إلى الأمر والنهي تدل على الوجوب، فيجب على الأمة القيام بهذا الغرض وجوباً كفاً، فلو بادر إلى ذلك جماعة ممن لهم الأهلية والكفاءة سقط عن الباقي، وفي صورة عدم التصدي أو عدم

كفاية المتصدين أو عدم كفاءتهم أو في صورة الاختلاف أو في صورة التصدي الفائض فإنه لا يبقى إلا طريق الانتخاب محققاً لهذا الغرض ، فحينئذ يجب .
وعليه ستمتلك هذه الهيئة سلطة الأمر والنهي وإصدار القرار بحسب النص الشرعي ورضا الناس ، لكن حيث إن تحقيق هذا الغرض لا يتم إلا إذا لازمته الطاعة والالتزام ، وإلا انتقض الغرض ، ولزم الفساد والمنكر الذي أمر الشارع برفعه ، وزال المعروف الذي أمر الشارع به ، ولغوياً الأمر والنهي ، وهذا ما لا يمكن التخلص منه إلا بالحكم بوجود التصدي للانتخاب على نحو الكشف أو الحكومة ، كما يحكم العقل بوجود الطاعة للملازمة بينهما ، ويؤيده مثل قوله تبارك وتعالى : { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم } ' بناءً على أن تفسير أولي الأمر في الأئمة عليهم السلام من باب بيان أفضل المصاديق وأجلاها لا من باب الحصر ؛ ولذا قالوا بأن الأوامر في مثل هذه الآية إرشادية لا مولوية ؛ لأنها مؤيدة أو ملفة أو كاشفة عن حكم العقل بوجود الطاعة ، وبهذا النص يكتمل وجود السلطة ؛ إذ لا معنى لوجود هيئة لها الحق في الأمر والنهي دون أن يكون لها حق الطاعة .

فالطاعة إذاً هي الحلقة المكتملة لحلقة الأمة ، وبهما تكتمل عملية السلطة ؛ إذ هناك جهة تصدر الأوامر والنواهي ، وجهة أخرى تلتزم وتطيع وتنفذ ، وإذا ما دققنا قليلاً في الآية الشريفة وجدنا أن مشروعية الطاعة متأية من أنها طاعة لله أولاً ، فالآية تقرر أن طاعة الله عز وجل أصل ، كما أن طاعة الرسول أصل ، وطاعة الإمام المعصوم أصل . أما طاعة أولي الأمر بناءً على شمولها إلى غير المعصوم فهي طاعة تابعة للأصول الثلاثة ، فالله والرسول والإمام بما لهم من

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

ولاية يجب إطاعتهم والتسليم لهم ، أما أولو الأمر فطاعتهم متوقفة على انطباق الأدلة في المؤهلات والاختيار ، وبهذا النص يصبح لمقررات السلطة المنتخبة من قبل الأمة قوة إلزامية على مستوى الأمة ، وبذلك تكتمل مكملات السلطة العامة ، فالأمة تمارس سلطاتها من خلال الخلافة ، فتنتخب الهيئة التي تقوم بما لا تستطيع بمجموعها القيام به من أمور الدولة ونظام الحكم ، وتمارس هذه الهيئة سلطاتها على الناس بحسب القوانين والشريعة التي أسسها الباري عز وجل وحكم العقل بلزوم إطاعتها. ومن الواضح أن السلطة حتى تحقق أهدافها لا بد وأن تستوعب شؤون البشر ، وتسد حاجاتهم دفعا لنقض الغرض ، فكان لا بد من شمولها لمختلف الحاجات البشرية ، وحيث إن أهم الحاجات البشرية ثلاث هي :

أولاً: القانون المنظم.

ثانياً: القوة المنفذة.

ثالثاً: القوة الحاكمة في رفع النزاع والتخاصم.

ولولا هذه الثلاثة لا يقوم أمن في المجتمع ، ولا يقام نظام ، من هنا كان لا بد للسلطة العامة من أن تصنف إلى ثلاث سلطات :

الأولى: هي سلطة لها الحق في إصدار القرارات العامة التي يخضع لها المجتمع جميعاً ، فلها حق التقنين للنظام ، وهي ما يصطلح عليها بالسلطة التشريعية وإن كان لنا تأمل في هذا التعبير.

الثانية: السلطة التي تنفذ هذه الأوامر والقرارات.

الثالثة: السلطة التي تقوم بفصل المنازعات وهي سلطة القضاء.

التمهيد الثاني: لانتخاب في مقابل النص

عرفت مما تقدم أن السلطة المعصومة كسلطة النبي ﷺ وسلطة الإمام المعصوم ﷺ لا تخضع للانتخاب؛ لتقدم النص الإلهي على رأي الأمة وتنصيبها، فالولاية المعصومة وطاعتها مضافاً إلى كونها منصبا إلهيا فهي حكم إلهي أيضاً، ولا خيار للمكلف في الأحكام الشرعية، بل عليه التعبد والالتزام، والقول بالخيار في العصمة يستلزم الاجتهاد مقابل النص، فضلاً عن مساواة الداني بالعالي والراجح بالمرجوح، وهما قبيحان عقلاً.

نعم للأمة إظهار الرضا والتسليم والانقياد بواسطة البيعة للمعصوم التي جرت عليه سيرة النبي ﷺ في الجملة؛ ولذا لا يجب البيعة في غير المعصوم على قول. نعم يستحب تأسيماً واقتداءً، أو رجاء للمطلوبية على ما ستعرفه في الفصول القادمة. وعليه فالنص مقدم على الانتخاب رتبة، كما أنه مقدم على البيعة؛ إذ لا اجتهاد في مقابل النص، فعليه لا انتخاب في العصمة، وإنما الانتخاب يقال في غير المعصوم على ما ستعرف تفصيله.

الفصل الأول

في شرعية الحاكم في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام

تنبع شرعية الحاكم ونظام الحكم في زمان الغيبة من أمرين :

الأول: ولاية الفقيه الجامع للشرائط.

الثاني: رضا الأمة.

وقد تقدم الكلام مفصلاً في الامر الأول من المبحث الثاني ، وأما الامر الثاني فهو المستفاد من متضافر الأدلة ؛ اذ لا إشكال في لزوم تحصيل رضا الأمة في شرعية أي نظام حاكم ؛ بدهاه ملازمة السلطة للتصرف في شؤون الناس المالية والنفسية ونحوها ، والأصل الأصيل فيه هو عدم الجواز كما هو مقتضى قانون السلطنة والأدلة الخاصة المانعة من التصرف في شؤون الغير إلا بطيب أنفسهم ، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء ، وهذا مما لا كلام فيه ، وإنما الكلام في طرق إحراز رضا الأمة ، والمعروف المشهور في ذلك طريقان :

الأول: هو الانتخاب ، وهو اختيار مشهور فقهاء الامامية .

الثاني: البيعة ، وهو اختيار مشهور العامة ، بل ولعله المجمع عليه بينهم .

وتفصيل الكلام في ذلك يستدعي التعرض إلى الانتخاب وأدلته الشرعية والعقلية ، وكذا البيعة والنظر في أدلة كل من الطرفين .

الطريق الاول: الانتخاب ويمكن الاستدلال على لابديته في شرعية

الحاكم ونظام الحكم بأدلة :

الدليل الأول: حكومة العقل، ويمكن بيانها من جهات ثلاث :

الأولى: الضرورة العقلية؛ لاستقلال العقل بقبح الفوضى والهرج والفتنة ووجوب إقامة النظام وحفظ المصالح العامة وبسط المعروف ورفع الظلم والفساد والدفاع عن نواميس المجتمع وحقوقه، ولا يحصل ذلك كله إلا في ظل دولة صالحة عادلة نافذة ذات شوكة وقدرة قائمة، وتمتلك سيادتها وسلطتها؛ إذ لا يمكن لكل أحد أن يضمن ذلك أو يقوم بمهامه، كما لا يمكن أن يقوموا بها متفرقين؛ لأنه نقض للغرض، ومستلزم للفساد، فلا بد وأن يقوموا به متحدين ومتوحدين في هيئة أو جماعة ينتخبونها، ويفوضون لها ذلك، وليس ذلك إلا الدولة، وأفضل سبيل إلى ذلك هو الانتخاب والاختيار؛ بداهة أن اتفاق الآراء طراً على رأي واحد مستحيل عادة، خصوصاً مع اختلاف الأنظار وتعدد الأذواق والمشارب، كما ان ترجيح بعضهم على بعض من غير مرجح، او عدم الترجيح مستلزم للمحذور المتقدم، فلم يبق إلا الانتخاب والترجيح بواسطة الأكثرية؛ للابدية العقلية لعدم وجود خيار آخر، ويمكن حينئذ إثبات ذلك شرعاً أيضاً بواسطة قاعدة الملازمة^(١)؛ لكونه من المستقلات العقلية.

الثانية: الضرورة الاجتماعية؛ بداهة أنه لا بد للناس من دولة وحكومة، والدولة لا تخلو من أن توجد بالنصب من قبل الله تعالى مالك الملوك، أو من الرسول الأعظم ﷺ، أو من أوليائه وحججه ~~عليه السلام~~، أو تكون بقهر قاهر على الأمة بالظلم والاستبداد، أو تكون بالانتخاب من قبل الأمة وبرضاها، فإن تحققت الدولة والحكومة بالنصب الإلهي فلا كلام لما قدمناه من تقدم النص على الانتخاب، ولكن المفروض في المقام عدمه؛ لأن الكلام في زمان الغيبة لا في

(١) أي: كل ما حكم به العقل وكان في سلسلة العلل للاحكام الشرعية حكم به الشرع.

زمان النص ، وعليه يبقى عندنا خياران : أحدهما أن نقول بقيام الدولة التي تستولي على الناس بالظلم والجور ، وهذا يحكم العقل بقبحه ، ويتنزه عن تشريعه الحكيم ، فيتعين الثالث ، وهو الانتخاب من قبل الأمة ، وهو المطلوب ؛ ولأجل ذلك استمرت سيرة العقلاء في جميع الأعصار والظروف على الاهتمام بذلك ، وتعيين الولاية والحكام بانتخاب من هو الأصلح والأليق بنظرهم ، وإظهار التسلم والإطاعة له ، ولن تخلو حياة البشر حتى في الغابات وفي العصور الحجرية أيضاً من جماعة أو رئيس ما يحفظ كيانهم ، ويدافع عن مصالحهم ، ولعل مما يعضد ذلك طائفة من الآيات والروايات :

منها: قوله سبحانه وتعالى : { فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه }^١ فإنها كاشفة عن محبوبية اتباع الأحسن والأفضل وممدوحيته ، ومن مصاديقه عرفاً هو الانتخاب الحر .

ومنها: قوله : { وأمر قومك يأخذوا بأحسنها }^٢ .

ومنها: في الرواية الشريفة : ((إذا رأيت الناس يأخذون بالحسن فخذ بالأحسن)) وغيرها مما تشير إلى ذلك تضمناً أو التزاماً .

الثالثة: الضرورة الشرعية، وهي مستفادة من فحوى قاعدة السلطنة بتقريب: أن العقل والوجدان يشهدان على تسلط الناس على الأموال التي حازوها أو أنتجوها بنشاطاتهم وأعمالهم ، واستمرت سيرة العقلاء على التزامهم بذلك في حياتهم ومعاملاتهم ؛ اذ يحكمون بجرمة التعدي على مال الغير ويعدونه ظلماً ، وهو ما حكم به الشرع أيضاً ، حتى صار هذا من الضروريات ومسلمات

(١) سورة الزمر: الآية ١٧ - ١٨ .

(٢) سورة الاعراف: الآية ١٤٥ .

فقه الفريقين ان يتمسكوا بها في الأبواب المختلفة.

وروى العلامة المجلسي (رضوان الله عليه) في كتاب البحار عن عوالي اللآلي عن النبي الأعظم ﷺ أنه قال: ((ان الناس مسلطون على أموالهم))^١ وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حياً))^٢ الكاشف عن تسلطه على ماله ، فلا يجوز لغيره أن يتصرف به إلا برضاه ، إلى غير ذلك من الروايات التي يستفاد منها هذه القاعدة الشاملة .

وعليه فإنه إذا قلنا بأن الناس مسلطون على أموالهم بحيث يكون لهم التصرف فيها إلا ما حرمه الله عز وجل وليس لغيرهم أن يتصرفوا في مال الغير إلا بإذنه فهم بطريق أولى مسلطون على أنفسهم وشؤونهم ، فإن السلطة على النفس قبل السلطة على المال بحسب الرتبة ، بل هي العلة والملاك لها ، حيث إن مال الإنسان محصول عمله ، وعمله نتيجة فكره وقواه ، فهو بملكه لذاته وفكره وقواه تكويناً يملك أمواله المنتجة منها أيضاً ؛ لأن الله تعالى خلق الإنسان مسلطاً على ذاته حراً مختاراً ، فليس لأحد أن يحدد حريات الأفراد أو يتصرف في شؤونهم بغير إذنهم ، فضلاً عن ملازمة السلطة للتصرف في أموال الإنسان أيضاً في مجالات الاقتصاد والعمل والتجارة والزراعة ونحوها .

فعليه للأفراد أن ينتخبوا الفرد الأصلح ويولوه على أنفسهم ، بل يجب ذلك بعدما حكم العقل بأن المجتمع لا بد له من نظام وحكم وأنهما من ضروريات حياة البشر ، ولا يخفى أن توافق أنظار المجتمع وتعاضدها في تشخيص لياقة الشخص وكفايته يوجب كون الشخص اقرب إلى الواقع ، وأوقع في

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٢٢ ح ٩٩ ؛ البحار: ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧ .

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٨ ح ١٠ .

النفوس ، وأشدّ بعثاً على الإطاعة والخضوع وانتظام أمر الأمة ، كما أن شارع الإسلام بعدما شرع للحاكم شروطاً خاصة جعل منها الانتخاب ؛ إذ لا يصح انتخاب الفاقد للشروط والمؤهلات على ما استعرفه .

الدليل الثاني: سيرة العقلاء ، فإنها مستمرة في جميع الأعصار والظروف على الاستنابة في بعض الأعمال ، وعلى تفويض ما يعسر إنفاذه مباشرة إلى من يقدر عليه ويتيسر له ، وخصوصاً في الأمور العامة التي تحتاج إلى خبرة ودقة نظر وقرار صائب وحسن تدبير ، كالدفاع عن البلاد وإيجاد الطرق ووسائل الارتباط ، وكذا التنمية الاقتصادية والاجتماعية والحرية السياسية والأمن والنظام ونحوها مما لا يتيسر لكل فرد فرد تحصيلها مباشرةً ، فينتخبون لذلك حاكماً متمكناً ، ويفوضونها إليه ، ويساعدونه على تحصيلها .

ومن هذا القبيل إجراء الحدود والتعزيرات وفصل الخصومات ، حيث إنه لا يتيسر لكل فرد فرد التصدي لها ، بل يوجب ذلك الهرج والمرج واختلال النظام ، فيفوض إجرائها وتنفيذها إلى من يتبلور فيه كل المجتمع ، وهو الوالي المنتخب من قبله ، فوالي المجتمع كأنه ممثل لهم ، أو وكيل عنهم ، أو نائب في إنفاذ الأمور العامة .

والتمثيل والاستنابة والتوكيل أمور عقلانية قامت عليها السيرة العقلانية في كل الشروط ، وفي جميع الأعصار والأمصار ، ويكفي فيه إمضاء الشارع لها سكوته عنها مع اتصالها بزمنه ، بل في نهج البلاغة في كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى أصحاب الخراج ورد فيه : ((فإنكم خزّان الرعية ، ووكلاء الأمة ، وسفراء الأئمة))^(١) فعبر عليه السلام عن أصحاب الخراج الذين هم شعبة من شعب الولاية

(١) نهج البلاغة : ص ٤٢٥ الكتاب ٥١ .

بوكلاء الأمة، فما بالك بنفس الحاكم اووالي؟

ومن الواضح أنه إذا تعدد المتصدون أو من لهم الأهلية في ذلك فإن أمكن جمعهم في مجلس واحد وكانت حاجة لذلك كان أولى؛ لأنه مقتضى الجمع بين الحقوق، وأما إذا لم يمكن الأول أو لم تكن حاجة إليه فإنه يدور الأمر بين ترك الحكم لكل جماعة يحكمون من يرتضونه، وهذا فوضى واختلال للنظام، أو ينصبون من يفى بالغرض بواسطة الانتخاب، وهو المطلوب.

الدليل الثالث: النصوص المتضافرة، وهي متعاضدة سنداً ودلالةً.

منها: ما دل من الآيات والروايات على الحث على الشورى والأمر بها في مختلف الشؤون، وخصوصاً الحكومة والدولة، كقوله تبارك وتعالى: {والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم}^١ في مقام بيان صفات المؤمنين، وحيث انها جملة خبرية في مقام الإنشاء تكون دلالتها على الوجوب أكد.

وعن رسول الله ﷺ: ((إذا كانت أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خيراً من بطنها))^٢ ووجه الاستدلال في كلمتي شورى والأمر، فإن الشورى تعني مبادلة الآراء وأخذ الأفضل كما هو المتبادر منها، ولها مصداقان:

أحدهما: الشورى في أعمال الولاية وممارسة شؤون السلطة كما هو المتعارف في الحكومات والدول، ولعله هذا هو المتبادر منها أولاً.

ثانيهما: الشورى في التنصيب والتعيين، وإطلاق الأدلة يشمل الاثنين،

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٢) البحار: ج ٧٤ ص ١٣٩ ح ١٤.

والتبادر في الأول بدوي ؛ ولذا قامت السيرة العقلائية عليهما معاً ، ويؤيد ذلك ما في العيون عن الرضا عليه السلام بإسناده عن النبي الأعظم عليه السلام قال : ((من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه ، فإن الله عز وجل قد أذن ذلك))^١ والحديث ظاهر في شورى التعيين لا في شورى الممارسة والتطبيق .

وأما كلمة الأمر في الآية وفي الروايات فتتصرف إلى المهم من الأمور ، والحكومة من أهمها ، وعلى فرض الشك في العموم أو الإطلاق الشاملين لكل أمر فإن القدر المتيقن منه هو الحكومة والسلطة . قال سبحانه وتعالى : {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}^٢ وعن رسول الله عليه السلام : ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))^٣ وفي نهج البلاغة : ((فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة))^٤ وفي كتاب مولانا الحسن المجتبي عليه السلام إلى معاوية : ((ولأنني المسلمون الأمر بعده))^٥ إلى غير ذلك من موارد استعمال الكلمة الواردة في شؤون الحكومة والسلطة لا في غيرها .

وعلى هذا فالولاية تنعقد بالشورى ، ولها صيغ وطرق مختلفة ، منها بواسطة شورى أهل الخبرة بعد انتخابهم من قبل الأمة ، أو بمباشرة الأمة نفسها ؛ إذ لا مانع بعد تحقق أصل الانتخاب بين أن يكون بالمباشرة أو بالواسطة كما هو المشاهد في تجارب الأمم والشعوب المختلفة ؛ إذ ما دام لا يوجد نص خاص يعين

١ (عيون اخبار الرضا : ج ٢ ص ٦٢ ح ٢٥٤ ؛ البحار : ج ٢٩ ص ٤٣٤ ح ٢١ .

٢ (سورة النساء : الآية ٥٩ .

٣ (البحار : ج ٣٢ ص ١٩٤ ح ١٤٣ .

٤ (نهج البلاغة : ص ٤٩ الخطبة ٣ .

٥ (مقاتل الطالبين : ص ٣٥-٣٦ ؛ البحار : ج ٤٤ ص ٤٠ ح ١ .

أحد الطرق فمعناه أن الشارع أو كله إلى رأي الناس بما يرونه مناسباً لشؤونهم وطرفهم ، كما هو مقتضى دلالة الاقتضاء.

ولا يخفى عليك أن المراد بالشورى هي التنصيبية في غير موارد النص ، أي في غير زمان حضور المعصوم عليه السلام ، وإلا فإنه مع وجود النص لا شورى ؛ إذ لا اجتهاد مقابل النص. نعم تبقى الشورى في شؤون التدبير والتطبيق ، وأما في زمان الغيبة فيمكن القول بهما معاً ، وبذلك يظهر بطلان ما يقوله العامة من شورى التعيين بعد النبي صلى الله عليه وآله لتواتر النص في الآيات والروايات ، فضلاً عن دليل العقل على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، ثم الأئمة الأحد عشر عليهم السلام من بعده. والظاهر أن المناقشة معهم صغروية تارة وكبروية أخرى ؛ لأنهم ينكرون وجود النص لأمر وشبهات لا مجال لها ، كما يقولون بالتصويب والرأي ، فتأمل.

ومنها: ما في كتاب سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال :
(والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل - ضالاً كان أو مهتدياً ، مظلوماً كان أو ظالماً ، حلال الدم أو حرام الدم - أن لا يعملوا عملاً ، ولا يحدثوا حدثاً ، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ، ولا يبدءوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة ، يجمع أمرهم ، ويحكم بينهم ، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ، ويحفظ أطرافهم))^١
وهو صريح في وجوب اختيار الناس لمن يقضي بينهم ، ويحكم في شؤونهم ، وينظم أمرهم. نعم ذلك في صورة عدم النص ، وظاهر الخبر أنه في مقام الإنشاء فيفيد وجوب الاختيار ، كما ويعضده قوله : ((الواجب)) الذي هو نص في الوجوب فضلاً عن قوله : ((في حكم الله وحكم الإسلام)) الكاشف عن

١) سليم بن قيس : ج ٢ ص ٧٥٢ ح ٢٥ .

الوجوب الشرعي فيه إن لم يكن في الإرشاد ؛ لأسببية حكم العقل به .
ومن الواضح أن الحديث دل على اختيار الأفضل بتوفر الشرائط ، مما
يكشف عن انقسام العلة في شرعية السلطان الى قسمين ، هما توفر المؤهلات ثم
الاختيار .

نعم لا ينبغي الشك في أن ذلك يصح في زمن الغيبة وعدم وجود النص
الخاص ، وإلا فإن الاختيار متأخر رتبة عن النص كما عرفت ، ويعضده ما في
كتاب أعظم الكوفة إلى مولانا سيد الشهداء عليه السلام ، وما في جوابه لهم ، حيث
جاء فيه : ((أما بعد ، فالحمد لله الذي قصم عدوك الجبار العنيد الذي انتزى على
هذه الأمة فابتزها أمرها ، وغصبها فيئها ، وتأمر عليها بغير رضا منها))^١ وفي
جوابه عليه السلام لهم يقول : ((وإني باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي
مسلم بن عقيل ، فإن كتب إلي أنه قد اجتمع رأي ملاكم وذوي الحجى والفضل
منكم على مثل ما قدمت به رسلكم وقرأت في كتبكم أقدم إليكم وشيكا ان شاء
الله))^٢ .

فأعظم الكوفة من أمثال حبيب بن مظاهر عدوا الإمامة أمر الأمة ،
واعتبروا فيها رضاها ، والإمام عليه السلام جعل الإمامة رأي الملأ ورأي الولاية
والأفاضل ، وهو ينطبق عليهم عنوان أهل الخبرة وأهل الحل والعقد المستعقب
قهرًا لرضا الأمة ورأيها ، كما هو عليه سيرة الأمم من تسليم زمامها إلى الخبراء
والعقلاء منها .

ويعضد ذلك أيضاً ما في الدعائم عن مولانا جعفر بن محمد عليه السلام أنه

(١) الارشاد : ج ٢ ص ٣٧ ؛ الكامل : ج ٤ ص ٢٠ .

(٢) الارشاد : ج ٢ ص ٣٩ ؛ الكامل : ج ٤ ص ٢١ .

قال: ((ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله))^١ إذ الظاهر منه أن التولية من قبل الأمة فريضة من الله، فتكون هذه الولاية صحيحة ونافذة قهراً .

ومنها: ما في تاريخ اليعقوبي في غزوة مؤتة عن بعضهم ما ملخصه أن رسول الله ﷺ قال: ((أمير الجيش زيد بن حارثة، فإن قتل فجعفر بن أبي طالب، فإن قتل فعبد الله بن رواحة، فإن قتل فليترض المسلمون من أحبوا))^٢ والحديث ظاهر، بل صريح في أنه ﷺ فوض انتخاب الأمير بعد ابن رواحة إلى أنفسهم، فيظهر منهم صحة ذلك، وانعقاد الإمارة له بأحكامها ولوازمها التي منها لزوم التسليم والطاعة، فيشمل ذلك السلطة والحكومة العامة؛ لعدم الخصوصية، أو بفهم عدم الخصوصية، ولا يقال: إنها قضية خارجية؛ لأن المورد لا يخص الوارد، مما قد يستفاد منها كبرى كلية تجري في مختلف الشؤون التي لم يرد فيها نص على الحاكم فتفيد ان الأمر موكول للامة.

ومنها: ما في نهج البلاغة لما أرادوا بيعته ﷺ بعد قتل عثمان. قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): ((دعوني والتمسوا غيري، فانا مستقبلون امرا له وجوه والوان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وان الآفاق قد اغامت، والمحجة قد تنكرت. واعلموا اني إن أحببتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خيراً لكم مني أميراً))^٣ ونحو ذلك

١ (دعائم الاسلام: ج ٢ ص ٥٢٧ ح ١٨٧٦ .

٢ (تاريخ اليعقوبي: ج ٢ ص ٦٥ .

٣ (نهج البلاغة: ص ١٣٦ الخطبة ٩٢ .

ورد في تاريخ الطبري،^١ والكامل لابن الأثير^٢. ويظهر من الحديث أن الأمر أمر المسلمين، وأن توليته بأيديهم.

إن قلت: لعل هذا منه عليه السلام كان من باب الغرض في قبال المنكرين لنصبه وخلافته.

قلت: نعم، ولكنه ليس جدلاً بأمر باطل مخالف للواقع، بل النص كما عرفت مقدم على الانتخاب، لكن حيث إنهم لم يسلموا بنصبه أو أنكروا نصبه ذكر الانتخاب الذي هو متأخر عنه رتبة.

وكيف كان، فانه يكشف عن ارتكاز العقلاء من الناس عن لزوم اختيار الحاكم في صورة عدم تنصيبه بالنص، ويعضد هذا المضمون طائفة من الروايات، ففي تاريخ الطبري بسنده عن محمد بن الحنفية قال: كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله، فأناه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك لا اقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله ﷺ، فقال: ((لا تفعلوا، فإنني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً)) فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك. قال: ((ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين))^٣

فجعل عليه السلام لرضا المسلمين اعتباراً، وجعل الإمامة ناشئة منه، وحتى على القول بأنه كان في مقام إلزام المنكرين أو معاملة الناس بما يعرفون ويعتقدون به

١) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٤٢٧ .

٢) الكامل: ج ٣ ص ١٩٣ .

٣) تاريخ الطبري: ج ٤ ص ٤٢٧ .

فإنه كاشف عن أن الرتبة في تنصيب الأئمة واختيار الحكام عندهم بعد النص الخاص .

وفي الكامل ولما أصبحوا يوم البيعة - وهو يوم الجمعة - حضر الناس المسجد ، وجاء علي عليه السلام فصعد المنبر وقال : ((أيها الناس عن ملأ واذن ، إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم ، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنتم كارهاً لأمركم ، فأبيتم إلا أن أكون عليكم ، ألا وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح ما لكم معي ، وليس لي أن آخذ درهما دونكم))^(١) .

وفي نهج البلاغة : ((وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضاء ، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه ، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى))^(٢) وفي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى شيعته : ((وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد إلي عهداً فقال : يا ابن أبي طالب ، لك ولاء أمتي ، فإن ولوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم ، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه))^(٣) . ولا يخفى أن الولاء وإن كان لأمر المؤمنين عليهم السلام بالنص عندنا ، ويدل عليه الخبر أيضاً ، ولكن يظهر منه أن لتولية الأمة أيضاً أثراً ، وإن الأمر أمرهم ، فيكون في طول النص وفي الرتبة المتأخرة عنه جمعا بين الأدلة .

وفي شرح ابن أبي الحديد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : ((إن تولوها علياً تجدونه هادياً مهدياً))^(٤) فنسب صلى الله عليه وآله التولية إلى الأمة مباشرة ، وهو ظاهر في حرية

(١) الكامل : ج ٣ ص ١٩٣ - ١٩٤ ؛ وانظر تاريخ الطبري : ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٣٦٧ الكتاب ٦ .

(٣) كشف المحجة : ص ١٨٠ .

(٤) شرح نهج البلاغة : ج ٤ ص ٨١ .

الاختيار.

ومن الروايات ما في كتاب مولانا الحسن بن علي عليه السلام إلى معاوية: إن علياً لما قبض ولأني المسلمون الأمر بعده... فدع التمادي في الباطل، وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم أنني أحق بهذا الأمر منك^١.

ويظهر من الحديث أن التولية حق للمسلمين، والاعتراض على ذلك بكونه جديلاً أو في مقام الإلزام قد مر الجواب عنه، ويعضده أيضاً ما في كتاب الصلح للامام الحسن عليه السلام مع معاوية. صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيهم بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسيرة الخلفاء الراشدين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين.^٢ ويظهر منه أنه مع عدم التمكن من العمل بالنص تصل النوبة إلى شورى المسلمين وآرائهم.

ومما روي أيضاً بطرق مختلفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: ((ما ولت أمة قط أمرها رجلاً وفيها أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا))^٣ والحديث ظاهر في نسبة ذلك إلى الأمة، وإن لها الخيار في تولية الزعيم والرئيس الذي تريده.

ومنها: ما في العيون عن الرضا عليه السلام بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ((من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه))^٤ إذ الظاهر من إضافة الأمر إلى الأمة مدخلة اختيارها ورضائها في

١ (مقاتل الطالبين: ص ٣٥-٣٦؛ البحار: ج ٤٤ ص ٤٠ ح ١).

٢ (كشف الغمة: ج ٢ ص ١٩٦).

٣ (البحار: ج ٤٤ ص ٦٣ ح ١٢).

٤ (عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٦٢ ح ٢٥٤).

الولاية عليها.

ومن الروايات ما في معاهدة النبي ﷺ مع أهل مكة، وقد ورد فيها: ((ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم، أو من أهل رسول الله والسلام))^١ وظاهره انتخابهم لأحد من أنفسهم، والعطف بأو في الجملة إما يفيد البدلية أو التأخر الرتبي، أي في صورة عدم نص الرسول ﷺ على الأمير يكون الخيار لهم. وكيف كان، فإن الحديث ظاهر فيما ذكرنا، ويعضده مضمونا ما في آداب السفر في مكارم الاخلاق من رواية حماد^٢، وفي سنن أبي داود بسنده عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم))^٣ وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمرو: أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم))^٤ فيعلم بذلك أن الاجتماع لا يصلح ولا ينتظم إلا بأمر، وتصلح الأمة بانتخابه إذا لم يكن منصوباً؛ إذ إن التأمير على الاثنين أو الثلاثة في الأمة في الأوامر الشخصية يكشف عن أولوية ذلك في الأمة في شؤونها العامة.

ومنها: متضافر الآيات الشريفة الدالة على أن الله تعالى استخلف الإنسان في الأرض، ويمكن استظهار ذلك من طائفة عديدة.

منها: قوله تبارك وتعالى: {هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره}°.

(١) الطبقات الكبرى: ج ١ ص ٢٧٧؛ مكاتيب الرسول(ص): ج ٣ ص ١٠٣-١٠٥.

(٢) مكارم الاخلاق: ج ١ ص ٥٣٧-٥٣٨.

(٣) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١١٢٩ ح ٢٦٠٨.

(٤) مسند احمد: ج ٢ ص ١٧٦-١٧٧.

(٥) سورة فاطر: الاية ٣٩.

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض} ١.

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: {ثم جعلناكم فئات في الأرض من بعدهم} ٢.

وصفوة القول فيها أن مقتضى هذه الآيات هو أن الله سبحانه شرف الإنسان باستخلافه، وجعله خليفته في الأرض، فكان الإنسان بذلك خلقاً ممتازاً على جميع مخلوقات الكون، وبهذه الخلافة والاستخلاف استحق أن تسجد له الملائكة إكراماً وإعظماً وإظهاراً لفضله ومقامه، واستجابة لأمر الله سبحانه وتعالى، ولا يخفى أن كون الإنسان خليفة الله في الأرض يستفاد منه أمران:

الأول: الخلافة في التكوين

كون الإنسان خليفة لله سبحانه في تمثيل أسمائه وصفاته الحسنى، فهو بما أنه خليفة الله عز وجل يحكي بوجوده قدرة الله المستخلف له وعمله، فهو يفكر ويهندس ويجد ويعمل، فيجعل الجبل سهلاً، والأرض القاحلة خصباً، والخراب عمراناً، والبراري انهاراً وسبلاً، ويولد بالتلقيح أزواجاً من النبات والحيوان، ويتصرف في التنمية والاستثمار وبضروب التربية والتغذية والتوليد، فهو ينتفع بكل نوع منها، ويسخره لخدمته كما سخر القوى الطبيعية وسائر المخلوقات، ولأجل خلافة الإنسان لله سبحانه في الأمور التكوينية جعل الله تعالى عمارة الأرض على عاتقه حتى ينفذ بعمله، وتعميره للأرض تديير الله سبحانه وتعالى، فقال: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها} ٣ وكما أن الله عز وجل رب

١ (سورة النمل: الآية ٦٢).

٢ (سورة يونس: الآية ١٤).

٣ (سورة هود: الآية ٦١).

البقاع والبهائم ومدبرها فإن الخليفة مسؤول عنها، كما هو مقتضى الخلافة، ومسؤول عن العناية بها أيضاً، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم))^١ وعن الرسول الأعظم عليه السلام : ((ككلم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^٢ والخلاصة أن خلافة الإنسان لله سبحانه تجري في الأمور التكوينية بما أعطاه الله سبحانه من مقدرة وعظمة وقدرة على التفكير والهندسة والاستثمار والاستعمار.

الثاني: الخلافة في الحكم

إن الإنسان يخلفه سبحانه في الحكم والأمور الاجتماعية، ونعني بها الأمور الراجعة إلى القيادة والحاكمية والسلطنة، فإن كون الإنسان خليفة لله في الأرض لا يقتصر على ما ذكر، بل يعم كونه خليفة فيها في الحكم والحاكمية أيضاً، كما هو مقتضى إطلاق الاستخلاف؛ إذ من المعلوم أنه إذا كان الإنسان مسؤولاً عن البقاع مكلفاً بالعناية بالبهائم وتدير شؤونها فإنه بالأحرى مسؤول ومكلف بتدبير نفسه ومجتمعه، وهذا ما يعبر عنه بخلافته عن الله سبحانه في الأمور الاجتماعية والسلطوية، أي الحاكمية، وعلى ذلك يكون معنى استخلاف الله للإنسان أنه خول إليه أمر القيادة وتدير مجتمعه وممارسة الحكم والولاية في إقامة الضوابط والصور التي جاء فيها الدين الحنيف.

فخلافة الإنسان عن الله لا تنحصر في الأمور التكوينية من عمارة الأرض وغيرها، بل تعم حاكميته وقيادته نيابة عن الله سبحانه، فهو بوجوده الفردي يحكي عن أسمائه وصفاته، وبوجوده الاجتماعي يمثل حاكمية الباري عز وجل

(١) نهج البلاغة: ص ٢٤٢ الخطبة ١٦٧.

(٢) البحار: ج ٧٢ ص ٣٨ ح ٣٦.

العليا في الأرض؛ إذ يستخلص مما ذكرنا أن للناس أن يزاولوا الحاكمية في الأرض بمقتضى الخلافة والنيابة عن الله سبحانه، ولكن من البين أن هذا لا يتحقق إلا بتقسيم المسؤوليات في عامة المجالات الحكومية حتى تختص جماعة لإدارة شؤون المجتمع الإنساني وسياسته، وعلى هذا الأساس تقوم فكرة سيادة الأمة وشرعيتها، وتتجه شرعية ممارسة الجماعة البشرية لولاية الحاكمية على نفسها، وبالتالي يبتني عليه مبدأ الانتخاب واختيار الشعب للحكام في النظام الإسلامي السياسي.

ومنها: الآيات والروايات المتضمنة للتكاليف الاجتماعية التي لوحظ فيها مصالح المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع، وخوطب بها الأمة مع توقف تنفيذها على وجود دولة وقدرة مبسوطة اليد، فإن المجتمع بما أنه مجتمع وإن لم يكن له وجود واقعي وراء وجودات الأفراد (بحسب النظر الدقي الفلسفي) ولكنه عند علماء الاجتماع يتمتع بواقعية عرفية عقلائية، فله مظاهر ومزايا وأثار في مقابل الوجود الفردي، وتعتبر له خصوصيات الموت والحياة والرقي والانحطاط والحقوق والواجبات، كما هو الشأن بالنسبة للأفراد، فهو من حيث الوجود وإن كان عبارة عن مجموعة الأفراد إلا أنه من ناحية الاعتبار العقلاني له نظام خاص، وقيمة خاصة، وصفات وسمات خاصة، وقد اعتنى القرآن الكريم بتواريخ الأمم كاعتنائه بتواريخ الأشخاص أيضاً وقصصهم ومزاياهم، والشريعة الإسلامية كما أوجبت على الفرد في حياته الفردية واجبات وكذلك وضعت على عاتق المجتمع واجبات وتكاليف خوطب بها المجموع، ولعل الواجبات الكفائية ونحوها تشير إلى هذا.

قال تبارك وتعالى : {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا} ^١
والخطاب هنا موجه إلى المجموع وليس إلى فرد خاص ، وقال عز وجل : {وإن
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل
وأقسطوا إن الله يحب المقسطين} ^٢ وقال عز وجل : {وأعدوا لهم ما استطعتم من
قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم} ^٣ وقال عز وجل : {والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله} ^٤ وقال تبارك وتعالى :
{الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة} ^٥ إلى غير ذلك من الآيات
التي جاءت بتكاليف شرعية وخطب بها المجتمع من حيث المجموع ، وروعت
فيها مصالحه .

ومن الواضح أن المجتمع يتشكل من رجال ونساء وأطفال وشيوخ
ومرضى ومعوقين وأصحاء ونحو ذلك ، وطائفة منهم كبيرة لا يقدر على ذلك
امثالاً لهذه التكاليف من إقامة الحدود والجهاد في سبيل الله والإصلاح بين البغاة
والمؤمنين والإعداد للقوة وما أشبهه ، كما أن أصل الحرب والدفاع وتطبيق الحدود
مما يحتاج إلى قوة وقدرة وإعداد وخبرة يتوقف تنفيذها على جماعة متفرغة
لذلك ، وقدرة وسلطة وجهاز حكم يتولى ذلك .

إذاً فلا بد وبحسب دلالة الاقتضاء أن يقوم المجتمع بتشكيل دولة قادرة

١ (سورة البقرة : الآية ١٩٠ .

٢ (سورة الحجرات : الآية ٩ .

٣ (سورة الانفال : الآية ٦٠ .

٤ (سورة المائدة : الآية ٣٨ .

٥ (سورة النور : الآية ٢ .

وقوية يفوض إليها مهمة القيام بهذه التكاليف والوظائف، وإلا كانت لغوية، أو انتهت إلى الاختلاف والفوضى وهدر الحقوق والدماء والأموال؛ إذ لا يعقل أن يتوجه إلى المجتمع التكاليف ولا يكون على عاتقه إعداد ما يتوقف الامتثال عليه، فيجب عليه ذلك من جهة المقدمة؛ لأن ما يتوقف عليه الواجب واجب، وحيث انه ليس لكل فرد التصدي لها ارتجالاً لاستلزامه الهرج والمرج، فلا بد من إيجاد قانون ونظام وحاكم، وهذا هو مفاد الدولة والسلطة، وحيث تعدد الاختيارات في تعيين هذه السلطة والحاكم تعين الرجوع إلى الانتخاب؛ لأن البدائل الأخرى غير وافية بالغرض، ولا موصلة إليه.

معاضدات ثلاثة

يعضد مجموع هذه الأدلة أمور:

الأول: أن انتخاب الأمة للحاكم وتفويض الأمور إليه نحو معاهدة ومعاهدة بين الأمة وبين الحاكم، فيدل على صحتها ونفوذها جميع ما دل على صحة العقود ونفوذها من بناء العقلاء، ومن مثل قوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾^١ ومن مثل قول الإمام الصادق (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان: ((من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل))^٢ وغيره؛ بناء على شمول الشرط للاتفاق والتعاهد الابتدائي أيضاً، كما هو غير بعيد.

إن قلت: وجوب الوفاء بالعقد يتوقف على كون العمل المعقود عليه تحت اختيار الطرفين حتى يقبل التعاقد عليه، لكن الولاية والحكم تقع في اختيار الأمة

١ (سورة المائدة: الآية ١).

٢ (الكافي: ج ٥ ص ١٦٩ ح ١).

لا في اختيار الحاكم، فالأمة هي التي تختار حاكمها وتفوض إليه شؤونها.
قلت: قد مرّ أن تعيين الوالي من قبل المجتمع وتفويض الولاية إليه كان أمراً رائجاً متعارفاً في جميع الأعصار والقرون، وشائعاً حتى بين المجتمعات البدائية، وهو أمر اعتباري قابل للإنشاء، فكانوا ينشئونها بصور عدة كالبيعة أو الاتفاقات القبلية التي يعقدها الرؤساء مثلاً في دواوينهم ونحو ذلك.
والآية الشريفة ناظرة إلى العقود العقلائية المتعارفة بينهم؛ لأن أدلة العقود إمضائية كما حقق في الأصول، فيستدل بها على صحة كل عقد عقلائي إلا ما دل الدليل على بطلانه، كالانتخاب مع وجود النص على خلافه، فإن من الواضح أنه مع وجود النص لا مجال للانتخاب، وكلامنا في صورة عدم وجود نص، وعليه فإن الأمر يدور بين تولي الحكام لشؤون الدول بواسطة القهر والغلبة، وهذا باطل وحرام، أو ترك الأمم والشعوب بلا حكومة، وهذا فوضى واختلال نظام، أو يترك الأمر للمتنازعين على الحكم والسلطة، وهذا أيضاً فوضى واختلال نظام، فلم يبق إلا تشريك الأمة في تعيين حكامها وتنصيبهم، وذلك هو مفاد الانتخاب.

الثاني: فحوى ما أفتوا به من الاختيار والانتخاب فيما إذا تعدد المفتي أو القاضي أو إمام الجماعة وجواز انتخاب قاضي التحكيم من قبل المترافعين، فإن ذلك أمر موكول إلى نفس المترافعين، فبالأولوية القطعية يستفاد أن الحاكم والسلطان أيضاً هكذا؛ لأنه إذا كان أمر القضاء في الأمور الشخصية يرجع فيه إلى رأي الناس فكيف بالأمور العامة التي تهمهم وتنتهي إلى التصرف في أموالهم ونفوسهم وأعراضهم؟ نعم، إلا أن يقال هنا بأن الانتخاب في القاضيين وما أشبه يرجع إلى الممارسة والحكم والقضاء، وليس إلى التنصيب، وكلامنا في

صورة تنصيب الحاكم والسلطان ، فبين الموضوعين بون بعيد ، لكنك عرفت أن الأدلة المتقدمة لا تفرق بين صورة التعيين والتنصيب أو صورة الممارسة.

الثالث: ما ربما يستفاد من الآيات والروايات الواردة بشأن البيعة ، فإنها توحى ولو من بعيد إلى أن للأمة الاختيار والحرية في نصب الحاكم الذي تريد وإن كان لنا كلام في مسألة البيعة على ما ستعرفه إن شاء الله.

ومن الواضح أن هذه الطوائف المختلفة من الروايات وإن كان للمناقشة في بعضها سنداً وفي بعضها الآخر دلالة مجال ، إلا أن المجموع من حيث المجموع قد يفيد الفقيه الاطمئنان بصدور بعضها ولو إجمالاً ، أو ربما تتوافق في مجملها على مفاد واحد ، وهو أن للأمة الحق في انتخاب حكامها ، ولا يبعد القول بأن هذا المفاد هو متواتر معنى ، كما أنه معضود بطريق العقلاء لانعقاد الإمامة والولاية للحكام عند مختلف الشعوب ومختلف الملل والأديان باختيار الناس ، ومن يتولاها رغماً عليهم يعدونه غاصباً معتدياً ، مما يكشف عن حالة ارتكازية عقلائية بينهم ، وهي أن للأمة الخيار في تولية من تريد من الحكام إلا في صورة ما إذا نص الشارع المقدس على حاكم خاص ؛ ولذا نقول بأن الانتخاب في غير عصر النص ، وأما في صورة وجود النص فلا مجال للانتخاب.

الدليل الرابع: طائفة أخرى من الروايات ، وهي في مجملها تدل على مشروعية الانتخاب.

منها: مشهورة أبي خديجة المتقدمة ، حيث ورد فيها : ((اجعلوا بينكم رجلاً))^١ ودلالاتها على كون الاختيار بيد الأمة ظاهرة .

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة ؛ إذ جعل عليه السلام تعيين الحاكم بيد

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٩ ح ٣٣٤٢١ باب ١١ من ابواب صفات القاضي .

المتخاصمين ، وقال : (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً)^١ مما يكشف عن أن المؤهلات الشخصية في الحاكم جزء العلة في التنصيب ، والجزء الثاني هو ارتضاء المتخاصمين به ، فيكشف أيضاً بالأولوية عن أن اختيار الحكام والسلاطين كذلك ؛ لعدم فهم الخصوصية أو فهم عدم الخصوصية في القضاء .

ومنها: أيضاً التعليل في قوله : ((فإن المجمع عليه لا ريب فيه))^٢ ومن الواضح أن المجمع عليه هو ما اتفقت عليه الأمة ، وعمومه يشمل مسألة الحكم والسلطة ، وكأن الإمام عليه السلام يجعل المجمع عليه طريقاً إلى الوصول إلى الواقع ، إلاّ فيما إذا كان هناك نص ؛ إذ لا اعتبار للإجماع في مقابل النص .

وعليه فإن الأمة إذا اتفقت على حاكم فسيكون هذا الحاكم مما لا ريب فيه ، فينبغي الالتزام به واطاعته ، وربما يستدل على ذلك بمفهوم آية النبأ كما في الحكم في الإسلام للسيد الاستاذ (اعلى الله مقامه) حيث وردت الآية بلزوم التبيين من أخبار الفاسقين حذراً من الوقوع في الجهل والندامة . يقول تبارك وتعالى : { إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين } فإن تعليل عدم جواز الانسياق وراء خبر الفاسق ناشئ من إصابة القوم بجهالة يعطي أن الانسياق وراء شيء لا يعد في العرف جهالة مما لا بأس به ، ومن المعلوم أن الانسياق وراء رأي الأكثرية في تعيين الفقيه الجامع للشرائط أو الحاكم المختار من قبل الأمة إذا كان ممضى من قبل الفقيه الجامع للشرائط ليس من العمل بجهالة عرفاً . نعم إلاّ إذا أورد عليه ما أورد على الاستفادة من الآية

١ (الوسائل : ج ٢٧ ص ١٣٦ ح ٣٣٤١٦ باب ١١ من ابواب صفات القاضي .

٢ (الوسائل : ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٤٤ باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

لحجية الشهرة الفتوائية، لكن يمكن الإجابة عنه بالفرق بأن العمل بالشهرة الفتوائية ينافي العمل بالكتاب والسنة؛ لأن ما دل على العمل بهما رادع عن العمل بغيرهما، بخلاف جعل الفقيه حاكماً، فإن ذلك موافق للكتاب والسنة.^١ وبعضد ذلك الأولوية، فإنه لو كان اختيار القاضي برضا المتخاصمين وهو تصرف في شؤونهما كان الوالي الذي يتصرف بشؤونهما أولى. أما كون القاضي برضاهم فللنص والفتوى إذا كان هناك قضاة متعددون، وأما الأولوية فهو المستفاد عرفاً بعد ملاحظة النسبة بين الأمرين، وللتأمل في ذلك مجال.

الدليل الخامس: الأصل، حيث إن الشارع لم يعين أحد الحكام فالأصل يقتضي إباحة اختيار أي واحد منهم؛ لما ورد متضافراً عنه: ((بأن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي))^٢ وعليه فإنه ما دام الشارع لم ينصب حاكماً معيناً في زمن الغيبة، وإنما اكتفى بالجعل العام الذي افاد لزوم الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط، فإن معنى ذلك أن أصل الإباحة يثبت كون الحكم بالانتخاب من المباحات أيضاً، وإذا انطبق عليه عنوان إقامة العدل وحفظ الحقوق وحقق الدماء وما أشبهه يصبح من الواجبات، ويؤيده أنه الأقرب إلى الحرية الممنوحة للناس بحسب قوله عز وجل: {يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم}^٣ وربما يستأنس له بما يشاهد في سائر الأحكام؛ إذ الإنسان مخير في تقليد أي مرجع يريد، ومراجعة أي قاض يريد، والصلاة خلف أي إمام عادل ونحو ذلك، فالتخير في الحاكم بشكل أولى؛ لأهمية التصرفات التي يقوم بها في

١ (الفقه (الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ٤٤ - ٤٥.

٢ (عوالي اللآلي: ج ٣ ص ١٦٦ ح ٦٠؛ الوسائل: ج ٦ ص ٢٨٩ ح ٧٩٩٨ باب ١٢ من ابواب القنوت؛ الوسائل: ج ٢٧ ص ١٧٣ - ١٧٤ ح ٣٣٥٣٠ باب ١٢ من ابواب صفات القاضي.

٣ (سورة الاعراف: الآية ١٥٧).

شؤون الناس العامة، هذا وهناك أدلة أخرى تثبت وجوب الانتخاب أو رجحانه على غيره.

مسائل وتضريعات

المسألة الأولى: هل الانتخاب واجب ؟

احتمالات، ويرجع الاختلاف بينها إلى الاستفادة من أدلة الولاية، فإن الاحتمالات فيها عديدة ناشئة من الاختلاف في الدلالة وأنها على نحو الطريقة أو الموضوعية، فبعضهم يرى أن أدلة الولاية طريقية، بمعنى أنها طريق لتمييز الحاكم الصالح للولاية عن غيره، وعليه فأدلة الولاية ليست تنصيبية، بل ترشيحية، وهذا ما ربما تعضده طائفة من الروايات.

منها: ما ورد عنه عليه السلام: ((من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)) ومن الواضح أن قوله عليه السلام: ((للعوام أن يقلدوه)) ظاهر في الترشيح والتقليد ليس في الأمور الفردية والعائلية فقط، بل يجري في الأمور العامة الشاملة حتى للسياسة والاقتصاد وغيرها، وعلى فرض اقتصار الترشيح في الأمور العملية الشخصية الهامة التي تتوقف عليها حياة الإنسان الأخروية بل والدينية فإنه يفيد الترشيح للحكومة بالأولية؛ لأنها أهم، لتوقف الأمور الشخصية والعامة عليها.

وكيف كان، فإن الاجتهاد يمكن أن يتحقق عند فقيه جامع للشرائط وعند فقيه آخر غير جامع، والرواية الشريفة حيث عينت الصفات وأوكلت أمر التقليد إلى الناس في اختيار من يرونه متصفاً بهذه الصفات فهو ظاهر في ترشيح هذا

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣١ ح ٣٣٤٠١ باب (١٠) من ابواب صفات القاضي؛ البحار: ج ٢ ص ٨٨ ح ١٢.

النوع من الفقهاء إلى التقليد، لا تنصبيه في ذلك.

ومنها: التوقيع الشريف الوارد عن مولانا صاحب العصر والزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف): ((وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم))^١ فإنه يستفاد منه الترشيح أيضاً، ووجه الاستدلال أن المراد من الحوادث الواقعة لا تخلو من احتمالات ثلاثة، وهي:

أولاً: أن يراد منها الأحكام الشرعية الكلية.

ثانياً: الأمور الفرعية الجزئية كحل الخصومات والنزاعات.

ثالثاً: الحكومة وتطبيق القوانين الإسلامية في مختلف المجالات.

والأولى مهمة إفتائية، والثانية مهمة قضائية، والثالثة حكومية، وحيث إن إطلاق التوقيع الشريف يتحمل الجميع ولا يوجد مقيد أو مخصص يضيق الدلالة أو يمنع منها فلا مانع من شموله للجميع بعد وجود المقتضي، فيثبت وجوب الرجوع إلى الفقهاء لا غير؛ لأنهم أجلى مصاديق رواة حديثهم المتفهمين، وقد عرفت سابقاً أن المقصود من رواة الحديث عرفاً ليس الراوي لمجرد كونه راوياً، بل متفهماً لفاد كلامهم وحدود دلالاته ومعانيه، وعلى فرض القول بانصراف الرواة إلى مجرد الراوي فيثبت الرجوع إلى الفقهاء بالأولوية؛ لكونهم رواة وأكثر. وكيف كان، فالمستفاد من مثل هذه الرواية هو ترشيحهم لرجوع الناس إليهم لا تعيينهم؛ لتوقف التعيين على الراجع بعد عدم النص على مصداق خاص وتعدد المصاديق، وربما يؤيده ما رواه الكليني (رحمه الله) بسنده عن أبي

(١) الوسائل: ج ٢٣ ص ١٤٠ ح ٣٣٤٢٤ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

عبد الله عليه السلام قال: ((اعرفوا منازل الناس منا على قدر روايتهم عنا))^١ ويؤيده أيضاً ما رواه في الاحتجاج عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام في حديث طويل. قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: ((من خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصاييح الدجى؟ قال: العلماء إذا صلحوا))^٢ إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها الترشيح لهذا المقام لا التنصيب والتعيين.

وعليه فإن الانتخاب يصبح واجباً هنا بدهة توقف الواجب - وهو نصب الحاكم - عليه؛ لكون ما يتوقف عليه الواجب واجباً. وبالتالي فإن شرعية حكومة الفقيه متوقفة على رأي الأمة وانتخابها له، كما أنها خاضعة استمراراً لبقاء رأيها.

ومن الاحتمالات أن يقال بأن أدلة ولاية الفقيه موضوعية، فتفيد تنصيب الفقيه في هذا المنصب، ولازم ذلك أن انتخاب الأمة وعدمه لا يؤثر في حكومته إلا بمقدار إظهار الولاء والالتزام بالطاعة والانقياد، كما أن عدمه لا يؤثر في عدم شرعيته بدهة أن التنصيب من قبل المعصوم عليه السلام يمنع من الاجتهاد والرأي في قبالة، سواء كان هذا التنصيب خاصاً كالنواب الأربعة في زمن الغيبة الصغرى، أم عاماً كالفقهاء العدول في زمن الغيبة الكبرى، وهذا ما ربما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم قدس سره^٣، والمحكي عن الفقيه الهمداني^٤ والميرزا النائيني قدس سرهماً.

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٠ ح ١٣.

(٢) الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٦٤.

(٣) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٥٤.

(٤) حكاة عنه السيد الشيرازي قدس سره في الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد): ج ١ ص ٢٣٢.

(٥) المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٦؛ انظر شرح تبصرة المتعلمين: ج ٣ ص ٤٦٥.

ومن الاحتمالات ما اختاره جمع من الفقهاء على ما يظهر من كلامهم ، منهم السيد الشيرازي رحمته في الفقه^١ والسيد الصدر رحمته في كتابه الإسلام يقود الحياة^٢ ، والسيد السبزواري رحمته في المذهب^٣ ، ولعله المشهور ، وهو يفيد أن الفقيه هو المجمعول شرعاً للحكومة ؛ لموضوعية دلالة الولاية وطريقتها الكاشفة عن أفضليته ، إلا أن فعلية ولايته متوقفة على رأي الأمة ، فحكمه حكم الواجب المعلق ، كالأستطاعة والحج ، والصلاة والوقت ، والخمس ودوران الحول ، ونحوها من الواجبات .

ومن الواضح أن رأي الأمة كما يمنح الفقيه صلاحية ممارسة السلطة لا أصلها كذلك عدمه يسلب هذه الصلاحية ، وهذا يختلف عن الرأي الأول ؛ لان رأي الأمة في الأول هو الذي ينصب الفقيه حاكماً ، بخلاف الثالث فإنه لا ينصبه ؛ لكونه منصوباً بالتنصيب العام من قبل المعصوم عليه السلام ، وإنما الانتخاب يعطيه فعلية ممارسة السلطة ، والثمره بين الآراء الثلاثة تظهر في سعة سلطة الفقيه وضيقها في صورة تعدد الفقهاء وتصدي أحدهم ، أو اختيار أحدهم ، ونحو ذلك ، فإنه على الرأي الأول لا مجال لغير المنتخب التصدي وممارسة مهام الفقيه السياسية والاجتماعية في الدولة ، بخلافه على الثالث فإنه يحق للفقيه ممارستها ، لامتلاكه حق السلطة والحكم . نعم ربما يقال بأن صلاحيته في مباشرة شؤون الدولة منحصرة بمقدار ما ارتضته الأمة .

وبهذا يختلف القول الثاني عنهما ؛ إذ يرى للفقيه حق التدخل مطلقاً في شؤون الدولة وغيرها ؛ لكونه الحججة المجمعولة من المعصوم عليه السلام ، سواء وقع عليه

(١) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج١ ص٢٣٢ - ٢٣٣ ؛ الفقه (كتاب البيع) : ج٥ ص٧ ص٢٦ .

(٢) الإسلام يقود الحياة : ص ٢٧ .

(٣) مذهب الاحكام : ج١٦ ص٣٦٥ - ٣٦٧ ؛ ج١٥ ص٨٥ - ٨٧ .

الانتخاب أم لا ، بل كل مشروع أو عمل يرتبط بالشؤون العامة كالعمل السياسي أو الحزبي أو الجهادي ونحوها فإنه مشروع بإذنه.

ومن الواضح أن الحكم يختلف بين هذه الآراء أيضا ، فإن الانتخاب على الأول والثالث واجب كفائي ، بينما على الثاني هو الإباحة بالعنوان الأولي ، فإذا انطبق عليه عنوان راجح كتقديم الأكثر وما أشبه للحكومة يكون مستحبا ، فإذا توقف عليه حفظ النظام وبسط العدل يصبح من الواجبات حينئذ.

هذا وهناك احتمال رابع ، وهو أن الحكومة إذا تصدى لها الفقيه فلا دور للانتخاب إلا بمقدار إعلان الرضا وإظهار الالتزام والطاعة ، لكون أدلة الولاية موضوعية ، وأما إذا تصدى غيره فيجب الانتخاب حتى لو كان تصديه بإذن الفقيه الجامع للشرائط ؛ وذلك لقصور أدلة الولاية عن شمولها لصورة الحكومة غير المباشرة ، إما لانصرافها إلى تولي الفقيه مباشرة أو للأخذ بالقدر المتيقن في صورة الشك ، وهو صورة مباشرة الفقيه لا استنابته ، أو لأن ذلك هو مقتضى الجمع بين أدلة الولاية ودليل السلطنة ؛ إذ إن أدلة الولاية على الموضوعية حاکمة على دليل السلطنة في صورة المباشرة ، ولا نعلم بحكومتها عليها حتى في صورة توسيط الفقيه للحكومة ، ولا أقل من الشك في المسألة ، وحينئذ ينبغي الأخذ بالقدر المتيقن ، وهو عدم وجوب الانتخاب في صورة مباشرة الفقيه ، وأما في صورة الاستنابة فواجب.

ولعل مما يعضد ذلك أن رأي الفقيه حجة فيما إذا كان في الأحكام ونحوها ، وأما في الموضوعات الخارجية فلا ، وترشيح الفقيه للحاكم من قبيل الثاني لا الأول. نعم إلا إذا قيل بأنه وإن كان من الموضوعات إلا أنه من الموضوعات المستنبطة أو المشمولة بحكم الحاكم الشرعي ، كإثبات الهلال ،

والحكم في المنازعات والأحكام العامة، فحينئذ يجب أيضاً.

هذا ولا يخفى عليك أن للانتخاب بناء على وجوبه أو رجحانه طرقاً وأساليب متعددة، منها الطريق التلقائي كاختيار المقلدين مرجعهم في الفتيا، فإنه لا يخضع لطريق اقتراع أو تصويت أو صناديق رأي، بل كل مكلف يختار مقلده ويرجع إليه في شؤون التقليد والفتوى.

ومن الواضح أن الاختيار في التقليد هو اختيار للحكومة أيضاً، بناء على ثبوت الولاية؛ لأنها جميعاً مناصب، إذ عرفت أن الفقيه له مناصب ثلاثة ومنها الحكومة، وربما يؤيده أن التقليد كاشف عن رضا الأمة، وهو الغرض المقصود من الانتخاب أيضاً، فحينئذ إذا اختار المقلد مرجعه في شؤون الفتوى دل ذلك عرفاً على أنه اختاره في كل مناصبه حتى وإن لم يكن هناك صندوق اقتراع أو مظهر مباشر للانتخاب، وإن جاز للمقلد أن يبعث في تقليده ابتداءً، فيرجع لفقيه في الأحكام ولآخر في الحكومة ابتداءً على قول، أو استمراراً على قول آخر، ومن هذه الطرق التصويت المباشر، ومنها التصويت غير المباشر بواسطة أهل الخبرة، أو هيئة موثقة مخولة، ونحو ذلك، فإن ذلك لا يضر ما دامت من الموضوعات التي سكت عنها الشارع، وليس فيها تأسيس جديد ما دامت تحقق الأغراض العقلانية في الحكومة والانتخاب.

لزوم الانتخاب بالعنوان الأولي

هذا وقد استدلوا على لزوم الانتخاب بدليل العقل أيضاً من جهة السبر والتقسيم، وتقريره: أنه إن جعلت الولاية للفقهاء عامة ولاية فعلية فإما أن يكون كل واحد منهم مستقلاً بالفعل فهذا يوجب الهرج والمرج الشديدين والاختلاف الكثير؛ لاستلزامه تعدد الأحكام بتعدد الفقهاء، وهذا ما لا يمكن

الالتزام به ؛ وإما أن تكون ولاية بعضهم مشروطة بولاية بعض ، وهذا خلاف المساق من أدلة الولاية ، أو كون الولاية للمجموع من حيث المجموع ، وهذا في المجال النظري قد يتصور امكانه ، لكنه في مقام العمل غير ممكن ، لعدم الوجود الخارجي لذلك ، مضافاً إلى مخالفته لظواهر أدلة الولاية الواردة بنحو العموم الاستغراقي المنحل حكمه على مصاديقه وأفراده ، كقولهم : ((مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله))^١ وكقولهم : ((الفقهاء أمناء الرسل))^٢ ونحو ذلك من أدلة ، وعليه فلا بد وأن يقال بأن الفقهاء منصوبون لذلك شأنياً ، وإنما تكون فعلية ولايتهم بانتخاب الناس لا غير ، أو تكون أدلة الولاية ترشيفية والانتخاب معين للحاكم ، لكن أجيب عنه بجوابين :

الأول: الخروج التخصصي ؛ وذلك لأنه لا يستظهر من أدلة الولاية الشأنية ، بل هي ظاهرة في الفعلية ، والمحاذير المذكورة من تعدد المتصددين ونحوه يجب عنه في تقديم المتصدي السابق ؛ لأن الحق لمن سبق ؛^٣ بناء على شموله لمثل هذه الموارد ، وعليه فإنه لو تصدى بعضهم لأمر الولاية وتدخل فيها فعلى الباقي قبول قوله وحكمه ، كما هو كذلك في أمر القضاء ، أو إثبات الهلال مثلاً ، ولو بلغ التصدي حد التزاحم كما لو تصديداً معاً فلا يبعد إعمال المرجحات بينهما استثناساً بما في مرجحات الروايات ، كمقبولة عمر بن حنظلة^٤ ، بناء على دلالتها على المقصود ، وبسيرة العقلاء ، وأدلة التزاحم الحاكمة بترجيح الراجح . ولا يخفى أن ملاكات باب التزاحم وتقديم الراجح مما يعتمد على

(١) تحف العقول: ص ١٧٢ .

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤٦ ح ٥ ؛ كنز العمال: ج ١٠ ص ١٨٣ ح ٢٨٩٥٣ .

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٥ ص ٤١٢ ح ٣٢٢٣٩ و ح ٣٢٢٤٢ باب (١) من ابواب احياء الموات .

(٤) الكافي: ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ؛ التهذيب: ج ٦ ص ٣٠١ ح ٨٤٥ .

تشخيص المرجحات من العلم والفقاهة والتدبير والإحاطة بالأمر والوثاقة وغيرها، وهذا إنما يقع على يد أهل الخبرة، كما هو كذلك في مرجع الفتوى والتقليد، فيخرج موضوعاً عن الانتخاب؛ لكونه من قبيل تشخيص الموضوعات المستنبطة أو الخفية، كما هو الأمر في تشخيص الطبيب للسلامة والمرض في أمر الصوم مثلاً.

وبالجملة: جميع هذه الموضوعات يرجع فيها إلى أهل الخبرة من دون الحاجة إلى الانتخاب، والرجوع إلى أهل الخبرة مبن على بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا خارج عن الانتخاب تخصصاً، وما قيل من أنه لولا الانتخاب يلزم الهرج والمرج فربما يقال فيه: إن ذلك قد جرى في مرجع الفتوى، واستقر تعيين الأعلام في الفقاهة على أهل الخبرة من العلماء في فرد معين أو أفراد معينة في كثير من الأعصار، ولم يلزم في ذلك هرج ومرج واختلال نظام في الأمة، وربما يؤيده عدم تعرض الفقهاء له في كتبهم الكاشف عن وضوح عدم المحذور فيه، فيتلخص مما تقدم عدم الحاجة إلى الانتخاب؛ لأنه إن قام بعض الفقهاء اللائقين بأمر الولاية من غير معارض كان على غيره متابعتة من دون الحاجة إلى الانتخاب، وإن وقع على التزاحم فاللازم الأخذ بالمرجحات، كما ورد في غير مورد من أبواب الفقه؛ وذلك لانحصار الطريق فيه وعدم المناص عنه، والناظر في هذا الأمر هم أهل الخبرة، ومع الرجوع إلى أهل الخبرة لا يبقى موضوع للانتخاب، بل لا دليل عليه؛ لما عرفت من عدم وجوده في رواياتنا، ولا في كتب فقهاءنا.

إن قلت: قد جرت سيرة العقلاء من الأمم على الانتخاب في أمر الولاية، فتشمله أدلة الوفاء بالعقود وعموم تسلط الناس على أموالهم وعلى أنفسهم

قلت: جريان سيرة العقلاء على ذلك إنما هو لعدم اعتقادهم بتعيين إلهي من قبل الإمام المعصوم عليه السلام ، وأما نحن فبعد قولنا به وفق الأدلة السابقة وأن الوظيفة هنا معلومة من قبلهم وأن الولاية من ناحية الله عز وجل فقط لا يبقى مجال لما قيل .

الثاني: عدم إيفاء الانتخاب بالغرض ؛ وذلك لأن الانتخاب الذي دار بينهم إنما هو انتخاب الأكثرين لا الجميع ؛ لعدم إمكانه عادة ، بل المراد من الأكثر عندهم أكثر من يشترك في الانتخاب ، وقد لا يشترك فيه إلا الأقلون منهم ، والملاحظ في كثير من الانتخابات أن وكلاء الناس ينتخبون بأراء قليلة بالنسبة إلى كل المجتمع ، كمليون نفر من بين عشرة ملايين ، ولو صحت هذه الحكومات لكانت من قبيل حكومة الاقلية على الاكثرية ؛ لأنها ناشئة من جمع قليل منصوب على جمع آخر كثير بغير رضا منهم ولا توكيل .

إن قلت: إن الفقيه لا يقدر على إعمال الولاية بدون مشاركة الناس في أمره وتأبيدهم له وبذل أنفسهم في نصرته فالانتخاب إنما هو لجلب مساعدتهم لذلك ، وهذا هو المراد من أن ولاية الفقيه لا تكون إلا اقتضائية وفعاليتها في الانتخاب ، أجيب عنه بأن عدم قدرة الفقيه على ذلك ليس دليلاً على عدم فعاليتها بدونه ، كما في سائر الحقوق ، مثل : من كان مالكا لدار وغصبها منه غاصب فلا يقدر على أخذ حقه منه بدون مساعدة الناس ، وأين هذا من كون مالكيته شأنية لا فعلية .

وبالجملة: أن أصل الولاية غير منوط بمساعدة الناس ، وإنما المنوط بها هو إعمال الولاية ، وفرق واضح بين إعمال الولاية وأصل ثبوتها . هذا حاصل ما أوردوه على صحة الانتخاب ، والظاهر أنه يمكن الإجابة عنه من وجوه أيضاً :

الأول: أن الحكم بالرجوع لأهل الخبرة لتعيين الفقيه قريب إلى المصادرة ؛
بداهة حاجتهم إلى رضا الأمة في تعيين من يروونه كفتاً للحكومة ، وقياس مسألة
الحكومة والسلطة على سائر الموضوعات المستنبطة أو الخفية كالمسائل الطبية
ونحوها مع الفارق من جهات :

منها: أن مسائل الطب ونحوها لا ترتبط بالتصرف بكل شؤون الناس
الهامة والخطيرة ، بل بمسألة واحدة ، لكون المريض يرجع إلى الطبيب ويسلطة
على نفسه فقط لا على نفسه ونفس غيره ، أما في تعيين أهل الخبرة فإنهم يولون
الحاكم على أنفسهم وعلى غيرهم وعلى كل البلد ؛ فلذا لا بد من أخذ رضاهم
كما هو مقتضى قانون السلطنة .

ومنها: أن المثال المذكور على المطلوب أدل ؛ بداهة أن الطبيب يشخص
لكونه من أهل الخبرة ، ومع ذلك يبقى المريض مخيراً في اختيار من يريد من بين
الأطباء ، وكذلك ما نحن فيه ، فإن سلطة أهل الخبرة متأخرة رتبة عن سلطة الناس
على أنفسهم ؛ ولذا قد تتسع وقد تضيق بقدر ما أعطاهم الناس من الصلاحية ،
وإلا فإن مهمتهم الأولى هي تشخيص الأفضل أو الأكفأ لا تعيينه على الناس ؛
لتوقف سلطتهم على التعيين على رضا وإذن من الأمة ، فيثبت أنه لا بد من
إحراز رضا الأمة بواسطة الانتخاب ونحوه أولاً .

الثاني: قولهم بعدم وجود الدليل والأثر في الفقه أو في التاريخ عن
الانتخاب فقد عرفت جوابه ؛ إذ تقدمت طائفة من الآيات والروايات التي أقيمت
على لزوم الانتخاب ، مضافاً إلى كفاية بناء العقلاء وسيرتهم على ذلك لعدم
صدور بيان من الشارع في كيفية التعيين ، فتكون أدلته في مثل ذلك إمضائية .
وأما في التاريخ فقد اشتهر النقل في سيرته عليه السلام أنه كان إذا فتح بلدة يخبرهم

بين أن يختاروا لأنفسهم حاكماً، أو يختاروا حاكمهم الأول، أو يعين لهم الرسول الأعظم ﷺ حاكماً، فما اختاروه يجريه لهم رسول الله ﷺ^١.

وأما قولهم بجريان سيرة العقلاء على الانتخاب في غير مورد النص فصحيح لو كان النص خاصاً، وأما في النص العام فلا مناص من الانتخاب؛ بداهة عدم تعيين حاكم واحد يرفع الإبهام، ويحل النزاع، ويمنع من التضاحم، ومع وجود المقتضي فيمن توفرت فيه الشرائط وعدم حاجة الموضوع إلى أكثر من حاكم واحد لإيفاء الحاكم الواحد بالغرض فإنه لا مخلص في التعيين إلا بالرجوع إلى القرعة؛ لأنها لكل أمر مشكل، أو الانتخاب، والثاني أفضل؛ لأنه مضافاً إلى إمكان القول بأنه من مصاديق القرعة بناء على التوسعة في موضوعها وإطلاق حجيتها حتى في غير موارد عمل الأصحاب فإنه يجمع بين الحقوق والأدلة وأدفع لمخازير الظلم والفساد المتوقعة في مسائل الحكم والسلطة.

الثالث: قولهم إشكالاً على الانتخاب بعدم إيفائه بالغرض منقوض باختيار أهل الخبرة أيضاً؛ لطرو ذات الاحتمالات فيه، خصوصاً في صورة تعارض آرائهم، وغالباً ما يقع ذلك في الخارج، بل الإشكال في الرجوع إلى أهل الخبرة في التعيين أجلى وأوضح؛ لاستلزامه تحكيم الأقلية على الأكثرية أحياناً، مع أن من ضمن الأكثرية من هو من أهل الخبرة أيضاً، بل وربما كان من هو أعلى رتبة وكفاءة منهم. هذا مضافاً إلى إمكان جعل ضوابط للانتخاب تمنع من وقوع المحذور المذكور، وعليه فلا مناص من الالتزام بالانتخاب بأئحائه الثلاثة، لأنه أفضل الاختيارات عقلاً وعقلاً، أو ترك الناس دون اختيار، وهو فوضى

(١) انظر تاريخ الخميس: ج٢ ص٤٠؛ الطبقات الكبرى: ج١ ص٢٦ و٢٧٧؛ وكلمة الرسول الأعظم: ص٢٦٦ و٢٧٧؛ السبيل إلى انهاض المسلمين: ص١٤٤ - ١٤٦ و٣٠٠ ص٣١٢ و٣١٦.

وهرج ومرج، أو تولي أمورهم من قبل المستبدين بالقهر والغلبة، وهو قبيح عقلاً وحرام شرعاً. هذا حكم الانتخاب بحسب العناوين الأولية.

حكم الانتخاب في العنوان الثانوي

وأما بحسب العنوان الثانوي فالظاهر اتفاق الآراء على وجوبه لدفع الاستبداد والأخطار المتيقنة أو المظنونة أو المحتملة أو الموهومة، وهذا الاتفاق من باب الإجماع على الكبرى لا الصغرى كما لا يخفى، ولعل هذا ما يستفاد من كلمات الميرزا النائيني رحمته وبعض الفقهاء المعاصرين، فقد ذكر الميرزا النائيني رحمته في كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة بدستورية الحكومة. قال في غيبة الإمام المعصوم عليه السلام: فإن أفضل وسيلة لتجنب انحراف السلطة هي التزام الحاكم بدستور يحدد حقوق وواجبات الدولة، ثم إنشاء مجلس يضم الأذكياء والحكماء في البلاد الذين يضمرون الخير للشعب من أجل الإشراف على تطبيق الدستور ومراقبة أعمال الدولة، ويجب أن لا يتضمن الدستور أي مواد تتعارض مع الإسلام، كما يجب أن يضم المجلس من بين أعضائه عدداً من المجتهدين الذين يراقبون التزام قوانينه بالإسلام^١.

وإطلاق هذا الكلام يشمل الحكومة التي يتولاها الفقيه الجامع للشرائط بالمباشرة أو بالواسطة، ثم بعد ذلك يضيف قائلاً: وحيث كان عدم رضا الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام من الواضحات الضرورية، واهتمامه بحفظ الممالك الإسلامية وانتظامها أكثر من اهتمامه في سائر الأمور الحسبية؛ لهذا كان ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العموميين في عصر الغيبة على

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ص ١٤١ - ١٥٠ (بتصرف).

إقامة الوظائف المذكورة من أوضاع القطعيات في مذهبنا^١. ويستظهر منه أنه يمكن للفقهاء أن ينصب حاكماً بالنيابة.

وعلى هذا فمن الواضح أن تحويل السلطة الجائرة الغاصبة من منحها الظالم إلى العادل علاوة على سائر المذكورات موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين، ومن هذه الجهة يصبح تعيينها من أهم الفرائض وأولها، ولا يبعد أن صدور الإذن فيها عمن له ولاية الإذن يلبسها مع ذلك لباساً شرعياً. وهذا قد يجري حتى على القول بعدم ولاية الفقيه؛ لأن انتخاب المجلس الذي يشرف على تطبيق الدستور وما أشبه ذلك لا بد وأن يرجع إلى اختيار الأمة، وهذا الاختيار يكون واجباً بالعنوان الثانوي حتى على القول بعدم وجوبه بحسب العنوان الأولي.

ولعل هذا متفق عليه حتى عند المنكرين لولاية الفقيه في شأن الحكومة؛ بداهة دخول المسألة في صغريات باب التزاحم ونحوه، وحيث إن الأخطار عظيمة وكبيرة لما تتعلق بدماء الناس وأعراضهم وأموالهم بل وحاضرهم ومستقبلهم أجيالاً وأجيالاً وبثروات البلاد وكل شؤونها فيحكم العقل بوجوب دفع هذه المفساد سواء كانت متيقنة أو مظنونة أو موهومة؛ ومن أهم طرق دفعها هو الانتخاب والرجوع إلى الناس أنفسهم في شأن الحكومة والحاكم، فبذلك نضمن أموراً:

أحدها: دفع الاستبداد والقهر والغلبة الذي يستلزم الظلم والجور.

ثانيها: كسب رضا الناس وتفعيلهم في بناء حاضرهم ومستقبلهم.

ثالثها: التقدم بالبلد والمواطنين وإيصالهم إلى الرفاه.

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ص ١٣٣ - ١٣٤ (بتصرف).

رابعها: توفير الأمن والسلام وبسط العدل الذي يتوقف على تشريك الناس في قرارات الحكومة ونظام الحكم.

خامسها: القضاء على عناصر الفساد الداخلية والحروب الأهلية والقمع ونحوها من عوامل فساد تنشأ من الاستبداد والتفرد بالرأي، إلى غير ذلك من مظاهر التخلف والانحطاط.

المسألة الثانية: حق الافراد في الانتخاب

لا شك في أن كل بالغ عاقل له حق انتخاب الحاكم لإطلاق الأدلة، كما أن الظاهر لدى جمع من الفقهاء ومنهم السيد الشيرازي رحمته الله في كتابه الحكم في الإسلام الذهاب إلى أنه يحق لغير البالغ ولغير العاقل أن يكون له صوت بواسطة وليه، لشمول إطلاقات أدلة الولاية له، وشمول إطلاقات أدلة الانتخاب.^١

لا يقال: إن كان ذلك حقاً وجب وإلا يحرم. أما الوجوب فلقاعدته الحقوق المستفادة من مثل قولهم لا يملك ((لثلاث يتوى حق امرئ مسلم))^٢ ويتوى في اللغة: الهلاك^٣، وهو هنا كناية عن الهضم والاستلاب، وعليه فإنه إذا كان للصغير والمجنون أو السفیه حق الانتخاب وجب عليه، وأما إن لم يكن له حق فيحرم عليه؛ لأنه يكون حينئذ تصرفاً في حق الكبار وتضييعاً لحقوقهم، لأنه يقال: الحق موضوع عرفي، فإن تحقق ثبتت أحكامه، لكون الحكم يتبع الموضوع، ومنه يعرف الحق بالنسبة إلى المجنون أيضاً، وعليه فإنه في تحديد أن ذلك حق أو لا ينبغي الرجوع فيه إلى العرف، فإذا رأى أنه حق وجب القيام به

(١) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج٩٩ ص٥٠ (بتصرف).

(٢) عوالي اللآلي: ج١ ص٣١٥ ح٣٦.

(٣) المصباح المنير: ج١ ص٧٩ (توى): مجمع البحرين: ج١ ص٧١ (توا).

ولو بواسطة الأولياء.

والمرأة كالرجل في حق الانتخاب، كما أن لها حق انتخاب مرجع التقليد والقاضي وإمام الجماعة وغير ذلك فكذلك في الحكومة، لعدم الخصوصية في التقليد ونحوه، أو لفهم عدم الخصوصية، بل وللإشتراك في التكليف. نعم لا حق لها في أن تتقلد رئاسة الدولة إذا توقفت عليها مهمات قضائية أو إفتائية، لما ذكره الفقهاء في باب تولي المرأة للقضاء ولرجعية التقليد من الأدلة الشرعية والعقلية، ولوضوح أن المرأة عاطفية ومثلها لا تصلح للأمور العقلية التي تتوقف على مزيد من أعمال النظر والتفكير والعمل بالضوابط العقلية المجردة عن العاطفة، كما أن الرجل عقلاني، ومثله لا يصلح للأمور العاطفية عادة، وقد أثبتت التجارب العلمية والبشرية عدم استعداد المرأة بنفسها لخوض هذا الميدان.

ففي البلدان التي تزعم أنها ساوت بين الرجل والمرأة لم تصل المرأة بعد إلى هذا المنصب إلا نادراً نادرة قد تلحقه بالمعدوم، وفي هذا قال السيد الاستاذ **فقيه** في كتابه الحكم في الإسلام: إن التجارب دلت على أن وقت تسنمها هذا المنصب اضطرت البلاد، ووقعت فيها المشاكل، كما في زمان أنديرا غاندي في الهند وغيرها^١، وهذا قد يكشف عن عدم التناسب بين قابليات المرأة النفسية ومقتضيات السلطة العليا.

المسألة الثالثة: في تحديد مدة الانتخاب

يمكن وضع مدة محددة لتولي الحاكم لمنصب الحكومة، ولكن لا معين للمدة من ناحية الكم أو الكيف إلا رضا الأمة، أما بقاء الرئيس في منصبه مدة أكثر أو أقل مما منحتة الأمة فلا يجوز، كما أن الرئيس يعزل بمجرد خروجه عن

(١) الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩ ص ٥١.

الأهلية ، وكذلك بعد انتهاء مدته ؛ لفقده حينئذٍ شرط رضا الأمة . ولو اختلفت الأمة في الرئيس بأن انتخب جماعة هذا وانتخب آخرون غيره فإن كانا متساويين اشتركا في الحكم مع رضا الأمة بالاشتراك ، أو أخرج الرئيس بالقرعة ؛ لأنها لكل أمر مشكل .

ويمكن اختياره للرجوع إلى مرجع آخر في صورة رضا الأمة بالرجوع إلى مرجع ثالث لحسم الاختلاف ، وأما إذا حدث في الانتخاب أكثرية وأقلية فالرئيس هو منتخب الأكثرية ، ويدل على ذلك العقل والسيره العقلانية والنقل ، بل إن ظاهر قوله تعالى : { وأمرهم شورى بينهم }^١ وقوله عز وجل : { وشاورهم في الأمر }^٢ أن الغالب الذي يندر خلافه أن تنتهي الشورى إلى إجماع الكل ، بل الغالب انتهاء الأمر إلى رأيين أو آراء ، وتكون الغلبة لرأي الأكثرية للابدية العقلية حينئذ ؛ وذلك لأنه يدور الأمر بين تقديم رأي الأقلية على الأكثرية أو عدم تقديم رأي كل منهما ، أو العمل برأي كل منهما ، وهذه الثلاثة كلها باطلة . أما تقديم الأقلية على الأكثرية فلأنه ترجيح للمرجوح على الراجح ، وأما عدم الأخذ برأيهما فلأنه خلف وتناقض ، وانتهاء الأمر إلى عدم القرار الذي ينتهي إلى الفوضى واختلال النظام ، وأما العمل بكلا الرأيين فلأنهما اما متناقضان فيستحيل الجمع بينهما ، أو متخالفان فيتعذر الجمع ؛ وعليه لا يبقى حل إلا بتقديم رأي الأكثرية وهو مقتضى الجمع بينهما .

وفي كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية^٣ وكذا الى طلحة والزبير^٤

(١) سورة الشورى : الآية ٣٨ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

(٣) نهج البلاغة : ص ٣٦٦ - ٣٦٧ الكتاب ٦ .

(٤) نهج البلاغة : ص ٤٤٥ - ٤٤٦ الكتاب ٥٤ .

مايشهد لذلك مع وضوح أنه لم يبايعه كل المسلمين ، ولا كل أهل الحل والعقد ، بل اكتفى عليه السلام برأي الاكثرية على ما عرفت نصه .

المسألة الرابعة: في صور انتخاب رئيس الدولة

يمكن انتخاب الرئيس بصور متعددة ، ومن أهمها صورتان :

الأولى: أن تنتخبه الأمة مباشرة ، فيقوم المرشح ونوابه بحملات انتخابية ، بشرط أن يكون المرشح لائقاً لهذا المنصب ، بمعنى أن تتوفر فيه المؤهلات الشرعية والعقلانية ، وبشرط أن تكون الحملات النيابية حملات نظيفة مطابقة للقوانين الشرعية .

الثانية: أن تنتخب الأمة النواب مع تفويضهم أن ينتخبوا الرئيس ، فتكون هذه صورة أخرى عن انتخاب أهل الحل والعقد ، ثم إذا اختلفت الأمة وأهل الحل والعقد حول الرئيس فأراد أحدهم هذا وأراد الآخر ذلك كان المرجع رأي الأمة ؛ لأن أهل الحل والعقد أو النواب وما أشبه وكلاء عنهم ، ولا رأي لوكيل مع مخالفة الأصيل ، وأما الخصوصيات الأخرى فالمرجع فيها رأي الأمة في إطار رضا الله عز وجل .

المسألة الخامسة: في وجوب الترشيح للحكومة

الظاهر أن وجوب الترشيح للحكومة ولشعبها المختلفة واجبٌ عيني لمن توفرت فيه الشرائط في صورة الانحصار ، والا فكفائي ؛ إذ الحكومة من ضروريات حياة البشر كما عرفت ، وعليها يتوقف حفظ كيان الإسلام والمسلمين وحفظ ثغورهم وبلادهم ودفع الظلم والاستغلال عنهم ، وتعطيلها يوجب تضييع الحقوق وتعطيل الحدود والأحكام وبعبارة أخرى فإن تعطيل الحكومة

يوجب تعطيل الإسلام بمفهومه الواسع الشامل لأحكامه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية وغيرها، فإن اخترنا كون الفقهاء الواجدين للشرائط منصوبين من قبل الأئمة ~~للحكومة~~ للحكومة والولاية، فعليهم التصدي لشؤونها كفاية، وعلى المسلمين إطاعتهم والتسليم لهم فيما يرتبط بأمر الحكومة، وإن قلنا بصلاحياتهم لذلك فقط وإن الولاية الفعلية تتوقف على انتخاب الأمة فعليهم ترشيح أنفسهم، وعلى المسلمين انتخابهم، والتارك لذلك من الفريقين مع الإمكان مخالف.

المسألة السادسة: في حكم صفات الحاكم

هل الشروط المذكورة التي ينبغي توفرها في الحاكم كالفقاهة والعدالة والكفاءة وما أشبهها من قبيل الأحكام التكليفية أم الأحكام الوضعية؟ والفرق بينهما أنه على الأول تكون شروط ابتدائية، فإذا سقطت بعد التعيين أو الانتخاب لا تبطل حكومة الحاكم، وأما إذا كانت وضعية فتبطل حكومته أيضاً، وينعزل الحاكم بمجرد فقدانها، بناء على المشهور من كون الأحكام الوضعية مجعولة بالجعل المستقل عن الحكم التكليفي، كالطهارة والنجاسة والصحة والفساد والملكية والحرية، وأما على مختار الشيخ الأنصاري (رضوان الله عليه) والسيد الاستاذ (رضوان الله عليه) كما في المكاسب^١ والفرائد^٢ وفي غير موضع من الفقه من عدم الجعل المستقل للأحكام الوضعية وانتزاعيتها من الأحكام التكليفية^٣ فينعزل كذلك، وكما أنه بناء على أنها أحكام تكليفية فإنه يجب توفرها في المرشح حين الانتخاب فقط، وأما بناءً على أنها وضعية فينبغي استمرارية هذه الصفات،

١) المكاسب : ج ٥ ص ١٩ .

٢) فرائد الاصول : ج ٢ ص ٦٠١ .

٣) الفقه (كتاب النكاح) : ج ٦٦ ص ٢٠٦ ؛ الفقه (كتاب الشركة والمضاربة) : ج ٥٣ ص ١٢ .

وإلا يبطل الانتخاب وتسقط شرعية الحاكم، وظاهر أدلة الولاية هو الوضعية أما على القول بنصب الفقهاء من قبل الأئمة الطاهرين عليهم السلام فالمسألة واضحة؛ إذ المنصوب من قبلهم هو العنوان الواجد للشرائط المذكورة على ما تقتضيه الأدلة، وأما غير الواجد فليس له اقتضاء الولاية من أول الأمر، وبالتالي فهو ليس بمنصوب، وأما على القول بالانتخاب فظاهر الآيات والروايات المتعرضة للأوصاف أيضاً كونها في مقام بيان الحكم الوضعي وأن الإسلام والفقهاء والعدالة وغيرها شروط للحاكم فلا تنعقد الحكومة لمن عقدها وإن اختاروه بآرائهم.

ولعلّ مما يؤيد ذلك قوله عز وجل: { لا ينال عهدي الظالمين }^١ وقوله عز وجل: { ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون }^٢ وقوله عليه السلام: ((لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم))^٣ وقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله))^٤ وقول مولانا المجتبي عليه السلام في خطبته بمحضر معاوية: ((إنما الخليفة من سار بكتاب الله وسنة رسول الله وليس الخليفة من سار بالجور))^٥ وكذا قول سيد الشهداء عليه السلام في جوابه لأهل الكوفة:

١ (سورة البقرة : الآية ١٢٤ .

٢ (سورة الشعراء : الآية ١٥١ .

٣ (الكافي : ج ١ ص ٤٠٧ ح ٨ .

٤ (نهج البلاغة : ص ١٨١ الخطبة ١٣١ .

٥ (البحار : ج ٤٤ ص ٨٩ ح ٢ ز

((فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب ، القائم بالقسط ، الدائن بدين الحق))^١ إلى غير ذلك من النصوص القرآنية والروائية المتعرّضة للشرائط المستظهر منها أنها في مقام بيان الحكم الوضعي وبيان الحاكم الذي يحق له تولي هذا المنصب من غيره.

ومن الواضح أن الأمر والنهي في هذا السنخ من الأمور ظاهران في الإرشاد إلى الشرطية والمانعية وما أشبه ذلك من الأحكام الوضعية. هذا من حيث تعلق الأوامر والنواهي بشرائط الحاكم والتزام الأمة بانتخاب الحاكم المتوفرة فيه هذه الشرائط ، وأما لو فرض أن الأمة ولو لعصيانها اختارت حاكماً غير واجدٍ للشرائط وأطبقوا عليه وانتخبوه حاكماً أو انتخبته الأكثرية وفرض أنه ينفذ مقررات الإسلام ولا يتخلف عنها ، وربما ادّعي أنه أكفاً حكومياً وإدارياً ممن توفرت فيه الشرائط الشرعية مثلاً ، فهل تبطل إمامته ويجوز له مخالفته والتخلف عنه بلحاظ عدم توفر الشرائط الشرعية فيه؟ أم لا يجوز ذلك بلحاظ أنه يحقق الغرض من الحكومة؟.

المسألة مشكلة ؛ إذ الخطأ والاشتباه وكذا العصيان مما يكثر وقوعها في أفراد البشر حتى ممن توفرت فيه الشرائط ، وجواز التخلف عنه حينئذ يوجب تنزيل النظام وعدم قراره أصلاً ، والشروط المذكورة يراد منها الطبقية لضمان تطبيق أحكام الإسلام والوثاقة بالالتزام بشروطها ما دام الحاكم كذلك ، فيجوز له التصدي ، وأما كونه فاسقاً أو غير ذلك فهذا لا يضر بولايته ما دام ملتزماً ، وفسقه وعدالته يرجع إلى نفسه لا الأمة ، لكن ربما يقال إن المسألة تدخل موضوعاً في صغريات دوران الأمر بين المقتضي والمانع ، فإن الشروط من رتبة

(١) البحار : ج٤٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٥ ح ٢ .

المقتضي، ومع عدمها لا يبقى مورد لتولي الحكومة، ورأي الأمة لا يعطي الموضوع مقتضياته كما هو واضح، وعليه فلا يجوز له التصدي مادام فاقداً للشروط الشرعية، وقد تدخل المسألة في صغريات الاجتهاد مقابل النص؛ إذ بعد نص الشارع على لزوم توفّر الشرائط فلا مجال للأمة أن تتجاوزها، نعم إلا إذا استفيد من الشروط رجحان تولي صاحبها لا لزومه، لكنه خلاف ظواهر الأدلة.

المسألة السابعة: في تعدد المتصدين وتفاضلهم في الشروط

إذا توفرت الشرائط الشرعية في كل المتصدين للحكومة كالفقاهة والكفاءة ولكن كان أحدهما أفضل أو أكفأ أو أفقه فإن أمكن الجمع بينهما واختارته الأمة وجب، وإن لم يمكن الجمع وعلى الأمة أن تختار فهل يجب عليها الاختيار للأكفأ والأفقه أم هي مخيرة؟.

احتمالان في المسألة:

الأول: الوجوب؛ وذلك لدوران المسألة بين التعيين والتخير، فذهب جمع من الفقهاء إلى وجوب تقديم التعيين لبناء العقلاء عليه، وقد ذكروا ذلك أيضاً في باب وجوب تقديم الفقيه الأعم على غيره في مسألة التقليد، وكذا في مسألة رجوع كل جاهل إلى العالم في أي فن من الفنون، وكذا فيما نحن فيه لانه من صغرياته.

الثاني: التخير لكون القاعدة المذكورة تحكم برجحان التقديم لا وجوبه. نعم إلا إذا كان المورد من الأمور الخطيرة التي تريد إلى مزيد من الاطلاع ودقة نظر، فحينئذ لا مناص من الاحتياط في تقديم الأفضل.

المسألة الثامنة: هل شروط الحاكم واقعية أم ظاهرية؟

هل الشروط المطلوب توفرها في الحاكم شروط واقعية أو علمية؟

احتمالان في المسألة :

الأول: واقعية ؛ وذلك لأن الألفاظ موضوعة للمعاني الحقيقية نفس الأمرية لا المعاني المتخيلة أو الموهومة ، ويمكن توضيحه بمثل حكم الشارع بأن الماء طاهر والخمر حرام يحمل على الماء الواقعي لا المتخيل أو الموهوم ، وكذا الكلام في الخمر وغيره ، وكذا ما نحن فيه . فإن اشتراط الفقاهة والعدالة مثلاً تحمل على الواقعية لا على المتخيلة ولا على الموهومة مما يكشف على أن العلم ليس له مدخلية في ذلك بل الواقع .

وعليه لو انتخبت الأمة من توفرت فيه الشرائط واقعاً وإن لم تلتفت إليها حين الانتخاب أو انتخبته غير متوفر الشروط عصياناً منها ثم بان توفرها كفى في شرعية حكومة الحاكم والإشكال يرد في صورة انتخابه على أنه متوفر الشرائط ثم بان الخلاف فهل تسقط شرعية حكومته حينئذ فيجوز للناس التخلف عن مقتضيات هذه الحكومة أم لا؟ مقتضى القاعدة ذلك ، إلا إذا استلزم ذلك أضراراً كبيرة كاستلزامه الهرج والمرج أو اتخذ السقوط عن الأهلية ذريعةً لمزيد من التخلص عن واجبات السلطة وحقوق الحاكم ونحو ذلك ، فيفتح باباً للعصيان العام ، ويمكن الجمع بين الأمرين بجعل تقنينٍ يحمل المحمول المذكور مع إسقاط الولاية ولو بانتخاب حاكم في ظل الأول - كحكومة الظل - يملأ الفراغ بعد سقوط الحاكم الأول ، أو إيجاد لجنة تحقيق منصفة تشخص صحة الخروج عن الأهلية أو ما أشبه ذلك وإن كان في حكومة الفقيه الجامع للشرائط الذي يحكم البلاد بالواسطة ؛ لإمكان الفقيه الجامع للشرائط بعد خروج الحاكم الذي يمثله عن ولايته الشرعية أن ينصب حاكماً آخر ويعرضه على الأمة فنتخبه ويكون هو الحاكم في وقت الفراغ كما هو واضح .

الثاني: أن يقال بأنها شرائط علمية ؛ وذلك لتبعية الحكم للموضوع وثبوت الموضوع متوقف شرعاً على العلم به ، وعليه فيكفي في شرعية الحاكم علم المنتخبين بكفاءته ، خصوصاً وأن الكفاءة الواقعية مما لا يمكن الوصول إليها غالباً ؛ لكونها بعيدة عن الحس ، ولاختلاف الأنظار في تحديدها من حيث الأفضلية أو الأكثرية ونحو ذلك ، وكون الحاكم غير كفوء واقعاً لا يسقط تكليف الأمة بطاعته والالتزام بمقتضيات حكومته ما دامت تراه كفوءاً ، فتأمل .

وعلى الاحتمالين فإنه لا إشكال في لزوم الفحص قبل الانتخاب على ما هو المختار عندنا تبعاً لجمع من الفقهاء من وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ؛ لكونه طريق الطاعة للمولى ، خصوصاً في مثل الأمور السياسية والحكومية المتوقفة على حفظ النظام وبسط العدل وحقن دماء الناس وحفظ حقوقهم ونحو ذلك خلافاً للمشهور من الفقهاء والأصوليين حيث ذهبوا إلى عدم لزوم الفحص ، نعم لعلهم في مثل هذه الأمور المذكورة يوجبون الفحص أيضاً لأهمية المورد وخطورته .

المسألة التاسعة: فيما إذا فقد الحاكم الجامع للشرائط

إذا فرض توفر بعض الشرائط في بعض الفقهاء أو الحكام وبعضها في آخر وعليه فينعدم الحاكم الذي تجتمع فيه الشرائط الدينية والدينية طراً فما هو التكليف حينئذٍ؟ ولا يخفى أن موارد التزاحم لا تنحصر فيما ذكر ، بل هي كثيرة جداً بلحاظ الشروط العديدة اللازمة في الحاكم ، ولكن في العرف المذكور ترد احتمالات :

الاحتمال الأول: أن نقول بتقديم الشرائط الشرعية كالفقاهة والعدالة

ونحو ذلك ؛ إذ لا مجال لغير الفقيه العادل بعد النص من قبل الأمة ~~بالتصريح~~ ؛ إذ

المستفاد من الأدلة هو نصب الفقيه الجامع للشرائط ولا دليل على نصب غيره، فإذا لم يوجد الجامع لكلّ الشرائط فإن قلنا بصحة الانتخاب بهذه الصورة جرى البحث، وإلا وجب كفاية على من يقدر التصدي للشؤون من باب الحسبة، وظاهر صحة الانتخاب وعموم أدلته بهذه الصورة أيضاً، كما اختاره البعض^١.

الاحتمال الثاني: أن يقال بملاحظة الأهم والمهم فيقدم من توفرت فيه الشروط الأهم على غيره، لا يقال: أدلة اعتبار الشروط في الحاكم مخصصة لهذه العمومات الدالة على تولي الفقيه للولاية، بل لها نحو حكومة عليها، فإنه يقال: لا يبعد كونها بنحو تعدد المطلوب، وعليه فمع إمكان الشرائط يجب رعايتها وجوباً شرطياً، ولا تنعقد الحكومة لغير الواجد لها، ولكن مع عدم التمكن منها يكون أصل انتخاب الحاكم مطلوباً شرعاً؛ لعدم جواز تعطيل الحكومة بعد شدة اهتمام الشارع بها، وحمل المطلق على المقيد إنما هو فيما إذا أحرزت وحدة الحكم في الجملتين، وفي الأمور المهمة الضرورية على أي تقدير لا تحرز وحدته؛ لاحتمال تعدد المطلوب، نظير ما إذا قال المولى لعبده: علّم ابني القراءة والكتابة في المدرسة، فإذا فرض أن العبد لا يتمكن من المدرسة فهل يسقط عنه وجوب التعليم أم ينبغي عليه أن يحقق غرض المولى بأي طريقة أخرى تحققت؟ ما ذهب إليه الأصوليون وعلماء المعقول هو لزوم تحقيق الغرض، فعليه إذا انعدمت الوسيلة التي نص عليها المولى وأمكن تحقيق هذا الغرض بواسطة وسيلة أخرى فإنه يجب ذلك لوجوب تحقيق الغرض المولوي.

وربما تكون الحكومة من هذا القبيل؛ إذ أدلة الحكومة دالة على اهتمام الشارع بها وعدم جواز تعطيلها، ولا سيما ما ورد في كلام مولانا أمير المؤمنين

١ (انظر دراسات في ولاية الفقيه : ج ١ ص ٥٤٦) (بتصرف).

يقول في رد دعوى الخوارج: ((هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر))^١ وقوله عليه السلام: ((وال ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم))^٢ إلى غير ذلك من الأدلة.

وعلى هذا فلا يجوز تعطيل الحكومة على أي حال، وإنما ينبغي رعاية الشرائط مهما أمكن، لكن في صورة عدم إمكان رعايتها لعدم توفر الحاكم الواجد لجميع الشرائط فإنه لا مناص من لزوم رعاية الأهم فالأهم من ناحية نفس الشرائط، ومن ناحية الظروف والحاجات ومتطلبات الأمة، فالعقل والإسلام وخبروية التدبير وفهم متطلبات الأمة والعدالة والشجاعة من أهم هذه الشرائط، كما أن الحاجات والظروف مختلفة، والتشخيص لا محالة موكول إلى الخبراء في كل عصر ومكان، وربما يستأنس بالحكم برجحان تقديم بعض الائمة على البعض في صلاة الجماعة في صورة التشاح بينهم؛ إذ رجح في الفتوى من اتفق عليه المأمومون^٣ للنصوص الخاصة^٤، وان تشاح المأمومون قدم الافضل، ثم الاقراً، ثم الافقه، ثم الاسن في الاسلام، ثم من كان ارجح من سائر الجهات الشرعية لاطلاقات الادلة الناصة على تقديم الافضل والاخير^٥، وكذا في مسالة تقديم المجتهد الاعلم^٦ على المشهور^١ بل ادعي عليه الاجماع^٢، ورجحان تقديم

١ (نهج البلاغة: ص ٨٢ الخطبة ٤٠ .

٢ (تصنيف غرر الحكم: ص ٤٦٤ رقم ١٠٦٧٢ .

٣ (انظر شرائع الاسلام: القسم الاول ص ٩٨ - ٩٩ ؛ مسالك الافهام: ج ١ ص ٣١٥-٣١٦ ؛ العروة الوثقى: ج ١ ص ٥٧١ .

٤ (مهذب الاحكام: ج ٨ ص ١٤٤ حاشية ٥٠ .

٥ (شرائع الاسلام: القسم الاول ص ٩٨ ؛ العروة الوثقى: ج ١ ص ٥٨١ ؛ مهذب الاحكام: ج ٨ ص ١٤٧ .

٦ (انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ٩ .

الاورع عند التساوي^٣ ، كما ذهب اليه الكثير قديما وحديثاً^٤ ، بل جرت عليه سيرة المتشرعة^٥ ، وكذا في مسألة القضاء وترجيح حكم الاعدل والافقه والاصدق والاورع على غيره عند التعارض ، كما نصت عليه المقبولة^٦ .

وفي الأحكام السلطانية في الترجيح بين الحكام والامراء: لو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق^٧ .

وهذا ما يظهر من كلمات ابي علي بن سينا أيضاً في كتاب الشفاء. قال : والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة ، فمن كان متوسطاً في الباقي ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً إلى أضدادها فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين ، ويلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده ، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه^٨ .

ولا يخفى عليكم أن من أهم موارد التزاحم وأكثرها ابتلاءً هو التزاحم بين الفقاهاة وبين القوة وحسن التدبير وأخروية العمل كما تعرض له ابوعلي بن

(١) مهذب الاحكام: ج ١ ص ٢٥ ، حاشية ٢٥ .

(٢) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج ١ ص ١١٩ .

(٣) انظر العروة الوثقى : ج ١ ص ٩ .

(٤) الفقه (كتاب الاجتهاد والتقليد) : ج ١ ص ١٤١ .

(٥) مهذب الاحكام: ج ١ ص ٣١ .

(٦) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٣ باب ٩ من ابواب صفات القاضي .

(٧) الاحكام السلطانية : ج ٢ ص ٧ .

(٨) الشفاء: ص ٤٥٢ الإلهيات .

سينا، ولعلّ الثاني أهم؛ إذ النظام وتأمين المصالح ودفح المعتدين لا تحصل إلا بالقوة وحسن التدبير والسياسة، وحيث فرض تحقق الإسلام والعدالة فيه فهما يلزمانه قهراً لتعلم الأحكام من أهلها وعدم الإقدام بغير علم، ويمكن أن يفصل بحسب الشرائط وبحسب الأزمنة والأمكنة أيضاً كما قاله الماوردي وأبو يعلى وغيرهما، فقد تكون الأوضاع متأزمة والأجواء السياسية مسمومة فيكون الاحتياج إلى القوة وحسن التدبير أكثر، وقد يكون الأمر بالعكس فتكون الشرائط والأوضاع عادية والأجواء سليمة ولكن الاحتياج إلى التقنين والتشريع والإطلاع على الموازين الإسلامية بأدلتها أو رفع الاشتباهات والبدع الظاهرة كثيرة جداً فتلزم الفقاهاة، والإطلاع العميق على مقررات الإسلام وموازينه؛ بداهة ان ذلك ضرورة، وهي تقدر بقدرها، ومن قدرها مراعاة الحاجة، ولعل من هنا التزمت بعض الدول والحكومات بتنصيب أمير لها في زمان الحرب، وتغيير هذا الأمير في زمان السلام، وعللوا ذلك بأن أمير الحرب لا يصلح أميراً للسلام.

الاحتمال الثالث: تقديم الفقاهاة مطلقاً للأدلة الخاصة الناصة على ذلك، وأما باقي الشروط من الخبرة السياسية والكفاءة الإدارية ونحوها فتحل بإيجاد الفقيه مجلساً من الخبراء وأهل الحل والعقد في شؤون الدولة والسياسة لاستشارتهم في تشخيص الموضوعات وأخذ الرأي إن لم يكونوا من الفقاهاة، وإلا بأن كانوا جميعاً فقاهاة ولكن يتمايز هؤلاء الفقاهاة كلٌّ عن بعضهم ببعض المجالات، فإنه يجمعهم في مجلس حينئذٍ يضم الفقيه الأعلم مثلاً بالفقه والفقيه الأعلم بالسياسة والثالث الأعلم بالإدارة وهكذا، ويكون الحكم للجميع بأكثرية الآراء أو بصيغة قانونية يتم التوافق عليها برضا الأمة، وهذا هو مقتضى الجمع

بين الأدلة والحقوق، كما أنه الأقرب إلى استشارية الحكومة الإسلامية، بل والأقرب إلى الاحتياط، بل ولعله الأقرب إلى البديهية العقلانية في مثله، ومعه لا يبقى مورد للاحتمالين الأولين.

المسألة العاشرة: في وجه عدم تفصيل الشريعة في مسائل

الشورى والانتخاب

قد يقال بأنه لو كانت الشورى والانتخاب من قبل الأمة مصدراً للولاية شرعاً كان على الشارع الحكيم بيانها أصلاً وتفصيلاً في شرح حدودها وشرائطها وكيفياتها، لكنه بحسب التبع لم يرد بيان من الشارع في ذلك، أو لم يصل إلينا بيانه، وعلى كل حال فعدم البيان أو عدم دليل عدم الاعتبار شرعاً أو عدم الوجوب وكذا عدم وصول البيان مسقط للحجية، لكن الظاهر إمكان الاجابة عنه من وجوه:

أحدها: بأن الشارع بين الحكم، ولكن بيانه لا يتوقف على دليل نقلي من آية أو رواية، بل حكم العقل والعقلاء هو من البيان أيضاً، كما قالوا نظيره في حكومة الاحتياط على البراءة العقلية، فإن موضوع البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، وموضوع الاحتياط العقلي وجوب دفع الضرر المحتمل.

ومن الواضح أنه في الشبهات الحكمية وخصوصاً التحريمية منها حتى وإن لم يصدر بيان لفظي من الشارع يحكم بوجوب الاجتناب إلا أن حكم العقل باحتمال الضرر على الإقدام على الشبهة يرفع موضوع اللابيان، وكذا مثله يقال فيما نحن فيه، وكم من حكم شرعي مهم أو كله الشارع على حكم العقل والعقلاء؟ ولو بين فيه الشارع شيئاً كان إرشادياً لا مولوياً، كحكمه بوجوب إطاعة الأمر في قوله عز وجل: {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر

منكم} ' بداهة أن حكم الشارع هنا هو إلفات للحكم العقلي ، وإرشاد إليه ، وإلا فإن العقل إذا التفت إلى الخالق المَنَّان والتفت إلى رسوله المبعوث من قبله والإمام المنصوب من قبل رسوله لا يحتاج إلى بيان شرعي للحكم بوجود الطاعة ، بل يستقل بالحكم بوجودها لحكمه بوجود اطاعة المولى ذاتا وامتدادا ، ومعه لا يبقى مجال لحمل الامر في الآية على التأسيس ، فيتعين حمله على الارشاد ، بمعنى ان الآية الشريفة ترشد العقل وتلفته الى مصلحة وجوب الطاعة ، ولو لم ترد الآية في هذا المجال لكان العقل كافياً في الحكم بالطاعة.

هذا فضلاً عن ورود النص في ذلك كما عرفته في الأدلة المتقدمة ، بل لعلّ عدم بيان الشارع تفاصيل ذلك يعدّ من ميزات الشريعة السمحة السهلة ومن مزاياها البارزة ، حيث أراد الشارع بقاءها إلى يوم القيامة وانطباقها على مختلف الأعصار والبلاد والظروف الاجتماعية والإمكانات الموجودة ، وهذا ما يتطلب عدم تحديد الأمة في أطر شرعية خاصة ما دامت الأطر الأخرى التي ترتضيها الأمة هي أيضاً تحقق الغرض .

ثانيها: أن مقتضى الشريعة الباقية الدائمة يتطلب بيان الأصول وإحالة التفاصيل والخصوصيات إلى المطلعين على الحاجات والإمكانات والظروف من علمائها ، وأصل الشورى قد ورد في الكتاب والسنة مؤكداً ، كما أن أصل الانتخاب ، كذلك وفي كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماما كان ذلك لله رضا))^٢ وعنه عليه السلام : ((ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) نهج البلاغة : ص ٣٦٧ الكتاب ٦ .

الناس فما إلى ذلك سبيل ، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار^(١) فهو عليه السلام تعرض لبعض خصوصيات الشورى ، وجعل الملاك شورى أهل الحل والعقد وأهل العلم والمعرفة . ولا يخفى أن شورى أهل الحل والعقد ناشئة من رضا جميع الأمة وأكثرهم ، ولعل هذا كان في صورة عدم إمكان تحصيل آراء الأمة مباشرة ، وأما مع إمكان تحصيلها بمرحلة واحدة أو مرحلتين كما هو واقع في بعض أساليب الدولة الحرة - نسيا - في مثل هذه الأزمنة فالواجب تحصيلها ؛ لتكون الحكومة أقوى وأحكم .

وكيف كان ، فما هو الواجب على الشارع الحكيم هو بيان أصل الشورى والانتخاب والحث عليهما وقد بينها الشارع ، وأما الكيفيات والخصوصيات والشرائط فمفوضة إلى العقلاء وأهل العلم الواقفين على حاجات الزمان والظروف والإمكانات .

ثالثها: تنظيراً بسائر الفروع والأحكام العبادية والمعاملية ، حيث اكتفى الشارع ببيان أصولها وترك التفريعات على العباد بحسب مقتضيات الزمان والمكان والحاجات والضرورات ، فكما أنه ليس في الكتاب والسنة اقتصاد منظم مدون بتفاصيله وإنما وردت فيها كليات وأصول رتبها وشرحها الفقهاء ، وعين لها مجاز وقنوات وتطبيقات كما يظهر ذلك من مراجعة الفقه الاقتصاد^٢ للسيد الشيرازي رحمته الله فكذلك الأمر في الحكومة والدولة ، حيث ترى أصولها وشرائطها الحاكم ، ومواصفاته المذكورة في الكتاب والسنة ، وعلى الفقهاء تفصيل هذه

(١) نهج البلاغة : ص ٢٤٨ الخطبة ١٧٣ .

(٢) الفقه (كتاب الاقتصاد) : ج ١٠٧ ص ١٥٦ .

الشروط وتطبيقها وتقديمها كما هو الشأن في المعاملات والعبادات.
وعليه فعلى الفقهاء جمع الأدلة وبيانها، وعلى الخبراء في فنون السياسة والواقفين على ظروف الزمان تطبيقها على أساس الإمكانيات المختلفة المتكاملة وبحسب الظروف والأمكنة والأزمنة كسائر الحاجات الاجتماعية وغيرها؛ إذ لم يكن الانتخاب على أساس الشورى أمراً مستحدثاً جديداً، بل كان رائجاً بين العقلاء منذ زمان الشارع، ففوض الشرع إليهم الكيفيات والخصوصيات، وقد أراد الإسلام انفتاح باب الاجتهاد وإبقاء المجتهدين في جميع الأعصار على قدر من الحرية وإعمال النظر؛ ليقى الفقه نامياً، ويتكامل استيعاباً بتكامل البشر والزمان، ويستوعب جميع الموضوعات المستحدثة والوقائع الحادثة، وهذا ما أراده الشارع كما يظهر في الحديث الوارد عن مولانا الصادق عليه السلام خطاباً إلى العلماء والفقهاء: ((إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا))^١ وعن مولانا الرضا عليه السلام: ((علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع))^٢.

المسألة الحادية عشرة: في معالجة تزييف الانتخاب

قد يقال: أن من معضلات الانتخاب هو إمكان التزييف والتحريف فيه، خصوصاً وإن الكثير من الناس تؤثر فيهم الدعايات الكاذبة أو في شراك الدنيا؛ لفقدانهم التقوى الكافية، فتشتري آرائهم بالتطميع، أو لا يملكون شجاعة كافية وقوة نفسية فتسلب آرائهم بالتهديدات، فيلزم منه نقض الغرض من الانتخاب والوقوع في الفساد الكثير، لكن يمكن أن يجاب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: بالنقض بانتخاب المفتي ومرجع التقليد حيث فوض ذلك

(١) البحار: ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ح ٥٣.

إلى الأمة والطريق إليه هو العلم الشخصي ، أو الشيع المفيد له ، أو شهادة أهل الخبرة العدول ، وغير ذلك ، فتأمل .

الوجه الثاني: أن جهل الناخبين وبساطتهم أو عدم صلاحيتهم لا يضرنا كثيراً بعدما بينا أن المنتخب في الحكومة الإسلامية ينبغي أن يكون مؤهلاً بتوفر جملة من الشروط الشرعية والخبروية ، وعليه فلا تنعقد الحكومة لفاقدها ، وفي مقام العمل والتنفيذ أيضاً يكون الحاكم مقيداً بموازين الإسلام ومقرراته وليس له حرية مطلقة بأن يتجاوز على قوانين الإسلام .

نعم يبقى احتمال اشتباه الناخبين أو تعمدهم لانتخاب حاكم فاسد موجود ، إلا أنه يمكن أن يحل ذلك بإحالة تشخيص الحاكم الذي تجتمع فيه الشرائط إلى هيئة متخصصة موثقة ، أو يقام بتوعية الشعب على الفحص عن الأفضل وإعطائهم المعايير الصحيحة ، فتميز الحاكم الصالح من غيره . نعم ترد هذه الإشكالات على مثل الديمقراطية الغربية حيث لا تقيد بأيدولوجية خاصة أو بضوابط شرعية خاصة ، وإنما الأساس والمحور فيها أهواء الناخبين ومشترياتهم كيفما كانت .

الوجه الثالث: لنا أن نشترط في الناخبين شروطاً خاصة كما ذكره جمع ممن تقدم ، حيث اشترط فيهم العدالة والعلم والتدبير المؤدبين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، ولعل مرجع ذلك إلى كون الرأي لأهل الحل والعقد لا جميع الأمة .

الوجه الرابع: أن معرفة الأمة جميعاً لشخص واحد ، والاطلاع على حقيقة حاله وانتخابه مباشرة مما يمكن أن يصادف إشكالات وعقبات ، ولكن معرفة أهل كل بلد لفرد خبير أو أفراد خبراء من أهل بلدهم يسهل ذلك جداً ،

ولا سيما بعد الترشيح والإعلام الصحيح من أهل الصلاح، فنتخب الأمة الخبراء العدول، والخبراء ينتخبون الوالي الأعظم، فيكون الانتخاب ذا مرحلتين، وهذا ما جرى في العديد من الدول الحرة نسيباً، وطبقت هذا النظام، وكانت في الجملة ناجحة.

وبالجملة: فان الانتخاب يمكن أن يتم بطريقتين، والاطمئنان بالصحة في هذه الصورة أكثر وأقوى بمراتب؛ إذ الخبراء قلماً يحتمل فيهم ما كان يحتمل في البسطاء من الأمة، واحتمال رعاية الخبراء لمصالحهم الفردية دون مصالح المجتمع، والمصالح النفس الأمرية يدفعه اشتراط العدالة فيهم، مضافاً إلى الخبرة وأنه لو قيل به هنا فانه يرد على غيره ايضاً، ولا يمكن اجتنابه الا بالحلول الوسطية وملاحظة النسبية في المصالح والمضار. ولا يخفى ان الحلول المذكورة لا تعد حلاً إلا في أجواء حرة ومفتوحة، وأما في الأجواء المستبدة أو أجواء الحرية المزيفة والديكتاتورية المتلبسة بالحرية فيمكن للمستبدن التصرف حتى في الهيئة المتخصصة وما أشبه.

نعم، توعية الأمة على الصحيح والخطأ وبيان معايير الحق والباطل والأصلح وغير الأصلح هو المعيار الأفضل الذي يمنع من تولي المستبدن والمزيفين. هذا مضافاً إلى أنه لا يوجد تسليم بأن المجتمع كله قابل للخديعة؛ إذ مهما كانت أشكال الخداع ودواعيه فإنه يبقى في المجتمع من لا ينخدع، ولا تغره الشعارات، أو ينجر وراء التزييف. وعلى كل حال فإن الخديعة أو إمكان وقوع المجتمع فيها أو وقوعه بالفعل لا يمكن أن يلغي الانتخاب، بل تدعو هذه إلى تصحيح الانتخاب وتهيئة المقدمات لواقعيته وصدقه بالتوعية والإشراف والرقابة النزيهة والتقنين العادل ونحو ذلك؛ دفعاً لمحدور الاستبداد أو انعدام النظام

بانعدام السلطة.

وكيف كان، فإن محور الضمانة وخير ضمانة للوقوف أمام التحريف والخذاع مطلقاً هو وعي الناس وفهمهم لما يحيط بهم من أخطار ومن ممارسات زائفة.

المسألة الثانية عشرة: هل معيار الانتخاب الاجماع أم الاكثرية؟

هل الملاك في الانتخاب آراء الجميع أو آراء الأكثر سواء كانت الانتخابات مباشرة أو كانت بوساطة أهل الحل والعقد وجوه واحتمالات في المسألة؛ لكن التحقيق أن يقال:

أنه بعدما أثبتنا صحة الانتخاب وانعقاد الحكومة عند عدم النص نقول إن حصول الإجماع والاتفاق على فرد واحد أو رأي واحد مما يندر جداً، بل هو مخالف لمقتضيات الطبيعة البشرية وتكوينها ولا سيما في المجتمعات الكبيرة وإن فرض كون جميعهم أهل علم وصلاح، أو قلنا بأن الري يختص بأهل العلم والصلاح، ولا اعتبار برأي غيرهم.

ومن هنا فلا مجال لحمل الأدلة الدالة على صحة الحكومة بالانتخاب على صورة الاتفاق والإجماع؛ لأنه إما غير ممكن عادة وإما غير واقع، وقد استمرت سيرة العقلاء في جميع الأعصار والأصقاع على تغليب الأكثرية على الأقلية في هذه الموارد، فتكون الأدلة الشرعية التي ذكرت على صحة الانتخاب إمضاء لهذه السيرة أيضاً، وقد روي في سيرته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه في غزوة أحد كان نظره الشريف عدم الخروج من المدينة، إلا أنه لما رأى أن رأي الأكثر هو الخروج أخذ بأرائهم وترك رأي الأقلية كما ذكر في الكامل في التاريخ^(١).

(١) الكامل: ج ٢ ص ١٥٠.

وبعبارة أخرى بعد فرض ضرورة الحكومة في حفظ النظام وحفظ الحقوق وعدم تحقق النص من العالي وعدم تحقق الإطباق من قبل الأمة يدور الأمر بين تعطيل الحكومة أو الأخذ بآراء الأكثرية أو بآراء الأقلية، وحيث إن الأول يوجب اختلال النظام وتضييع الحقوق بأجمعها فالأمر يدور بين الأخيرين ولا إشكال في ترجيح الأكثرية على الأقلية وذلك من جهتين: جهة حقوقية وجهة واقعية؛ إذ إن تأمين حقوق الأكثر أهم وأوجب، كما أن جهة الكشف والقرب من الواقع وتصويب الرأي في آراء الأكثرية أقوى، فترجيح الأقلية على الأكثرية يوجب ترجيح المرجوح على الراجح، وهو منافٍ للحكمة، وفي نهج البلاغة يقول عليه السلام: ((الزموا السواد الأعظم، فإن يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب))^١ وفي مقبولة عمر بن حنظلة في الخبرين المتعارضين ((ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه))^٢ والمراد من المجمع هنا ليس الاتفاق، بل بقريئة الحكم والموضوع والصدر والذيل المراد منه هو الأكثرية، وكذلك ورد متضافراً في روايات العامة. فيستأنس من جميع ذلك أنه في مقام تعارض الأكثرية والأقلية يؤخذ برأي الأكثرية للابدية ذلك عقلاً ولأقربيته للواقع، ولأهميته في تحقيق الغرض.

في وجه حكومة الأكثرية على الأقلية

نعم يقع الإشكال في حقوق الأقلية والغيب والقصر ومن يولد بعد الانتخاب فإنه كيف لرأي الأكثرية أن يحكم عليهم، وفي خبر الكناسي عن أبي

(١) نهج البلاغة: ص ١٨٤ الخطبة ١٢٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٤ باب ٩ من ابواب صفات القاضي؛ الكافي: ج ١ ص ٦٨ ح ١٠.

جعفر عليه السلام: ((لا تبطل حقوق المسلمين فيما بينهم))^١ وفي خبر أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام: ((لا يبطل حق امرئ مسلم))^٢ فإن مثل هذه الروايات تدل على حقوق أي واحد في المجتمع كان من الأقلية أو كان من الأكثرية. هذا مضافاً إلى أنه قلما يوجد مجتمع لا يكون فيه الغيب والقصر ومن يولد بعد الانتخابات، فكيف ينفذ انتخاب غيرهم بالنسبة إليهم؟ وكيف تحفظ حقوقهم في الأموال العامة التي خلقها الله عز وجل لكافة الناس كالمعادن والمفاوز والغابات ونحو ذلك؟.

ويمكن الإجابة عنه بأن هذا مقتضى الضرورة التي قامت عليه الحياة البشرية؛ إذ لازم استقرار الاجتماع وانتظامه تحديد المصالح والحريات الفردية في إطار المصالح الاجتماعية، ودخول الإنسان في الحياة الاجتماعية وفي ظل المجتمع يقتضي طبعاً التزامه بكل لوازمها، وإذا بدت فكرتان مختلفتان في حفظ النظام وتأمين المصالح العامة فحفظ النظام واستقراره يتوقف قهراً على ترجيح إحداهما على الأخرى في مقام العمل، وفي هذه الصورة لا مناص من تغليب الأكثرية على الأقلية، وهذا ما استمرت عليه سيرة العقلاء؛ إذ تغليب الأقلية ترجيح للمرجوح والعقل يحكم بقبحه.

فالأقلية الداخلة في المجتمع بدخولها فيه ودخولها في الانتخابات كأنها التزمت بقبول فكرة الأكثرية في مقام العمل والتنازل عن الفكرة نفسها عند تزامم الفكرتين وعدم إمكان الجمع بينهما؛ وذلك للقاعدة العقلية القائلة بأن من التزم بشيء التزم بلوازمه، نظير ما إذا استدعى الإنسان تبعية دولة خاصة فإنها تقتضي التزامه بمقررات هذه الدولة، أو ساهم في مؤسسة تجارية مبتنية على

(١) الكافي: ج ٧ ص ١٩٨ ح ٢.

(٢) البحار: ج ١٠١ ص ٣٩٧ ح ٤٤.

برنامج خاص فإن نفس مساهمته في هذه المؤسسة وإقدامه عليها التزام منه ببرامجها وأحكامها.

وعليه فلكل من أقسام الحياة الفردية والاجتماعية لوازم وأحكام، وكذا في الأمور العائلية، والتزام الإنسان بكل منها ووروده فيها التزام منه بآثارها ولوازمها، فكما أن التزامه بالحياة العائلية التزام منه بآثارها من تحديد الحريات الفردية والالتزام بأداء الحقوق للعائلة والأولاد فكذلك وروده في الحياة الاجتماعية والاستمتاع بإمكانياتها فإنه التزام منه بلوازمها أيضاً، ومن جملتها قبول فكرة الأكثرية وترجيحها عند التزاحم في المسائل الاجتماعية المختلفة التي من أهمها مسألة انتخاب الحاكم، وهذا ما أذعن به العقلاء واختاروه حلاً للمعضلة؛ إذ إن الأمر يدور بين اختلال النظام أو الأخذ بإحدى الفكرتين، والأول مما لا يجوز عقلاً وشرعاً فيتعين الأخذ بالأكثرية لترجح آراء الأكثرية على آراء الأقلية من جهة الحقوق ومن جهة الوصول الى الواقع غالباً.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الغيب والقصر والمتوَلَّد بعد الانتخاب، كل ذلك لاستمرار سيرة العقلاء على ذلك وإمضاء الشارع الحكيم لها بما مر من الأدلة، والسر في جميع ذلك بأن المجتمع بما هو مجتمع له لوازم وأحكام خاصة عند العقلاء، ولا يحصل النظم والاستقرار فيه إلا مع الالتزام بها، والمفروض أن الشارع المقدس أمضاها حفظاً للنظام والحقوق بقدر الإمكان، فلا يضر تضرر الأقلية أو القصر أحياناً في ظل المجتمع أو مقرراته بعدما يكون غنمهما أكثر ببركة المجتمع وبراءته، وهذا ما يحكم به العقل والوجدان. مضافاً إلى إمكان تقنين بعض الصيغ والأطر القانونية التي يمكن بها ضمان حق الأقلية وما أشبه ذلك بما لا يمنع من الانتخاب، وفي نفس الوقت يحفظ حقوق الأكثرية والأقلية، وهذا أمر

موكول إلى أهل الخبرة والاختصاص في هذا الشأن.

المسألة الثالثة عشرة: في وجوب التصدي للانتخاب حسبة

إذا لم تقدم الأمة على الانتخاب، أو لم يكن هناك انتخاب، أو كان المتصدي للانتخاب غير شرعي، فهل تبقى الأمور العامة معطلة؟ أو يجب التصدي لها من باب الحسبة فيتصدى لها كل فقيه جامع للشرائط مهما أمكنه ذلك؟.

الظاهر الثاني، خاصة في الأمور التي أحرزنا عدم رضا الشارع الحكيم بإهمالها وتركها في أي ظرف من الظروف، ولا تنحصر الأمور الحسبية في الأمور الجزئية كحفظ أموال الغيب والقصر والأوقاف؛ إذ حفظ نظام المسلمين وثورهم ودفع شرور الأعداء عنهم وعن بلادهم وبسط المعروف فيهم وقطع جذور المنكر والفساد عن مجتمعهم من أهم الفرائض، ومن الأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع الحكيم بإهمالها قطعاً، فيجب على من تمكن منها أو من بعضها التصدي للقيام بها، وإذا تصدى واحد منهم لذلك وجب على باقي الفقهاء فضلاً عن الأمة مساعدته على ذلك مهما أمكن ما دام ملتزماً بالشرائط. يستفاد ذلك من فحوى ما دل على وجوب التصدي بحفظ أموال الصغير أو الغائب ونحوهما من باب الحسبة، ولا يهتم بحفظ كيان الإسلام ونظام المسلمين وثورهم في بلادهم، أو تترك هذه الأمور الخطيرة للفاستدين أو غير الكفوئين فيخلون بالنظام، ويضيعون الحقوق، ولعل القول بوجوبها العيني على الفقهاء جامعي الشرائط غير بعيد؛ لانهم القدر المتيقن للتصدي في مثل هذه الأمور؛ لصلاحتهم للحكومة وتحقيق الشرائط فيهم على ما مر من الأدلة.

إن قلت: إذا سلمنا أن شؤون الحكومة لا تتعطل على أي حال وأنه إذا

فقد النص والانتخاب وجب على الفقهاء التصدي لها حسبة فلأحد أن يقول لا يبقى على هذا وجه لوجوب إقدام الأمة على الانتخاب ؛ إذ المفروض عدم تعطل الحكومة.

قلت: فعلية الحكومة تحتاج إلى قوة وقدرة حتى يتمكن الحاكم من إجراء الحدود وتنفيذ الأحكام، ومن الواضح أن انتخاب الأمة مما يوجب قوة الحكومة ونجدتها، وأما التصدي حسبة فكثيراً ما لا يجد قدرة تنفيذية، فتتعطل بسبب ذلك كثير من الشؤون.

المسألة الرابعة عشرة: في حقيقة الانتخاب

هل الانتخاب للحاكم من قبيل العقود الجائزة كالوكالة فيجوز للأمة فسخها ونقضها مثلاً مهما أرادت، أو هو من قبيل العقود اللازمة كالبيع مثلاً فلا يجوز نقضه إلا مع تخلف الحاكم عن الشروط والالتزامات؟

الظاهر من الأدلة انه نوع تعهد وتعاقد من الطرفين في قيام الحاكم بمهام الأمة ورعاية حقوقها مقابل أن تلتزم الأمة باحترامه وطاعته والانضباط تحت ضوابطه، فتشمله حينئذ أدلة اللزوم في العقود كقوله تعالى: {أوفوا بالعهود}^١ وكقولهم ~~بالتزام~~: ((المؤمنون عند شروطهم))^٢ إذ إن الوجدان يلزمنا بإطاعة الحاكم المنصوب كما يلزمنا بإطاعة الحاكم المنتخب، فإن مقتضى ولاية الأمر إذا كانت عن حق يستدعي الإطاعة وإلا لما تم الأمر، ولما حصل النظام، والشرع أيضاً بامضائه للانتخابات يلزمنا بالإطاعة، وقد استظهر بعض العلماء في تفسير قوله تعالى: {أطيعوا الله وأطيعوا لرسول وأولي الأمر منكم}^٣ شمول الآية

(١) سورة المائدة: الآية ١ .

(٢) التهذيب: ج٧ ص ٣٧١ ح ١٥٠٣ ؛ الوسائل: ج ٢١ ص ٢٧٦ ح ٢٧٠٨١ باب ٢٠ من ابواب المهور .

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩ .

بعمومها لكل من صار ولي الأمر عن حق وإن كان بالانتخاب إذا كان واجداً للشرائط ، وكان انتخابه على أساس صحيح .

هذا وبالجملة لا فرق في حكم الوجدان بين الإمام المنصوب والإمام المنتخب مع فرض صحة الانتخاب وإمضاء الشرع له والانتخاب وإن أمكن أن يكون في الوكالة أو النيابة والاستنابة أو التفويض عما قد يطلق عليه وكالة بالمعنى الأعم المتضمن لإيصال الأمر إلى الغير أو تفويضه إليه .

وفي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أصحاب الخراج : ((فإنكم خزان الرعية ، ووكلاء الأمة ، وسفراء الأئمة))^(١) إلا أن إيصال الأمر إلى الغير قد يكون بالإذن له فقط ، وقد يكون بالاستنابة بأن يكون النائب وجوداً تنزلياً للمنوب عنه ، وكأن العمل عمل المنوب عنه ، وقد يكون بإحداث الولاية والسلطة المستقلة للغير مع قبوله ، والأول ليس عقداً ، والثاني عقد جائز على ما ادعوا عليه الإجماع ، وأما الثالث فلا دليل على جوازه ، بل إطلاق أدلة العقود تقتضي اللزوم . نعم قد يقال حتى على الاستنابة فإن العناوين الثانوية تقتضي اللزوم أيضاً ؛ بدهاء أنه لا يمكن أن يستتاب الحاكم عن الناس في أمر الحكومة ثم يجعل زمام بقائه وعدمه بمقتضى جواز العقد ، فإنه يفتح باباً للفوضى واختلال النظام ، وعليه فإنه إذا اختير الحاكم يبقى حاكماً ما دام ملتزماً بالشرائط ، ويلزم الناس مراعاة مقتضيات حكومته .

نعم يمكن الجمع بين الأمرين بوضع مدة معينة للتفويض يقدم عليه الجميع منتخباً ومنتخباً ، ويلتزمان بشرائطهما ، فحينئذ ينتظر حتى تنتهي مدته ، أو يوكل إلى تقنين معين ، أو هيئة منصفة ، ولا يجعل أمره بين أذواق الناس وأهوائهم حتى

(١) نهج البلاغة : ص ٤٢٥ الكتاب ٥١ .

يعزلوه لأدنى سبب وينصبوه لأدنى سبب.

هذا ولا يخفى أن مقتضى الولاية يستدعي اللزوم والثبات، وإلا لم يستقر النظام، ولزم نقض الغرض والخلف، وسيرة العقلاء استقرت على ترتيب آثار اللزوم عليها أيضاً، بحيث يذمون الناقض لها، اللهم إلا مع تخلف الحاكم عن تكاليفه والتزاماته، وفي نهج البلاغة: ((وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين أمركم))^١ حيث يستظهر منهم لزوم الانتخاب وبقاء الحاكم حاكماً ما دام ملتزماً بتعهداته.

الطريق الثاني: البيعة

وقد أجمعت عليها كلمة الجمهور، ومال إليها بعض فقهاءنا، ويعنى بها مبايعة الناس للحاكم وتعيينه للحكومة بواسطة البيعة، ولولاها كانت حكومته باطلة أو غير شرعية، والظاهر من إطلاق كلماتهم عدم التفريق بين زمان وجود النص وعدمه، وكأنهم يعدون البيعة سبباً تاماً لتعيين الحاكم حتى بالنسبة للمعصوم، وتفصيل الكلام فيها يستدعي التعرّض إلى أمور:

الأول: في معنى البيعة لغة وعرفاً.

الثاني: في نصوصها الشرعية والتاريخية.

الثالث: الأقوال في المسألة.

الأمر الأول: البيعة لغة وعرفاً قال الراغب الأصفهاني: بايع السلطان: إذا تضمّن بذل الطاعة له بما رضخ له، ويقال لذلك: بيعة ومبايعة^٢. وفي النهاية: وفي الحديث أنه يقال: ((ألا تبايعوني على الإسلام)) هو عبارة عن

١ (نهج البلاغة: ص ٧٩ الخطبة ٣٤ .

٢ (مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ١٥٥ (بيع) .

المعاهدة عليه والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره^١. وقريب منه في المجمع^٢، وفي لسان العرب: والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعه والطاعة. والبيعة: المبايعه والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر: كقولك أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعه: عاهده. وبايعته من البيع والبيعة جميعاً، والتبايع مثله^٣.

وفي مقدمة ابن خلدون: أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ولا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البايع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع^٤.

وفي تفسير الميزان: الكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فقد كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكأنهم كانوا يمثلون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات التي يتحقق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق، وبذلك سمي التصفيق عند بذل الطاعة بيعة ومبايعه، وحقيقة معناه إعطاء المبايع يده للسلطان مثلاً ليعمل به ما يشاء^٥.

والحاصل من ذلك: أن البيعة مأخوذة من البيع، فكما أن البايع يبيع

١ (النهاية لابن اثير): ج ١ ص ١٧١ (بيع).

٢ (مجمع البحرين: ج ٤ ص ٣٠٤ (بيع).

٣ (لسان العرب: ج ٨ ص ٢٦ (بيع).

٤ (تاريخ ابن خلدون: ج ١ ص ٢٦١).

٥ - تفسير الميزان: ج ١٨ ص ٢٧٤ ذيل الآية ١٠ من سورة الفتح

سلعته للمشتري فالذي يبيع يبيع طاعته لغيره ، ويذللها له أيضاً ، فالكل يلتزم بأن يكون ناصحاً صادقاً في بيعه ، وكذا من جهة المشتري في البيع ، والحاكم الذي تؤخذ له البيعة في التعهد والالتزام والقيام بشؤون من بايعه ؛ وبناءً عليه فهي تعد من قبيل العقود المشتملة على الإيجاب والقبول ، لكن تارةً يعبر بالإيجاب والقبول بالألفاظ ، وتارةً يعبر عنها بالعمل كما هو الشأن في المعاطاة ، ويستفاد من الروايات والتاريخ أنه كان للبيعة مراتب مختلفة كما يظهر ذلك من سيرة رسول الله ﷺ ، فتارة تكون البيعة على عدم الفرار من الزحف ، وأخرى على بذل المال والولد ، وثالثة على بذل الأنفس ، فإذا أعطى المبيع شيئاً من ذلك للحاكم وولي الأمر فلا بد له من الوفاء به بناءً على شمول أدلة ((الوفاء بالعهود والعقود))^١ أو ((المؤمنون عند شروطهم))^٢ هذا بحسب اللغة.

وأما في العرف فالمتبادر من لفظ البيعة أنها ليست توكيلاً للغير على تدبير الأمور ، بل هي على بذل الطاعة والمساعدة ، فهي غير الانتخاب والوكالة ؛ إذ البيعة تعهد من ناحية المبيع على طاعة من بايعه ، والقبول به كسلطة عليا لا يتخلف عن شروطها والتزاماته تجاهها ، فكأنه يبيعه شيئاً ، ومن خصوصياتها حينئذ أنها تلزمه بالوفاء بشروطها ، ولا يتمكّن من النقض سواء بايعه اختياراً أو اضطراراً.

وأما الانتخاب فهو اختيار يتخذه المنتخب من بين بدائل متعددة ، كما تتضمنه كلمة انتخب ، وذلك لما يراه المنتخب في المنتخب من توفر شرائط وخصوصيات ترجحه على غيره في تحقيق طموحات المنتخب وتوفير مصالحه

١) كمثل قوله سبحانه : { يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود } سورة المائدة : الآية ١ ؛ وقوله سبحانه : { والموفون بعهدهم اذا عاهدوا } سورة البقرة : الآية ١٧٧ .

٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٦ - ١٧ ح ٢٣٠٤٠ ح ٢٣٠٤١ ح ٢٣٠٤٤ باب ٦ من ابواب الخيار .

ونحو ذلك ، وقد يقال له تصويت أو اقتراع أيضاً ، ولا فرق بينها من حيث النتيجة وإن اختلفت من حيث الدقة اللغوية .

هذا وبين الانتخاب وبين البيعة عموم من وجه ، وأعلى موثيقهما صورة الاجتماع ؛ لكونه يجمع حرية الاختيار مع إيمان المنتخب واعتقاده بمن انتخبه . نعم يتمكن صاحب الرأي أن يسحب رأيه عمّن اختاره وانتخبه متى شاء إن لم يكن قانون أو ضابطة تحدّد مدة الانتخاب .

وأما الوكالة فهي عقد بين طرفين وتعهد حر بينهما على أن يعطي الموكل لموكله رأيه ، ويسلّطه على شؤونه ثقةً به ، أو اطمئناناً بكفاءته ونحو ذلك ، فيكون الوكيل كالموكل في سائر التصرفات الداخلة في حدود الوكالة ، ولا يجوز له تعديها ، ويحق له سحب وكالته عنه متى شاء ، وبين الوكالة وبين البيعة عموم من وجه ، وكذا مع الانتخاب ، وأقوى مراحلها في صورة الاجتماع ، وتفترق في أن البيعة فيها تعهد من طرف المبيع والانتخاب فيه ترجيح للمنتخب ، بينما الوكالة تفوضه في القيام بشؤون الوكيل ، والبيعة تلزم الموكل بالطاعة والالتزام بمقتضياته كما تلزم الوكيل بالقيام بشؤون الموكل بحسب الشروط والمقتضيات أيضاً .

فيتحصّل من ذلك: أن البيعة بحسب المعنى اللغوي والعرفي تغاير الوكالة والانتخاب وإن كانت من ناحية النتيجة سياسياً وفي مقام العمل ربما تنتهي إلى نتيجة واحدة ، والفروق الجوهرية بينهما يظهر أثرها في الحقوق والقانون .

الأمر الثاني: في النصوص الشرعية والتاريخية الواردة فيها

وهي متضافرة في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فقوله عز وجل: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾^١ وقوله عز وجل: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيأتيه أجره عظيماً﴾^٢ ويظهر من الآيتين الشريفتين أن البيعة بنفسها وإن كان لها أهميتها ولكنها بمقتضى طبعها تحتمل الوفاء والنكث، والأجر العظيم إنما هو في إبقائها على الوفاء والالتزام بمقتضياتها.

وأما في الروايات فقد وردت بطرق الفريقين روايات عديدة تتعرض إلى موضوع البيعة، منها ما في مجمع البيان ومسنند أحمد. قلت لسلمة بن الأكوع: على أي شيء بايعتم رسول الله يوم الحديبية؟ قال: بايعناه على الموت^٣. وفيه أيضاً عن جابر بن عبد الله قال: بايعنا نبي الله يوم الحديبية على أن لا نفر^٤. وفي مجمع البيان عن عبد الله بن معقل قال: فلم يبايعهم على الموت وإنما بايعهم على أن لا يفروا^٥.

وفي بيعة النساء قال تبارك وتعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن

(١) سورة الفتح: الآية ١٨ .

(٢) سورة الفتح: الآية ١٠ .

(٣) راجع مجمع البيان: ج ٩ ص ١١٢ - ١١٣ تفسير الآية ١١ من سورة الفتح ؛ مسند احمد: ج ٤ ص ٤٧ .

(٤) مسند احمد: ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٥) مجمع البيان: ج ٩ ص ١١٧ قصة الحديبية .

ولا يأتين بهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم^١ ودلالة الآية الشريفة ظاهرة في أنها في مورد البيعة على غير الحكومة، وإنما على السلوك الديني والشرعي الخاص.

وفي تفسير نور الثقلين، عن الكافي بسند صحيح عن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة بايع الرجال، ثم جاءت النساء يبايعنه، فأنزل الله عز وجل: (يا أيها النبي) إلى آخر الآية، فقالت أم حكيم: يا رسول الله كيف نبايعك؟ قال: إنني لا أصافح النساء فدعا بقدر من ماء، فأدخل يده ثم أخرجها فقال: أدخلن أيديكن في هذا الماء))^٢ وقد وردت روايات أخرى بهذا المضمون، وروي عنه أيضاً صلى الله عليه وآله أنه كان إذا بايع النساء دعا بقدر فغمس يده فيه، ثم غمس أيديهن فيه، وقيل إنه كان يبايعهن من وراء الثوب^٣.

وبالجملة: فإن بيعة رسول الله صلى الله عليه وآله في الحديبية وفي فتح مكة تعرض لها القرآن الكريم، مما يكشف عن كون البيعة من الأمور الهامة في الإسلام، وفي سيرة ابن هشام عن الزهري ما حاصله: أن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم: ... إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: ((الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء)) قال: فقال: أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا!! لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه^٤.

١ (سورة المتحنة: الآية ١٢ .

٢ (تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٣٠٧ ح ٢٨ سورة المتحنة .

٣ (تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٣٠٩ ح ٣٦ ؛ مجمع البيان: ج ؟؟ ص ٢٧٦ الآية ١٠ من سورة المتحنة.

٤ (السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٤٢٤ (بتصرف).

والظاهر من لفظ الأمر هو القيادة والحكومة مما قد يستظهر منه أن الرواية الواردة والكلام كان يجري في تولي الحكم من بعده ﷺ .

وفي الكامل لما فتح رسول الله ﷺ مكة جلس للبيعة على الصفا، واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الإسلام، فكان يبايعهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا، فكانت هذه بيعة الرجال، وأما بيعة النساء فإنه لما فرغ من الرجال بايع النساء فاتاه منهن نساء من نساء قريش^١ .

هذا بعض ما يرتبط ببيعة النبي ﷺ الواردة في القرآن، وأما في بيعة الأئمة عليهم السلام ففي الاحتجاج في قصة الغدير وخطبة النبي ﷺ عن مولانا الباقر عليه السلام : ((وكذلك أخذ رسول الله ﷺ البيعة لعلي عليه السلام بالخلافة على عدد أصحاب موسى، فنكثوا البيعة إلى أن قال: فأقمه للناس علماً، وجدده عهده وميثاقه وبيعته، وذكرهم ما أخذت عليهم من بيعتي وميثاقي الذي واثقتهم، وعهدي الذي عهدت إليهم من ولاية وليي، ومولاهم ومولى كل مؤمن ومؤمنة علي بن أبي طالب عليه السلام : إلى أن قال: فأقم يا محمد علياً علماً، وخذ عليهم البيعة. حتى قال: معاشر الناس، قد بينت لكم وأفهمتكم، وهذا علي يفهمكم بعدي، ألا وإنني عند انقضاء خطبتي أدعوكم إلى مصافقتي على بيعته والإقرار به، ثم مصافقتي بعدي، ألا وإنني قد بايعت الله وعلي قد بايعني، وأنا آخذكم بالبيعة له عن الله عز وجل، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه... إلى أن قال: معاشر الناس، فاتقوا الله وبايعوا علياً أمير المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين، والأئمة كلمة طيبة باقية، يهلك الله من غدر، ويرحم الله من وفى... إلى أن قال: فناداه القوم سمعنا وأطعنا على أمر الله وأمر رسوله بقلوبنا وألسنتنا وأيدينا، وتداكوا على

(١) الكامل: ج ٢ ص ٢٥٢ (بتصرف) .

رسول الله وعلى علي عليه السلام ، فصافقوا بأيديهم ... وصارت المصافحة سنةً ورسمًا ، يستعملها من ليس له حق فيها))^١ إلى آخر الخبر.

وفي إرشاد المفيد ومن كلام علي عليه السلام حين تخلف عن بيعته عبد الله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ، ومحمد بن مسلمة ، وحسان بن ثابت ، وأسامة بن زيد ما رواه الشعبي قال : لما اعتزل سعد ومن سميناه أمير المؤمنين وتوقفوا عن بيعته حمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : ((أيها الناس ، إنكم بايعتموني على ما بويح عليه من كان قبلي ، وإنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا فإذا بايعوه فلا خيار لهم ، وإن على الإمام الاستقامة ، وعلى الرعية التسليم ، وهذه بيعة عامة ، من رغب عنها رغب عن دين الإسلام ، واتبع غير سبيل أهله ، ولم تكن بيعتكم إياي فلتة ، وليس أمري وأمركم واحداً ، وإنني أريدكم لله ، وأنتم تريدونني لأنفسكم))^٢ .

وقد ورد الذيل نصاً أيضاً في نهج البلاغة أيضاً^٣ ، وهي تدلّ على أن البيعة إظهار للطاعة والالتزام بها بالنسبة للمعصوم عليه السلام ، كما يؤيده قوله : ((رغب عن دين الإسلام)) وهي لا تتصور إلا في المعصوم.

وفي نهج البلاغة ما يؤيد ذلك ، ففي كتابه عليه السلام إلى طلحة والزبير : ((أما بعد ، فقد علمتما وإن كتمتما أنني لم أرد الناس حتى أرادوني ، ولم أبايعهم حتى بايعوني . وإنكما ممن أرادني وبايعني ، وإن العامة لم تبايعني لسلطان غالب ، ولا لعرض حاضر ، فإن كتمتما بايعتماني طائعين فارجعاً وتوبا إلى الله من قريب ، وإن كتمتما بايعتماني كارهين فقد جعلتما لي عليكما السبيل بإظهاركما الطاعة ،

(١) الاحتجاج : ج ١ ص ٦٦ - ٨٤ .

(٢) راجع الارشاد : ج ١ ص ٢٤٣ .

(٣) نهج البلاغة : ص ١٩٤ الخطبة ١٣٦ .

وإسرار كما المعصية))^١ ..

وفي إرشاد المفيد رحمته بسنده عن أبي إسحاق السبيعي قالوا: خطب الحسن بن علي (عليهما السلام) في صبيحة الليلة التي قبض فيها أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن قال: ثم جلس فقام عبد الله بن العباس بين يديه، فقال: معاشر الناس، هذا ابن نبيكم ووصي إمامكم فبايعوه، فاستجاب له الناس، وقالوا: ما أحبه إلينا! وأوجب حقه علينا! وتبادروا إلى البيعة له بالخلافة^٢.

وبعد ما كتب أهل الكوفة إلى الحسين بن علي عليه السلام أنه ليس علينا إمام فأقبل، لعل الله أن يجمعنا بك على الحق^٣، وبعث هو عليه السلام ابن عمه مسلم بن عقيل إلى الكوفة رائداً وممثلاً له، أقبلت الشيعة تختلف إلى مسلم، فكلما اجتمع منهم إليه جماعة قرأ عليهم كتاب الحسين عليه السلام وهم يبكون، وبايعه الناس حتى بايعه منهم ثمانية عشر ألفاً، فكتب مسلم إلى الحسين عليه السلام يخبره ببيعة ثمانية عشرة ألفاً، ويأمره بالقدوم^٤. ومن الواضح أن بيعتهم كانت على إمامة الحسين وطاعته.

وكذلك ورد في الأخبار عن بيعة الإمام الرضا عليه السلام الكثير، كما روي في العيون وغيره^٥، وفي خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في أمر مولانا صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف): ((فوالله لكأني أنظر إليه بين الركن

١ (نهج البلاغة: ص ٤٤٥ - ٤٤٦ الكتاب ٥٤ .

٢ (راجع الارشاد: ج ٢ ص ٣٧ .

٣ (راجع الارشاد: ج ٢ ص ٤١ .

٤ (الارشاد: ج ٢ ص ٨ .

٥ (عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٢٣٨ ح ٢ ؛ تفسير نور الثقلين: ج ٥ ص ٦٠ ح ٣٢ .

والمقام يبايع الناس بأمر جديد، وكتاب جديد، وسلطان جديد من السماء))^١
ولعل المراد بالأمر الجديد في مبايعة الحجة حين الظهور هو المبايعة على الحكومة
الصالحة العادلة والالتزام بمقتضيات الإمامة من الطاعة والانقياد والاستجابة.

وفي خبر السراج، عن أبي عبد الله عليه السلام: ((فيظهر عند ذلك صاحب هذا
الأمر فيبايعه الناس ويتبعونه))^٢ إلى غير ذلك من الروايات.

وقد استدل جمع من القائلين بلزوم البيعة بذلك، بحجة أن البيعة في عصر
ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف) ليست للتقية أو الجدل، فيعلم
منها كون البيعة منشأ للأثر في تثبيت الحكومة والخلافة قطعاً^٣.

فإن المستظهر من مجموع الآيات والأخبار المتواترة هو اهتمام رسول الله
والأئمة الطاهرين عليهم السلام بالبيعة التي كانت بشأن الحكومة ورئاسة الدولة فهي
نحو معاهدة بين الرئيس وأمتة قبل الهجرة وبعدها. والظاهر أنها لم تكن من
مخترعات الإسلام، بل كانت من رسوم العرب وعاداتهم التي أمضاها الإسلام،
ولا يبعد أنها كانت معمولاً بها في سائر الأمم، بمعنى انه عرف عام، وقد أكد
الكتاب والسنة وجوب الوفاء بها وحرمة نكثها كما يظهر مما تقدم من الأدلة.

ومما يعضد ذلك ما رواه الصدوق عليه السلام عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قال:
(ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة))^٤ وقد فسر
العلامة المجلسي عليه السلام نكث الصفقة بنكث البيعة^٥.

١ (راجع كتاب الغيبة (للنعماني): ص ١٧٥ .

٢ (راجع كتاب الغيبة (للنعماني): ص ١٨١ .

٣ (انظر دراسات في ولاية الفقيه: ج ١ ص ٥٢٢ .

٤ (الخصال: ج ١ ص ٨٥ ح ١٣ .

٥ (البحار: ج ٢٧ ص ٦٨ ح ٣ .

الأمر الثالث: في الأقوال في البيعة

القول الأول: أنها واجبة مطلقاً، وهو قول الجماعة كما يظهر من كلمات أعلامهم. قال القاضي أبو يعلى الفراء في الأحكام السلطانية: وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على الاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجود فيهم شروطها، فقدموا في البيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره وعرضوها عليه فإن أجب إليهم بايعوه عليها، وانعقدت له الإمامة ببيعتهم ولزوم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته^(١)، وظاهر كلامه في أن البيعة سبب للإمامة وتولي الحكومة، فإن الباء للسببية كما هو واضح.

وقال الماوردي: فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته^(٢).

وظاهر كلماتهم هذه وما تقدم منها يفيد عدم وجود المخالف في ذلك، وفي مقدمة ابن خلدون مآثره الاجماع عليه^(٣) ويظهر من شرح المقاصد الاتفاق على كفاية عقد واحد منهم، ثم البيعة^(٤)، وربما يستدل لهم بالآيات والروايات

(١) الاحكام السلطانية: ج ١ ص ٢٤.

(٢) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ٧.

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون: ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٤) شرح المقاصد: ج ٥ ص ٢٥٤.

وسيرة الرسول الأعظم ﷺ ، فإن الآيات الشريفة أسندت المبايعة للأمة ، فتدل على أن الولاية أولاً وبالذات هي للأمة ، ثم هي تخولها إلى الحاكم سواء كان معصوماً أو غير معصوم بواسطة البيعة ، ويؤيده إطلاقات الروايات الواردة فيها كما عرفته مما تقدم من النصوص .

وربما يمكن الاستدلال لهم بالسيرة العقلائية الجارية في فترة ما قبل الإسلام ، فإن الروايات التاريخية تؤكد أن البيعة كانت تقليداً من تقاليد العرب ، وقد جرت عليه سيرتهم حيث كان رائجاً بينهم أنه إذا مات منهم أمير أو رئيس عمدوا إلى شخص وأقاموه إلى مكان الراحل بالبيعة . ومقتضاها أن البيعة وسيلة لعقد التولية وتأمير الحاكم ، وهذه الطريقة أمضاها الإسلام كما يظهر من تكرر السيرة على أخذ البيعة عند الاستخلاف في مختلف الأزمنة ، ويعضد ذلك فعل الصحابة بعد النبي ﷺ ، حيث بايع عمر أبا بكر وتبعه في ذلك بعض القوم^(١) .

ومن هذا يستدل على ضرورة وجود نوع من المناسبة بين البيعة وبين تسليط الحاكم ، وهذا يدل على أن الحكومة كما تنشأ بالنص فإنها تنشأ بالبيعة أيضاً ، فكأنه يوجد طريقان لحصول التأمير والاستخلاف : أحدهما النص والآخر البيعة ، وأي واحد منهما تحقق يكفي في شرعية الحاكم والحكومة ، وأما إذا وجد معا فإنه يكون من باب التأكيد والثبوت ، كما في تولية الرسول ﷺ ، حيث لم يقل أحد إن توليه كان بالبيعة ، بل بالنص من الله عز وجل الذي جعله أولى بالمؤمنين من أنفسهم^(٢) ، كما أوجب رسالته ونبوته ، وأما بيعته فهي مؤكدة لما

(١) انظر مقدمة ابن خلدون : ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٢) قال سبحانه : { النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم } سورة الاحزاب : الاية ٦ .

نص عليه الباربي عز وجل^(١) . هذا ما يمكن أن يستدل به ، ولكن الظاهر أن للتأمل فيه مجالاً من وجوه :

الوجه الأول: قصور الأدلة المذكورة عن شمول البيعة للحكومة. أما الآيات الشريفة فكانت في شؤون خاصة ، كالمبايعة على الموت في وقت هم بحاجة إلى الثبات ، وفي بعضها مبايعة على عدم الشرك والزنا ونحوها في وقت هم بحاجة إلى نشر الإيمان وترويح الفضيلة ، فالاستدلال بها على الحكومة استدلال على الخاص بالعام ، وهذا منطقياً باطل ، ويؤيده أن نفس المعاني التي ذكرها اللغويون بعيدة عن إنشاء الإمرة والحاكمية ، بل غاية ما تدل عليه هو الالتزام وبذل الطاعة.

وفي الروايات الشريفة انهم بايعوه على الموت كما في يوم الحديبية^(٢) ، وفي مجمع البيان بايعوه على أن لا يفروا^(٣) ، وعليه فإنه لا يستفاد من الروايات أن المبايعة كانت على الترشيح أو السلطنة ، وإنما كانت على أمور خاصة ، ولو لاحظنا ما ذكر في الآيتين الشريفتين من مورد البيعة نلاحظ انه لم يرد ذكر للحاكمية على الإطلاق ، بل وردت المبايعة والالتزام بأمر أوجبها الإسلام ، كعدم الشرك وترك الزنا وعدم العصيان ، وهي أمور يجب الالتزام بها ، ويحرم على الناس تركها ، فما الذي أفادته البيعة إذاً؟ مما يكشف عن أن البيعة تعبير ظاهري عن ذلك الالتزام ، فهي أولاً لم يكن موردها الحاكمية ؛ لأن حاكمية الرسول ﷺ ثابتة من عند الله عز وجل ، وثانياً لم يكن فيها نقل أو إنشاء

(١) قال سبحانه : ﴿ ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه

ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيماً ﴾ سورة الفتح : الاية ١٠ .

(٢) تفسير ابن كثير : ج ٤ ص ١٨٦ ؛ الدر المنثور : ج ٦ ص ٧٤ ؛ مسند احمد : ج ٤ ص ٥١ .

(٣) مجمع البيان : ج ٩ ص ١١٧ قصة فتح الحديبية .

لولاية، وهذا يعني أن للبيعة معنى آخر ليس ما ذكر.

الوجه الثاني: على فرض أن المبايعة تشمل الحكومة من باب التسليم، فمع وجود النص تحمل على التأكيد لا التأسيس، بمعنى جعل المكلّف التزاماً إضافياً في ذمته مقابل الإلزام الأولي، كما هو الشأن في النذر أو العهد أو اليمين على الإتيان بالفرائض والواجبات، فإنها تضيف التزاماً زائداً على أصل الإلزام، والبيعة كذلك، فالمبايع ينشئ العهد بالتزام حاكمية ذلك المبايع، مع أن أصل الحاكمية ثابت في رتبة سابقة، وليس سبب الحاكمية هو المبايعة، بل قد تكون في بعض صورها أداء لأمر واجب عليهم كما في مبايعة الرسول ﷺ والإمام المعصوم (عليه السلام).

وعليه فالبيعة تكون نوع توثيق وزيادة تعهد للثبات على من نص على ولايته، وقوله عز وجل: { إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله }^١ فلأن طاعته طاعة الله عز وجل، وعصيانه عصيان لله سبحانه وتعالى، وليس لتأسيس ولاية أو إعطاء شرعية جديدة لها، ويؤيده بعض الروايات الواردة في أن شأن بيعته لم تكن في مسألة الحكومة.

منها: ما ورد عنه ﷺ في بيعة النساء في التوحيد واجتتاب المنكر.^٢

ومنها: ماورد عنه ﷺ: ((فإن آمنتم بي فبايعوني على أن تطيعوني وتصلوا وتزكوا))^٣.

(١) سورة الفتح: الآية ١٠ .

(٢) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٤٣٣ - ٤٣٤ واريده بيعة النساء انهم لم يبايعوه على القتال .

(٣) انظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٢ ص ٤٥٤ ؛ ومناقب آل ابي طالب: ج ٢ ص ٢٤ .

وفي رواية اخرى : ((وان تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وابناءكم))^١ .
 وفي رواية رابعة : ((ولا تفروا من الحرب))^٢ .
 وفي رواية خامسة : بايعه الانصار على الاسلام والنصرة له ﷺ ولن تبعه
 وأوى اليهم من المسلمين.^٣
 وفي رواية اخرى عن سلمان (رحمه الله) قال : بايعنا رسول الله ﷺ على
 النصح للمسلمين والائتمام بعلي بن ابي طالب والموالاة له.^٤
 والمستفاد من هذه الروايات أن البيعة لم تكن للتنصيب أو لتعيينه حاكماً ،
 وإنما هو نوع ميثاق بين شخصين ، والتزام مشمول بأدلة التعاهد وما أشبه ذلك ؛
 فلذا يجب العمل بمفاد البيعة ، ويحرم نقضها ونكثها ، ولعل من هذا أيضاً ما ورد
 عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في الحث على الوفاء بالبيعة ، يقول : ((وأما حقي
 عليكم فالوفاء بالبيعة ، والنصيحة في المشهد والمغيب ، والإجابة حين أدعوكم ،
 والطاعة حين آمركم))^٥ .

ومن مراجعة مجموع خطب الإمام عليه السلام في نهج البلاغة يتضح أن نكث
 البيعة إنما هو نقض للميثاق لا سواه ، وان نكث البيعة من الذنوب الكبيرة ؛ لأنه
 عزل للحاكم وإزاحته عن منصب الولاية ، فبناء على هذا يستفاد من مجموع هذه
 الأدلة بأن البيعة مع المعصوم لم تكن بيعة تنصيب ، وإنما كانت نوع التزام بالطاعة

١ (مناقب آل ابي طالب : ج ١ ص ١٨٢ ؛ انظر السيرة النبوية (لابن هشام) : ج ٢ ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ؛
 المصدر نفسه : ص ٤٤٦ - ٤٤٧ ؛ المصدر نفسه : ج ٣ ص ٣٣٠ .

٢ (السيرة النبوية (لابن هشام) : ج ٣ ص ٣٣٠ .

٣ (السيرة النبوية (لابن هشام) : ج ٢ ص ٤٦٨ ؛ المصدر نفسه ص ٦١٥ ؛ مناقب آل ابي طالب : ج ١
 ص ٢٠٢ .

٤ (كشف الغمة : ج ١ ص ٣٧٤ .

٥ (نهج البلاغة : ص ٧٩ الخطبة ٣٤ .

والانقياد له وإظهار ذلك للخارج.

الوجه الثالث: أن الروايات طافحة بعبارات أمثال: ((الأمر لله يضعه
حيث يشاء))^١ كما عرفته مما تقدم، وهذا يعني أن البيعة ليست تولية وتنصيباً،
وخصوصاً إذا لاحظنا ما دار بين رسول الله ﷺ وبين عامر بن صعصعة، حيث
دعاهم إلى الله، وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم: إن نحن بايعناك على
أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أياكون لنا الأمر من بعدك؟ قال ﷺ:
((الأمر لله يضعه حيث يشاء))^٢ مما يكشف عن عدم حجية البيعة مع وجود النص
إلا بقدر الإظهار والإعلام. نعم، لو كان كلام في اعتبارها فينبغي أن يكون في
صورة عدم وجود النص كما في زمن الغيبة.

الوجه الرابع: أن الاستدلال بسيرة العرب قبل الإسلام غير تام؛ وذلك
لأنه مضافاً إلى عدم حجية سيرة العرب بذاتها فإنها مجملة، ولا تدل على قيامها
حتى مع وجود النص، بل جعل البيعة في قبال النص لا فائدة منه، بل الحق أولاً
وبالذات للنص؛ لأنه من قبل الخالق المالك، وعليه فإن صحت في غير مورد
النص كان على المطلوب أدل. هذا مضافاً إلى قيام النص على عدم اعتبارها مع
اختيار الله والرسول للحاكم، كما في قوله عز وجل: (ما أتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا)^٣ وقال عز وجل: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)^٤
وعليه فإذا نص الله ورسوله على حاكم وبايعت الأمة آخر فإن مقتضى الإيمان

١ (السيرة النبوية لابن هشام): ج ٢ ص ٤٢٥ .

٢ (المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

٣ (سورة الحشر : الآية ٧ .

٤ (سورة النساء : الآية ٦٥ .

والإسلام بل والتكليف هو الأخذ بالنص لا بالبيعة.

وأما سيرة الصحابة بعد النبي ﷺ فإنها كانت بيعة واحد أو جماعة قليلة، وليست بيعة الأمة، وكلامنا في رضا الأمة لا رضا الفرد أو الجماعة، وعليه فهي خارجة موضوعاً عما نحن فيه، مضافاً إلى ما عرفت من أنه لا مجال للصحابة بالبيعة بعد أن نص الرسول على الإمام ﷺ من بعده، حيث عين مولانا أمير المؤمنين ﷺ حاكماً وخليفة، وأمرهم بمبايعته ومناداته بإمرة المؤمنين كما في متواتر أخبار الفريقين.^١

إن قلت: لكن الرسول الأعظم ﷺ لم يهاجر إلا بعد أن أخذ البيعة من أهل المدينة، وإن مولانا أمير المؤمنين ﷺ لم يرض بالسلطة إلا بعد البيعة، وهذان تصرفان يدلان على وجود خصوصية في البيعة.

نقول: إن الرسول الأكرم ﷺ قبل أخذ البيعة قام بالدعوة إلى الإسلام وبيان حقيقة رسالته، فحصل انجذاب أفراد المجتمع إليه، ومن ثم أخذ منهم البيعة. وهكذا يقال في سيرة أمير المؤمنين ﷺ، فبعد إيمان الناس بالإمام وأنه الشخصية التي تنقذهم من مساوئ الانهيار والتفكك والطبقية التي أنشأتها السياسة السابقة عليه بايعوه، والغرض من المبايعة كان هو التخليط والتوكيد والاحتجاج على من يخالف ذلك، فإظهار البيعة طمأنة للقلوب والنفوس، وتكون إلزاماً لهم للالتزام بمقتضى البيعة، وهكذا يقال في ولاية أمير المؤمنين وبيعة الحسن ﷺ، وبيعة أهل الكوفة وحواليها للحسين ﷺ بتوسط نائبه مسلم بن عقيل (رضوان الله عليه)، وهكذا ربما يمكن أن يقال في أخذ البيعة للحجة

(١) مسند احمد: ج ٤ ص ٢٨١ ؛ شرح المقاصد ج ٨ ص ٢٧٣ ؛ الغدير: ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٨٤ ؛ وانظر تلخيص الشافي: ج ٢ ص ١٦٨ ؛ كشف المراد: ص ٣٩٥ .

المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فالبيعة في كل هذا ضرب من التوثيق والتغليظ في المتابعة وإظهار الطاعة من باب الاحتجاج والحججة، وليست بيعة تنصيب أو تعيين للمعصوم.

وأما ما ورد في مبايعة المسلمين للرسول الأكرم ﷺ في الحديبية فسببه كما في بعض الأخبار أن المسلمين لم يريدوا إيقاع الصلح مع المشركين، خلافاً لرأي رسول الله ﷺ، حيث كان يرى في الصلح انتصاراً للمسلمين، وعزة وقوة لهم، وإذلالاً للكافرين، حيث يعترفون بمفاد هذا الصلح أن للمسلمين كيانا ودولة ورئيسا معترفا به، فيكون أكبر انتصار سياسي للمسلمين، لكن غالبية من كان مع الرسول لم يتفطن إلى حكمة الرسول ﷺ، فازدادت الشقة بينهم، وبعد تمامية الصلح وقبل رجوعه إلى المدينة أراد رسول الله ﷺ أن يجدد مع المسلمين التزاما وتعهدا بمناصرتة التي هي في الأساس واجبة عليهم بحكم وجوب الطاعة للرسول ﷺ، فبناء على هذا كانت البيعة منهم بيعة تأكيد وإظهار، وليست بيعة تنصيب، وما ذكر من الروايات تؤكد هذا المطلب.

وأما ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) في شأن الذين تخلفوا عن بيعته: ((أيها الناس، إنكم بايعتموني على ما بويع عليه من كان قبلي، وإنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا، فإذا بايعوا فلا خيار لهم))^١ فإن مثل هذا القول على مطلوبنا أدل؛ لأنه في مقام الاحتجاج عليهم وبيان أن البيعة لا مجال لها مع وجود التنصيب من قبل الباري (عز وجل) والرسول ﷺ؛ وذلك لأن صدر الخطاب ورد بهذا النص كما في كتاب سليم بن قيس، حيث ابتدأ الناس هكذا: ((هذا أول ما ينبغي أن يفعلوه إن يختاروا أماما يجمع أمرهم إن كانت الخيرة لهم،

(١) البحار: ج ٣٢ ص ٣٣ ح ١٠٩.

ويتابعوه ويطيعوه ، وان كانت الخيرة الى الله (عزوجل) والى رسوله ، فان الله قد كفاهم النظر في ذلك والاختيار ، ورسول الله ﷺ قد رضي لهم اماما وامرهم بطاعته واتباعه ، وقد بايعني الناس... وان بيعتي كانت بمشورة العامة))^١ مما يكشف عن أن البيعة لا مجال لها مع وجود النص .

وأما مع عدم وجود النص فمن باب الإلزام لهم ؛ لأن القوم أنكروا وجود النص على خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) ؛ فلذا كان لا بد من الالتزام بأن الخيار يرجع إلى الأمة كما بيناه سابقاً من التأخر الرتبي لاختيار الأمة عن النص ، وعليه فهو في مقام الإلزام بما يلتزمون ؛ إذ هم يلتزمون بأن الحكم بالشورى ، وهو احتج عليهم بنفس هذا ، ومن الواضح أن نقض بيعة المعصوم تستلزم الخروج من الدين واتباع غير سبيل أهله ، كما نصت عليه الآيات^٢ والأخبار^٣ مما يكشف عن عدم وصول النوبة للبيعة مع وجود النص .

القول الثاني: أن البيعة ليست بمعتبرة مطلقا ، ولا حجية لها ؛ وذلك لأن من نصبه الله لا فائدة لبيعته ومبايعته وجوداً أو عدماً ، وسيرة الرسول وأمير المؤمنين (عليهما السلام) كانت من باب الحجة أو الإلزام ، أو من باب التقية من بعض الوجوه ، وليس من باب إثبات اعتبار البيعة في مقام التنصيب للحاكم المعصوم ، وأما في زمن الغيبة فلا دليل يثبت اعتبار البيعة في تنصيب الحاكم .
وعليه فإن الحاكم إذا كان من المنصوص عليه بالنص الخاص فلا مورد للبيعة ، وإذا كان غير منصوص عليه كما في زمن الغيبة فإن اعتبار البيعة حجة في

(١) سليم بن قيس : ج ٢ ص ٧٥٢ - ٧٥٣ .

(٢) كقوله سبحانه : { ما تاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } سورة الحشر : الآية ٧ .

(٣) كقولهم ﷺ : ((الراد علينا كالراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله)) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

مقام تنصيب الحكام وتعيينهم يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك، ولعل هذا ما اختاره جمع من الفقهاء منهم السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) كما في الفقه السياسة، حيث ذهب إلى عدم وجود الدليل المعتبر على البيعة، وقال: بأنها لا شأن أساسي لها في تشكيل الحكومة، كما وجه بيعة النبي ﷺ على أنها كانت مظهرة وليست معينة. وقال: بعد أن أشكل على نظرية البيعة: فالبيعة كانت نوعاً من التأكيد، فالبايع يبيع نفسه وأهله وماله لله في قبال أن يعطيه الله الجنة، كما قال سبحانه: {إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة}¹ هذا بالإضافة إلى أنه لم تكن البيعة انتخاباً للرسول؛ لأنه رسول الله ﷺ بايعوه أم لا، بل كانت إظهاراً وتأكيداً؛ ولذا بايعوه تحت الشجرة في صلح الحديبية، مع أنهم كانوا قد بايعوه قبل ذلك، وكانت علة هذه البيعة التأكيد وإرهاب الكفار، فالبيعة لا شأن لها؛ ولذا إذا انتخبوا بدون البيعة كان لازماً، وإذا بايعوا بدون المؤهلات كانت باطلة. نعم من بايع كان الأمر عليه أكد، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، كما أن حجة الوالي عليه تكون أقوى، حيث إن الوالي يستدل ببيعته على أنه قبل وانتخب، فلا حق له في النقض؛ ولذا استدل الإمام عليه السلام على الناكثين بأنهم بايعوه، ولذا كان خلفاء الجور يجبرون الناس على البيعة بالسيف حتى يستدلوا بعد ذلك لجهلة الناس بأنه بويع لهم بالخلافة، ثم قال: وكيف كان، فالبيعة لا شأن أساسي لها في تشكيل الحكومة.²

هذا وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء المعاصرين، لكنهم وجهوا بيعة النبي ﷺ والإمام عليه السلام بأنها نوع من الإلزام للطرف المقابل؛ لأنه كان يلتزم بشرعية

(١) سورة التوبة: الآية ١١١ .

(٢) الفقه (كتاب السياسة) : ج ١٠٦ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

البيعة، فكانوا يلزمونه بها أيضاً، وخصوصاً ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من الأخبار والروايات، فإنها في مجموعها يستفاد منها أنه كان في مقام الاحتجاج على الخصم المعتقد بالبيعة، وهناك قرائن دالة على ذلك.

منها: ما ثبت من ضرورة المذهب أن إمامته عليه السلام كانت من نصب رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن قبل الباري عز وجل، وهكذا إمامته لا تحتاج إلى بيعة الناس، وتشهد لها الأخبار المتواترة كما ورد في حديث الغدير وغيره.^١

ومنها: الروايات الدالة في نهج البلاغة على أنه عليه السلام كان إماماً بالوراثة عن النبي صلى الله عليه وآله، كالخطبة الشقشقية^٢ وغيرها.

ومنها: الاحتجاج بالبيعة التي وقعت للثلاثة، ولا ريب أنها كانت من باب إلزامهم بما عندهم.

ومنها: كون المخاطب في غير واحد منها معاوية وطلحة والزبير وأمثالهم من الذين كانوا لا يقبلون النص في حقه، إلى غير ذلك من القرائن، وعليه فلا دليل على حجية البيعة فضلاً عن اعتبارها في مقام تعيين الحاكم وتنصيبه.

القول الثالث: أن البيعة بذاتها ليست بحجة، بل هي صيغة لإنشاء العقد والتولية في الحكومة، كما هو الشأن في العقود، فإن الرضا الباطني غير كاف في العقود ما لم يكن هناك مبرز ومظهر للقصد والإنشاء، كما دلت على ذلك الأخبار.

ومنها: ((إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام))^٣ والبيعة هنا كذلك، فما تبرزه

١ (التهذيب: ج ٣ ص ٢٦٣ ح ٧٤٦ وتقدمت الإشارة الى بعض مصادره.

٢ (نهج البلاغة: ص ٤٨ الخطبة ٣ .

٣ (الكافي: ج ٥ ص ٢٠١ ح ٦ .

هو التزام الناس بالولاء والطاعة، وما يبرزه الحاكم بقبول البيعة هو القيام بشؤون الناس. وربما ينظر لذلك بتصنيف الفقهاء المعاملات إلى صنفين، استفادة من الأدلة الواردة في بابها، فإنها تنقسم إلى قسمين: أدلة صحة وأدلة لزوم، وعنوا بأدلة الصحة الأدلة التي تتعرض إلى ماهية المعاملة وحقيقتها، وأنها مطابقة للشروط الشرعية أم لا، وبالتالي هل هي صحيحة أم لا؟ والثانية تتعرض إلى المعاملة الصحيحة، وتحكم بلزومها أو عدم لزومها، والفرق بينهما أنها لو حكم بلزومها فلا يجوز فسخ المعاملة بعد ذلك، وبتعبير آخر الفرق بينهما في الموضوع والمحمول. أما في الموضوع فموضوع أدلة الصحة هي الماهية المعاملية بفرض وجودها عند متعارف العقلاء، وموضوع أدلة اللزوم هو المعاملة الصحيحة عند الشرع، فإذا أدلة اللزوم متأخرة رتبة عن أدلة الصحة. وأما محمولا ففي أدلة الصحة المحمول هو صحة المعاملة وإثبات وجودها الاعتباري في اعتبار الشارع، وأما أدلة اللزوم فمحمولها هو لزوم المعاملة وعدم جواز فسخها، والتفريق بين هذين الصنفين من الأدلة مهم جداً، وتترتب عليه الآثار الشرعية، فإنه لا يمكن التمسك بعموم ((المؤمنون عند شروطهم))^١ إذا شك في صحة ماهية المعاملة؛ لأن مثل حديث ((المؤمنون عند شروطهم)) يجري في أدلة اللزوم لا في أدلة الصحة.

وعليه يمكن أن يقال بأن أدلة البيعة أيضاً يمكن تصنيفها في ضمن هذا التصنيف، فيقال بأنها تدخل في ضمن أدلة الصحة أو في أدلة اللزوم، ومقتضى التعاريف اللغوية والفهم العرفي بل والاصطلاحي أنها بمعنى العهد؛ ولذا ينبغي أن تصنف في أدلة اللزوم لا في أدلة الصحة، وهذا يعني أن هذه الأدلة لا تتعرض

(١) عوالي الآلي: ج ١ ص ٢٣٥ ح ٨٤.

لمورد البيعة، وأن المبايعه لهذا الحاكم صحيحة أم لا، بل يجب أن تثبت في مرتبة سابقة صحة ولاية الحاكم وشرعية توليه للحكم، ومن أدلة أخرى أن التولية لهذا الشخص ممكنة وواجبة، ثم تأتي البيعة، وتوثق وتؤكد الأمر الثابت سابقاً. وعليه فعنوان البيعة كعنوان العقد، والشروط تعرض على ماهيات أولية مفروغ من صحتها، فيستفاد منها إذاً أن البيعة بذاتها لا مدخلية لها سوى التوثيق والتأكيد، وهذا مآلاً يرجع إلى القول الثاني، إلا أنه بيان آخر، ولعل هذا ما اختاره البعض، حيث حمل النصوص الواردة في تعيين النبي والإمام على الرسالة والإمامة لا الحكومة، وحمل السيرة على البيعة في باب الحكومة، فقال: لما ارتكز في أذهان الناس على حسب عاداتهم وسيرتهم ثبوت الرئاسة والزعامة بتفويض الأمة وبيعتهم وكانت البيعة أوثق الوسائل لإنشائها وتنجزها في عرفهم طالبهم النبي ﷺ بذلك؛ لتحكيم ولايته خارجاً، فإن تمسك الناس بما عقدهم بأنفسهم والتزامهم بوفائه واحتجاجهم به أكثر وأوثق بمراتب. فالمراد بالتأكيد إيجاد ما هو الوسيلة لتحقيق الولاية عند الناس أيضاً؛ ليكون تحقق المسبب أقوى وأحكم، ولا محالة يترتب عليه الإطاعة والتسليم خارجاً، والظاهر أن البيعة لرسول الله ﷺ كانت على حكمه وولايته لا على رسالته؛ إذ الرسالة يكفي فيها الإيمان والتصديق.

وبالجملة: إذا كان لتحقيق أمر طريقان وكان أحدهما أعهد عند الناس وأوثق وأنفذ فأيجاده بالطريقين يوجب تأكده قهراً، كما هو مقتضى اجتماع العلل على معلول واحد، وقد عرفت منا أن الإمامة كما تحصل بنصب الله تحصل بنصب الأمة أيضاً بالبيعة^١، ولا يخفى أن كلامه فيه نوع من الاضطراب؛ إذ

(١) دراسات في ولاية الفقيه: ج ١ ص ٥٢٦.

يرأوح بين أن تكون البيعة مجرد إظهار وإعلان وتأكيد للطاعة والإلزام فينطبق مع القول الثاني، أو هي تنصيب وجعل، كما يستظهر من كلامه في أنه فرق بين الرسالة وبين الحكومة، وذهب إلى أن البيعة يمكن أن تنصب الإمام،^١ ويكفي الاضطراب في عبارته مؤونة المناقشة فيه.

ولعل هذا الاضطراب يظهر من كلمات السيد الصدر رحمته أيضاً في كتابه الإسلام يقود الحياة، حيث قال: إن التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه تأكيد من الرسول على شخصية الأمة وإشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحدد مصيرها، وأن الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء، ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه، ولا يشك في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصر عليها واتخذها أسلوباً للتعاقد بين القائد والأمة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأمة.^٢

وفي عبارته هذه قد يستظهر وجوب البيعة وأن لها موضوعية في حكومة المعصوم لتملك الأمة مصيرها بسببها، وهذا إلى الوجوب أقرب، وقد يستظهر منها أنها نوع تعليم وتربية للناس في أخذ مصيرهم بأيديهم، وهذا إلى عدم الوجوب أقرب، مضافاً إلى أن قوله: لا يشك في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة ولا يمكن التخلف عنها فيه نوع من الإبهام؛ إذ لسائل أن يسأل هل مجرد الوجوب متعلق بالأمة في المبايعة كتكليف شرعي أم هي تفيد حكماً وضعياً أيضاً؟ بمعنى أنها تنصب الإمام حاكماً، وإلا فلا، فتأمل.

القول الرابع: أنها نوع عقد سواء من قبيل الوكالة أو النيابة، أو من قبيل

١ (دراسات في ولاية الفقيه : ج ١ ص ٥٢٦ .

٢ (الإسلام يقود الحياة : ص ١٤٦ .

الالتزام في الالتزام، وهذا ينطبق مع مبنى المنكرين للولاية، فبعد تسليمهم وجوب إسناد الحكم إلى الشرعية لا بد أن يلتزموا بطرقها، وهي إما عقد الوكالة أو النيابة أو إنشاء عقد جديد؛ إذ في مقابل ذلك إما يقال بعدم نصب الحاكم، وبالتالي القول بعدم لزوم تطبيق الأحكام السياسية والاقتصادية والحدود وما أشبه ذلك من أحكام الإسلام المرتبطة بالدولة ومهمات الحاكم، وهو واضح البطلان عقلاً وشرعاً، أو يلتزم بأن هناك نوع وكالة من قبل الأمة للحاكم، أو نوع نيابة أو إنشاء عقد جديد، وهذا العقد بحاجة إلى إطار عام يتم به بين الأمة وبين الحاكم، سواء كان هذا الإطار في صورة البيعة المباشرة أو البيعة بواسطة اختيار أهل الحل والعقد.

وعليه فإن البيعة تكون نوع التزام في التزام، وهذا من العقود العقلانية التي تجري عليه السيرة أيضاً في مختلف الشؤون، ولعل هذا ما ربما ينسجم مع مبنى من قال بأن البيعة نوع تعهد أو تعاقد، وربما يستظهر ذلك أيضاً من كلمات ابن خلدون، حيث قال: اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ولا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه فيه من الأمر على المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع.¹ وربما يستظهر من كلامه ومن قوله بعدم جواز المنازعة ووجوب الطاعة أنه التزام في التزام، لكنه لم يستظهر من كلماته بأن هذا الالتزام يمكن نقضه لو تخلف أحد الطرفين بمقتضيات ما تباع عليه.

(١) مقدمة ابن خلدون: ص ٢٦١.

في الجمع بين الأقوال في البيعة

والظاهر إمكان الجمع بين الأقوال المتقدمة بالقول بأنه ما دام لا يوجد دليل خاص على تحريم البيعة أو المنع منها بل عرفت قيام السيرة على العمل بها في الجملة كان الأصل فيها الجواز، بناء على عدم دلالة العمل على أكثر منه، أو الرجحان بضميمة أدلة الاقتداء أو التأسى.

وحيث لا بد من التفريق فيها بين زمني حضور المعصوم وغيبته بالقول بأنها في زمان الحضور إلزامية؛ إذ لا يمكن القول بأن البيعة في زمان حضور المعصوم تنصيبية؛ لاستلزامه الاستحالة من جهة اللغوية والخلف؛ إذ مع وجود النص الخاص على نصب الامام من قبل الباري عزوجل لا يبقى موضوع لتنصيب الأمة له بواسطة البيعة، سواء قيل بأنها علة تامة للتنصيب، أو جزء العلة إلا بنحو تحصيل الحاصل أو الخلف؛ إذ لا خيار فوق ما يختاره الله عزوجل، فيبقى القول بأنها إلزامية من باب إقامة الحجة على الناس. فإن الحكومة من شأنها أن يكون لها مخالف ومؤيد، فالحاجة إلى الإلزام وإقامة الحجة على المخالف كبيرة حتى لو كان المتصدي للحكومة معصوماً، وهذا ما يظهر من سياسة رسول الله ﷺ ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام، حيث ابتليا بوجود المخالفين والمعارضين، وبعضها كانت من المعارضة المسلحة، وأما في زمان الغيبة وفقدان النص الخاص على الامام فإنه يمكن أن تكون تنصيبية فضلاً عن كونها إلزامية؛ إذ لا مانع عقلي أو شرعي يحول دون ذلك؛ لأنها لا تعدو أن تكون إحدى صيغ إظهار الرضا والتأييد للحاكم التي تقرها سيرة العقلاء، بل والمتشعبة بعد عدم المانع.

وعليه فلا مانع من اتخاذ البيعة طريقاً من طرق الاختيار؛ إذ حكمها من

ناحية الموضوع سيكون حكم إدلاء الرأي في صندوق الاقتراع، أو التصويت المباشر بواسطة رفع الأيدي والأصابع في الانتخابات العامة أو الخاصة؛ لأن هذه جميعاً مصداق للكلي، وهو تعيين المختار من قبل الأمة، سواء تحقق هذا التعيين بواسطة الانتخاب، أو صندوق الاقتراع، أو بواسطة اختيار أهل الحل والعقد، أو بواسطة إظهار البيعة ما دام لا يوجد دليل على المنع، بل قد يقال بأن دلالة البيعة في تنصيب الحكام وما أشبه ذلك أقوى وأشد من إدلاء الصوت؛ لكون البيعة تتضمن التعاقد والتعاهد الروحي والفكري والجسدي بين الطرفين على الوفاء للآخر حاكماً أو محكوماً، بل ولا يبعد القول باستحبابها تأسياً برسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام.

وعليه فلو اختارت الأمة البيعة طريقاً للتنصيب في غير زمان النص فلا بأس به، لكن بشرط أن تكون حرة، وأما إذا اتخذت طريقاً قهرياً كما صنعه معاوية وغيره ولا زال يعمل به بعض الحكام المستبدين فلا يجوز؛ لأنه استبداد، وهو محرم شرعاً، وقبيح عقلاً، وبذلك يظهر أن اختلاف الفهم العرفي أو الانصراف من البيعة ونحوها مما لا يضر ما دامت البيعة مصداقاً من مصاديق إظهار رضا الأمة؛ وذلك لأن الكلام عما ارتضته الأمة حاكماً لها، وهذا يمكن أن يكون طريقه الاختيار والانتخاب المباشر أو غير المباشر، ويمكن أن يكون طريقه البيعة، فإن الملاك هو إحراز توفر المؤهلات الشرعية مع إحراز رضا الأمة، وأي طريق يمكن أن يوصلنا إليه كان كافياً ما دام لا يوجد دليل عقلي أو شرعي على المنع منه، وعليه فإن إحراز رضا الأمة واجب لحرمة تولي الحاكم دون رضاهم. وأما اختيار طريق الانتخاب أو البيعة أو غير ذلك فهو من الواجب التخييري الذي يوكل أمره إلى الأمة، وعليه فحصر العامة طريق الرضا بالبيعة لا

دليل عليه ، كما أن إطلاق وجوبها عندهم حتى في زمن النص باطل ؛ لكونه مستلزماً لما ذكرنا من التوالي الفاسدة ، فضلاً عن أنه يستلزم الاجتهاد في مقابل النص .

الفصل الثاني

في تركيب نظام الحكم

يتركب نظام الحكم غالباً من سلطات ثلاثة هي : السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ، وهذا التقسيم ناشئ من حاجة المجتمع ، فإن تنظيم أمور الناس يستدعي التقنين ، والتقنين لا يحقق غرضه إلا بالتنفيذ ، ولكن حيث إن التنفيذ يستدعي التضارب بين المصالح ، وربما التجاوز والعدوان من جهة ، ومن جهة أخرى القصور في الدنيا وفي البشر من حيث الفرص والإمكانات والقدرات من أن يصل كل إنسان إلى حقه بلا منازعة أو حرمان استدعى الأمر وجود قوة قضائية تفصل بين ذلك ، وتطبق القانون بصورة عادلة ، وقبل التفصيل في بيان هذه السلطات نشير إلى تنبيهات :

التنبيه الأول: في منشأ السلطات الثلاث

إن هذه السلطات متفرعة عن السلطة العليا للدولة ، وهي في الحكومة الإسلامية متفرعة عن سلطة المعصوم عليه السلام في زمان النص والحضور التي هي الأخرى متفرعة عن سلطة الباري عز وجل الذي هو الخالق والمكون والمدبر ، وفي زمن الغيبة متفرعة عن سلطة الفقيه الجامع للشرائط . نعم يمكن أن تجتمع طراً بيد المعصوم عليه السلام لمكان العصمة فيه التي هي الضمان الكامل لتطبيق العدالة ، بخلافه في زمن الغيبة ، فإنه لا بد وأن تتخذ الإجراءات الكافية لضمان العدالة الاجتماعية ، إذ إن عدالة الفقيه النفسية وحدها غير كافية لضمان العدالة

الاجتماعية ؛ بدهاء أنه غير معصوم، وغير المعصوم لا يؤمن عليه الخطأ أو الجهل أو النسيان وان أمن عليه من العمد، وعليه فإنه وإن كان ربما لا يتعمد الظلم أو الإساءة تقصيراً إلا أنه قد يقع فيها قصوراً، فيستقل العقل بلزوم تهيئة المقدمات والأسباب التي يتحرز فيها عن الوقوع في ذلك، ومن هذه الأسباب ما يلي :

١- الأخذ بنظام الشورى في التقنين والتخطيط والتنفيذ.

٢- توزيع السلطات بين قوى مختلفة، وجعلها مستقلة عن بعضها البعض، وهو ما يعبر عنه بالفصل بين السلطات.

٣- إشراك الأمة في انتخاب الحاكم الأعلى من الفقهاء، وكذلك إشراكها في اختيار المقتنين والمنفذين والقضاة.

وهذه السبل وإن كانت غير محرزة للعدالة دائماً إلا أنها من حيث المجموع أقرب إلى الواقع، وأبعد عن الخطأ، وأضمن للمصالح وتطبيق العدالة، كما أنها طريق الجمع بين الأدلة والحقوق، فإن هذه جميعاً مطلوبة من باب الطريقة؛ لأن الموضوعية للعدل والنظام وحفظ الحقوق كما عرفته مما تقدم.

هذا في الحكومة والإسلامية، وأما في الحكومات غير الإسلامية وهي ما يصطلح عليها بالديمقراطية فهذه السلطات الثلاث متفرعة عن سيادة الأمة على ما ستعرفه.

التنبيه الثاني: في صلاحيات السلطة التشريعية

القوة التشريعية هي قوة التشخيص والتطبيق والتخطيط، لا التأسيس والجعل، فإن من الواضح أن الحكم لله سبحانه وحده، ولا مشرع غيره، وأما الرسول والإمام المعصوم عليهما السلام ففي كونهما مشرعين أو لا؟ احتمالان:

أحدهما: أنهما مشرعان، وهذا ما ربما يستفاد من الآيات والروايات

الدالة على تفويض الدين إليهما، وقد قدمنا لك بعض الشيء عنه في المبحث الثاني.

ثانيهما: أنهما مبيّنان ومفصّلان لامشرّعان، والتفصيل غير التشريع، وعليه تحمل أدلة تفويض الدين، فإنه إذا لم ينهض دليل على حق التشريع لغير الله سبحانه وتعالى يحمل ما ظاهره ذلك على خلافه، وأقرب المحامل هو الحمل على تفويض أمر البيان والشرح إلى المعصوم وإن كان هناك احتمال ثالث يسعى للجمع بين القولين؛ لإمكان القول بعدم وجود المانع العقلي أو الشرعي في أن يؤدّب الله سبحانه وتعالى حججه المعصومة، ويعلمهم بملاكاته الواقعية، ويطلعهم على أغراضه، ثم يفوض إليهم أمر التشريع في أصله أو في بيانه، ولا محذور في ذلك؛ لأنه لا ينتهي إلى جعلهم مشرعين في عرض إرادة الله سبحانه وقدرته، بل في طولها وبأذنه ومشيتته، وهذا ما ربما يستفاد من ظواهر جملة من الأدلة.

قال سبحانه وتعالى: {ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}^١ وقال عز وجل: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}^٢ وقال تبارك وتعالى: {ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً}^٣ حيث نسبت الآيات الشريفة التشريع والنطق والقضاء إليه ﷺ، وهي ظاهرة في المباشرة.

وعليه فمثل الرسول والإمام مثل المعلم الذي يربي تلميذه على القواعد

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة النجم: الآية ٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٦٥.

والضوابط والأصول والملاكات، ثم يفوض إليه الأمور، وهكذا في تعليم الرئيس أو الحاكم أو الملك لجمع من تلامذته، ثم يفوض إليهم الأمور، وهذا ما قامت عليه السيرة العقلانية في تدبير أمورها التقنية والتدبيرية، بل في الرسول والإمام (عليهما السلام) أبلغ وأقوى؛ لمكان العصمة، فإن الله سبحانه وتعالى عصمهم، ثم فوض إليهم أمر الدين، والمعصوم لا يخطأ ولا ينسى ولا يجهل ولا يخرج عن حيطة طاعة الله سبحانه وإرادته.

وكيف كان، فإن التفويض بهذا المعنى غير ممتنع ذاتا، فيكفي في إثباته وقوعاً قيام الأدلة عليه بعد عدم المحذور العقلي أو الشرعي منه، ولو فرضت المناقشة في تفويض التأسيس فإنه لا مانع من تفويض الشرح والبيان، وحينئذ تحمل الأدلة الظاهرة في أن الدين لله، والحكم منحصر به على الأصل. أما البيان ففوض إلى الرسول والإمام (عليهما السلام)، وأما الفقيه الجامع للشرائط فلا إشكال في أنه ليس بمشرع، بل انعقد الإجماع على ذلك، وإنما هو يجتهد في تطبيق الكليات على مصاديقها، ويفرع من الأحكام الكلية العامة مواردتها الجزئية.

وعليه فإن الفقيه مطبق ومشخص للمصاديق والجزئيات، وليس بمشرع، فالتعبير عنه بالمشرع وعن سلطته في ذلك بالسلطة التشريعية تعبير مساحي، وإن عبرنا نحن أيضاً عن ذلك أحياناً فمن باب المجازة في الاصطلاح؛ لعدم المشاحة فيه بعد معلومية الغرض وفهم المقصود وإن كنا نميل إلى التعبير عنه بالسلطة التقنية، وبذلك تظهر حدود السلطة التشريعية ومدى صلاحياتها، فإنها:

أولاً: ليس لها حق التأسيس للقانون والحكم ما دام هناك نص موجود من الكتاب والسنة بمعناهما الأعم الشامل للسيرة ونحوها؛ إذ لا اجتهاد في مقابل

النص.

ثانياً: ليس لها أن تغير حكماً أو تبدله أو تزيد أو تنقص منه بعد أن نص عليه الشرع، فإن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة^١، وإنما مهمتها تكمن في أمور:

أحدها: تشخيص الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى دقة نظر وفحص وتمحيص.

ثانيها: تطبيق الكليات التي جاءت بها الشريعة على موضوعاتها.

ثالثها: التخطيط ووضع البرامج لتطبيق الأحكام الشرعية في الخارج. فمثلاً بعد أن نص الشارع على أن الخمر حرام لا مجال للفقيه أو للقوة المقننة أن تضع قانوناً تحلل فيه الخمر، أو تحصر حرمة الخمر في الخمر التمري دون العنبي، أو تحرمه على أبناء العراق دون الحجاز، ونحو ذلك، لكن لها أن تشخص الموضوعات كالماء المأخوذ من الشعير مثلاً تحكم بأنه من قبيل الخمر فتحكم بحرمته، أو لا فتحكم بحليته، ومن الواضح أن هذا ليس من قبيل التشريع، بل هو تطبيق للقانون الكلي القائم على حرمة الخمر على موضوعه الخارجي إذا رأت انطباق هذا العنوان على مثل ماء الشعير ونحوه، كما لها أن تشخص أن الظروف التي يتعرض لها البلد الآن مثلاً تنتهي إلى الاستعمار الاقتصادي الموجب لذلة المسلمين، وسلب حقوقهم لو أقامت الدولة الإسلامية اتفاقات اقتصادية مع بعض الدول أو الشركات ونحو ذلك، فبعد أن شخصت الموضوع لها حق إصدار قانون المنع من إقامة الاتفاقات الاقتصادية بنحو كلي، أو مع بعض الدول التي تخشى منها ذلك، وكذلك بعد أن أمر الإسلام بالتعليم

(١) البحار: ج ٨٦ ص ١٤٨؛ البحار: ج ٢ ص ٢٦٠ ح ١٧.

والتعلم وفرضه على كل مسلم ومسلمة^(١) فإنه لا مجال للقوة التشريعية في أن تمنع ذلك، لكن لها المجال في أن تضع الخطة اللازمة لإجراء هذا الحكم وتطبيقه وإيصاله إلى أهدافه.

وعليه فإن السلطة التقنينية سلطة تطبيقية تشخيصية تخطيطية لا تشريعية تؤسس الأحكام في قبال الكتاب أو السنة، فإن الأساس في الحكومة الإسلامية هي النصوص الإلهية وبيانات المعصومين عليهم السلام. قال تبارك وتعالى: {إن الحكم إلا لله} ^(٢) وقال عز وجل: {ألا له الحكم} ^(٣) وقال عز من قائل: {وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون} ^(٤) فإن المستفاد من هذه الآيات حصر الحكم به عز وجل، فكل حكم لا يرجع إليه هو من أحكام الجاهلية، خصوصاً وقد بين الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرون عليهم السلام كل ما ورد ويحتاج إليه البشر من أحكام وتشريعات.

ففي خطبة الوداع عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: ((يا أيها الناس، والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه)) ^(٥).

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

(١) انظر تحف العقول: ص ٢٧؛ البحار: ج ١ ص ١٧٢ ح ٢٦ وح ٢٧.

(٢) سورة الانعام: الآية ٥٧.

(٣) سورة الانعام: الآية ٦٢.

(٤) سورة المائدة: الآية ٤٩ - ٥٠.

(٥) الكافي: ج ٢ ص ٧٤ ح ٢.

((قال أمير المؤمنين عليه السلام: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما تحتاج إليه))^(١).

وفي خبر حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ((ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة))^(٢).

وفي خبر المعلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال))^(٣) إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن أصل التشريع من الله سبحانه ، ثم من النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ، وأما مهمة الفقيه الجامع للشرائط وما يرتبط به من قوى ومن سلطات في التقنين وما أشبه ذلك فهي ترجع إلى التطبيق والتشخيص والتخطيط.

التنبية الثالث: في لزوم مشاورة اهل الخبرة

ينبغي الرجوع إلى أهل الخبرة في كل مورد من الموارد التي يتوقف تشخيص الموضوع عليه ؛ لبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فيما يعلم به ، وعليه لا يجوز للقوة التقنية أن تضع القوانين أو البرامج والخطط دون أن ترجع لأهل الخبرة ، كما لا يجوز للفقيه أن يفتي قبل تشخيص الموضوع والفحص عنه إن كان من الموضوعات المستنبطة أو العرفية الخفية التي تحتاج إلى دقة نظر ؛ لأن ذلك يستلزم الإفتاء بغير علم ، والإقدام على الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه ، وهي محرمة بذاتها ؛ للنصوص الخاصة الدالة على عدم جواز الفتوى بغير علم ، وكذا الحكم والقضاء ، وأنه من أحكام الجاهلية ، سواء طابقت الواقع أو خالفته. نعم

(١) التهذيب : ج ٦ ص ٣١٩ ح ٨٧٩ .

(٢) الكافي : ج ١ ص ٥٩ ح ٤ .

(٣) الكافي : ج ١ ص ٦٠ ح ٦ .

قد يقال بشدة العقوبة في صورة المخالفة في الاجتماع التجري والعصيان فيها بناء على انحصار معنى العصيان ؛ لمخالفة المولى واقعاً، بخلاف صورة المطابقة للواقع، فإن حرمتها من جهة التجري لا العصيان. نعم تشتد الحرمة على القول بجرمة التجري وأنه عنوان محرم بذاته.

السلطة التشريعية

ونعني بها فريق الشورى الذين تنتخبهم الأمة كأعضاء لهذه السلطة تحت شروط ومواصفات خاصة، وتقع عليهم مهمة التصديق على لوائح الحكومة ومقترحات الوزراء وبرامج الدولة بعد تبادل الرأي فيها ودراستها للتنفيذ والتطبيق، وهذه السلطة هي التي يصطلح عليها في العلوم السياسية الحديثة بالبرلمان أو المجلس النيابي، ولعل التعبير المطابق للآيات والروايات في الحكومة الإسلامية أن يقال: الشورى أو مجلس شورى الأمة، وتقتصر مهمة السلطة التشريعية المتمثلة في مجلس الشورى في التخطيط للبلاد عن طريق التشاور وتبادل وجهات النظر ومدارسة المقترحات والآراء، ثم إبلاغ ما يتم التصديق عليه من البرامج إلى السلطة التنفيذية لغرض تطبيقها، لكن بشرط أن يكون كل ذلك ضمن إطار الشريعة والقوانين الإسلامية في جميع المجالات.

وقد عرفت مما تقدم أن الحكم والقانون له مراحل ثلاث: مرحلة التشريع وهي مختصة بالباري عز وجل بالأصالة، وربما تنفرع إلى الرسول ﷺ والإمام عليه السلام بالعرض، ومرحلة التشخيص وهي للفقهاء العدول، ومرحلة التخطيط وهي ترجع إلى المجلس النيابي، وهذا الأخير هو الذي يجتمع فيه جماعة من ذوي الاختصاص والخبرة ممن يحملون الأهلية والكفاءة للتخطيط لبرامج البلاد بحسب الضوابط الشرعية، وهذا هو المستفاد من الآيات والروايات الواردة

في مسألة الشورى^(١) .

وحيث إن هذا المجلس تتوقف عليه رسم سياسة الدولة والمجتمع وقيادة البلد فإن أصح الطرق وأفضلها إلى إيجادها هو انتخابه من جانب الأمة؛ إذ إن عمومية حق السيادة لجميع أفراد الأمة تقتضي أن تشترك جميع الأمة في مثل هذا الانتخاب؛ لتكون السلطة التشريعية منبثقة عن إرادة الأمة بصورة حقيقية، وموافقة لرضاها بشكل عام، وإنما يجب أن يكون فريق الشورى مختاراً من قبل الأمة جمعاً بين الأدلة؛ وذلك لأن قاعدة سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم تقتضي أن لا يقيم أحد أو جماعة أنفسهم نواباً عن الناس دون أن يكون للناس دور في انتخابهم واختيارهم، خصوصاً على مبنى النيابة أو الوكالة، فإن الوكيل إنما يصح له التصرف في شؤون الموكل بعد صدور الوكالة عنه، والانتخاب نوع توكيل عرفاً، وحتى يكون الانتخاب مطابقاً للموازن الشرعية ينبغي ملاحظة المعايير والمواصفات الإسلامية التي يجب توفرها في الانتخاب وفي الناخب؛ إذ ليس للناس في ظل النظام الإسلامي أن ينتخبوا نوابهم ومندوبيهم في الشورى دون مراعاة الشروط والمواصفات الشرعية، فانتخابهم وفق الاعتبارات الضيقة، كالروابط العائلية والعشائرية، أو التحالفات السياسية، أو المعايير العنصرية، أو تحت تأثير العوامل الدعائية والإعلامية، أو تأثير الأطماع والترغيب المادي،

(١) كما في مثل قوله تعالى: {وأمرهم شورى بينهم} سورة الشورى: الآية ٣٨؛ وقوله تعالى: {وشاورهم في الأمر} سورة آل عمران: الآية ١٥٩؛ أما الروايات: فمثل الوارد عنه عليه السلام: ((إنما الشورى للمهاجرين والأنصار)) نهج البلاغة: ص ٣٦٧ الكتاب ٦ و: ((خير من شاورت ذوو النهى والعلم وأولو التجارب والحزم)) و: ((من شاور ذوي النهى والألباب فاز بالنجح والصواب)) وفي أخرى: ((من استعان بذوي الألباب سلك سبل الرشاد)) انظر تصنيف غرر الحكم: ص ٤٤٢ رقم ١٠٠٧٦ و١٠٠٨١ و١٠٠٨٣.

ونحو ذلك - هذه كلها - ليست بمعتبرة شرعاً.

فإن أهمية فريق الشورى ومدى دوره في تعيين مصير البلاد والأمة يقتضي أن ينتخب الناس نوابهم ومندوبيهم بهذا المجلس وفق أسس دقيقة جداً ذكرها الدين الحنيف في نصوصه، وحتم على الأمة مراعاتها وعدم التفريط بها، ولعل من أهمها أن يكون النائب صالحاً منزهاً طاهراً عارفاً بأوضاع البلاد، ومطلعاً على حاجات الأمة، غير جاهل بما يحيط بأمتة من أخطار وأوضاع^(١) وإلا لزم منه الوقوع في الفساد وارتكاب الظلم والخروج عن الدين في جملة من الموارد، وهذا بنفسه من العناوين المحرمة جداً.

وعليه فالقوة التشريعية عبارة عن المجلس الذي تنتخبه الأمة في انتخابات حرة ونزيهة ليمثلها في جعل القوانين الصالحة المسببة لتطبيق العدالة، والمرفهة للناس، والحفاظة لحقوقهم، وبذلك تكون الأمة مسيطرة على مقدرات نفسها بواسطة نوابها، إذ إن الأمة غالباً لا تقدر على التشريع المباشر، إما للقصور الذاتي في ذلك لعدم قدرتها التامة على تشخيص المصلحة العليا، أو الأولويات، أو العرضي لعدم القدرة على إجراء انتخابات عامة وشاملة في كل قانون من القوانين، أو كل لائحة من اللوائح، فلذا اقتضى الأمر انتخاب مجلس لوضع هذه القوانين والخطط على رأي المشهور من الساسة في هذا المجال.

وهناك قول آخر - يقابل هذا القول - ينتهي إلى إمكان إجراء انتخابات عامة وشاملة في كل القوانين؛ وذلك لإمكان تشريع الأمة مباشرة، بلحاظ أن القوانين المهمة ليست كثيرة عادة، فكلما رأت الدولة الصلاح أو رأى المنتخبون الصلاح في سن قانون دعوا الناس إلى الحضور والتجمهر في كل محلة أو كل بلد

(١) انظر نهج البلاغة: ص ٤٣١ - ٤٤٢ الكتاب ٥٣.

- خصوصاً في البلاد الصغيرة - وأدلوها بأرائهم حول القانون، وحينئذ ترفع الآراء إلى المجلس ويقرر الأكثر صوتاً، وهذا الرأي هو أقرب إلى الشورى، وأجمع بين الحقوق والأدلة. نعم ربما يرد عليه تعذر صعوبة تمييز المهم من غيره، واستغراقه الوقت والجهد الكثيرين لاجرائه، خصوصاً في البلدان الكبيرة، غالباً، وإجرائه وكيف كان فإن الكلام في القوة المقننة يستدعي التعرض إلى أمور:

الأمر الأول: في وحدة المجلس أو تعدده

وفيه آراء ثلاثة :

الأول: يذهب إلى لزوم وحدة مجلس التقنين؛ وذلك لعدم المقتضي الناشئ من عدم الحاجة إليه بعد كفاية المجلس الواحد، فإن مجلس الأمة هم نواب للأمة انتخبوا عن إرادتها، فقولهم قولها، وتشريعهم تشريعها، وبعدها لا تبقى حاجة إلى مجلس ثان، وعلى فرض القول بوجود المقتضي فإنه لا مجال للقول بتعدده؛ لجهة وجود المانع، لأن تعدده يوجب التضارب، مضافاً إلى استلزامه التسلسل، لأن دواعي الحاجة إلى مجلس ثان قد توجب مجلساً ثالثاً ورابعاً وهكذا، وفساده واضح.

الثاني: يذهب إلى لزوم تعدده؛ لأن التعدد أضمن للحقوق، وأقوى في تطبيق العدالة، وأبعد عن الخطأ، فيحكم العقل بلزومه، ولم يمنع منه الشرع، بل يمضيه إذا اختاره الناس لتسلطهم على أنفسهم، وعليه فتنتخب الأمة المجلس العام من أهل الشورى والرأي، وأما المجلس الثاني فلانتخابه طرق متعددة:

الطريق الأول: الانتخاب في كلا المجلسين من قبل الأمة لمزيد الضبط في التخطيط وفي التشريع، حيث يشرف المجلس الثاني على المجلس الأول، وإذا خرج من المجلس الأول حكم غير ملائم أوقفه المجلس الثاني، وحيث توجد رقابة

بين المجلسين تنتهي إلى رشد الحكم وبلورته ودراسته بالقدر الكافي، كما أن التعدد يمنع من طغيان أحد المجلسين، فيؤول إلى التوازن.

الطريق الثاني: انتخاب المجلس الثاني من قبل السلطة التنفيذية، أو من قبل الرئيس، وهو ما ربما يقال عنه بمجلس الأعيان مثلاً، وذلك حيث ينتخب أحدهما جماعة من عقلاء القوم وأهل الوجاهة والاعتبار والخبرة، ويكون هذا المجلس كالمجلس الاستشاري للسلطة التنفيذية أو الملك أو الحاكم، وقد ينتخب بعض هذا المجلس الأمة أيضاً، وبعضه السلطة التنفيذية أو الملك بحسب المقرر بينهما، وقد يكون بعض أعضاء هذا المجلس بالوراثة لاعتبار مالي أو أسري ونحو ذلك، وفي الفقه السياسة قال السيد الشيرازي طاب ثراه: قد كان مثل هذا المجلس في العراق قبل الحكم الجمهوري فيه، كما في بريطانيا وغيرها^(١).

الطريق الثالث: انتخاب الأمة أو السلطة التنفيذية جماعة من المثقفين أو الحرفيين أو النقابات لهذا المجلس، فمثلاً في يوغوسلافياً كان المجلس مركباً من المنتجين، وفي إيطاليا كان مركباً من الحرفيين، إلى غير ذلك.

الثالث: هو التفصيل في المجلس الثاني بين الحكومات المتعددة التي يحكمها نظام يصطلح عليه بالنظام الفدرالي^(٢) وبين الحكومات الواحدة، ففي الأولى يحتاج الأمر إلى المجلس الثاني؛ إذ لكل حكومة مجلسها النيابي، ولللكل مجلس آخر يجمع الجميع قد يكون الممثلون فيه حسب أفراد الأمة، وقد يكون الممثلون فيه بحسب الحكومات وتعددتها، فمثلاً في أمريكا خمسون ولاية أو أكثر بقليل ولكل ولاية مجلس برلمان، ثم يكون لكل مجلس برلمان مشترك، قد يكون لكل

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٩.

(٢) انظر موسوعة السياسة: ج ٣ ص ٢١٦؛ القاموس السياسي: ص ٨٩٦.

ولاية عشرة نواب بالتساوي، وقد يكون لكل ولاية بحسب أفرادها، فللولاية التي نفوسها عشرة ملايين عدد النواب ضعف الولاية التي نفوسها خمسة ملايين وهكذا.

والظاهر أن الأقرب كما هو مقتضى الجمع بين الأدلة هو وجود مجلسين في الدولة الإسلامية، مجلس للأمة ومجلس للفقهاء والخبراء، حيث تنتخب الأمة كليهما بأسلوب ملائم لضوابط الإسلام ومصالح المسلمين، وهذا ما اختاره بعض الفقهاء^(١).

وأما مجلس الأعيان فلا مبرر له، وكذا مجلس الحرف ونحوه، فإنها جميعاً تتبع مجلس الأمة، ويؤخذ الرأي فيهما من الأمة، فما قرره يقرر وإلا عدّ باطلاً.

الأمر الثاني: في فصل التقنين عن التنفيذ

لابد من فصل التقنين عن التنفيذ، وإلا استبدت القوة التنفيذية بالتقنين، ووضعت القوانين على حسب مشتبهاتها ورغباتها، وقادت البلد إلى الاستبداد والظلم والتعسف، أو ضعفت قوة التقنين، وأصبحت هامشاً في الحياة والدولة والمجتمع، وهو من شأنه أن يعود بالبلاد إلى الضعف، وبالذات إلى الظلم والاستبداد، ويشهد لذلك أمور:

أحدها: قيام التجارب العديدة على أن الاستبداد إنما ينشأ من سيطرة التنفيذ على التقنين، أو من جمع القوتين بيد واحدة، وفي الحديث الشريف: ((من ملك استأثر))^(٢) وهذا هو الملحوظ في الحكومات الوراثية، أو حكومة الانقلابات العسكرية، أو الجمهورية ذات الحزب الواحد، فإن الدكتاتور لا

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٩ - ١٠ .

(٢) البحار: ج ٧٢ ص ١٠٠ ح ١٨؛ نهج البلاغة: ص ٥٠٠ قصار الحكم ١٦٠ .

يكون دكتاتوراً إلا إذا جمع التشريع والتنفيذ؛ إذ يصبح مجلس التشريع والتقنين والتخطيط بيده يتصرف فيه كيف يشاء.

ثانيهما: شل السلطة التقنينية؛ وذلك لأنه لو اجتمعت القوتان بيد واحدة أو وقعت تحت تأثير قوة واحدة يكون أمر السلطة التشريعية بيد الحاكم في الغالب في مزاوله نشاطه، أو فتحه، أو إغلاقه، فتشل فاعلية التقنين كلما شرع أو خطط ما لا يصب في خدمة الحاكم، فكل تشريع ينتهي إلى مضرة الحاكم أو لا يصب في خدمته أو مصالحه يدعو إلى إغلاق المجلس أو تعطيله، كما فعل ذلك محمد علي شاه والفهلوي الأول بمجلس الأمة في إيران^(١)، وكذلك كان يفعله أتاتورك في مجلس تركيا^(٢)، وإلى غير ذلك من الأمثلة القديمة والمعاصرة.

ثالثهما: تعريض المقننين للخوف والإرهاب من قبل السلطة التنفيذية، خصوصاً إذا لم تكن حصانة للقوة المشرعة بحيث تعطىها الاستقلال والقدرة على المحاسبة، وإلا وقعت هي فريسة السلطات الحاكمة، وعجزت عن الحد من الظلم والفساد، والأمثلة كثيرة في معاقبة الدولة الدكتاتورية للأعضاء أو تهديدهم بالفصل من الوظائف والأعمال، حيث تجعل ذلك سيفاً مسلطاً على العضو التشريعي، والمشرع الخائف من قطع راتبه أو فقدان عمله لا يجرؤ على التشريع أو الاقتراح الذي لا ترضى به الدولة، ولذا جاءت بعض نصوص القانون على حظر الجمع بين الوظيفتين لأعضاء المجلس، حيث يهدد ذلك استقلاله في إبداء الرأي وتشريع القانون، كما قررت بعض القوانين استقلال المجلس التشريعي في نشر أخباره بمختلف وسائل الإعلام، حيث لا حق للسلطة

(١) موسوعة السياسة: ج ٢ ص ٨٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

التنفيذية في الوقوف دون ذلك، كما قررت بعض القوانين ولمزيد الاستقلال والإنتاج بجانب أعضاء البرلمان لكل نوع من أنواع العمل؛ حيث إن طرف العمل يمكنه الضغط على العضو ليكون من عناصر الدولة لا من مراقبيها، كما قررت للنائب راتباً من بيت المال لإعطاء الفقراء فرصهم للترشيح في النيابة بعد أن كان الفقر يمنعهم من ذلك، وللوقوف أيضاً أمام استبداد الأغنياء وأهل الثروة بمجالس التشريع. هذا ويدل على استقلال المجلس أدلة الوكالة والسلطنة.

نعم، الظاهر أنه لا مانع من جمع العضو بين العضوية والوظيفة، ولا حق للدولة في إقالته إلا بسبب مشروع يقبله المجلس، وأما إذا كان عمله الآخر ينافي نيابته عن الأمة فاللزام أن يترك أحدهما؛ لأنه حر في انتخابه لأي العاملين، كما أن الأمة حرة في إبقائه أو إقالته. أما الراتب من بيت المال فيصح له ذلك؛ لأنه من مصاديق سبيل الله، وما ورد أيضاً في ارتزاق القاضي من بيت المال^(١) لوحدة الملاك بينهما، أو فهماً لعدم الخصوصية، أو لعدم فهم الخصوصية كما فصله الفقهاء في كتاب القضاء^(٢).

الأمر الثالث: في شؤون الأقليات

قد يضم مجلس الشورى الأقليات وهي عادة على أقسام:

١- الأقلية الدينية

٢- الأقلية العرقية ونحوها

٣- الأقلية السياسية

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧ ص ٢٢١ - ٢٢٢ ح ٣٣٦٤١ باب (٨) من أبواب آداب القاضي؛ والمصدر نفسه: ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ح ٣٣٦٤٨.

(٢) انظر شرائع الإسلام: القسم الرابع ص ٣٨٧؛ مسالك الإفهام: ج ١٣ ص ٣٤٨؛ مهذب الأحكام: ج ٢٧ ص ٢٦ - ٢٧؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ٧٣.

والمراد من الأقلية الدينية من دخل في حماية الإسلام والمسلمين من أهل الذمة، وهو ما يصطلح عليه بالأقلية أو بالذمي، وهؤلاء لهم الحرية في دينهم وفي معتقداتهم. يقول تعالى: {لا إكراه في الدين} ^(١) و: {لكم دينكم ولي دين} ^(٢) ولهم الحرية في ممارسة شعائرهم وطقوسهم إذا لم يظهروا المناكير في البلد الإسلامي، ويخرقوا العفة العامة، ويحق لهم أن يراجعوا قضاتهم أو قضاتنا، وأحوالهم الشخصية تجري بحسب ما عندهم في دينهم من قوانين ومن التزامات، فلا يجبرون على اتباع فقهننا، وينطبق عليهم قانون: (ألزموهم بما التزموا به) ^(٣) كما ولهم الحق في انتخاب نوابهم في مجلس الأمة، لكن ليس لهم إلا حق التصرف أو التخطيط في شؤون موكلهم من غير المسلمين، كما لهم المطالبة بما هو حقهم في الدولة الإسلامية من حفظ النفوس والأموال والأعراض، وما جعل الإسلام لهم من حقوق في قبال ما يؤخذ منهم من الأموال.

وأما الأقلية العرقية ونحوها فإن كانت من المسلمين فلهم ما للمسلمين من الحقوق والواجبات بلا تفاوت بين الألوان واللغات والقوميات ونحوها، وان كانت من غيرهم انطبق عليها قانون الأقلية الدينية.

وأما الأقلية السياسية فهي في مقابل الأكثرية التي قد تختلف في الرأي أو في رسم الخطط أو تعيين الأهداف مع أنهم جميعاً من المسلمين، فهي ما يصطلح عليه بتجمع الأقلية سواء كانت كتلاً برلمانية أو أحزاباً ونحوها، فلهم حق النقد والاجتهاد والمعارضة ما دامت في إطار موازين العقل والشرع، بل إذا قصدوا في

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦ .

(٢) سورة الكافرون: الآية ٦ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٥١٤ ح ٧٦ ؛ الاستبصار: ج ٣ ص ٢٩٢ ح ١٠٣٢ .

ذلك رضا الله عز وجل ومصالح المسلمين نالوا بذلكم الأجر والثواب ، كما قال عليه السلام : ((الدين النصيحة))^(١) وربما يكون من الواجبات عليهم إذا دخل في مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو إرشاد الجاهل وتنبيه الغافل ، وغيرها من عناوين الوجوب ، وربما يكون من المستحبات إذا انطبق عليه عنوان المعاونة على البر والتقوى^(٢) والمشورة وما أشبه ذلك ، وفي الحديث الشريف عن النبي الأعظم عليه وآله : ((أشيروا عليّ أيها الناس))^(٣) وفي الحديث الشريف عنهم عليهم السلام : ((أحب إخواني إليّ من أهدى إليّ عيوبي))^(٤) إلى غير ذلك من الأدلة ، ولا يخفى أن الحقوق المذكورة هي ثابتة للأفراد أيضاً ؛ إذ يحق لهم النقد وإبداء النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ إذ لا تختص بالأقليات السياسية لإطلاق الأدلة.

الأمر الرابع: في التكتلات في المجلس

ربما يقال بوجوب أن يكون في داخل مجلس الأمة تجمعات وكتل في مختلف الشؤون والمجالات ؛ وذلك لوجوب حفظ المصالح وتطبيق العدالة وضمان الحرية وعدم الاستبداد ، وتنقسم التجمعات في تصنيفها الأولي إلى قسمين :
الأول : تجمعات دائمة ، أمثال الكتلة الاقتصادية والكتلة الثقافية والكتلة السياسية وما أشبه ذلك.

(١) دعائم الإسلام : ج ٢ ص ٤٧ ح ١١٥ .

(٢) وهو مستفاد من قوله سبحانه : { وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان } سورة المائدة : الآية ٢ .

(٣) البحار : ج ١٩ ص ٢١٨ .

(٤) الكافي : ج ٢ ص ٦٣٩ ح ٥ ؛ الوسائل : ج ١٢ ص ٢٥ ح ١٥٥٤ باب (١٢) من أبواب أحكام العشرة .

الثاني: تجمّعات غير دائمة وتلك تنشأ في ظروف الأحداث الصعبة أو الكوارث أو الحروب أو الأزمات.

والواجب على المجلس أن يجمع حول نفسه المثقفين وذوي الاختصاص والخبرة؛ لأن ذلك من مقدمات الواجب الذي لا يقوم إلا به، كما أنه مقتضى الأمانة وحفظها بعد ثقة الأمة وانتخابها لأعضائها وممثليها في مثل هذه المجالس، وعليه فإنه إذا توقف حفظ حرية البلد وحفظ أمانة الأمة وتقدمها على التكتلات والتجمّعات المختلفة واستشارة أهل الرأي والاختصاص وجب ذلك لمثل هذه الملاكات الشرعية والعقلية ونحوها.

الأمر الخامس: في كيفية الترجيح عند تعارض الآراء

المرجع في مناقشة الآراء إلى أهل الخبرة، والترجيح في مقام العمل عند الاختلاف يتم عبر طرق:

الأول: الإقناع والافتناع بينهما والتوافق على رأي واحد.

الثاني: تنازل أحد الطرفين أو بعض الأطراف عن رأيه.

الثالث: المصالحة بواسطة الجمع بين القولين إن أمكن، وذلك إما بالأخذ بكلا القولين بلا تعارض أو تناف أو تقديم الأهم على المهم، أو الأخذ بالأهم من هذا وذاك وترك المهم منهما؛ لأن الجمع مهما أمكن بالتراضي أو الفهم العرفي أولى من الطرح^(١).

الرابع: الأخذ بالقول الذي رجحته الأكثرية.

الخامس: الأخذ بالقول الذي رجحته الأقلية.

(١) انظر منتهى الدراية: ج٨ ص٩٢ - ص٩٤؛ عناية الأصول: ج٦ ص٣٢ - ٣٧؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج٥ ص٢٤٠.

السادس: الإعراض عن كلا القولين والأخذ برأي ثالث، أو التوقف وعدم الأخذ برأي، ولا إشكال في لزوم العمل بالتوافق لو تحقق؛ لأنه من صغريات المجمع عليه الوارد في مثل مقبولة عمر بن حنظلة؛ بناء على شمولها له من جهة وحدة الملاك أو عدم فهم الخصوصية أو عموم التعليل^(١)، وكذا في صورة إمكان الجمع بين الأقوال؛ لأنه مقتضى الجمع بين الحقين، كما لا إشكال في لزوم الأخذ بالأكثرية ما دام الجمع غير ممكن للابدئية العقلية في الترجيح، ومنافاة الترجيح للأقلية على الأكثرية للحكمة واستلزامه نقض الغرض، وأما الإعراض عن كلا القولين فهو واضح البطلان، لأنه استبداد وخلاف مقتضى الشورى، وبه يعرف وجه البطلان في التوقف.

وأما الطريق الثاني فإن كان الانسحاب للأقلية ترجحت الأكثرية لوجود المقتضى وانعدام المانع.

وأما إذا انسحبت الأكثرية فلا مجال لتقديم الأقلية عليها؛ لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح، هذا في صورة الانسحاب القهري.

وأما في صورة الانسحاب عن قناعة فلا إشكال في جواز تقديم الأقلية حينئذ لانتهائه إلى التوافق والإجماع، ولا يخفى أن الضرورة والوجدان الاستقرائي يشهدان بوقوع الاختلاف بين الآراء في موارد الشورى وانقسامها إلى الأكثرية والأقلية غالباً، وقلما يقع التساوي، ومع ذلك ففي هذه الصورة يمكن الأخذ بمقام العمل بأحد المرجحات:

الأول: التخيير.

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضي وفيه: ((ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به. فان المجمع عليه لا يرب فيه)).

الثاني: القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل^(١).

الثالث: جعل نصاب المجلس فردياً من حيث عدد الأعضاء لترتفع حالة المساواة دائماً .

والطريق الأول عقلي ، والثاني شرعي بناء على إطلاق حجية القرعة حتى في غير موارد عمل الأصحاب ، والثالث عقلاني وهو الأقوى ؛ لأنه يرفع الإشكال في موضوع القرعة ، كما يرفع التساوي في حكم العقل ، فلا يبقى معه موضوع لحكم العقل أو الشرع .

وعليه فالطريق العقلاني وارد على الطريق العقلي والشرعي بالورود الأصولي^(٢) ، أي إنه رافع لموضوعهما ، وهذا مما لا إشكال فيه ، وإنما الإشكال في جهة ترجيح الأقلية على الأكثرية شرعاً أو عقلاً ، فإن الذي يتتبع الآيات والروايات يجد ورود الذم كثيراً للأكثرية ، الأمر الذي قد يسقطها عن الاعتبار ، فكيف تتخذ حجة في ترجيح الأصوات والآراء في المجالس ونحوها؟ والجواب عن ذلك يستدعي البحث في جهتين :

الجهة الأولى: في المراد من الاكثرية المذمومة في القرآن

لقد وردت آيات عديدة تدم الأكثرية ، وربما نصنفها بحسب الاستقراء إلى أصنافٍ عديدة :

الصنف الأول: وهي التي وردت تدم الأكثرية الجاهلة من الناس ، ومنها

(١) الوسائل: ج٢٧ ص٢٦٠ ح٣٣٧٢٠ باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى ؛ المصدر نفسه : ص٢٦٢ ح٣٣٧٢٧ .

(٢) انظر منتهى الدراية: ج٧ ص٧٧٧ - ٧٧٨ ؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج٥ ص٢٠٠ ؛ نهاية الأفكار: ج٤ ص١٣٢ ؛ حقائق الأصول: ج٢٢ ص٥٣٢ .

قوله عز وجل: {ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون} (١) وقوله عز وجل: {والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون} (٢) وقوله عز وجل: {ولكن أكثرهم يجهلون} (٣) والمستفاد منها أن الأكثرية ساقطة عن الحجية؛ لأنها مذمومة من قبل الباري عز وجل، والذم دليل الحزازة وعدم الاعتبار، وعليه فلو كانت الأكثرية حجة لما ذمها القرآن الكريم.

والظاهر إمكان المناقشة فيها، وذلك للخروج الموضوعي عما نحن فيه،

وتقريره من وجوه:

أحدها: أن الآيات الشريفة دلت على أن ملاك ذم الأكثرية هو الجهل وعدم العلم، وهو مشعر بعلية الذم، فيستقل بحكمه العقل؛ إذ من الواضح أن الواقع هو المراد أولاً وبالذات لدى العقلاء، ويطلبون الوصول إليه، والأقلية العاملة الواصلة إليه أحق بالاتباع عندهم من الأكثرية الجاهلة المخطئة أو المنحرفة عنه.

ثانيها: أن الآيات ظاهرة في ذم الأكثرية المؤمنة بالخرافة في العقيدة وأصول الدين، ومن الواضح أن هذين يجب الإيمان بهما عن علم وبرهان، وما نحن فيه خارج عن ذلك موضوعاً؛ لكونه يرتبط بالشؤون العملية العامة من الفروع، وعلى هذا تحمل الروايات الدالة على أحقية الأقلية ورجحان الأخذ بها كما ستعرف.

ثالثها: أن الآيات الشريفة تشير إلى ذم الأكثرية غير المتعلمة، والتي تتبع

(١) سورة يوسف: الآية ٤٠ .

(٢) سورة يوسف: الآية ٢١ .

(٣) سورة الانعام: الآية ١١١ .

الأباطيل بسبب جهلها، فيخرج عنها العالمون تخصصاً، وهم المسلمون؛ لصحة عقيدتهم، وعليه فإن اتباع رأي الأكثرية العاملة غير معني بهذا الذم.

الصنف الثاني: وهي الواردة في ذم أتباع الأكثرية؛ لكون اتباعها من قبيل اتباع الظن المنهي عنه شرعاً، ومنها قوله عز وجل: {وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن إلا الظن} ^(١) وقوله عز وجل: {وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً} ^(٢) والمستفاد منها على ما هو الظاهر أو الأظهر أن إطاعة الأكثرية مضلة؛ لأنها من مصاديق اتباع الظن، وهو ليس بحجة، بل ذهب المشهور من الأصوليين إلى حرمة التعبد به. ^(٣)

والجواب: أن ما نحن فيه خارج موضوعاً عن العمل بالظن من وجهين:

أحدهما: تخصّصي.

والثاني: تخصّصي.

أما الأول فلخروج اتباع الأكثرية موضوعاً عن العمل بالظن، وذلك لأن الكلام في صورة ترجيح الأكثرية لأهل الخبرة وذوي العلم والوجاهة، وهؤلاء لا يتبعون الظن في شؤونهم، بل يعملون بما لهم به من علم؛ ولذا تسامت كلمة الفقهاء على حجية أقوال أهل الخبرة في الموضوعات، وقامت عليه سيرة العقلاء في تدبير أمورهم الدينية والدنيوية.

وأما الثاني فحتى على فرض تسليم أنه ظن إلا أنه من الظن الخاص الذي قام الدليل على اعتباره، وخصص عمومات أدلة حرمة العمل بالظن، والدليل

(١) سورة الانعام: الآية ١١٦ .

(٢) سورة يونس: الآية ٣٦ .

(٣) انظر فرائد الاصول: ج ١ ص ٥٢ - ٥٣؛ كفاية الاصول: ج ٣ ص ١٨٦ - ١٨٧؛ الاصول: ج ٢ ص ٦٢ .

المخصص هنا يمكن أن يكون بناء العقلاء وسيرتهم على ترجيح الأكثرية على الأقلية عند التعارض وعدم القدرة على الجمع ، كما يمكن أن يكون الإجماع على حجية أقوال أهل الخبرة في صورة التعدد ، كما يمكن أن يكون العقل لتوقف حفظ النظام وتنظيم شؤون الناس عليه ؛ إذ لولا القول به يلزم القول بترجيح قول الأقلية ، أو عدم الترجيح مطلقا ، أو ترجيح قول الفرد ، وحيث إنها جميعا باطلة يتعين الأول.

الصنف الثالث: وهي الآيات التي تدم الأكثرية من أهل الكتاب ونحوهم ، منها قوله عز وجل : {قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وإن أكثركم فاسقون} (١) وقوله عز وجل : {كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون} (٢) ودلالاتها لا تشمل ما نحن فيه ؛ بداهة أنها تدم الأكثرية الناشئة من الفسق ، وأما أكثرية الإيمان والعدالة فلا ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنها ذمت الأكثرية التي اتبعت الديانات الأخرى أو الشرك ، وأما الأكثرية في الإسلام بين المؤمنين والمسلمين فلا ، فتخرج مورداً عما نحن فيه.

الصنف الرابع: الآيات التي ورد فيها ذم أكثر الناس ، وهي كثيرة كما لا يخفى على المتتبع ، لكنك تعلم بأن المراد من أكثر الناس هو عموم الناس ؛ بداهة خروج الخواص والصالحين عن الذم ، ومن الواضح أن عموم الناس لا يصدق على أكثر أهل الحل والعقد ، أو أكثرية أهل الاختصاص أو الخبراء وما أشبه ذلك ، وإلا فهل يقال لأكثرية الفقهاء أكثر الناس ، أو أكثرية البشرية أو ما أشبه ،

(١) سورة المائدة: الآية ٥٩ .

(٢) سورة التوبة: الآية ٨ .

فإن من الواضح أن العام لا يدل على الخاص ، وعليه فالآيات الشريفة تخرج تخصصاً عن الأكثرية المقصودة هنا.

وخلاصة القول: أن الله عز وجل لم يذم الأكثرية مطلقاً ، بل ذمهم في زمان كون الأكثرية منحرفة عن سبيل الله عز وجل ؛ ولذا لم يكن الأمر كذلك فيما إذا كانت أكثرية نسبية كما في سبيل المؤمنين ، أو أكثرية أهل الخبرة إذا رجحوا شيئاً ، أو سلكوا مسلكاً ، أو كان أكثرية مطلقة إذا كان أهل الأرض مؤمنين .

الجهة الثانية: في وجه اتباع نظام الأكثرية في اتخاذ القرارات

الظاهر أن النص والسيرة قاما على اعتبار هذا النظام ، فمن ناحية يؤكد القرآن الكريم على اتباع مبدأ الشورى ، ومن الواضح أن أحد العناصر المهمة في هذا المبدأ هو العمل برأي الأكثرية ؛ لذا كانت بعض استدلالات العلماء على الأكثرية مستندة إلى آية الشورى . هذا مضافاً إلى سيرة النبي الأعظم ﷺ فإنها أيدت مبدأ الأكثرية ؛ إذ كان الرسول الأعظم ﷺ يأخذ برأي الأغلبية عندما يختلف الأصحاب في موارد الشورى ، كما وقع في غزوة أحد على ما هو معروف في كتب التاريخ^(١) والتفسير^(٢) ، والمستفاد من بعض الأخبار^(٣) ، وربما يستأنس له بالنص في مثل مقبولة عمر بن حنظلة^(٤) ، وبسيرة الفقهاء في موارد ترجيح الروايات ، فإنهم يأخذون بالأحاديث المستندة إلى العدد الكثير من الرواة ، حيث

(١) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٣ ص ٦٧ ؛ المغازي: ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١٣ .

(٢) انظر مواهب الرحمن: ج ٧ ص ٨ تفسير الآية (١٥٩) من سورة آل عمران ؛ تفسير الصافي: ج ١ ص

٣٦٤ - ٣٦٥ تفسير الآية (١٥٩) من سورة آل عمران ؛ تفسير القرطبي: ج ٤ ص ٢٤٤ .

(٣) انظر البحار: ج ٧٢ ص ١٠١ ح ٢٣ و ٢٤ وح ٢٥ .

(٤) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٠٦ ح ٣٣٣٤ باب (٩) من ابواب صفات القاضي .

يصبح الحديث متواتراً أو مشهوراً، وفتواهم في جعل الشيعاء من معايير تعيين المجتهد او المجتهد الاعلم؛ بناء على موضوعية الشيعاء لاطريقته إلى العلم^(١)، وقيام العادة على وجود المخالف للمشاع، كل ذلك من زاوية الترجيح في مقام العمل وليس تشخيص الواقع، فحكم الأكثرية ليس معياراً للصواب دائماً؛ لأننا في الوقت نفسه نجد أن النبي الأعظم ﷺ أهمل رأي الأكثرية في مواطن، والذين قالوا بالأكثرية لم يقولوا بأنها المعيار للحق والصواب مطلقاً، بل في حالة الاختلاف، حيث يضطر لترجيح أحد الأقوال على غيره؛ لأن الاخذ برأي الأكثرية من باب رفع الحيرة والنزاع عند العقلاء، وهذا ما عليه بعض الفقهاء، ولعله المجمع عليه للاتفاق عليه من حيث الكبرى.

قال السيد الأستاذ قدس في كتابه الحكم في الإسلام :

أما إذا حدث في الانتخاب أكثرية وأقلية فالرئيس هو منتخب الأكثرية، وتدلل عليه أمورٌ:

منها: أنه ظاهر قوله تعالى: {أمرهم شورى} ^(٢) و {شاورهم في الأمر} ^(٣) إذ الغالب الذي يندر خلافه أن تنتهي الشورى إلى إجماع الكل، بل الغالب انتهاء الأمر إلى رأيين أو آراء، وتكون الغلبة لرأي الأكثرية^(٤)، وكون الشورى موصلة للواقع في بعض الموارد كما يستفاد من بعض الاخبار^(٥)، بل والمستفاد من معناها

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١ ص ١١.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٤) الفقه (كتاب الحكم في الاسلام): ج ٩٩ ص ٥٢.

(٥) انظر البحار: ج ٧٢ ص ١٠٢ ح ٢٨ و ص ١٠٤ ح ٢٨؛ مجمع البيان: ج ٩ ص ٣٣ تفسير الآية (٣٩)

من سورة الشورى؛ مواهب الرحمن: ج ٧ ص ٨ تفسير ذات الآية.

اللغوي^(١) وما يشهد به الاعتبار لا يثبت طريقية الأكثرية، لكونها أعم، والأعم لا يثبت الأخص.

وعليه فالأكثرية معيار للصواب في آلية القرار لا الواقع؛ وبذلك يظهر بعض وجه الفرق بين النظام الإسلامي وبين النظام الديمقراطي، فإن النظام الديمقراطي يقوم على مبدأ سيادة الأمة، والذي يتمخض عنه الالتزام برأي الأكثرية على أنه معيار للحق والصواب غالباً، وربما يعرف ذلك من إعطائه الأمة الحرية المطلقة لإقرار ما تريد إقراره دون قيد أو شرط، بينما نجد أن النظام الإسلامي يقر للأمة بالحرية، لكن في إطار الشرع، فلله ولاية على الأمة وعلى كل شيء في الكون، والأمة تجسد هذه الولاية من خلال اتباعها لشريعة الباري عز وجل لا مطلقاً؛ ولذا لا يحق لها أن تشرع لنفسها ما حرمه الشارع، أو منع منه، كما يظهر أيضاً وجه الجمع بين ذم الأكثرية وترجيح الأقلية في بعض النصوص، والقول بالترجيح بواسطة الأكثرية هنا، فإن الأول مورد الفكر والاعتقاد، بينما الثاني مورد العمل؛ بدهاءة أن الإسلام يقر بشرعية الأقلية إذا كان رأيها على الحق، فقد سئل رسول الله ﷺ عن جماعة أمته فقال: ((جماعة أمتي أهل الحق وإن قلوا))^(٢) وكذلك قيل: يا رسول الله ما جماعة أمتك؟ قال: ((من كان على الحق وإن كانوا عشرة))^(٣).

فيستفاد من مثل هذه الروايات أن الحق هو رائد الإسلام، وهو يميل معه أينما كان حتى لو كان في جماعة قليلة العدد حسب النص الأول، وحتى لو لم يتجاوز عددهم العشرة في مقابل المليون وما هو أكثر بناء على النص الثاني، لكن

(١) انظر مجمع البحرين: ج ٣ ص ٣٥٤ (شور)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٤٦٩ - ٤٧٠ (شور)

(٢) البحار: ج ٢ ص ٢٦٥ ح ٢١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٦٦ ح ٢٢.

كل هذا في موارد الاعتقاد والإيمان ومعرفة الحقيقة ، وفي موثقة أبي بصير عن الباقر عليه السلام : ((قال رسول الله : إن القليل من المؤمنين كثير))^(١) وأما في مقامات العمل والترجيح بين الأقوال والآراء في الشؤون العامة والتصويبات في المجالس فحيث أن الحق قد لا يعرف في أحد الطرفين - بل قد لا يمكن القول بثبوت الحق المطلق لاحد من الاطراف - يتعين الالتزام بترجيح الأكثرية في مقام العمل ، فتأمل .

(١) المصدر نفسه : ح ٢٦ وعن مولانا امير المؤمنين عليه السلام : ((الجماعة اهل الحق وان كانوا قليلا ، والفرقة اهل الباطل وان كانوا كثيرا)) البحار : ج ٢ ص ٢٦٦ ح ٢٣ .

السلطة التنفيذية

يقع الكلام في السلطة التنفيذية في أمور:

الأمر الأول: في معنى السلطة التنفيذية والحاجة إليها

يراد بالسلطة التنفيذية القوة التي تملك حق تطبيق القوانين الصادرة من السلطة التشريعية، وتلزم الناس بها، كما يجب على الناس إطاعتها والالتزام بمقرراتها، وتشمل سلسلة المراتب الإدارية التي تشكل الحكومة بمختلف أصنافها ومهامها، ابتداءً من الرئيس في النظام الرئاسي، ورئيس الوزراء في النظام الوزاري، ثم الوزراء ثم المدراء العاميين، وهكذا باستثناء القضاة ونحوهم، حتى تصل السلسلة إلى آخر موظف حكومي ملزم بتطبيق القرارات التي تصدرها الدولة المنتخبة من قبل الأمة.

هذا ويحدث أحياناً أن يقتصر استخدام التعبير عنها بالوزارة ورئيسها، ويوصف بقية الجهاز التنفيذي على أنه جهاز الموظفين والإداريين أو الإدارة، وفي حالة النزاع بالنسبة لتطبيق القانون وتفسيره فإن المرجع الأخير في ذلك هي السلطة القضائية.

وأما أعمال السلطة التنفيذية فهي المتعلقة بتحقيق الاستقرار الداخلي والدفاع والعلاقات مع الدول الأخرى، وتنظيم اقتصاد البلد، وتقديم الخدمات للمواطنين، وتنشيط الاقتصاد والسوق، وقد تميزت الأزمنة المعاصرة بنمو السلطة التنفيذية على حساب السلطات الأخرى؛ ولذا يلاحظ من حين إلى آخر محاولات من السلطات التشريعية بوجه خاص لتأكيد وجودها ووظيفتها بطرق شتى، والتي منها حجب الاعتمادات المالية عن مشاريع وخطط حكومية، كما

تزداد السلطة التنفيذية اتساعاً ونفوذاً في البلدان التي تحكمها أنظمة مستبدة بخلافها في الأنظمة الاستشارية.

وعليه فإن أهم وأعلى مراتب السلطة التنفيذية في واقعنا المعاصر هي الوزارة، والظاهر أنها حقيقة عرفية عامة وليست عرفية خاصة أو حقيقة شرعية أو متشرعية؛ إذ ورد استعمال الوزارة في الأدلة الشرعية بمعناها اللغوي والعرفي في أكثر من آية ورواية، فمن الآيات ما في وزارة هارون لموسى عليه السلام، كما قال تعالى: {واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشد به أزري وأشركه في أمري} ^(١)، وقال تعالى: {ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً} ^(٢).

وفي الأخبار الشريفة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قال في قضية مخاطبته لعشيرته الأقربين ودعوتهم للإيمان والنصرة: ((فأيكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخى ووصيى وخليفتى فيكم؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه. قال: فأخذ برقبتي ثم قال: إن هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم فاسمعوا له وأطيعوا)). ^(٣)

وفي أمالي الصدوق قدس سره عن سلمان الفارسي أن نبي الله صلى الله عليه وآله يقول: ((إن أخى ووزيرى وخير من أخلفه بعدى علي بن أبى طالب عليه السلام)). ^(٤)

(١) سورة طه: الآية ٢٩ - ٣٢ .

(٢) سورة الفرقان: الآية ٣٥ .

(٣) تاريخ الطبري: ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٢ ؛ الكامل: ج ٢ ص ٦٣ ؛ انظر ينابيع المودة: ص ١٢٢ ؛ ومجمع الزوائد: ج ٧ ص ٣٠٥ ؛ مسند أحمد: ج ١ ص ١١١ ؛ مجمع البيان: ج ٧ ص ٢٠٦ ، تفسير الآية (٢١٥) من سورة الشعراء ؛ تفسير نور الثقلين : ج ٥ ص ٢٦٠ ح ٩٠ .

(٤) الامالي (للشيخ الصدوق) : ص ٢٨٤ ح ٥ .

وفي الخطبة القاصعة في نهج البلاغة أن النبي الأعظم ﷺ قال لعليّ ﷺ: ((إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبي ولكنك لوزير))^(١).

وفي مسند أحمد بسنده عن أمير المؤمنين ﷺ قال:

((سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليس من نبي كان قبلي إلا قد أعطي سبعة نقباء وزراء نجباء، وإني أعطيت أربعة عشر وزيراً نقيباً نجيباً، سبعة من قريش وسبعة من المهاجرين))^(٢).

وفي سنن أبي داود بسنده عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: ((إذا أراد الله بالأمر خيراً جعل له وزير صدق إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإذا أراد الله به غير ذلك جعل له وزير سوء إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه))^(٣). وفي البحار قال النبي ﷺ: ((ما من أحد ولى شيئاً من أمور المسلمين فأراد الله به خيراً إلا جعل الله له وزيراً صالحاً، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن همّ بشرّ كفه وزجره))^(٤).

وفيه أيضاً عن أمالي الصدوق قدس بسنده عن المفضل قال: قال أبو عبد الله ﷺ: ((إذا أراد الله عز وجل برعية خيراً جعل لها سلطاناً رحيماً، وقيض له وزيراً عادلاً))^(٥).

وعليه فما في مقدمة ابن خلدون من قوله: أن رسول الله ﷺ كان يشاور أصحابه ويفاوضهم في مهماته العامة والخاصة ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين

(١) نهج البلاغة: ص ٣٠١ الخطبة ١٩٢.

(٢) مسند أحمد: ج ١ ص ٨٨.

(٣) سنن أبي داود: ج ٣ ص ١٢٨٢ ح ٢٩٣٢.

(٤) البحار: ج ٧٢ ص ٣٥٩ ح ٧٥.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٤٠ ج ١٩.

المسلمين^(١) واضح البطلان.

هذا والوزارة حال الوزير ومنصبه، وهو مصدر بمعنى اسم الفاعل يراد به رجل الدولة الذي يختاره رئيس الحكومة للمشاركة في إدارة شؤون الدولة، او مختصا بجانب منها، كوزير العدل ووزير المالية،^(٢) وربما يشتق اسمها من ثلاثة أوجه:

أحدها: الوزر - بكسر الواو وسكون الزاي - وهو الثقل،^(٣) يطلق في الغالب على المعنوي منه كما في قوله سبحانه: { ليحملوا أوزارهم يوم القيامة }^(٤) وقوله سبحانه: { ووضعتنا عنك وزرك }^(٥) ويراد بالأول الذنوب، والآثام سميت أوزارا لأنها تنقل كاسبها وحاملها هماً وأثراً وعقاباً، وبالثاني غمه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لما كان عليه قومه من الشرك والجاهلية، ولا يمتنع أن يراد به الأعم هنا؛ لأن الوزير يتحمل أثقال الملك وشغله، ويعينه برايه.

ثانيها: الوزر وهو - بفتحهما - الملجأ،^(٦) ومنه قوله تعالى: (كلا لا وزر)^(٧) اي لا ملجأ، فسمي بذلك لأن الملك يلجأ إلى الوزير في الرأي والتدبير.

ثالثها: الأزر وهو الظهر والقوة،^(٨) ومنه قوله سبحانه: { أشدد به

(١) مقدمة بن خلدون: ص ٢٨٥.

(٢) انظر المعجم الوسيط: ج ٢ ص ١٠٢٨ (وزر).

(٣) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٨٦٧ (وزر)؛ مجمع البيان: ج ١٠ ص ٥٠٧؛ مجمع البحرين: ج ٣ ص ٥١٠ - ٥١١ (وزر)؛ لسان العرب: ج ٥ ص ٢٨٢ (وزر).

(٤) سورة النحل: الآية ٢٥.

(٥) سورة الانشراح: الآية ٣.

(٦) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٨٦٧ (وزر)؛ لسان العرب: ج ٥ ص ٢٨٢ (وزر).

(٧) سورة القيامة: الآية ١١.

(٨) لسان العرب: ج ٥ ص ١٨ (ازر)؛ مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٧٤ (ازر).

أزري^(١) اي شد به ظهري وقوتي. يقال: وازرته موازرة اي أعنته وقويته، ومنه سمي الوزير وزيراً؛^(٢) لأن الملك يقوى بوزيره، وهو كالظهر له يعتمد عليه، ويركن إليه، ولا يمتنع اجتماع المعاني الثلاثة في الوزارة بالمعنى المصطلح؛ بداهة أن الوزراء هم عماد السلطة والحكومة، فهم يتحملون أعباء السلطة ومسؤوليتها، كما أنهم ملجأ السلطان والناس معاً في تدبير الأمور ورفع المشكلات ونيل الحقوق، كما أنهم قوة الملك وظهره الذي يستند إليه، ويظهر به في الملأ، فإن كانوا حكماء علماء خبراء أفاضل انعكس ذلك على سلطته، فاتسمت بالقوة والمنعة وحسن التدبير، وإن كانوا على خلاف ذلك اتسمت الدولة بسمتهم، ولعل هذا ما يستفاد من متضافر الأخبار، فإن جملة منها تشير إلى ذلك تضحماً أو التزاماً.

ففي الغرر عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((يستدل على إدار الدول بأربع، تضييع الأصول، والتمسك بالغرور، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل))^(٣)، وعنه عليه السلام: ((ولاة الجور شرار الأمة وأضداد الأئمة))^(٤).
وعنه عليه السلام: ((تولي الأراذل والأحداث الدول دليل انحلالها وإدارها))^(٥)
وعنه عليه السلام: ((من خانته وزيره فسد تدبيره))^(٦). وعنه عليه السلام: ((زوال الدول باصطناع السفلى))^(٧) أي السفلة من الناس.

(١) سورة طه: الآية ٣١.

(٢) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٥١١ (وزر).

(٣) تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤٢ رقم ٧٨٣٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٤٨ رقم ٨٠٢٢.

(٥) تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤٥ رقم ٧٩٢٥.

(٦) المصدر نفسه: ص ٣٤٥ ح ٧٩٢٩.

(٧) المصدر نفسه: ص ٣٤٣ ح ٧٧٥٨.

وفي العوالي عن النبي الأعظم ﷺ: ((أصلح وزيرك فإنه الذي يقودك إلى الجنة أو إلى النار))^(١).

وفي تحف العقول عن مولانا الصادق عليه السلام: ((وليس يحب للملوك أن يفرطوا في ثلاث: في حفظ الثغور، وتفقد المظالم، واختيار الصالحين لأعمالهم))^(٢).

وفي نهج البلاغة: ((لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل يفضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوما دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة))^(٣).

وفي منهاج البراعة عن المأثور قيل لحكيم: ما بال انقراض دولة آل ساسان؟ قال: لأنهم استعملوا أصاغر العمال على أعظم الأعمال فلم يخرجوا من عهدتها، واستعملوا أعظم العمال على أصاغر الأعمال فلم يعتنوا عليها، فعاد وفاقهم إلى الشتات، ونظامهم إلى البتات))^(٤).

أهم وظائف الوزارة

ظهر مما تقدم وجه أهمية الوزارة والوزراء في الدول والحكومات، كما ظهرت بعض وظائفها، ولعل من أبرزها ثلاثة:

الأول: النظم وتدبير الأمور؛ بداهة أن القانون مهما كان صالحاً راقياً

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ٢٩٣ ح ١٧٨ .

(٢) تحف العقول: ص ٢٣٥ .

(٣) نهج البلاغة: ص ١٨٩ الخطبة ١٣١ .

(٤) منهاج البراعة: ج ١١ ص ١٤٤ .

فهو بنفسه لا يكفي في إصلاح شؤون المجتمع ورفع حاجاته العامة، فإن التنفيذ مكمل للتشريع، بل لولا التنفيذ كان تشريع القانون لغوياً.

وعليه فإنه ما لم يكن هناك مسؤول يلتزم بإجراء القانون وتنفيذه يسقط عن الفائدة، وينتقض الغرض منه، ولا يمكن أن يفوض تنفيذ التكاليف العامة المتعلقة بالمجتمع، مثل نظم البلاد، وإيجاد الأمن فيها، والدفاع عنها، وإجراء الحدود والتعزيرات، ونحو ذلك إلى عامة المجتمع، فإنه يوجب إهمال كثير من الأمور والفوضى والاختلاف، فلا بد من أن يفوض كل قسم منها إلى مسؤول خاص يكون متخصصاً فيه، ويصير ملتزماً بإجرائه، كما قامت عليه السيرة العقلانية في الدول والمجتمعات، ولا تتحدد السلطة التنفيذية بشكل خاص أو عدد خاص أو مرتبة خاصة، بل كلما اتسع نطاق الملك وحيطته وتشعبت مسائل الحياة واحتياجاتها تشعبت الدوائر، وكثر العمال.

نعم، يجب رعاية الوسطية في ذلك بالجمع بين الحاجات والقدرات في توسعة الدوائر وإضافة الموظفين، فليس كثرة الدوائر علامة القوة وحسن التدبير في الدول، ولا قلتها علامة الحرص على مصالح الأمة، بل قد تكون الكثرة مضرة بالاقتصاد وبالمجتمع في مجالات عديدة، وقد تكون القلة مسببة للفوضى واختلال النظام وتضييع الكثير من الحقوق، فلا بد إذاً من ملاحظة القصد وتجنب الإفراط والتفريط، فإن كثرة العمال والموظفين توجب كثرة الدوائر وتفرقها، وتضييع أوقات المراجعين، ووضع ضرائب كثيرة على عاتق المجتمع، وكل ذلك ينتهي إلى التضخم والخسارات من جهات عدة.

وقد كانت حكومة النبي ﷺ في غاية البساطة، فكان هو ﷺ بنفسه يتولى قسماً كبيراً من الشؤون السياسية والقضائية والاقتصادية والعسكرية. نعم كان

يفوض بعض التكاليف والمسؤوليات إلى الأفراد الصالحين للقيام بها بحسب الضرورات والحاجات، فكان يعين الولاة على البلاد، والجباة على الصدقات، والأمراء للسرايا، ويرسم لهم تكاليفهم ومنهجهم، كما ورد ذلك في التاريخ^(١)، وستعرف عنه بعض الشيء، وهذا هو الملحوظ في حكومة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مع سعة حكومته، وكثرة البلاد التي كانت تخضع لسلطته.

فالمهم إذاً هو إنجاح الطلبات ورفع الحاجات والعمل بالتكاليف بأسهل الطرق، وفي أسرع الأوقات والأزمان، وبأقل المؤونات جمعاً بين الحقوق، وبذلك يستقر الحكم، ويكتسب رضا الأمة الذي هو الضمانة لبقاء الدولة وانتشار الأمن والسلام.

قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه للأشتر النخعي: ((وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإن سخط العامة يحذف برضى الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة))^(٢).

وفي البحار عن رواية النعماني فيما ورد في أصناف آيات القران الكريم عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((لابد للأمة من إمام يقوم بأمرهم فيأمرهم وينهاهم، ويقيم فيهم الحدود، ويجاهد العدو، ويقسم الغنائم، ويفرض الفرائض، ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذرهم ما فيه مضارهم؛ إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق، وإلا سقطت الرغبة والرغبة، ولم يرتدع، ولفسد التدبير، وكان ذلك سبباً لهلاك العباد في أمر البقاء والحياة في الطعام

(١) انظر السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ١٤٣ وص ١٦٢ - ١٦٣؛ كتاب المغازي: ج ١ ص ٢ - ٨.

(٢) نهج البلاغة: ص ٤٢٩ الكتاب ٥٣.

والشراب والمساكل والملابس والمناكح من النساء، والحلال والحرام، والأمر والنهي؛ إذ كان سبحانه لم يخلقهم بحيث يستغنون عن جميع ذلك))^(١).
وعن مولانا الباقر عليه السلام: ((إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله (صلى الله عليه واله)، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى الحد حداً)).^(٢)

وفي رواية زيد الكناسي عنه عليه السلام: ((ولا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم))^(٣) ومن الواضح أنه لولا السلطة المطبقة للحدود والمنفذة للقوانين تبطل الحقوق، ويأكل القوي الضعيف.

وعن مولانا الكاظم عليه السلام في تفسير قول الله عز وجل: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾^(٤) ((ليس يحييها بالقطر، ولكن يبعث الله رجالاً فيحيون العدل، فتحي الأرض لإحياء العدل، ولإقامة الحد لله أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً))^(٥) إلى غير ذلك من الروايات الصريحة الحاثية على إجراء الحدود، والآيات الشريفة الحاثية بدورها على وجوب العمل بأحكام الله سبحانه وتعالى بلا تفريق بين الأحكام المتعلقة بالأفراد، أو الأخرى المتعلقة بالمجتمع والأمة.

الثاني: العدل والإنصاف

ويتجسدان في حفظ الحقوق ونشر المعروف وقطع دابر المنكر والفساد،

(١) البحار: ج ٩٠ ص ٤١.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ١٧٥ - ١٧٦ ح ١١.

(٣) الوسائل: ج ٢٨ ص ٢٠ ح ٣٤١١٦ باب (٦) من ابواب مقدمات الحدود.

(٤) سورة الروم: الآية ١٩.

(٥) الكافي: ج ٧ ص ١٧٤ ح ٢.

وإيصال كل ذي حق لحقه.

الثالث: الإصلاح الاجتماعي

مضافا الى الأدلة الخاصة والعامة الدالة على ذلك فإنه يمكن الاستدلال عليها بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا، فإنه بالإضافة إلى وجوبها على العباد في الأبعاد الفردية فإن هناك تكاليف أخرى فيها تتعلق بالأبعاد الاجتماعية، والأدلة النقلية ظاهرة، بل صريحة في جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعامة لإقامة الفرائض، وسبيلاً إلى أمن الطرق والمسالك، ورد المظالم وردع الظالم، ووسيلة إلى عمارة الأرض والانتصاف من الأعداء، وهي أمور صعبة المنال لا تتحقق إلا بجهاز قادر متمكن. ومن هذه الأدلة والأخبار ما عن مولانا الباقر عليه السلام: ((إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض... وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصالحاء... بها تأمن المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمر الأرض، ويتنصف من الأعداء، ويستقيم الأمر))^(١).

ومن المعلوم أن الأمر والنهي المؤديين إلى أمان الطرق والمسالك وعمارة الأرض والانتصاف للمظلومين لا يتيسر إلا بسلطة مشرفة، ومراقبة بعين مفتحة، وبجهاز تنفيذي قوي، وسلطة إجرائية قادرة على تنفيذ ذلك، تتحمل عبء الأمر، والنهي على المستوى العام.

هذا وقد احتل بعض الأعلام أن ذكر الأنبياء في الحديث الشريف يوحى الى أن الأمر والنهي المذكورين هنا هو ما كان مقروناً بالحاكمية والسلطة، على غرار ما كان للأنبياء عليهم السلام، حيث كانوا يمارسون مهمة الأمر بالمعروف والنهي

(١) الوسائل: ج ١٦ ص ١١٩ ح ٢١١٣٢ باب (١) من ابواب الامر والنهي .

عن المنكر غالباً من موقع السلطة والحاكمية والولاية، لا من موقع الفرد، ومن جهة التبليغ والوعظ والإرشاد الفردي، ولعل مما يؤيد ذلك ما ورد عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: ((لا تزال أمتي بخير ما أمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعنا منهم البركات، وسُلِّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء))^(١).

وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ((إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع رد المظالم ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها))^(٢).

ومن البين أن مخالفة الظالم وردعه وإيقافه عند حده، كما أن تقسيم المال بين المسلمين بصورة عادلة وأخذ الصدقات والحقوق المالية المتعلقة في ذمة المسلمين يتضمن الإشارة إلى التنظيم الاقتصادي على المستوى العام للمجتمع، ولا يتأتى ذلك عن طريق الأمر والنهي الفرديين المنحصرين غالباً في إطار الموعظة، بل يحصل ويتحقق بوجود جهاز تنفيذي حاكم، وسلطة إجرائية تتولى إدارة دفة البلاد وفق تعاليم الإسلام وأحكامه، فإن مثل هذا الأمر والنهي يحتاج إلى استعمال القوة لإجراء الحدود والعقوبات وتنفيذ الأحكام الجزائية وتقسيم الأموال وما أشبه ذلك، وهي أمور لا يمكن أن تتحقق عادة إلا في ظل سلطة وجهاز تنفيذي متين.

ومن هنا تكون الوظيفة العمومية وما يترتب عليها من الحبس والتأديب والقصاص وما شابه ذلك رهينة بوجود سلطة تنفيذية يعهد إليها الأمر والنهي

(١) المصدر نفسه: ص ١٢٣ ح ٢١١٤٤.

(٢) الوسائل: ج ١٦ ص ١٣٠ ح ٢١١٦٠ باب (٢) من ابواب الامر والنهي.

الاجتماعيين العموميين اللذين فيهما صلاح عامة الناس واستقامة أمورهم ، وربما يمكن استفادة هذا مما روته العقيلة زينب عليها السلام عن مولاتنا الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام : ((الأمر بالمعروف مصلحة للعامة))^(١) إذ أي أمر بالمعروف يمكن أن يكون مصلحة للعامة بمعناها الشامل إذا لم يكن للقائم به جهاز ذو قدرة وسلطان يقوم بذلك عن طريق الأجهزة والتنظيمات والتنفيذ العام.

كما ربما يستفاد ذلك أيضاً مما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وهو يتحدث عن واجبات الحاكم، فيقول: ((اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الخطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك))^(٢) ومن الواضح أنه لا يتحقق أمان المظلومين وإقامة الحدود المعطلة وإظهار الإصلاح العام في البلاد وتطبيق السنن الإلهية والأحكام الربانية بنحوها العام إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يقومان على سلطة وجهاز تنفيذي قوي؛ إذ كيف يمكن قيام الفرد أو الأفراد بكل ذلك وهو بحاجة إلى قدرة وتمكن ونفوذ أمر وسلطان؟

وبذلك ربما يجمع بين الطائفتين من الآيات والروايات اللتين يضع قسم منها هذه الوظيفة على عاتق الجميع، وقسم منها على عاتق جماعة خاصة، بإرجاع الأول إلى الوظيفة الفردية منهما، فيجب على الجميع، والثاني إلى الوظيفة الاجتماعية التي تختص بأمة متمكنة من السلطة. وهذا لا يتنافى مع

(١) البحار : ج ٦ ص ١٠٧ ح ١ .

(٢) نهج البلاغة : ص ١٨٩ الخطبة ١٣١ .

الواجب الكفائي ؛ إذ يمكن أن يكون الواجب الفردي كفايياً بالنسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في موارد الشخصية ، كما يكون على نحو الواجب الكفائي في الأمور العامة إذا تصدى لإدارة الدولة ونظام الحكم جماعة مما فيهم الكفاية والكفاءة .

ولعل مما يعضد ذلك أموراً :

أحدها: فتوى الفقهاء في باب الحدود ، والتي تضافرت على أنه لو وجب قتل مسلم قصاصاً لم يجز لأحد أن يقتص منه إلا ولي الدم بإذن الحاكم ، أو الحاكم نفسه ، فلو قتله غيره كان عليه القود^(١) .

ثانيها: ذكر الفقهاء للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً أربعة ،

هي :

أولاً: أن يكون عارفاً بالمعروف والمنكر ليأمن الغلط .

ثانياً: أن يحتمل تأثير إنكاره ، فلو غلب على ظنه أو علم أنه لا يؤثر لم يجب عليه شيء .

ثالثاً: أن يكون الفاعل للمنكر مصراً على الاستمرار ، فلو لاحت منه أمانة الامتناع أو قلع عنه سقط الإنكار .

رابعاً: أن لا يكون في الإنكار مفسدة ، فلو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين سقط الوجوب^(٢) .

ومن المعلوم أن الشرط الثاني والثالث من قسم الأمر والنهي الشخصي لا

(١) انظر النهاية ونكتها: ج٣ ص ٣٥٤ ؛ مسالك الافهام: ج١٥ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ الشرايع: القسم الثاني ص ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٣ .

(٢) انظر الشرايع: القسم الاول ص ٢٦٧ - ٢٦٨ ؛ مسالك الافهام: ج٣ ص ١٠١ - ١٠٣ ؛ الجواهر ج٢١ ص ٣٦٦ - ٣٧٢ .

الاجتماعي ؛ إذ لا يعتبر في الاجتماعي من هذه الفريضة احتمال التأثير، بل للحاكم أن يجري الحدود والعقوبات المقررة، فيقتص من القاتل أو الجارح، ويقطع يد السارق سواء أكان هناك تأثير أو لا لو توفرت سائر الشرائط ؛ لوجوب النظام وحفظ الحقوق العامة والمصالح النوعية.

ثالثها: ما أورد في أحكام الحسبة وحدودها.

الحسبة: عرفها في المجمع: بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،^(١) وبعض الفقهاء جعلها عنوانا للباب المذكور،^(٢) بل ظاهر إطلاقات الأمر والنهي في الآيات^(٣) والروايات^(٤) كونها من مصاديقها؛ بداهة أن ظاهر الأمر تعلقه بالواجب والنهي بالحرام، إلا أن الظاهر أنها أعم من ذلك؛ إذ قد تجري في غير المعروف والمنكر من المصالح الاجتماعية الهامة على ما هو المستفاد من معناها اللغوي^(٥) والعرفي^(٦).

نعم، بناء على شمول المعروف لكل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه عقلا أو شرعا كالمصلحة العامة أو الخاصة والمنكر لكل فعل قبيح اختص بوصف زائد على قبحه كذلك كالمفسدة العامة أو الخاصة يتطابق المعنيان، وحينئذ تختص الحسبة بالمصالح العامة، والأمر والنهي بالشؤون الفردية؛ لكونهما من قبيل الظرف والجار والمجرور أو الفقير والمسكين، فتأمل.

(١) مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤١ ((حسب)).

(٢) الدروس: ج ٢ ص ٤٧؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢١٤.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٤ والآية ١١٠.

(٤) الوسائل: ج ١٦ ص ١١٨ - ١١٩ ح ٢١١٣ وح ٢١١٣٢ باب (١) من ابواب الامر والنهي.

(٥) مجمع البحرين: ج ٢ ص ٤١ ((حسب)) وفيه: ((الحسبة بالكسر، والجمع الحسب)).

(٦) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٥٩؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢١٣ - ٢١٤.

وبناء على هذا يشترط في المحتسب ما يشترط في الأمر والنهي إلا ما خرج موضوعاً أو اقتضته ضرورة المصلحة العامة من قبيل احتمال التأثير وإصرار الفاعل للمنكر عليه، أو أن يكون مؤتمراً بنفسه حيث اشترطت في الأمر والنهي،^(١) والحال أن إطلاقات الأدلة وقيام الضرورة العامة تستدعي عدمها في الحسبة؛ لكونها معدة لحفظ الأغراض الشرعية والمظاهر العامة في المجتمع. ولعل من هنا ذهب البعض إلى إلغاء الشرط الأول في صورة ترتب مصلحة ملزمة عليه^(٢) ولو كانت من قبيل إظهار الحق وإذاعته، أو حفظ الجو العام، أو التعليم والإرشاد، أو التأثير الاستقبالي على الفاعل أو غيره. وكيف كان، فالحسبة من القواعد الشرعية والضرورات الاجتماعية التي تتطلبها طبيعة الحياة، بل هي من مصاديق الإصلاح بين الناس. قال تعالى: {أو إصلاح بين الناس}^(٣) ولا خلاف في لزوم تصدي عدول المؤمنين للشؤون العامة التي ليس لها راع خاص يراعها من باب الولاية،^(٤) وإنما الخلاف في أن ولايتهم في عرض ولاية الفقيه أو في طولها؟ حكي الأول عن جمع منهم المقدس الأردبيلي قدس سره^(٥) وذهب المشهور إلى الثاني. وكيف كان، فلو عين الفقيه جماعة للتصدي للشؤون الحسبية أمكن

(١) انظر الشرايع: القسم الأول ص ٢٦٧؛ مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٠١ - ١٠٣؛ الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٨٠ - ١٨٩.

(٢) مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢١٨ - ٢١٩.

(٣) سورة النساء: الآية ١١٤.

(٤) انظر كشف الغطاء: ج ٤ ص ٢١١ و ص ٢١٥؛ الجواهر: ج ٢٢ ص ٣٣٣؛ المكاسب: ج ٣ ص ٥٦١؛ المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٣٩؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٣؛ مهذب الاحكام: ج ١٦ ص ٣٦٩.

(٥) الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٣.

جعلهم في ضمن جهاز ومؤسسة خاصة ؛ لفحوى ما دل على وجوب التصدي للفرد، خصوصاً إذا توقف ذلك على النظم والقوة والاستعداد الجماعي، وفي وجوب استئذانهم من الفقيه حين التصدي احتمالات، أقواها التفصيل بين ما كان من الشؤون الخاصة فلا لكفاية الإذن العام والشؤون العامة كالحرب والسلم لقيام الإجماع على لزومه، ولا احتمال ترتب مفسد عظيمة على التصدي دون إذن، وفي صورة عدم التمكن من الفقيه فالظاهر جواز تعيين الأمة جماعة من عدول المؤمنين لذلك إن لم يتصد جماعة لها، وعلى هذا يمكن تعريف المحتسب بمن نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية في صورة الوجود أو التمكن منهما، وفي صورة التعذر فيشمل من نصبه المؤمنون لها، وبذلك يظهر أن المحتسب هو من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية، والكشف عن أمورهم ومصالحهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ومن شروطه أن يكون مسلماً حراً بالغاً عاقلاً عدلاً قادراً.

ومن الواضح أن الحرية والبلوغ والعدالة ليست من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور الشخصية^(١)، ولعل هذا التباين في الشرائط والصلاحيات يكشف عن تنوع وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى نوعين مختلفين: فردي وعمومي، والأول هو وظيفة كل فرد من أفراد المسلمين، بينما يختص الثاني بجهاز وسلطة تقوم على أهل الخبرة والعلم والمعرفة، تتطلب حكمة الشارع وجودها في الحياة الإسلامية؛ لان تعطيلها يستلزم ضياع الحقوق واختلال النظام والعسر والخرج.

وربما يمكن تلخيص بعض الفروق الحكيمة بين المحتسب والأمر بالمعروف

(١) انظر الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٨٩ .

في وجوه:

أحدها: أن فرض المحتسب بحكم الولاية عيني بينما الثاني على نحو الكفاية وبحكم التكليف العام.^(١) نعم في ظاهر النهاية أنه عيني أيضا،^(٢) وحكاه في المختلف عن جماعة،^(٣) وكذا في المسالك،^(٤) وربما نجمع بينهما بما لو كان قيام البعض به محققا للغرض فإنه يسقط عن الباقيين بلا إشكال.

ثانيها: أن المحتسب معين لهذه الوظيفة، فلا يجوز له أن يتصدى لغيرها إذا كانت مزاحمة لها بخلاف الأمر، فتأمل.

ثالثها: أن المحتسب منصوب للاستعداد إليه، وليس كذلك الأمر والناهي، وعليه اجابة من استعداه، وليس على الأمر الإجابة إلا إذا تعين الردع به، كما أن الإجابة في الأول فورية وليست كذلك في الثاني.^(٥)

رابعها: أن للمحتسب أن يتخذ على الإنكار أعواناً؛ لأنه عمل هو منصوب له، فتجب عليه مقدماته، ولا يشترط ذلك في الأمر والنهي.

خامسها: قد يقال بعدم سقوط الأمر والنهي عن المحتسب لو ارتدع الفاعل من نفسه حياء، أو لمصلحة؛ لبقاء موضوع الحق العام وحفظ النظام ووجوب إقامة الدين،^(٦) بخلاف الأمر والنهي،^(٧) وفي سقوطه عنه أيضا بالتوبة

(١) الشرايع: القسم الاول، ص ٢٦٧؛ مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٠٠؛ شرح التبصرة: ج ٤ ص ٤٤٧؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٢) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٤ - ١٥.

(٣) المختلف: ج ٤ ص ٤٧٢ المسألة ٨٣.

(٤) مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٠٠.

(٥) مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٥٥؛ الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ١٥٧؛ المصدر نفسه: ص ٨٢ - ٨٣.

(٦) المصدر نفسه: ص ١٧٤؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٤٤.

(٧) انظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٥٩.

والإذعان احتمالان، أقواهما السقوط لتحقق الغرض وانتفاء الموضوع، فتأمل.

سادسها: أن للمحتسب أن يعزر أو يؤدب في المنكرات الظاهرة بحسب الإذن العام، ولا يتجاوزها إلى الحدود؛ لتوقفها على شروط خاصة أهمها كونها بيد الفقيه الجامع للشرائط، أو بالإذن الخاص منه^(١).

سابعها: للمحتسب أن يرتزق من بيت المال على حسبته، وليس للأمر ذلك بناء على عدم جواز تقاضي الأجر على الواجبات، كما يجوز أخذ المحتسب ذلك من قسم الزكاة من سهم سبيل الله، كما يجوز تخصيص قسم من سهم الإمام عليه السلام له؛ للأصل والإطلاق وظهور الاتفاق^(٢) فهذه بعض وجوه الفرق بين من يحتسب بولاية الحاكم الشرعي وبين من يتصدى للأمر والنهي، ومنه يظهر أن الحسبة تعد من المناصب الحكومية، بخلاف غيرها؛ لأن المحتسب يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المصالح العامة من موقع الحكم، وهو ما يظهر من كلمات جمع، فعن الشهيد قدس سره: يجوز للاحاد مع تعذر الحكام تولية احاد التصرفات الحكمية على الأصح، كدفع ضرورة اليتيم لعموم وتعاونوا على البر والتقوى^(٣) وقوله عليه السلام: ((فإن الله عز وجل في عون المؤمن ما كان المؤمن في عون أخيه المؤمن))^(٤) وقوله عليه السلام: ((كل معروف صدقة))^(٥) وهل

(١) انظر النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٧؛ الشرايع: القسم الاول ص ٢٦٨؛ الفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨ ص ٢٠٠-٢٠١.

(٢) انظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٥٨؛ هكذا حكم الاسلام: ص ٣٠؛ الاحكام السلطانية: ج ١ ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٣) المائة: الآية ٢.

(٤) البحار: ج ١٠٠ ص ١٥٣ ح ٢٢.

(٥) البحار: ج ٧١ ص ٤٠٧ ح ١.

يجوز أخذ الزكوات والأخماس من المجتمع وتفريقها في أربابها؟ وكذا بقية الحكام غير ما يتعلق بالدعاوي؟ فيه وجهان: وجه الجواز ما ذكرنا؛ ولأنه لو منع من ذلك لفاتت مصالح صرف تلك الأموال، وهي مطلوبة لله تعالى^(١)، وقد اختاره كاشف الغطاء قده في غير موضع من كتابه^(٢) والشيخ قده في المكاسب^(٣)، وعن الميرزا النائيني قده بعد القول بثبوت الولاية للفقهاء بالنسبة إلى ما علم بعدم رضا الشارع في تعطيله:

أنه مع التمكن في الإرجاع إليه لا يجوز لغيره التصدي، ويجوز التصدي عن المأذون من قبله، ومن جعله الفقيه نائباً عن نفسه ضرورة أن الأمور الحسبية ليست كمنصب القضاء مما لا تكون قابلة للنياحة، ومع عدم التمكن من الفقيه أو نائبه العام أو الخاص يكون وظيفة لعدول المؤمنين^(٤)، وهو ظاهر السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في الفقه^(٥)، وصريح السيد السبزواري قده في المهذب^(٦)، وهو المحكي عن جماعة من العامة^(٧).

وفي مقدمة ابن خلدون قال: أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في

(١) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٦٢ .

(٢) كشف الغطاء: ج ٤ ص ١٣٥ وص ٢١١ وص ٢١٥ وص ٢٤٥-٢٤٦ .

(٣) انظر المكاسب: ج ٣ ص ٥٦٣ .

(٤) المكاسب والبيع: ج ٢ ص ٣٤١ .

(٥) الفقه (كتاب البيع): ج ٥ ص ٦٤ .

(٦) مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٢٨-٢٢٩ .

(٧) انظر المكاسب: ج ٢ ص ٥٦٢-٥٦٣ .

المدينة، مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب، وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداد، بل له النظر فيما يصل إلى علمه من ذلك، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعاش، وغيرها في المكاييل والموازن، وله أيضاً حمل المماطلين على الإنصاف وأمثال ذلك^(١).

هذا ولعل مما يدل على أن القسم الاجتماعي من الأمر والنهي المصطلح عليه في لسان الفقهاء بالحسبة لا يختص بمجرد بيان المحرمات والواجبات، بل يقع على عاتق المحتسبين ما يتعدى الوعظ والإرشاد إلى استعمال القوة والسلطة كما ذكره الفقهاء للمحتسبين من وظائف كثيرة تشمل مناحي الحياة الاجتماعية كافة، وتقترن في الأغلب باستعمال الردع العملي والإشراف القاطع والمؤاخذة والعقاب.

وفي النهاية: ومهما تمكن من إقامة حد على مخالف له فليقمه، فإنه من أعظم الجهاد^(٢).

وفي الجواهر: أن المراد حينئذ من إطلاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنة حمل تارك المعروف وفاعل المنكر على الفعل والترك بالقلب وباللسان وباليد كذلك، بل قد سمعت دعوى الاجماع من الاردبيلي قَدَسَ عَلَيْهِ على الأخير فضلاً عن الأولين^(٣)، وإليك نماذج من وظائف المحتسب التي توزعت

(١) مقدمة ابن خلدون: ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) النهاية ونكتها: ج ٢ ص ١٨؛ الشرايع: القسم الاول ص ٢٦٨.

(٣) الجواهر: ج ٢١ ص ٣٨٢؛ وانظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

اليوم في الوزارات والمديريات كما أوردتها بعض الأعلام، وهي:

(١) الحسبة على الخمرة، فإذا جاهر رجل بإظهار الخمر أراقه المحتسب وأدبه إن كان ذلك الرجل مسلماً، أو أدبه على إظهاره إن كان ذمياً،^(١) ويدخل هذا في شؤون وزارة الداخلية.

(٢) الحسبة على الآلات المحرمة، فللمحتسب أن يفصلها حتى تخرج عن ذلك ويؤدب صاحبها،^(٢) ويمكن أن يدخل هذا في شؤون وزارة الداخلية.

(٣) الحسبة على أهل الذمة ومراقبة أحوالهم وتصرفاتهم، ومدى التزامهم بعهودهم ومراعاتهم لشروطها^(٣) ويدخل هذا في شؤون وصلاحيات وزارة الداخلية.

(٤) الحسبة على أهل الجنائز ومراقبة شؤونها من جهة الأمور الصحية والحقوقية^(٤)، ويدخل هذا في شؤون وزارة الداخلية ووزارة الصحة.

(٥) الإشراف على المعاملات التجارية لمنع المعاملات الفاسدة، كالبيوع الفاسدة، وتعاطي الربا، والإجارة الفاسدة، وهي تدخل في شؤون وزارة العدل.^(٥)

(٦) الإشراف على العلاقات الاجتماعية والأخلاقية ومنع الناس من مواقف الريب ومظان التهم^(٦)، وهذا يمكن ان يدخل في شؤون وزارة الداخلية أيضاً.

(١) الفقه (كتاب المكاسب المحرمة) : ج ١ ص ٢٠ ؛ السياسة من واقع الاسلام: ص ٤٠٤ .
(٢) الفقه (كتاب المكاسب المحرمة) ص ٩٣ ؛ السياسة من واقع الاسلام : ص ٤٠ ؛ الجواهر: ج ٢٢ ص ٢٦
(٣) الفقه (كتاب الجهاد) : ج ٤٨ ص ١٢١ ؛ مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٤٤ .
(٤) انظر الفقه (كتاب المسائل المتجددة) : ص ٤٤ و ص ٦٧ ؛ هكذا حكم الاسلام : ص ٣٣ - ٣٤ .
(٥) انظر شرح تبصرة المتعلمين : ج ٤ ص ٤٧١ .
(٦) انظر مهذب الاحكام: ج ١٥ ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ؛ وانظر الوسائل: ج ١٧ ص ٤٦٦ ح ٢٣٠٠٧ باب (٥٨) من ابواب اداب التجارة .

٧) مراقبة شؤون النقد ومنع التعامل بالنقود الزائفة بعد تحديدها وتعيينها^(١)، وهو يدخل في شؤون وزارة المال أو الاقتصاد والدوائر التابعة لهما.

٨) الحسبة على منكرات الأسواق، كمنع بعض السوق من سد طرق المارة بمتاعهم، وما شابه مما يدخل في صلاحيات الدوائر التابعة للأمور البلدية، وكنع الحمالين من حمل أشياء بنحو يلحق الضرر بالمارة كتمزيق ثيابهم أو تلويثها^(٢).

٩) ضبط المكاييل والمقاييس المستعملة في الأسواق وتعيينها والمنع من التلاعب فيها^(٣)، مما يدخل في الشؤون البلدية.

١٠) مراقبة تجار الغلات للحيلولة دون احتكارها أو التلاعب فيها عند الحاجة وتعيين أسعارها عند الضرورة^(٤)، مما يدخل في صلاحيات وزارة التجارة والاقتصاد. وفي السرائر: متى ضاق على الناس الطعام ولم يوجد إلا عند من احتكره كان على السلطان والحكام من قبله أن يجبره على بيعه، ويكرهه عليه^(٥)، وهو اختيار الشيخ قدس سره^(٦). وفي الرياض الإجماع عليه^(٧)، ولا تنحصر الحرمة بالغلات أو مطلق الأقوات، بل كل ما سبب أضراراً أو اقتضت المصلحة الأهم المنع من احتكاره، كالذواء والوقود والقماش ونحوها^(٨).

-
- (١) انظر الفقه (كتاب المكاسب المحرمة) : ج ١ ص ٩٦ ؛ وانظر الكافي: ج ٥ ص ١٦٠ - ١٦١ ح ٣ - ٧ .
- (٢) انظر الفقه (كتاب احياء الموات) ج ٨٠ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ الجواهر: ج ٣٨ ص ٨٢ - ٨٤ ؛ مهذب الاحكام: ج ٢٣ ص ٢٦٠ .
- (٣) انظر المكاسب: ج ١ ص ١٩٩ ؛ الفقه (كتاب المكاسب المحرمة) : ج ١ ص ١٦٤ .
- (٤) الفقه (كتاب البيع) : ج ٥ ص ٢٣١ - ٢٣٣ .
- (٥) السرائر: ج ٢ ص ٢٣٩ .
- (٦) النهاية ونكتها : ج ٢ ص ١١٤ .
- (٧) الرياض: ج ٨ ص ٢٨٤ .
- (٨) انظر الفقه (كتاب البيع) : ج ٥ ص ٢٣٠ .

١١) مراقبة الخبازين وأصحاب الأفران من الناحية الصحية منعاً من إصابة الناس بالأمراض والأوبئة، وهو يدخل في شؤون وزارة الصحة، وكذلك مراقبة باعة الأغذية والحلويات والأشربة لنفس الغرض من ناحية الأسعار.

١٢) ملاحظة القصابين واللحامين لمنعهم مما يوجب التلوث، كذبح الحيوانات في الأسواق، وبيع اللحوم الفاسدة، وتحديد أسعارها، وإعطائهم التعليمات الصحية، وهو يدخل في صلاحيات وزارتي الصحة والتجارة والدوائر التابعة لهما.

١٣) مراقبة التجار وبياعي الألبسة وما يتعلق بهذه المهن من شؤون، لمنع التلاعب الضار في هذا المجال، أو التلاعب في الأسعار والقيم، وكذا مراقبة الخياطين وصناع الثياب.

١٤) مراقبة المشاغل والمهن وأصحاب الحرف والصاغة والحداين والنحاسين والصباغين والبيطرة والحمامات وأصحابها والفصادين والحجامين والأطباء والمجبرين والجراحين مراقبة شاملة من ناحية الأسعار والمبالغ التي يتقاضونها، أو شروط العمل، أو مواصفاته الصحية، مما يدخل بعضها في شؤون وزارة التجارة والاقتصاد، وبعضها الآخر في شؤون وزارتي الصحة والداخلية.

١٥) مراقبة المساجد والمؤذنين والوعاظ والقراء وعدم السماح بالتصدي لهذه المشاغل إلا لمن اشتهر بين الناس بالدين والخير والفضيلة، ويكون عالماً بالأمر والعلم الشرعية مما يدخل الآن في نطاق صلاحيات وزارة الأوقاف.

١٦) الحسبة على مؤدبي الصبيان ومعلمي الأولاد، ومراقبة شروط الدراسة ومكانها وكيفيةها وما يرتبط بذلك، مما يدخل في مسؤوليات وزارة التربية والتعليم^(١).

(١) هكذا حكم الاسلام: ص ٣١ - ٣٢.

١٧) الحسبة على كتاب الرسائل لمنع تصدي من لا أهلية له لذلك ؛ لما في هذا الأمر من خطر على أسرار الناس وأعراضهم.

١٨) القيام ببعض التعزيرات والتأديبات لمن يتخلف عن القوانين الإسلامية المقررة^(١).

١٩) الحسبة على أصحاب السفن والمراكب ومراقبة الطرق ووسائل النقل ، مما يكون من شؤون وزارة الطرق والمواصلات.

٢٠) الحسبة على شؤون العمل والعمال ومراقبة شؤونهم وحقوقهم وظروف عملهم ، مما يدخل في شؤون ومسؤوليات وزارة العمل والشؤون الاجتماعية والضمان الاجتماعي^(٢).

في شرطة الأمور الحسبية

يظهر للمتتبع في الأخبار والسيرة تأكيد الاسلام على الحسبة ، بل أقام الشرطة للقيام بها ، وفي بعض الأخبار بلغت شرطة الخميس خمسة الاف إلى ستة الاف رجل ، وفيهم أجلاء الرجال ،^(٣) بل مارسها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بنفسه ، كما أمر عماله بممارستها ، فقد كان يمشي في الأسواق وحده ، وهو ذاك يرشد الضال ، ويعين الضعيف ، ويمر بالبياع والبقال ،^(٤) يقرأ عليهم القران ، ويعظهم ،

(١) هكذا حكم الاسلام : ص ٣٨ و ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) معالم الحكومة الإسلامية : ص ٣٣٥ - ٣٣٧ (بتصرف) ؛ وانظر الامام علي عليه السلام ومشكلة نظام الحكم : ص ١٩٥ - ١٩٧ .

(٣) انظر تنقيح المقال : ج ١ ص ١٩٥ ؛ وفي مجمع البحرين : الشرطة بالسكون والفتح الجند ، والشرط على لفظ الجمع أعوان السلطات والولاية ، وأول كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت ، سمو بذلك لانهم جعلوا لانفسهم علامات يعرضون بها للأعداء ، وصاحب الشرطة : الحاكم . انظر مجمع البحرين : ج ٤ ص ٢٥٧ (شرط) .

(٤) مناقب آل ابي طالب : ج ٢ ص ١٠٤ .

ويحذّره من الاضرار والغش ، ويصلح بين الزوجين^(١) او المتخاصمين^(٢) ،
ويحث على فعل الخير.^(٣)

وفي الكافي: كان امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة عندكم يفتدي كل يوم بكرة
من القصر، فيطوف في أسواق الكوفة سوقا سوقا ، ومعه الدرّة على عاتقه ...
فيقف على أهل كل سوق فينادي: ((يامعشر التجار، اتقوا الله... قدموا
الاستخارة، وتبركوا بالسهولة، واقربوا من المتباعين، وتزينوا بالحلم، وتناهوا
عن اليمين، وجانبوا الكذب، وتجاؤا عن الظلم، وانصفوا المظلومين،
ولا تقربوا الربا، وأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في
الأرض مفسدين)) فيطوف عليه السلام في جميع أسواق الكوفة، ثم يرجع فيقعده
للناس^(٤)، ويخاطب عماله: ((أدقوا أقلامكم، وقاربوا بين سطورك، واحذفوا
عني فضولكم، واقصدوا قصد المعاني، وإياكم والإكثار، فإن أموال المسلمين
لا تتحمل الأضرار))^(٥) وقد اوصى بعضهم بالجلوس للإفتاء وتعليم الجاهل
ومذاكرة العلماء^(٦)، ويعض السماسرة بقوله: ((يامعشر السماسرة، أقلوا

(١) المصدر نفسه: ص ١٠٦ .

(٢) المصدر نفسه: ص ١١٢ .

(٣) الوسائل: ج ١٧ ص ٢٩٢ ح ٢٢٨٢٠ ، باب (٧) من ابواب التجارة؛ والمصدر نفسه: ص ٤٠١
ح ٢٢٨٤٣ باب (١٣) من ابواب اداب التجارة .

(٤) الكافي: ج ٥ ص ١٥١ ح ٣ وفيه بالكوفة عندكم يتغدى ؛ وانظر الامالي (للشيخ المفيد): ص ١٩٧ -
١٩٨ ح ٣١ وفيه: وكان اذا نظروا إليه قد أقبل إليهم وقال: ((يامعشر الناس)) أمسكوا أيديهم وأصغوا
إليه بأذانهم، ورفعوه بأعينهم حتى يفرغ عليه السلام من كلامه، فإذا فرغ قالوا: السمع والطاعة يا أمير
المؤمنين .

(٥) الوسائل: ج ١٧ ص ٤٠٤ ح ٢٢٨٤٧ باب (١٥) من ابواب اداب التجارة .

(٦) انظر نهج البلاغة: ص ٤٥٧ الكتاب ٦٧ ؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٥ ح ٢١٤٥٣ باب (١١)
من ابواب كتاب القضاء .

الأيمان فإنها منفقة للسلعة محقة للربح))^(١) .

ويوصي عماله بمعالجة الاحتكار ومعاقبة المحتكرين ، ففي كتابه لمالك الأشر قال : ((فامنع من الاحتكار ، فإن رسول الله ﷺ منع منه ، وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل ، واسعلا لا يححف بالفريقين من البائع والمبتاع ، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل وعاقب في غير إصراف))^(٢) ويمنع من التعدي على المنافع العامة ، وفي بعض الأخبار أنه عليه السلام مر في الفرات بمجلس لثقيف ، فغمز عليه بعض شبانهم فأنذرهم وأمهلهم قائلا : ((على أن أرجع وقد هدمتم هذه المجالس ، وسددتم كل كوة ، وقلعتم كل ميزاب ، وطمتمتم كل بالوعة على الطريق ، فإن هذا كله في طريق المسلمين ، وفيه أذى لهم))^(٣) .

وبذلك ظهر أن الحسبة يمكن أن تقوم على جهاز ونظام يضبط تصرفات المواطنين ، بحيث يمنع من الفساد والتعدي والإضرار ، وهي مهمة الحاكم أولا ، ولكن حيث إنه يتعذر عادة إلا عبر جماعة ينتظمون في سلطة إدارية تتصدى لها ضمن شروط وصلاحيات قررها الشارع في بابها ، خصوصا إذا اتسعت رقعت البلاد ، وتشعبت الحياة الاجتماعية وتشابكت المصالح والرغبات وجب التنظيم من باب وجوب ما يتوقف عليه الواجب .

ومن مجموع ما تقدم يظهر أن السلطة التنفيذية ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية ؛ إذ لا يقوم للناس نظام ولا صلاح ولا أمن ولا تحفظ لهم حقوق ولا تقوم لهم دولة أو حكومة إلا بها .

(١) الوسائل : ج ١٧ ص ٤١٩ ح ٢٢٨٨٨ باب (٢٥) من ابواب اداب التجارة .

(٢) الوسائل : ج ١٧ ص ٤٢٧ ح ٢٢٩١٢ باب (٢٧) من ابواب اداب التجارة ، وص ٤٢٨ ح ٢٢٩١٥ باب (٢٨) من ابواب اداب التجارة .

(٣) مستدرک الوسائل : ج ١٧ ص ١١٩ ح ٢٠٩٣٠ باب (١١) من ابواب كتاب احياء الموات .

الأمر الثاني: هل الرئيس الأعلى من السلطة التنفيذية؟ أقوال في المسألة:

الأول: الدخول، وهو المشهور بين علماء السياسة الوضعية، وعلى هذا الرأي تتسع السلطة التنفيذية، وتشمل رئيس الدولة ورئيس الوزراء والوزراء وجميع موظفي الوزارات، ورئيس الدولة هو صلة الوصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.^(١)

الثاني: العدم، وهو المشهور بين من كتب في فقه السياسة الإسلامية، حيث يمنح رئيس الدولة صلاحيات أكثر من الشؤون التنفيذية، ويحصر السلطات التنفيذية بالوزراء والأمراء والمدراء والعمال والضباط والكتّاب ونحوهم، وأما الرئيس فلا، وهذا ما قد يتطابق مع مسلك الخاصة والعامة، حيث إن الحكومة الإسلامية عند الخاصة تقوم على نظام الإمامة في زمن الحضور، ونيابتها في زمن الغيبة، وعليه فإن الإمام والفقير يتوليان ما هو أعلى من منصب الرئاسة، وهو الإشراف العام والكامل على جميع أجهزة الدولة، وأما عند العامة فحيث إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فهي أعلى من سلطة الوزارة، وأشرف رتبة.

الثالث: هو التفصيل بين الرئيس إذا كان فقيهاً جامعاً للشرائط، وبينه إذا كان منصوباً من قبل الفقيه الجامع للشرائط، فالأول لا يدخل في السلطة التنفيذية لعلو مرتبته بالنص والنيابة العامة بخلاف الثاني، وهذا اختيار بعض الفقهاء منهم السيد الأستاذ قدس سره، كما يظهر من كلماته في الفقه السياسة وغيره^(٢). قال في

(١) انظر القاموس السياسي: ص ٦٢٨ - ٦٢٩؛ موسوعة السياسة: ج ٣ ص ٢١٧.

(٢) هكذا حكم الاسلام: ص ١٥ - ١٦.

الأول: إن الأقرب إلى الاستشارة والنيابة عن الإمام في الإسلام أن يكون الحكم ذا رتبتين طولاً، فتنخب الأمة نوابها لمجلس الأمة، وتنتخب الفقيه الجامع للشرائط لأن يكون سلطة أعلى في الدولة، وهذان المنتخبان يتعاونان في انتخاب السلطة التنفيذية، كرئيس الجمهورية، إما مباشرة، وإما ترشيحاً في عدد ينتخب الجمهور أحدهم، فيكون الفقيه المشرف الاستشاري الأعلى، والمجلس يقنن، أي يوظف القوانين الإسلامية، ويرى التطبيق الأليق لها، ورئيس الدولة ينفذ، مع لزوم أن يكون في الدولة أحزاب متعددة، ولا فرق بعد ذلك أن تكون قيادة الفقيه على نحو الجماعية والتعدد والشورى، أو تكون على نحو الوحدة،^(١)

ولا يخفى أن إطلاق كلامه (أعلى الله مقامه) هنا ظاهر في دخول رئيس الجمهورية ضمن السلطة التنفيذية، بلحاظ أنه منصوب من قبل الفقيه الجامع للشرائط، وأما إذا كان الرئيس هو الفقيه الجامع للشرائط فإنه يخرج عنها حينئذٍ للأدلة الخاصة.

هذا ومع توسع جوانب الحياة المختلفة وتشابك المجتمعات توسعت أطراف السلطة التنفيذية، فأصبحت الحاجة إلى عدد من الوزراء، وإلى وجود معاونين للوزراء، ويتم تعيين الوزارة إما من قبل مجلس للشورى أو من قبل رئيس الدولة بصورة مباشرة، ولا مانع من كلا الطريقتين بعد وجود المقتضي وانعدام المانع الشرعي أو العقلي، فإن صورة التنظيمات التنفيذية والأجهزة التابعة لها منوطة بالأحوال والمستجدات وظروف البلاد المختلفة، وليس هناك شكل محدد يلزم على الأمة اتباعه. نعم ينبغي مراعاة جملة من الضوابط والشروط في عملية الاختيار سنتعرض إليها إن شاء الله تعالى في المسائل.

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٢٠ - ٢١ (بتصرف).

الأمر الثالث: في وجوب تشكيل السلطة التنفيذية

إن سيرة النبي الأعظم ﷺ والإمام أمير المؤمنين عليه السلام قائمتان على تشكيل سلطة تنفيذية لتطبيق الأحكام والقوانين، فيثبت وجوب ذلك علينا أيضاً لوجوه:

أحدها: عقلي، وهو ضرورة حفظ النظام وتطبيق القانون دفعا لنقض الغرض من التشريع وبيان الأحكام.

ثانيها: شرعي، وهو السيرة بضميمة وجوب الاقتداء بسيرتهما ﷺ.

ثالثها: عقلي شرعي، وهو الأولوية، إذ لو ثبت لزوم ذلك على النبي الأعظم والإمام عليه السلام لتطبيق القوانين والأحكام مع عصمتها وبساطة المجتمع والدولة في عهدهما بالقياس إلى ما عليه الآن وجب علينا بالأولوية القطعية، لعدم العصمة وتشابك المجتمع والدولة في عهدنا. ومن دلائل ذلك ما تضافر نقله في التاريخ من تعيين النبي الأعظم ﷺ للولادة والحياة والقضاة ونحوهم. منها: ما قاله ابن الاثير: استعمل رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد على مكة وإقامة الموسم والحج بالمسلمين سنة ثمان^(١). ويظهر من بعض التواريخ أنه كان دون العشرين سنة.

ومنها: ما في الكامل: لما أسلم بادن نائب كسرى ولاء النبي الأعظم ﷺ على جميع مخاليف اليمن، وكان منزله بصنعاء مملكة التبابعة، وبقي حتى مات بعد حجة الوداع، ثم ولي النبي الأعظم ﷺ ابنه شهر بند بادن على صنعاء، وولى على كل جهة واحداً من أصحابه^(٢).

(١) اسد الغابة: ج ٣ ص ٣٥٨.

(٢) الكامل: ج ٢ ص ٣٣٦.

وفي ترجمة الحارث بن نوفل الهاشمي ورد: أنه ولاء المصطفى ﷺ بعض أعمال مكة. (١) وعن ابن سعد أنه صحب المصطفى ﷺ فاستعمله على بعض عمله بمكة، واستمر متولياً لهذا المقام إلى عهد عثمان. (٢)

ومنها: ما في ترجمة سعد الدوسي قال: أتيت رسول الله ﷺ فأسلمت فاستعملني على قومي، وجعل لهم ما أسلموا عليه من أموالهم. (٣)

ومنها: ما في ترجمة لامرئ القيس بن الأصبع الكلبي، فقال: كان زعيم قومه، وبعثه النبي ﷺ عاملاً على كلب في حين إرساله إلى قضاة. (٤)

ومنها: ما في ترجمة لعبد الرحمن بن إيزي الخزاعي: فنقل عن ابن السكن فقال: استعمله النبي ﷺ على خراسان. (٥)

ومنها: ما في العلاء بن الحضرمي أنه استعمله على البحرين. (٦)

ومنها: ما في عمرو بن حزم الأنصاري استعمله ﷺ على نجران، وروى عنه كتاباً كتبه له في الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك. (٧)

وفي أسد الغابة: استعمله ﷺ على أهل نجران وهو ابن سبع عشرة سنة، بعد أن بعث إليهم خالد بن الوليد فأسلموا. (٨)

وفي الاستيعاب: ليفقههم في الدين، ويعلمهم القران، ويأخذ صدقاتهم،

(١) الاصابة: ج ١ ص ٢٩٢ .

(٢) الطبقات الكبرى: ج ٤ ص ٥٦ .

(٣) الاستيعاب: ج ٢ ص ٤٢١ .

(٤) الاصابة: ج ١ ص ٦٣ ؛ الاستيعاب: ج ١ ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٥) الاصابة: ج ٢ ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(٦) الاستيعاب: ج ٣ ص ١٠٨٦ .

(٧) الاصابة: ج ٢ ص ٥٣٢ ؛ الاستيعاب: ج ٣ ص ١١٧٣ .

(٨) اسد الغابة: ج ٤ ص ٩٩ .

وذلك سنة عشر^(١) .

ومنها: ما في ترجمة عمرو بن سعيد بن العاص : كان النبي ﷺ استعمله على ثمار خيبر وغيرها ، وقبض وهو عليها^(٢) .

ومنها: ما في ترجمة قضاعي بن عامر الديلي : أنه كان عامل النبي ﷺ على بني أسد^(٣) .

ومنها: ما في ترجمة قيس بن مالك الأرحبي : أنه لما أسلم وأسلم قومه كتب له عهداً على قومه همدان عربها ومواليها وخلائطها أن يسمعوا له ويطيعوا ، وأن لهم ذمة الله ما أقاموا الصلاة^(٤) .

ومنها: ما في ترجمة سواد بن غزية البلوي الأنصاري : كان عامل رسول الله ﷺ على خيبر^(٥) .

ومنها: ما في خالد بن سعيد بن العاص حيث أمره رسول الله ﷺ على اليمن وأعمالها^(٦) .

ومنها: تأميره زياد بن لييد الأنصاري على حضر موت^(٧) ، وتأميره لأبي موسى الأشعري على مخاليف اليمن : زبيد وذوانها إلى الساحل^(٨) ، إلى غير ذلك

(١) الاستيعاب : ج ٣ ص ١١٧٣ .

(٢) اسد الغابة : ج ٤ ص ١٠٨ .

(٣) اسد الغابة : ج ٤ ص ٢٠٥ .

(٤) الاصابة : ج ٣ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٥) الاستيعاب : ج ٢ ص ٦٧٣ .

(٦) الاصابة : ج ٢ ص ٢٦ ؛ الاستيعاب : ج ٢ ص ٥٨٩ .

(٧) الاصابة : ج ١ ص ٥٥٨ .

(٨) الاستيعاب : ج ٣ ص ٩٨٠ .

من الموارد العديدة^(١).

وفي سيرة ابن هشام ذكر جملة من المناصب للجباة الذين كان يبعثهم رسول الله ﷺ كأمرء وعمال على الصدقات. قال ابن إسحاق: وكان رسول الله ﷺ قد بعث أمراءه وعماله على الصدقات إلى كل ما أوطأ الإسلام من البلدان، فبعث المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة إلى صنعاء، فخرج عليه العنسي وهو بها... وبعث عدي بن حاتم على طيء وصدقاتها، وعلى بني أسد، وبعث مالك بن نويرة... على صدقات بني حنظلة... وبعث مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى أهل نجران ليجمع صدقاتهم بجزيتهم^(٢).

وفي الاستيعاب أيضاً: أن رسول الله ﷺ بعث معاذ بن جبل قاضياً إلى الجند من اليمن، يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن^(٣).

كما كان رسول الله ﷺ يستخلف على المدينة أو على أهله حينما يخرج منها لحرب أو غزوة دفاعاً من المشركين والكافرين واليهود وما أشبه.

قال الواقدي في المغازي: واستخلف رسول الله ﷺ في مغازيه على المدينة في غزوة ودان سعد بن عباد، واستخلف في غزوة بواط سعد بن معاذ، وفي طلب كرز بن جابر الفهري زيد بن حارثة، وفي غزوة ذي العشيرة أبا سلمة بن

(١) في تذكرة الخواص باب في ذكر ولاته (عليه السلام) قال: لما قتل - اي الامام امير المؤمنين (عليه السلام) - كان ابن عباس على البصرة قبل أن يقتل... وعلى فارس كرمان زياد بن أبيه، وعلى اليمن عبيد الله بن عباس، وعلى مكة الطائف قثم بن العباس، وعلى المدينة أبو أيوب الانصاري، وقيل سهل بن حنيف. انظر تذكرة الخواص: ص ١٦٨.

(٢) السيرة النبوية (لابن هشام): ج ٤ ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٣) الاستيعاب: ج ٣ ص ١٤٠٣.

عبد الأسد المخزومي ، وفي غزوة بدر أبا لبابة بن عبد المنذر العمري ، وفي غزوة
السويق أبا لبابة بن عبد المنذر العمري ، وفي غزوة الكدر ابن أم مكتوم الميضي ،
وفي غزوة ذي أمر عثمان بن عفان ، وفي غزوة بجران ابن أم مكتوم ، وفي غزوة
أحد ابن أم مكتوم ، وفي غزوة حمراء الأسد ابن أم مكتوم ، وفي غزوة بني النضير
ابن أم مكتوم ، وفي غزوة بدر الموعد عبد الله بن رواحة ، وفي غزوة ذات الرقاع
عثمان بن عفان ، وفي غزوة دومة الجندل سباع بن عرفطة ، وفي غزوة المريسيع
زيد بن حارثة ، وفي غزوة الخندق ابن أم مكتوم ، وفي غزوة بني قريظة ابن أم
مكتوم ، وفي غزوة بني لحيان ابن أم مكتوم ، وفي غزوة الغابة ابن أم مكتوم ، وفي
غزوة الحديبية ابن أم مكتوم ، وفي غزوة خيبر سباع بن عرفطة الغفاري ، وفي
عمرة القضية أبا رهم الغفاري ، وفي غزوة الفتح وحنين والطائف ابن أم مكتوم ،
وفي غزوة تبوك ابن أم مكتوم ، ويقال محمد بن مسلمة الأشهلي ، وفي حجة
رسول الله ﷺ ابن أم مكتوم. (١)

وفي صفة الصفوة: لم يتخلف علي عليه السلام عن المشاهد إلا تبوك ، فإن
النبي ﷺ خلفه على المدينة ، (٢) كما رواه ابن سعد عن الفضل بن دكين ، حيث
قال : إن رسول الله ﷺ لما خرج إلى تبوك استخلف على المدينة علي بن أبي
طالب عليه السلام. (٣)

وفي الاستيعاب : كان رسول الله ﷺ لما قدم المدينة يستخلف علياً في أكثر
غزواته. (٤)

(١) المغازي : ج ١ ص ٧-٨ ؛ وانظر مناقب آل أبي طالب : ج ١ ص ١٨٦ - ٢١٣ .

(٢) صفة الصفوة : ج ١ ص ٣٠٨ .

(٣) الطبقات الكبرى : ج ٣ ص ٢٤ .

(٤) الاستيعاب : ج ٣ ص ١٠٩٧ .

ولا يخفى أن ماورد من أسماء ومناصب وإن كان ربما يختلف عليها على حسب الروايات إلا أنها في المجموع متفقة على الكبرى الدالة على أن النبي الأعظم ﷺ كان يمارس سلطة تنفيذية على الناس ، فيستخلف فيهم أميراً أو قاضياً أو والياً وما أشبه ذلك ، فهو كان صاحب شريعة ، كما أنه كان مؤسس حكومة ودولة ، وأما النقاش في الأسانيد وما أشبه ذلك فهو صغروي مصداقي لا يضر بالنتيجة. هذا مضافاً إلى ما ذكره المؤرخون من أن النبي الأعظم ﷺ كان يبعث إلى الملوك والرؤساء جماعة من أصحابه كسفراء أو مبعوثين.

قال ابن هشام في السيرة: بعث رسول الله ﷺ رسلاً من أصحابه ، وكتب معهم كتباً إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام ، فبعث دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم ، وبعث عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك فارس ، وبعث عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة ، وبعث حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس ملك الإسكندرية ، وبعث عمرو بن العاص السهمي إلى جيفر وعاياذ ابني الجلندي الأزديين ملكي عمان ، وبعث سليط بن عمر وأحد بني عامر بن لؤي إلى ثمامة بن اثال وهوذة بن علي الحنفيين ملكي اليمامة ، وبعث العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى العبدي ملك البحرين ، وبعث شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام^(١).

وقال ابن سعد في الطبقات الكبرى: وبعث ستة نفر في يوم واحد إلى الملوك ، وأصبح كل منهم يتكلم بلسان القوم الذين بعث إليهم ، وهذه معجزة أخرى^(٢) ، ولا يخفى أن إرسال الرسل والمبعوثين هو نوع من الممارسة

(١) السيرة النبوية: (لابن هشام) : ج ٤٠ ص ٢٥٤ .

(٢) الطبقات الكبرى: ج ١ ص ٢٥٨ ؛ وانظر السيرة النبوية (لابن هشام) : ج ٤ ص ٢٥٥ .

الدبلوماسية السياسية التي يمارسها حاكم او سلطان تجاه الدول والحكام الآخرين ، وهو يدخل في ضمن مهام السلطة التنفيذية .
هذا بعض ما ورد في سيرة رسول الله ﷺ ، وكذا مثله ما في سيرة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) (١) . وعليه فحيث إنهما (عليهما السلام) قدوة وأسوة يفيد الوجوب الشرعي لوجوب التأسي مضافا إلى الوجوب العقلي المستفاد من الأولوية والضرورة ، وبذلك يظهر بطلان ما زعمه بعض المستشرقين وتأثر به بعض الكتاب من المسلمين ، حيث ذهبوا إلى أن الإسلام خال من السلطة التنفيذية ؛ لكونه يشتمل على قوانين وسنن رفيعة تتكفل سعادة المجتمع فردياً واجتماعياً ، وليس فيها إلا توصيات أخلاقية وإرشادات معنوية دون أن يكون لديه ما يضمن تنفيذها من سلطات وأجهزة ، فإننا لم نلمس في التعاليم الإسلامية على حد زعمهم إشارة إلى هيئة تنفيذية تقوم بإجراء الأحكام وتنفيذ القوانين ؛ ولذلك تعتبر الشريعة الإسلامية غير كافية من هذه الناحية ، وعاجزة عن التطبيق ، فإنك بعد أن اطلعت على الآيات والروايات والأدلة الفقهية وسيرة النبي والإمام (عليهما السلام) غني عن رد مثل هذه المزاعم .

الأمر الرابع: مسائل وتضريعات

المسألة الأولى: في كيفية انتخاب السلطة التنفيذية

لا يجوز أن تتولى السلطة التنفيذية شؤون الدولة والحكم إلا برضى الأمة وانتخابها بعد توفر الشرائط ، وانتخاب الأمة للسلطة له صور عدة :
إحداها: أن ينتخبهم الفقيه الجامع للشرائط بما أنه ولي على الأمة

(١) انظر تذكرة الخواص : ص ١٦٨ ؛ الامام علي (عليه السلام) ومشكلة نظام الحكم : ص ١٧١ - ١٩٤ .

ومنتخب من قبلها.

ثانيها: أن ينتخبهم مجلس الشورى لكونه ممثلاً للأمة.

ثالثها: أن تنتخبهم الأمة مباشرةً في عمليات اختيار عامة لكل الناس.

رابعها: التشريك في الانتخاب بين الأمة ووسائطها كالفقيه أو المجلس، كما هو المتعارف في العديد من البلدان اليوم، حيث تنتخب الأمة الرئيس أو رئيس الوزراء، ثم يقوم هو بترشيح وزرائه ويعرضهم على مجلس الشورى أو الأمة فيصوّب عليهم، ولا يخفى أن الأقرب إلى روح الاستشارية بل الأقرب إلى الجمع بين الأدلة هو الصورة الثالثة، ثم الرابعة، وأما الثانية والأولى فما دام الفقيه والمجلس منتخباً من قبل الأمة فيكون ما يختاره أحدهما اختياراً للأمة بالواسطة، ولا مانع منه شرعاً أو عقلاً إلا أنه بالقياس إلى الاستشارية العامة والشاملة أبعده.

المسألة الثانية: في شرائط المرشحين للسلطة

يجب توفر جملة من الشرائط العقلانية والشرعية في أعضاء السلطة التنفيذية حتى يستحقوا الترشيح لانتخاباتها، وذلك لعمومات أدلة الأمانة وحفظ الحقوق ودفع الظلم والفساد وغيرها من الملاكات، فضلاً عن الحكم العقلي القاضي بلزوم تحقيق الغرض من السلطة.

ولا يخفى أن أكثر المشاكل التي تعانيها أنظمة الحكم في العالم ترجع إلى سوء انتخاب الوزراء والأمراء والعمّال قصوراً أو تقصيراً، وإلى فساد المسؤولين أو عدم كفايتهم، فيوجب ذلك تشتت الأمور ورجوع الأمة إلى الوراء، ولذا فإن العقل والشرع يحكمان باعتبار شروط ومواصفات في الولاية والوزراء والعمال يجب رعايتها وإعمال الدقة في تحقيقها، وإهمالها يعد خيانة للإسلام والأمة

الإسلامية، ولعل من عمدتها العقل الوافي والإيمان والتخصص والتجربة والقدرة على التصميم والعمل والوثاقة والأمان والزهد والتعفف وما أشبه ذلك، وقد ورد في القرآن الكريم آيات عديدة مضافاً إلى ما ورد في السنة الشريفة من الأخبار استنتج منها الفقهاء شروطاً لتعيين الوزراء والعمال والقادة العسكريين والولاة وغيرهم، ولعل من أبرزها ما يلي:

الأول: الإسلام، فإن تولي الكفار من مصاديق السبيل والعلو على الإسلام والمسلمين، وهما منهيان عنهما قال تبارك وتعالى: ﴿لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾^(١) وعن النبي الأعظم ﷺ: (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)^(٢) والرواية الشريفة كالأية في مقام الإنشاء أو هي إخبار في مقام الإنشاء، ومنه يستفاد بأن تولي الكفار للمناصب في السلطة التنفيذية على المسلمين حرام، كما أن ولايتهم باطلة.

الثاني: أن لا يكون مرتكباً لجناية أو جنحة مخالفة للشرف. قال تبارك وتعالى: ﴿أفجعل المسلمين كالمجرمين﴾^(٣) والآية في مقام نفي المساواة بينهم لمكان الاستفهام الاستنكاري.

الثالث: أن لا يكون مسرفاً ولا جاهلاً ولا فاسقاً. قال عز وجل: ﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾^(٤) حيث نهت عن

(١) سورة النساء: الآية ١٤١؛ انظر وجه الاستدلال في مجمع البيان: ج ١ ص ١٢٨ تفسير الآية المذكورة؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١ ص ١٨٧ - ١٩٠.

(٢) الفقيه: ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٧؛ الوسائل: ج ٢٦ ص ١٤ ح ٣٢٣٨٣ باب (١) من ابواب موانع الارث؛ وانظر العناوين: ج ٢ ص ٣٥٣؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١ ص ١٩٠.

(٣) سورة القلم: الآية ٣٥.

(٤) سورة الشعراء: الآية ١٥٢.

طاعة المسرفين ، إما لعدم وجود المقتضى بسبب فقدان الأهلية الناشئة من الخيانة ونحوها ، أو بسبب وجود المانع ؛ لما يترتب عليه من الفساد في الأرض والفضوى ، وعليه فلو انطبق على السلطة التنفيذية جميعاً أو رئيساً أو وزيراً منها هذا العنوان حرمت طاعته ، بل ووجب عزله لسقوط أهليته ، وكذا الكلام في ولاية الجاهل والفاسق . قال عز وجل : {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} (١) وقال تبارك وتعالى : {أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون} (٢) ومن الشروط المتفرعة عن ذلك أن لا يكون سفيهاً ، كما قال تبارك وتعالى : {ولا توثوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً} (٣) والسفه نقص العقل (٤) ، وهو المستفاد من الأخبار ، فيدل بالأولوية على عدم جوازه في السلطة أيضاً .

الرابع والخامس: الأمانة والكفاءة الجسمية. قال تبارك وتعالى : {قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين} (٥) وقال تبارك وتعالى : {اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم} (٦) وفي الآية إشارة إلى جواز تصدي من يجد في نفسه الكفاءة لهذا المقام ، ولا يبعد رجحان ملاكه على ملاك التواضع والتزهد فيها اللذين هما من المندوبات ، بل لا يبعد القول بوجود التصدي إذا لم يتصد لها من فيه الكفاية .

(١) سورة الزمر: الآية ٣٩ .

(٢) سورة السجدة: الآية ١٨ .

(٣) سورة النساء: الآية ٥ .

(٤) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٤١٤ (سفه) ؛ وانظر مجمع البحرين: ج ٦ ص ٣٤٧ (سفه) .

(٥) سورة القصص: الآية ٢٦ .

(٦) سورة يوسف: الآية ٥٥ .

هذا وهناك بعض الإشارات أو الدلالات لبعض هذه الأوصاف أو غيرها
وردت في الروايات الشريفة.

منها: ما في رواية الكليني (رضوان الله عليه) في أصول الكافي عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عمل على غير علم كان ما يفسد
أكثر مما يصلح))^(١).

وفي صحيحة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام: ((أنظروا لأنفسكم
فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من
الذي هو فيها يخرج به ويبيع بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان
فيها))^(٢) وتدلل بالأولوية على لزوم مراعاة الأفضلية، ونحوها فيما يرتبط
بالشعب والدولة والحكومة وتولي أمور الناس.

وفي كتاب مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لملك الأشر: ((ثم انظر في أمور
عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محابة وأثرة، فإنهما جماع من شعب
الجور والخيانة، وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة،
والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصح أعرافاً، وأقل في
المطامع إشراقاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً، ثم أسبغ عليهم الأرزاق، فإن
ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم،
وحجة عليهم إن خالفوا أمرك، أو ثلموا أمانتك... ثم لا يكن اختيارك إياهم
على فراستك واستنامتك وحسن الظن منك، فإن الرجال يتعرضون لفراسات
الولاء بتصنعهم وحسن خدمتهم، وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء،

(١) الكافي: ج ١ ص ٤٤ ح ٣.

(٢) الكافي: ج ٨ ص ٢٦٤ ح ٣٨٧.

ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك، فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً، وأعرفهم بالأمانة وجهاً، فإن ذلك دليل على نصيحتك لله ولن وليت أمره)).^(١)

وكتب بعض الحكام في وصف وزيره وأسباب اختياره له وقال: ((إنني التمسيت لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير، ذا عفة في خلائقه، واستقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب، وأحكمته التجارب، إن أوتمن على الأسرار قام بها، وإن قلّد مهمات الأمور نهض فيها، يسكته الحلم، وينطقه العلم، وتكفيه اللحظة، وتغنيه اللمحة، له صولة الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء، إن أحسن إليه شكر، وإن ابتلي بالإساءة صبر، لا يبيع نصيب يومه بجرمان غده، يسترق قلوب الرجال بخلاصة لسانه وحسن بيانه)).^(٢)

ومن مجموع ذلك يظهر أن الإسلام يهتم بالجواهر، فإذا تم اختيار الوزير ضمن تلك المعايير القرآنية والروائية، فإنه سيقوم بأمر هذه الوزارة خير قيام، سواء كان انتخابه في جهازه التنفيذي بواسطة الأمة مباشرةً أو بالوسائط.

هذا ولا يخفى عليك أن نفوذ السلطة التنفيذية يتقوم بطاعة الناس لها، وإلا صار وجود السلطة لغواً لا فائدة فيه ولا أثر له. ومن هنا ورد عن النبي الأعظم ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام روايات عديدة متضافرة تحث على طاعة الحاكم الصالح، وصاحب السلطة العادل ما دام جامعاً للشرائط.

منها: ما عن رسول الله ﷺ: ((طاعة السلطان واجبة، ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله عز وجل))^(٣) والحديث ظاهر في ملازمة طاعة

(١) نهج البلاغة: ص ٤٣٥ - ٤٣٧ الكتاب ٥٣ .

(٢) الاحكام السلطانية: ج ٢ ص ٢٢ .

(٣) البحار: ج ٧٢ ص ٣٦٨ ح ١ .

السلطان لطاعة الباري عز وجل ما دام السلطان عادلاً ، سواء كانت الملازمة ناشئة من المظهرية والتمثيل لكون الحاكم خليفة على الناس ، أو من الامتداد لكون طاعة الحاكم العادل امتداداً لطاعة الله سبحانه ؛ لجهة أمره بالعدل واتباعه ، أو من جهة تنصيب العدول حكاما ، وحرمة تولي الظالمين ، فتدل بالملازمة على وجوب إطاعتهم .

وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : ((أيها الناس ، إن لي عليكم حقاً ، ولكم عليّ حق ، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم ، وتوفير فيئكم عليكم ، وتعليمكم كيلا تجهلوا ، وتأديبكم كيما تعلموا ، وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة ، والنصيحة في المشهد والمغيب ، والإجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين أمركم))^(١) وهذا لا يختص بالإمام المعصوم عليه السلام ، بل يجري حتى في نائب الغيبة ، لكونه منصباً من قبله عليه السلام .

ولما سئل الإمام الباقر عليه السلام عن حق الإمام على الناس قال : ((حقه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا)) ، فقليل فما حقهم عليه؟ قال : ((يقسم بينهم بالسوية ، ويعدل في الرعية))^(٢) .

وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام : ((أن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم ، فأحبوا له ما تحبون لأنفسكم ، واکرهوا له ما تكرهون لأنفسكم))^(٣) . ومن ذلك يظهر أن طاعة الأمة للحكام الصالحين والإخلاص لهم وتنفيذ مقرراتهم يشكل عاملاً أساسياً في ثبات الحكومة واستقرارها وموفقيتها في إدارة

(١) نهج البلاغة : ص ٧٩ الخطبة ٣٤ .

(٢) البحار : ج ٢٧ ص ٢٤٤ ح ٤ .

(٣) الوسائل : ج ١٦ ص ٢٢٠ ح ٢١٤٠٦ باب (٢٧) من ابواب الامر والنهي ؛ الامالي (للشيخ الصدوق)

: ص ٢٧٧ ح ٢١ .

البلاد والعباد على أحسن وجه، وعليه فإنه بعد أن توفرت شرائط الحكومة الصالحة شرعاً لا يجوز مخالفتها، أو الخروج عن قراراتها؛ لأنه مناف لأدلة اللزوم في العهود، ومستلزم للفوضى واختلال النظام، فضلاً عن منافاته لوجوب الطاعة للحاكم العادل.

المسألة الثالثة: في صور السلطة التنفيذية

السلطة التنفيذية من حيث الكم والكيف تتكوّن من اثنتي عشرة صورة هي: أن يكون الحكم بيد واحدة أو اثنين أو أكثر، وكل من الأقسام الثلاثة إما يحكم بالوراثة أو بالانقلاب العسكري أو بالانتخابات، والانتخابات هي الأخرى إما تتم مباشرة الأمة أو من قبل المجالس المنتخبة من قبلها، وحيث إن بعض الصور لا وجود لها في الخارج نعرض عنها ونكتفي بالإشارة إلى ما هو قائم بالفعل في دول العالم، وهي كالتالي:

الأولى: الملكية، وهي على نحوين: الوراثة وغير الوراثة، وتتخذ الوراثة منها أشكالاً مختلفة في المظهر لا في الجوهر، كالسلطنة أو الأمارة أو الخلافة أو المشيخة أو ما أشبه ذلك، كما هو واقع في جملة من الدول اليوم، كما أن الوراثة للسلطة قد يكون في الأولاد، وقد يكون في العائلة، وقد يكون في القبيلة، والغالب أن ترافق هذا النوع من الحكم حالة الاستبداد؛ بدهة أنها إما تلغي المواصفات الشرعية في قائمة الحكام كما تلغي حق اختيار الأمة بالكامل، أو تحدد اختيارها في أحسن الفروض في العائلة الحاكمة، والثانية وإن كانت أهون من الأولى إلا أنها بالقياس إلى الانتخابات الحرة المفتوحة تعد نوعاً من الاستبداد أيضاً. نعم لا ملازمة بين هذا النوع من الاستبداد وبين الظلم والجور في ممارسة السلطة وتنفيذ مقرراتها؛ ولذا ورد في القرآن الحكيم: ﴿وقال لهم نبههم إن الله قد

بعث لكم طالوت ملكاً^(١) .

ومن الواضح أنه إذا كان تنصيب الملك بأمر الله سبحانه وتعالى لا يكون للأمة الاختيار فيه كما قدمنا. قال تبارك وتعالى: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً}^(٢) نعم لا شك أن الذي يعينه الله عز وجل لإدارة الأمة في الحكم والدولة يكون في قمة العدالة لتنزّهه عز وجل عن الظلم ومخالفة الحكمة.

هذا وربما تكون الملوكية غير وراثية، كما إذا مات الملك انتخبوا ملكاً آخر مكانه، وكان ملكاً إلى آخر العمر، وبذلك يظهر أن الحكومات الأموية والعباسية والعثمانية وما أشبه ذلك مما تلبست بلباس الإسلام لم تكن إلا ملوكية وراثية، وتسميتها بالخلافة لم تكن على واقعها، ولذا سميت في الأحاديث الشريفة بالملك العضوض^(٣) .

ومن هنا ظهر وجه بطلانها وعدم مشروعيتها شرعاً وعقلاً، خصوصاً وأنها كانت في زمان وجود المعصوم عليه السلام .

الثانية: الملكية المشروطة، بمعنى أن تكون السلطة بالسلطنة المشروطة، فيكون الملك هو السيد المطلق، ولكنه مقيد بسلطات المجلس المنتخب من قبل الأمة، وفي مثل هذه الصورة لو كان المجلس منتخباً بالطرق الحرة فإنه لا يكون إلا رمزاً، وله مقام تشريفي وليس تديري نفوذي، وإنما تكون القدرة التشريعية هي السيدة في البلاد، ولعل الحكومة في بريطانيا الحاضرة حالها هكذا،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٤٧ .

(٢) سورة النساء: الآية ٦٥ .

(٣) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٢٥ ح ٦١ ؛ وانظر مقدمة ابن خلدون: ص ٢٥٤ .

حيث نجد الملك وهو رمز وإلى جانبه القوة التشريعية في البلاد والقوة التنفيذية ، لكن من الواضح أن هذا النوع من السلطة وبالشكل الراجح اليوم لا يجوز له شرعاً وعقلاً ، أما شرعاً فلأن وجودها يستلزم إرهاب خزانة الأمة وهدر أموالها وهو حرام ، وأما عقلاً فلأن وجوده لغو ، وبذلك يظهر وجه البطلان أيضاً فيما لو كان مجلس الأمة صورياً ؛ لخضوعه لرأي الملك وقوة نفوذه ، كما هو مشهود في جملة من الدول المستبدة ؛ لكونه استبداداً وظلماً ومصادرة لحقوق الناس .

الثالثة: الانتخابية، بمعنى أن تكون السلطة منتخبة من قبل الأمة ، لكن نفوذ سلطات الرئيس مشروطة بموافقة المجلس الذي انتخبته الأمة أيضاً لمراقبة السلطة ، ولعل هذا ما يجري في بعض دول العالم المتقدم على ما يعبرون ، كما في رئاسة أمريكا وفرنسا ، حيث إن الشعب مباشرة ينتخب رئيسه ، لكن لا يحق للرئيس اتخاذ القرار بدون مشاركة المجلس التقني ، بل للمجلس وغيره من مصادر القدرة التأثير في قرارات الرئيس ، والرقابة على أعماله ، والسبب في ذلك هو ضمان المزيد من مشاركة الأمة وحفظ حقوقها ، لكونها تتصرف في شؤون نفسها بإشرافين : إشراف الرئيس والمجلس المنتخبين .

هذا وقد يكون انتخاب الرئيس بواسطة جماعة خاصة كمجلس الشورى ، أو مجلس الأعيان ، أو ما أشبه ذلك ، أو بواسطة كلا المجلسين ، لكن حيث إن الأمة انتخبت نوابها ونوابها انتخبوا الرئيس يعد ذلك اختياراً للأمة لكن بالواسطة ، وحيث إنه لا دليل على لزوم أحد الطريقتين فإن لها أن تختار إحدى الكيفيتين في التعيين ، إلا أن الكيفية الأولى أقدر على إشراف الأمة على مقدرات نفسها ، كما أنه مقتضى الجمع بين الأدلة .

الرابعة: التعددية الانتخابية، أي أن تكون السلطة مكونة من

رئاستين أو أكثر؛ وتكون لها صورتان :

الأولى: أن يكون رئيسان أحدهما للبلد والثاني للوزراء.

والثانية: أن يكون أكثر من رئيس للبلد يجمعهما مجلس رئاسة، أو هيئة

رئاسية.

والفرق بينهما أن الصورة الأولى تتوزع المهام فيها بين الرئيسين، فرييس الوزراء يمثل قوة التنفيذ غالباً، ورئيس البلد له الإشراف والمراقبة، وأما الثانية فتكون المسؤولية التنفيذية على الجميع، كما أن الإشراف على الجميع أيضاً، وهذا ما كان عليه صورة الحكم في الاتحاد السوفييتي قبل الانحلال، حيث كان له مجلس السوفييت الأعلى^(١)، وكذلك عليه سويسرا اليوم، حيث وضعت الرئاسة بيد سبعة من الرؤساء ينتخبهم الشعب، وقسموا المهام الوزارية بينهم، ويخضعون للانتخابات في كل أربع سنوات^(٢).

الخامسة: الانقلابية، وفيها تكون القدرة بيد رئيس تولى الحكومة

بالقوة بواسطة الانقلاب العسكري، كما هو المعهود في جملة كبيرة من دول العالم الثالث، ومن الواضح أن هذا النوع من الحكم غالباً ما يتسم بالاستبداد في أصل توليه للسلطة؛ لكونه يصل إليها بالقهر والغلبة، وفي ممارستها أيضاً باستعماله العنف، وهذا ما أكدته التجارب المتكررة في أكثر من بلد؛ ولذا فإن مثل هذا النوع من التسلط ساقط عن الاعتبار شرعاً وعقلاً. بل عن السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: أننا لم نر منذ الحرب العالمية الثانية انقلاباً عسكرياً في

(١) انظر القانون الدستوري والمؤسسات السياسية: ص ٤٣٠ - ٤٣٢؛ القانون الدستوري والانظمة السياسية: ص ٣٣٧ - ٣٣٩.

(٢) الوسيط في القانون الدستوري: ج ١ ص ٢٤٩ - ٢٥٠؛ القانون الدستوري والمؤسسات السياسية: ص ٤٠٧.

آسيا وأفريقيا إلا كان انقلاباً استعمارياً؛^(١) ولذا نرى أن العالم الحر أبعد العسكر عن الحكم، واتخذ ضمانات عديدة لمنع من الانقلابات العسكرية، ولعل من أهمها هو وعي الشعب وتكثير مؤسسات المجتمع المدني وتحريرها، فإن الاستبداد غالباً يحدث بسبب غياب وعي الناس.

المسألة الرابعة: في تمييز النظام الشوري عن الاستبدادي

لقد عرفت مما تقدم ان الاستبداد حرام في السلطة والشورى واجبة، ويتميز النظام الشوري عن الاستبدادي بأمرين:

الأول: وجود التعددية الحزبية في البلد.

الثاني: وقوع الانتخابات الحرة للرئاسة التنفيذية.

فإنه لو أريد تمييز النظام الاستبدادي من الاستشاري في اي بلد من البلدان ينبغي أن يلحظ نظام الحكم فيه، وهل يقوم على حزب واحد أو أكثر؟ وهل الرئيس الذي بيده التنفيذ يتبدل في ضمن سقف زمني أم لا؟ فإن كان البلد ذا حزب واحد أو أن الرئيس لا يبدل فالحكم ديكتاتوري مهما كانت الشعارات المرفوعة؛ إذ لا اعتبار في مثل هذه الأنظمة لرغبة الناس أو إرادتهم، وإن كان في البلد حزبان أو أكثر والرئيس يبدل فالحكم استشاري.

كما أن الحرية الحقيقية للأمة لا تتحقق إلا إذا توفر أمران:

الأول: وعي الأمة.

الثاني: انعدام التضليل، ونريد به عدم وجود جهة مزيفة لإرادة الأمة، كالاقتصاد المنحرف والإعلام والتعليم وغيرهما؛ وذلك لوضوح أن عدم الوعي الكافي يوجب سيطرة أهل المكائد والحيل على الأمة حتى ولو كان النظام ذا

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٢٠.

أحزاب وانتخابات في ظاهرها حرة. نعم هكذا نظام بالقياس إلى الأنظمة الاستبدادية الصريحة هو أفضل وأقرب إلى روح الاستشارية، لكن الكلام في الاستشارية الحقيقية، كما أن منهاج المال لو كان منحرفاً إلى الرأسمالية يستغل الأثرياء العمال والفلاحين والمعلمين والاعلاميين ومن إليهم، وبذلك يتجمع لدى الرأسماليين المال الزائد عن حقهم، وحيث لا يكون التوزيع على الأمة توزيعاً عادلاً فيستعمل فائض هذا المال في تحوير الانتخابات بحسب مصالح رأس المال، ولا يكون حينئذٍ بحسب مصالح الأمة، ويتحصل منه أن تكون السلطة بيد المال، وعلى قمته بضعة من الرأسماليين، وليست بيد الأمة أو من يمثلها تمثيلاً حقيقياً صادقاً، ولعلّ هذا ما يشاهد في بعض البلاد الرأسمالية، وعلى رأسها أمريكا، حيث يتلاعب بحريتها وانتخاباتها جماعة من الرأسماليين عادة.

السلطة القضائية

يعدّها بعض علماء القانون الوضعي من السلطات السياسية الثلاث، والظاهر أن إطلاق السياسة أو التنفيذ عليها من باب التسامح والتوسعة في التعبير؛ وذلك لعدم انطباق معنى السياسة والتنفيذ عليها، فإن السياسة في معناها اللغوي^(١) والعرفي تعني الإدارة، والقضاء لا يدير كما أنه لا ينفذ وإنما يقضي فقط، والمدير الحقيقي للبلاد هي السلطة التنفيذية، كما أن الظاهر أن بين السلطات الثلاث نوعاً من التقدم الرتبي أو التقدم بالعلية، إذ تقع السلطة التشريعية في الرتبة الأولى من السلطات لكون التشريع هو المطلوب أولاً، والتنفيذ والقضاء متفرع عنه، وبالتالي فهو أشرف. هذا بحسب التقدم الرتبي، واما بحسب التقدم بالعلية فيمكن تقريره بالقول: إن السلطة معلولة للحاجة إلى النظام، والنظام معلول للقانون، فالسلطة معلولة للقانون؛ لأن علة العلة علة. هذا في عالمي التشريع والإثبات، وأما في عالمي التكوين والثبوت فالأمر بالعكس؛ لأن الحاجة إلى القانون متفرعة عن الحاجة إلى السلطة، وهي الأخرى

(١) يقال: ساس الأمر سياسة: قام به، وسوس الرجل امر الناس إذا ملك أمرهم. انظر لسان العرب: ج ٦ ص ١٠٨ (سوس). وفي وصف الأئمة عليهم السلام: ((انتم ساسة العباد)) وفيه: ((الامام عارف بالسياسة)) وفيه: ((ثم فوض إلى النبي صلى الله عليه وآله أمر الدين والأمة ليسوس عباده)) وفي الخبر: ((كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم)) أي تتولى أمرهم كالأمراء والولاة بالرعية من السياسة، وهو القيام على الشيء بما يصلحه. انظر مجمع البحرين: ج ٤ ص ٧٨ (سوس).

متفرعة عن الحاجة إلى النظام، وهذه الثالثة متفرعة عن حب الإنسان لنفسه
وكمالاته وحقوقه، فتأمل.

وكيف كان، فإن التشريع علة للتنفيذ، ثم يأتي بعده القضاء؛ لأنه لولا
تضارب المصالح في التنفيذ أو تعارض الحقوق أو وقوع الإساءة والعدوان فيه لم
يحتج إلى القضاء، فمهمة السلطة القضائية هي التدخل في موارد النزاع، سواء بين
الأفراد أو المنظمات في دولة، أو بينهما وبين الدولة، أو بين الدول المختلفة؛
لأجل فصل الخصومة بعد معرفة القانون، أو تفصيل مجملات القانون، أو لأجل
أن تفصل في فهم القانون وتفسيره، وهذا غالباً ما يحتاج إليه لدى التنازع بين
القوتين التشريعية والتنفيذية، وتفصيل الكلام في ذلك يستدعي البحث في أمور:

الأمر الأول: في وجوه الحاجة إلى القوة القضائية

وهي عديدة، من أهمها أربعة:

الوجه الأول: الضرورة العقلية، وهي التي يتفق على الحكم بها
العقلان النظري والعملي؛ وذلك لأن العدل مطلوب لذاته، والعقل يستقل
بحسنه، فيحكم بوجوب العمل به، ويتبعه الحكم الشرعي أيضاً للملازمة بين ما
يحكم به العقل والشرع؛ لكونه في سلسلة العلل للأحكام الشرعية، وهذا ما
أرشدت إليه الأدلة النقلية من الآيات والروايات أيضاً. قال تبارك وتعالى: ﴿لقد
أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا
الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾^(١) ويظهر من الآية الشريفة أن إقامة القسط
والعدل من الأهداف الأساسية لبعث الرسل ~~وإنزال الكتب~~ وإنزال الكتب ووضع
الموازين المقررة، وقد جعل الباري عز وجل الحديد والسلاح ضماناً لتنفيذها

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

وإجرائها وحمايتها، وفي الآية الشريفة إشارة إلى السلطنة والقوة على تطبيق الحق، وقال تبارك وتعالى: {وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين} (١) وقال عز من قائل: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون} (٢) وقال تبارك وتعالى: {قل أمر ربي بالقسط} (٣) وقال عز وجل: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون} (٤) وقال عز وجل: {وأمرت لأعدل بينكم} (٥).

وفي أصول الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((العدل أحلى من الشهد، وألين من الزبد، وأطيب ريحاً من المسك)) (٦).

وفي نهج البلاغة خطاباً لعثمان: ((فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدي وهدي، فأقام سنة معلومة، وأمات بدعة مجهولة)) (٧) إلى غير ذلك من الأدلة التي يستظهر منها أن العدل مطلوب لذاته، وما يحكم به الشرع في الآيات والروايات هو إرشادٌ إلى الحكم العقلي.

الوجه الثاني: الضرورة الفطرية؛ وذلك لكونها قاضية بأن كل ما

(١) سورة المائدة: الآية ٤٢ .

(٢) سورة المائدة: الآية ٨ .

(٣) سورة الاعراف: الآية ٢٩ .

(٤) سورة النحل: الآية ٩٠ .

(٥) سورة الشورى: الآية ١٥ .

(٦) الكافي: ج ٢ ص ١٤٧ ح ١٥ .

(٧) نهج البلاغة: ص ٢٣٤ ؛ وص ٢٣٥ الخطبة ١٦٤ .

يصدر عن الإنسان من أفعال وأنشطة ناشئة إما عن جلب المنافع أو دفع الأضرار؛ وذلك لما جبل عليه الإنسان بطبيعته الأولية على الانجذاب للملذات والاندفاع نحو تحصيلها والتنفر من الآلام والتحذر من الوقوع فيها. قال سبحانه وتعالى: {زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة} (١) وفي الحديث الشريف: ((يشيب ابن آدم وتشب فيه خصلتان: الحرص وطول الأمل)) (٢).

ومن الواضح أن الحرص وطول الأمل ينشأان من الغريزة، وحيث إن الحياة الدنيا قاصرة عن إيصال كل إنسان إلى لذته ومنفعته وإبعاده عن ألمه وضرره، وذلك لمحدودية المادة والإنسان معاً، بل ولقضاء الحكمة الإلهية بذلك جرياً على سنة الابتلاء والاختبار أوجب ذلك الوقوع في التضارب والتعارض بين المصالح والمنافع بين أبناء البشر، إما لجهة طموحات الإنسان العالية لنيل الأكثر وتحصيل المزيد من المنافع واجتناب الأضرار، أو لدفع الآخرين عنه أو عن حقوقه. من هنا كان التضارب والتعارض والخوف والعدوان أموراً لازمت الحياة الإنسانية، فكان لا بد من وجود سلطة منصفة بين الناس تعطي الحق لصاحبه، وتحميه من العدوان، هذا ما تحكم به الفطرة، ويتبعها حكم العقل والشرع؛ بدهة أنه لولا ذلك للزم إما ترك الناس في فوضى فيأكل القوي منهم الضعيف، أو إلغاء قانون الفطرة وإبطال فعل الغرائز الذي أودعه الخالق تبارك وتعالى تكويناً في جبلتهم، وكلاهما باطل؛ إذ يستلزمان الظلم والفساد ونقض الغرض ولغووية الخلق والتكوين في الدنيا، وهذه تتنافى مع حكمة الباري الحكيم عز وجل،

(١) سورة آل عمران: الآية ١٤ .

(٢) البحار: ج ٧٠ ص ٢٢ ح ١١ .

فيثبت الثالث ، وهو لا بديّة وجود قوة ذات سلطنة تفرض العدل بين الناس ، ويأمن في ظلها المظلوم ، ويقتص من الظالم ، وهذا ما يؤيده التاريخ البشري على اختلاف مذاهبه ومعتقداته ومستواه الفكري والاجتماعي ؛ إذ ما انفكت المجتمعات حتى البدائية عن قاض وسلطة قضائية تحكم بين الناس ، وتفصل في منازعاتهم .

الوجه الثالث: الضرورة الاجتماعية ؛ إذ قد لا يعتمد الإنسان التجاوز على حق غيره ، خصوصاً من أدبه الأنبياء والرسل ، وهذبته الأديان والشرائع ، أو حظي بمستوى من العقل وعلو الهمة وكرامة النفس وغيرها من الكمالات التي تدعوه إلى الابتعاد عن الظلم والتجاوز ، لكن هذا لا يمنع من أن يقع في شبهة في تفسير الحق ومعرفة ما له وما عليه في الحياة الاجتماعية ، فيقع في التنازع والتخاصم مع غيره لأجل الوصول إلى حقه ، أو تفسير الحق عن حسن نية ورغبة في العدالة والانتصاف ، ومن هنا كان لابد من مرجعية ثالثة منصفة وموثوق بكفاءتها وخبرويتها وقدرتها على التشخيص يرجع إليها لرفع الإبهام والغموض ؛ بداهة أن الرجوع إلى كل واحد من المتخاصمين غير جائز ، وإبقاء المسألة من دون حل وانتصاف كذلك ؛ لمنافتهما للحكمة ، فيتعين الثالث ، وليس إلا سلطة القضاء .

هذا ولا يخفى أن الأصل الأولي يقتضي عدم جواز تولي منصب القضاء إلا بإذن من الله سبحانه ؛ لكونه مستلزماً للولاية على الناس والتصرف في شؤونهم ، والأصل الأولي هو عدم ولاية أحد على أحد .

الوجه الرابع: الضرورة الشرعية ، وقد دلت عليها ضرورة الدين من

جهتين :

الأولى: تشريعية؛ لاقتضاء حكمة الربوبية والولاية على الاشياء حفظ العدل في العالم تشريعا وتطبيقا، بل هو ما تقتضيه سنة الامتحان والاختبار التي جعلها الله سبحانه من غايات الدنيا والتكليف فيها، وذلك لا يمكن الا بواسطة قضاء وقضاة ينتصفون للمظلوم.

ومن هنا تكفل الله سبحانه به مبدأ وختاما، وكان هو الحكم العدل في الدنيا والآخرة، وقد فوض تطبيقه إلى الأنبياء والأولياء عليهم السلام، كما دلت عليه الآيات ^(١) والروايات ^(٢)، ثم من ولوهم ونصوهم لهذا المقام الرفيع من الأمثل فالأمثل، كما لم تنفك رسالة من الرسائل أو شريعة من الشرايع منه، ولولا ذلك لاختل نظام التشريع أصلا، وانتقض غرضا. وكيف كان، فإن ضرورة حفظ العدل وكمال الدين تشريعا وتطبيقا ومجارة سنة الامتحان يقتضيان وجود القضاء والتصدي لمهامه، وإلا كان التشريع ناقصاً.

(١) قال سبحانه: { ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق } سورة ص: الآية ٢٦ . وقال عز وجل: { انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله } سورة النساء: الآية ١٠٥ . وقال تبارك وتعالى: { ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما } سورة النساء: الآية ٦٥ .

(٢) في رواية المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام: ((امرت الائمة ان يحكموا بالعدل، وامر الناس ان يتبعوهم)) وفي رواية سدير عن ابي جعفر عليه السلام: ((انما كلف الناس ثلاثة: معرفة الائمة، والتسليم لهم فيما ورد عليهم، والرد اليهم فيما اختلفوا فيه)) وفي رواية محمد بن مسلم قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: ((لا احد من الناس يقضي بقضاء حق الا ما خرج من عندنا اهل البيت)) انظر الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤ ح ٣٣٠٨٤ باب (١) من ابواب صفات القاضي؛ والمصدر نفسه ص ٦٧ ح ٣٣٢١٦ الباب (٧) من ابواب صفات القاضي؛ والمصدر نفسه: ص ٦٨ ح ٣٣٢٢٢ باب (٧) من ابواب صفات القاضي، وفي رواية عمار الساباطي قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: مامنلة الائمة؟ قال: ((كمنزلة ذي القرنين، وكمنزلة يوشع، وكمنزلة آصف صاحب سليمان)) قلت: فيما تحكمون؟ قال: ((بحكم الله وحكم داود وحكم محمد، ويتلقانا به روح القدس)) انظر تفسير نور الثقلين: ج ٤ ص ٤٥٢ ح ٣٣ وفيه: ((قال: فيما تحكمون)) .

الثانية: تطبيقية؛ لتوقف نظام النوع الإنساني عليه في حفظ النفوس والأموال والأعراض التي يعد حفظها من ضروريات الدين، وفي النبوي الشريف ﷺ: ((أن الله تعالى لا يقدر أمة ليس فيهم من يأخذ للضعيف حقه))^(١) ولعل من هنا قال بعضهم: إن مبدأه الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا^(٢)، وقد قامت الضرورة بين المسلمين على جواز تصدي الفقيه الجامع للشرائط له، بل وجوبه في بعض المراتب، بل عن المستند: القضاء واجب على أهله بحق النيابة للإمام في زمان الغيبة في الجملة بإجماع الأمة، بل الضرورة الدينية^(٣)، وإلا صار الأمر فوضى تستباح فيه النواميس التي قامت الضرورة الدينية على حرمتها، خصوصاً في الدنيا الغرارة الخداعة مع مكائد الشيطان وإغوائه للبشر، وانجبال النفوس الناقصة على الظلم والنزاع واتباع الهوى؛ ولذا لا يجوز القضاء تكليفاً، ولا ينفذ وضعاً إلا من قبل الله سبحانه وتعالى؛ لكونه الخالق المالك، أو من ولاءه الباري عز وجل، أو أجاز له ذلك بالتنصيب الخاص أو العام، وهذا ما قامت عليه الأدلة، فمن الأول قوله سبحانه وتعالى: ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾^(٤) وقوله سبحانه وتعالى: ﴿والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إن الله هو السميع البصير﴾^(٥).

ومن الثاني قوله سبحانه وتعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله

(١) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ٥١٥-٥١٦ ح ٥.

(٢) رياض المسائل: ج ١٥ ص ٥.

(٣) انظر الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١٢.

(٤) سورة الانعام: الآية ٥٧.

(٥) سورة غافر: الآية ٢٠.

ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم^(١) وقوله عز وجل: {يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق}^(٢) وقوله عز وجل: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً}^(٣) .

ومن الثالث ما ورد في مصباح الشريعة عن مولانا الصادق عليه السلام: ((الحكم لا يصح إلا بإذن من الله وبرهانه))^(٤) وفي مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام: ((من تحاكم إليهم - أي قضاة الجور - في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: {يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به}^(٥)) قلت: فكيف يصنعان؟ قال (عليه السلام): ((ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله))^(٦) .

وفي رواية أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: ((إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه

(١) سورة الاحزاب: الآية ٣٦ .

(٢) سورة ص: الآية ٢٦ .

(٣) سورة النساء: الآية ٦٥ .

(٤) مصباح الشريعة: ص ١٦ .

(٥) سورة النساء: الآية ٦٠ .

(٦) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٣٦ - ١٣٧ ح ٣٣٤١٦ باب (١١) من ابواب صفات القاضي .

بينكم ، فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه))^(١).

وفي رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ((قال امير المؤمنين عليه السلام لشريح : يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي))^(٢) بضميمة أن وصي النبي يشمل بإطلاقه الوصي الخاص والعام ، أي كل من أجازته النبي عليه السلام . وقد جعل الشقي قسيماً ثالثاً للوصي ووصي النبي لبيان ان الحاكم اذا لا يرجع اليهما في ذلك كان حراماً تكليفاً وفساداً وضعاً.

وكذا في رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ((اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء ، العادل في المسلمين ، نبي أو وصي نبي))^(٣) إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة.

وقد كان من سيرته عليه السلام حل الخصومات والحكم بين الناس على ضوء ما أنزل إليه من القرآن وأحكامه ، بل وعين عليه السلام رجالاً للقضاء وفصل الخصومات ، وكذا من بسطت يده من المعصومين عليهم السلام ،^(٤) مما يدل على أن القضاء منصب لا يتولاه أحد إلا بإذن من الله سبحانه وتعالى ، أو من رسوله والإمام المعصوم عليه السلام ؛ لأنهم الأولياء على الناس بعد الله عز وجل .

كما تدل أيضاً على أن مهمة القضاء ليست موكلة إلى عموم الناس ، وإنما هي أولاً مسؤولية الحاكم الأعلى في البلد ، فقد روى الفريقان عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال : ((بعثني رسول الله عليه السلام إلى اليمن قاضياً ، فقلت : يا رسول

(١) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٣ ح ٣٣٠٨٣ باب (١) من ابواب صفات القاضي .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ص ١٧ ح ٣٣٠٩١ باب (٣) من ابواب صفات القاضي .

(٣) المصدر نفسه : ح ٣٣٠٩٢ .

(٤) الفقه (كتاب القضاء) : ج ٨٤ ص ١٢ ؛ وعوالي اللآلي : ج ٣ ص ٥١٨ ح ١٥ و ح ١٦ ؛ وص ٥٢٦ -

٥٢٧ ح ٣١ و ح ٣٢ و ح ٣٣ .

الله، ترسلني وأنا حديث السنن ولا علم لي بالقضاء؟ فقال: إن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء. قال: فما زلت قاضياً أو ما شككت في قضاء بعد))^(١).

وقد اشتهرت رواية الصحابة طراً عن رسول الله ﷺ: أن علياً عليه السلام ألقى الأمة،^(٢) واعترف جمع غفير منهم بعدالة قضائه، بل قال بعضهم: لولا علي لهلك عمر،^(٣) إلى غير ذلك من الأخبار والروايات.

الأمر الثاني: في ضبط القضاء وتحقيق أهدافه

قد عرفت مما تقدم أن الأصل يقتضي عدم نفوذ القضاء إلا ما قام الدليل عليه، وعرفت أن المستفاد من الآيات والروايات كون القضاء لله ولرسوله ولأوصيائه عليهم السلام، كما عرفت أنه لا يمكن القول بتعطيل القضاء في عصر الغيبة، فيجوز للفقهاء الجامع للشرائط التصدي له لو توفر من فيه الكفاية، وإلا وجب عليه التصدي له على نحو الوجوب العيني؛ وذلك لأنه القدر المتيقن المشمول بأدلة القضاء بعد المعصومين عليهم السلام، ودلالة المقبولة^(٤) والمشهورة^(٥) وغيرهما عليه.

كما يجوز أن ينصب الفقيه الجامع للشرائط من يتولى أمر القضاء بالنيابة عنه، لكن لا يجوز نصب كل من رآه أو اختارته الأمة، بل يجب مراعاة الأمة

(١) مناقب اهل البيت: ص ١٩١؛ السنن الكبرى ((للبيهقي)): ج ١٠ ص ١٤٠.

(٢) الكافي: ج ٧ ص ٤٢٩ ح ١٣؛ شرح نهج البلاغة: ج ١ ص ١٨.

(٣) شرح نهج البلاغة: ج ١ ص ١٨.

(٤) مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة.

(٥) رواية ابي خديجة المتقدمة.

وتوفر جملة من الشروط فيمن يراد نصبه لذلك حتى يجوز له التصدي ، ويجوز للفقيه النصب كما فصله الفقهاء في كتاب القضاء ، قال المحقق الحلبي (رضوان الله عليه) في الشرائع : ويشترط فيه البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة^(١) ، وقريب منه قاله العلامة الحلبي (رضوان الله عليه) في القواعد^(٢) ، وفي المسالك للشهيد (رضوان الله عليه) في شرح العبارة المتقدمة قال : هذه الشرائط عندنا موضع وفاق^(٣) ، وقريب منه في الرياض^(٤) .

هذا وفي وجوب توفر الاجتهاد في القاضي أو توفر الأعلمية فيه أو كفاية القضاء عن تقليد أو كفاية الاجتهاد المتجزئ وغير ذلك من الأوصاف خلاف بين الفقهاء نوكل تفصيله إلى باب القضاء .

وكيف كان ، فقد عرفت مما تقدم أهداف السلطة القضائية ، ولكن حتى تتحقق هذه الأهداف يجب الالتزام بأمر أربعة :

الأول: مراعاة صلاحية القاضي وأهليته للقضاء.

الثاني: مراعاة استقلاله المالي والسياسي عن السلطة التنفيذية حتى يتمكن أن يحكم بالإنصاف والعدل.

الثالث: مراعاة القاضي لآداب القضاء التي تقربه إلى الحق ، وتوصله إلى النتيجة المنصفة.

الرابع: أن يكون له خطط وبرامج تميز له الحقوق ، وتشخص له

(١) الشرايع : ج ٢ ص ٣١٥ .

(٢) انظر ايضاح الفوائد : ج ٤ ص ٢٩٨ ؛ ومهذب الاحكام : ج ٢٧ ص ٣٧ - ٤٢ ؛ والفقهاء (كتاب

القضاء) : ج ٨٤ ص ١٣ - ٣٤ .

(٣) مسالك الافهام : ج ١٣ ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٤) الرياض : ج ١٥ ص ٨ .

الموضوعات ، ففي عهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام للأشتر النخعي في هذا الصدد :
((وأفسح له - أي للقاضي - في البذل ما يزيل علته ، وتقل معه حاجته إلى
الناس))^(١) .

ومن الواضح أن الاستقلال الاقتصادي غير كاف في استقلالية القضاء ، بل
لا بد من حماية القاضي من التدخل الخارجي الذي ربما تسببه له السلطات
الأخرى ، كتدخلات سياسية في القرارات ، أو إعلامية في الآراء ، وما أشبه
ذلك ؛ ولذا قال مولانا أمير المؤمنين في عهده للأشتر النخعي أيضاً : ((وأعطه من
المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ؛ ليأمن بذلك اغتيال الرجال له
عندك ، فانظر في ذلك نظراً بليغاً))^(٢) والمقصود هو أن يكون للقاضي موضع غير
متأثر بأحد ، يقضي بالحق ، ويفصل في الخصومات بمقتضى الإنصاف ، ويصدر
الأحكام غير متهيب ولا متأثر ، وهذا ما ربما يصطلح عليه اليوم باستقلال
السلطة القضائية وفصلها عن بقية السلطات .

وهذا ما يظهر من الأدلة ، وعليه كلمات الفقهاء الأعظم . قال المحقق
النائبي (رضوان الله عليه) في منية الطالب : إن ولاية الحاكم ترجع الى قسمين :
الأول : الأمور السياسية التي ترجع إلى نظم البلاد وانتظام أمور العباد .
الثاني : الإفتاء والقضاء ، وكان هذان المنصبان في عصر النبي عليه السلام والامير عليه السلام
بل في عصر الخلفاء الثلاثة لطائفتين ، وفي كل بلد أو صقع كان الوالي غير
القاضي ، فصنف كان منصوباً لخصوص القضاء والإفتاء ، وصنف كان منصوباً
لإجراء الحدود ونظم البلاد والنظر في مصالح المسلمين^(٣) .

(١) نهج البلاغة : ص ٤٣٥ الكتاب ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٣٥ الكتاب ٥٣ .

(٣) منية الطالب : ج ١ ص ٣٢٥ .

وهذا ما يظهر من كلمات السيد الشيرازي قدس سره أيضا في الفقه^(١) وغيره^(٢). ولقد أعطى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام تجسيدا عمليا لهذه الاستقلالية، فمع أنه إمام المسلمين على الإطلاق والحاكم الأعلى للأمة الإسلامية إلا أنه مكن القاضي من محاكمته والحضور في محكمة القضاء ليس مع بعض المسلمين^(٣)، بل مع بعض أهل الذمة من المسيحيين، وذلك في قضية تضافر نقلها في كتب التاريخ، حيث نقل المؤرخون أنه عليه السلام وجد درعا له عند نصراني فجاء به إلى شريح يخاصمه إليه.. ثم قال عليه السلام : ((إن هذه درعي لم أبع ولم أهب)) فقال للنصراني :

ما يقول أمير المؤمنين؟ فقال النصراني : ما الدرع الآ درعي، وما أمير المؤمنين عندي بكاذب، فالتفت شريح إلى علي عليه السلام فقال : يا أمير المؤمنين، هل من بينة؟ قال : ((لا)) ف قضى بها للنصراني، فمشى هنية ثم أقبل فقال : أما أنا فأشهد أن هذه أحكام النبيين، أمير المؤمنين يمشي بي إلى قاضيه وقاضيه يقضي عليه! أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله الدرع - والله - درعك يا أمير المؤمنين، انبعث الجيش وأنت منطلق إلى صفين فخرت من بعيرك الأورق^(٤) فقال : (أما إذا أسلمت فهي لك) وحمله على فرس^(٥)، ووجه القضاء له أولا كان من جهة قانون اليد، لأن الدرع كانت عند النصراني واليد

(١) الفقه (كتاب السياسة): ج ١٠٦ ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) هكذا حكم الاسلام: ص ٦٠.

(٣) انظر بعض شواهد ذلك في سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في الانتصار (كتاب القضاء والشهادات) (ضمن البنابيع الفقهية): ص ٣٢ - ٣٥.

(٤) الأورق من الإبل: الذي في لونه سواد إلى بياض وهو من احب الإبل لحما، لا سيرا وعملا.

(٥) الغارات: ص ٧٤ - ٧٥ وفيه أيضا: قال الشعبي: وأخبرني من رآه - اي النصراني - يقاتل مع علي عليه السلام الخوارج في النهروان؛ وانظر البحار: ج ١٠١ ص ٢٩٠ ح ٤.

أمانة الملكية، وقد تكرر وقوع مثل الحادثة المذكورة مع يهودي^(١) وآخر مسلم^(٢)، وقد تعامل معهما بموازين الحق والإنصاف بلا تمييز أو تفاضل.

في ضمان عدالة القضاء

هذا وقد ألزم الإسلام القاضي بمراعاة جملة من الآداب والوظائف في القضاء لكي يضمن العدالة بين الناس، وقد لخص الفقهاء الأعظم هذه الآداب الواردة في الأدلة في كتاب القضاء من الفقه^(٣)، وقد قسمت آداب القضاء إلى قسمين: مستحبة ومكروهة، فمن المستحبة:

أولاً: أن يطلب من أهل ولايته من يسأله عما يحتاج إليه في أمور بلده، ويعرفه العلماء والعدول ليكون على بصيرة ممن يعتمد عليه، ويسكن إلى قوله، ومن يستحق التعظيم منهم والإقبال من حين وصوله.

ثانياً: أن يسكن عند وصوله في وسط البلد؛ لترد الخصوم عليه وروداً متساوياً، وأن ينادي بقدومه وإن كان البلد واسعاً لا ينتشر خبره فيه إلا بالنداء.

ثالثاً: أن يجلس للقضاء في موضع بارز مثل: رحبة أو فضاء يسهل الوصول إليه، ولا يجعل ذلك في بيت يهابه الناس أو بعضهم ليكون أيسر في وصول المحتاجين إلى حقهم.

رابعاً: أن يحضر من أهل العلم من يشهد حكمه، فإن أخطأ نبهوه،

(١) مناقب آل أبي طالب: ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٣) المبسوط: ج ٨ ص ٨٦ - ٩٦؛ السرائر: ج ٢ ص ١٥٢ - ١٥٨؛ المختلف: ج ٨ ص ٣٧٣ - ٣٨١؛
الدروس: ج ٢ ص ٧٠ - ٧٧؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٧؛ مفتاح الكرامة: ج ٢ ص ٤٥ -
٦٢؛ الجواهر: ج ٤٠ ص ٧٢ - ٨٤.

ويبادلهم الرأي فيما يستبهم من المسائل النظرية لتقع الفتوى مقررة، والمراد من أهل العلم الفقهاء وأهل الخبرة في كل قضية يريد البت في شؤونها حتى إذا أراد الحكم وشك فيه سأل الفقهاء، وإن أراد الحكم على موضوع وشك فيه سأل الخبراء.

خامسا: وإذا تعدى أحد الغريمين سنن الشرع عرفه خطأه بالرفق، فإن عاد زجره.

ومن الآداب المكروهة:

أولاً: أن يتخذ حاجبا وقت القضاء، بل يستحب أن يكون بابه مفتوحا وقته.

ثانيا: أن يقضي وهو غضبان.

ثالثا: وكذا يكره مع كل وصف يساوي الغضب في شغل النفس كالجوع والعطش والغم والفرح والوجع ومدافعة الأخبثين وغلبة النعاس.

رابعا: أن يستعمل الانقباض، أي تقطيب الوجه المانع من التفتن للحجة والنطق بها، وكذا يكره إظهار اللين الذي لا يؤمن معه من جرأة الخصوم، إلى غير ذلك من مسائل من شأنها ضبط العمل القضائي وضمان العدل فيه على ما فصل في الكتب الفقهية^(١)، بل على القاضي وظائف عديدة أنهاها في الدروس إلى ثلاث عشرة^(٢)، ولعل أهمها سبع:

الأولى: التسوية بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والانصاف

(١) انظر الشرائع: القسم الرابع، ص ٣١٩ - ٣٢٢؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٦٥ - ٣٨٢؛ الدروس: ج ٢ ص ٧٠ - ٧٤.

(٢) الدروس: ج ٢ ص ٧٤.

والعدل في الحكم.

الثانية: لا يجوز أن يلحق أحد الخصمين ما فيه ضرر على خصمه.

الثالثة: يكره ان يواجه بالخطاب أحدهما لما يتضمن من إيحاء الآخر.

الرابعة: إذا ترفع الخصمان وكان الحكم واضحاً لزمه القضاء، ويستحب ترغيبهما للصلح، فإن أبا حكم بينهما، وإن أشكل آخر الحكم حتى يتضح، ولا حد للتأخير إلا الوضوح.

الخامسة: إذا ورد الخصوم في المحكمة مرتبين بدأ بالأول فالأول، فإن ورد الجميع سوية يقرع بينهم، أي في الابتداء والاستماع إلى أي منهم.

السادسة: إذا قطع المدعى عليه دعوة المدعي بدعوة لم تسمع حتى يجيب عن الدعوة، وينهي الحكومة، ثم يستأنف هو.

السابعة: إذا بدر أحد الخصمين بالدعوة فهو أولى^(١)، وفي نهاية الشيخ الطوسي (رضوان الله عليه): وإذا أراد أن يجلس للقضاء ينبغي أن ينجز حوائجه التي تتعلق نفسه بها ليفرغ للحكم، ولا يشتغل قلبه بغيره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة، ويلبس أحسن ثيابه وأطهرها، ويخرج إلى المسجد الأعظم في البلد الذي يحكم فيه، فإذا دخله صلى ركعتين، ويجلس مستدبر القبلة لتكون وجوه الخصم إذا وقفوا بين يديه مستقبلة القبلة، ولا يجلس وهو غضبان، ولا جائع، ولا عطشان، ولا مشغول القلب بتجارة ولا خوف ولا حزن ولا فكر في شيء من الأشياء، وليجلس وعليه هدى وسكينة ووقار... وإذا دخل عليه الخصمان فلا يبدأ أحدهما بالكلام، فإن سلما أو سلم أحدهما رد السلام دونما سواه، وليكن نظره إليهما واحداً، ومجلسهما بين يديه على السواء، ولا ينبغي للحاكم أن يسأل

(١) انظر الشرائع: القسم الرابع ص ٣١٩ - ٣٢٥.

الخصمين ، بل يتركهما حتى يبدأ بالكلام^(١).

وهذه العبارات هي مضمون طوائف عديدة من الروايات كما أوردها الحر العاملي (رضوان الله عليه) في كتاب الوسائل باب القضاء^(٢) وغيره في غيره^(٣) ، ومن المناسب أن نذكر ما أورده الكليني (رضوان الله عليه) بسنده عن سلمة بن كهيل قال : سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح : ((واعلم أنه لا يحمل الناس على الحق الا من ورعهم عن الباطل ، ثم واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك حتى لا يطمع قريبك في حيفك ، ولا ييأس عدوك من عدلك ، ورد اليمين على المدعي مع بينة ، فإن ذلك أجلى للعمى ، وأثبت في القضاء ، واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه ، أو معروف بشهادة زور ، أو ظنين ، وإياك والتضجر والتأذي في مجلس القضاء الذي أوجب الله فيه الأجر ، ويحسن فيه الذخر لمن قضى بالحق ، واعلم ان الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا او احل حراما ، واجعل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما ، فإن أحضرهم اخذت له بحقه ، وان لم يحضرهم اوجبت عليه القضية ، وإياك ان تنفذ فيه قضية في قصاص او حد من حدود الله او حق من حقوق المسلمين حتى تعرض ذلك علي ان شاء الله ، ولا تقعد في مجلس القضاء حتى تطعم))^(٤).

ورواها الشيخ قدس سره في التهذيب^(٥) ، والصدوق قدس سره في الفقيه^(١) ، والروايات

(١) النهاية: ص ٣٣٨ ؛ السرائر: ج ٢ ص ١٥٦ .

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧ ص ٢١١ - ٢٢٨ ابواب آداب القاضي .

(٣) انظر مستدرک الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤٧ - ٣٥٩ أبواب آداب القاضي .

(٤) الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ ح ١ ؛ الوسائل: ج ١٨ ص ٣٤٣ ح ٩ ، ٢٣٨ باب ١١ من ابواب الدين والقرض .

(٥) التهذيب: ج ٦ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ح ٥٤١ مع اختلاف يسير .

في هذا المجال متضافرة^(٢)، هذا وفي تكاليف القاضي واختياراته تفاصيل مهمة في فصل المنازعات والولاية على المظالم والنظر في المصالح والاقواف العامة للمسلمين نوكلها الى مظانها من الفقه^(٣).

(١) الفقيه: ج ٣ ص ٨٢٨.

(٢) انظر الكافي: ج ٧ ص ٤١٢ - ٤١٤ الاحاديث ٢- ٦ ؛ التهذيب: ج ٦ ص ٢٢٦ - ٢٢٨ الاحاديث ٥٤٢ - ٥٤٩.

(٣) انظر الشرائع: القسم الرابع ص ٣٢٠ ؛ مسالك الافهام: ج ١٣ ص ٣٦٨ - ٣٧٣ ؛ الدروس: ج ٢ ص ٧١ - ٧٢ ؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤ ص ١١٢ - ١١٤.

محتويات الجزء الأول

رقم الصفحة	الموضوع
٥	كلمات في المقدمة
٥	الكلمة الأولى : الدولة الكريمة.....
٧	الكلمة الثانية : العلماء والدولة
٩	الكلمة الثالثة : الدين والدولة
١٠	الكلمة الرابعة : نحن والدولة
١١	الكلمة الخامسة : استفهامات عن الدولة
١٣	الكلمة السادسة : خصوصيات البحث
١٦	التمهيدات
١٦	التمهيد الأول : الدولة لغة واصطلاحاً
٢٠	التمهيد الثاني : في بعض من ألف في الدولة
٢٢	التمهيد الثالث : الدولة ضرورة فطرية للمجتمع البشري
٣٣	التمهيد الرابع : ضرورة الدولة في الحضارة الإنسانية
٣٨	تأسيس دولة الرسول الاعظم ﷺ
٤٤	الدولة ضرورة حيوية
المبحث الأول	
٤٩	في عناصر الدولة ومقوماتها

٤٩ الفصل الأول: أركان الدولة

٥٦ مميزات الأمة

الفصل الثاني

٦٧ في حقيقة الأمة ومقوماتها

٧٣ الأمر الأول: في خصائص الأمة الإسلامية

٧٥ الأمر الثاني: في الفرق بين الأمة والناس

٧٨ الأمر الثالث: مقومات أخرى للأمة الإسلامية

٨١ الأمر الرابع: في الحدود الجغرافية للأمة

الفصل الثالث

٨٤ في الأرض والإقليم

٨٥ صفات الإقليم

٨٧ الأرض في المنظور الفقهي

٨٧ أحدهما: المنظور السياسي

٩١ ثانيهما: المنظور الاقتصادي

٩٢ دار الإسلام

٩٦ المسألة الأولى: في وجوب استرداد الأراضي الإسلامية

٩٧ المسألة الثانية: في أرض الكفر

٩٧ المسألة الثالثة: في احترام معاهدات الكفار

٩٧ المسألة الرابعة: في الحدود الفضائية والبحرية

الفصل الرابع

١٠١ في أهداف الدولة

- المسألة الأولى: في وجوب تطبيق القانون..... ١٠٦
- المسألة الثانية: في أصالة الإنسان في القانون..... ١٠٨
- المسألة الثالثة: فيما يجب أن تهدفه الدولة..... ١٠٩
- المسألة الرابعة: في وجوب رفاهية الناس..... ١١٢
- المسألة الخامسة: في وجوب حسن التدبير..... ١١٤
- المسألة السادسة: في وجوب التنظيم الإداري..... ١١٥
- المسألة السابعة: في وجوب توخي أهداف الإسلام وأحكامه..... ١١٨
- المسألة الثامنة: في وجوب السعي لعلو الإسلام..... ١٢٣
- المسألة التاسعة: في وجوب إنقاذ المظلومين..... ١٢٧
- المسألة العاشرة: في وجوب التخلص من هيمنة الأعداء..... ١٣١
- المسألة الحادية عشرة: في وجوب إقامة المؤسسات الحقوقية..... ١٣٤
- المسألة الثانية عشرة: في وجوب تصدي الفقيه لإقامة العدل..... ١٣٨

الفصل الخامس

- في ضرورة التصدي لإقامة الدولة العادلة..... ١٥٣
- الأمر الأول: في منشأ حاكمية الدولة..... ١٥٣
- الأمر الثاني: في وجوب إقامة الدولة..... ١٥٨
- الدليل الأول: وجوب التأسّي بالمعصوم..... ١٥٨
- الدليل الثاني: النصوص الخاصة في التعيين..... ١٥٩
- آثار نهوض الأئمة عليهم السلام ضد الجور..... ١٦١
- الدليل الثالث: الدلالة العقلية الالتزامية..... ١٦٣
- الدليل الرابع: اللابديّة العقلية..... ١٦٥

١٦٩ الدليل الخامس : الروايات المتواترة.....
١٧٥ الأمر الثالث : في بعض المسائل الفرعية.....
١٧٥ المسألة الأولى : في وجوب إزاحة الظلمة عن الحكم.....
١٧٦ المسألة الثانية : في ولاية الفقهاء.....
١٨٥ المسألة الثالثة : في وجوب التصدي لإقامة الدولة العادلة.....
١٨٧ المسألة الرابعة : في جواز تنافس الفقهاء في التصدي للدولة.....

المبحث الثاني

١٨٩ في سلطة الدولة ومصدر سيادتها.....
١٨٩ التمهيد : في معنى السيادة.....
١٩٠ الفرق بين سيادة الأمة وسيادة الشعب.....
١٩٣ السيادة قانونيا.....
١٩٤ السيادة فلسفيا.....
١٩٧ مناقشة النظريات.....
١٩٩ الفرع الأول : في مبدأ سيادة القانون.....
٢٠٠ الفرع الثاني : في سيادة الدستور.....
٢٠١ الفرع الثالث : في السيادة القومية.....
٢٠٢ المسألة الأولى : في الجمع بين سيادة الدولة والحريات العامة.....
٢٠٣ المسألة الثانية : في أسباب إطاعة الدولة.....

الفصل الأول

٢٠٧ في السلطة الذاتية ((الولاية الذاتية)).....
٢٠٧ الجهة الاولى : في المفهوم والمصطلح.....

٢١٣ الفرق بين الولاية والسيادة.
٢١٦ الجهة الثانية: في الولي الذاتي وأدلة ولايته.
٢١٨ اقسام الولاية التكوينية.
٢٢١ الولاية التشريعية.

الفصل الثاني

٢٢٤ في الولاية العرضية الامتدادية.
٢٣٠ وجوب إطاعتهم ﷺ
٢٣١ إدارتهم ﷺ لشؤون الأمة.
٢٣٧ الولاية التشريعية.
٢٤١ ولاية الطاعة.

الفصل الثالث

٢٤٤ في الولاية الجعلية ((السلطنة التنصيبية)).
٢٤٥ الأمر الأول: في الاستدلال على ثبوت الولاية العامة للفقهاء.
٢٤٥ الأمر الثاني: في بيان مناصب الفقيه وحدود ولايته.
٢٥٦ المسألة الأولى: في تعيين مناصب الفقيه.
٢٥٦ المنصب الاول: الافتاء.
٢٦٠ المنصب الثاني: القضاء.
٢٦٤ المنصب الثالث: الولاية والحكومة.
٢٦٥ المسألة الثانية: في الأقوال في المسألة.
٢٧٢ المسألة الثالثة: في الولاية على الحكومة ونظام الحكم.
٢٨٠ الاستدلال بالتوقيع المبارك (وأما الحوادث الواقعة).

٢٨٢الجهة الاولى : في المراد من رواية الحديث.
٢٨٣الجهة الثانية : في المراد من الحوادث.
٢٨٥الجهة الثالثة : في تعيين المراد من الرجوع اليهم وحدوده.
٢٩٠الجهة الرابعة : في دلالة حجية الفقهاء على الناس.
٢٩١الاستدلال برواية تحف العقول.
٢٩٥الاستدلال برواية الصدوق <small>عليه السلام</small> .
٣٠١الاستدلال برواية ((العلماء ورثة الأنبياء)).
٣٠٧الاستدلال برواية علي بن أبي حمزة في كون الفقهاء حصون الإسلام.
٣١١الاستدلال برواية السكوني في كون ((الفقهاء أمناء الرسل)).
٣١٥الاستدلال برواية الغرر ((العلماء حكام على الناس)).
٣١٧الاستدلال بما اشتهر بكون السلطان ولياً.
٣١٩مراجعة الملوك للعلماء.
٣٢١مناصب المعصوم <small>عليه السلام</small> .
٣٢٤استدلال عقلي على سيادة الفقيه.
٣٢٩وجوب إرجاع السلطات إلى الفقيه الجامع.
٣٣١وجوه الجمع بين ولاية الفقيه وسيادة الأمة.
٣٣٤الأول : في أن صلاحية الشورى في الموضوعات لا الأحكام.
٣٣٤الثاني : في سيادة الأمة على إقامة الدولة.
٣٤١مسائل وتفريعات.
٣٤١المسألة الأولى : في حدود ولاية الفقيه.
٣٥٠المسألة الثانية : في الولاية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣٦٢المسألة الثالثة: في الولاية على الاموال
٣٦٣الولاية على مصارف الزكاة
٣٧٠الولاية على مصارف الخمس
٣٧٦المسألة الرابعة: في أولوية تصدي الفقيه للسلطة
٣٧٧المسألة الخامسة: حكم ما اذا تعدد الفقهاء المتصدون
المسألة السادسة: في الجمع بين ولاية الفقيه وأصالة
٣٨٣عدم ولاية أحد على أحد

الفصل الرابع

٣٨٩في السيادة وشرعية السلطة عند الجمهور
٤٠٠تقديم مبدأ التعيين على غيره
٤٠٩مناقشة الأقوال
٤١٨مسألتان في مقارنة السيادة بين الامامية والجمهور
٤١٨المسألة الأولى: في أن الامامة من أصول الدين
٤٢٣في لزوم عصمة الامامة
٤٢٧المسألة الثانية: في صفات الحاكم عند الجمهور
٤٣٠مرجعية تعيين الحاكم عند الإمامية
٤٣٣هل العصمة بالاختيار؟
٤٤١القاعدة النفسية في العصمة

المبحث الثالث

٤٤٨في سلطات الدولة وتركيبية نظام الحكم
٤٤٨التمهيد الأول: في سند السلطة شرعاً

٤٥١ التمهيد الثاني : لانتخاب في مقابل النص

الفصل الأول

٤٥٣ في شرعية الحاكم في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام

٤٦٧ الأول : الخلافة في التكوين

٤٦٨ الثاني : الخلافة في الحكم

٤٧١ معاضدات ثلاثة

٤٧٦ مسائل وتفريعات

٤٧٦ المسألة الأولى : هل الانتخاب واجب ؟

٤٨١ لزوم الانتخاب بالعنوان الأولي

٤٨٧ حكم الانتخاب في العنوان الثانوي

٤٨٩ المسألة الثانية : حق الافراد في الانتخاب

٤٩٠ المسألة الثالثة : في تحديد مدة الانتخاب

٤٩٢ المسألة الرابعة : في صور انتخاب رئيس الدولة

٤٩٢ المسألة الخامسة : في وجوب الترشيح للحكومة

٤٩٣ المسألة السادسة : في حكم صفات الحاكم

٤٩٦ المسألة السابعة : في تعدد المتصدين وتفاضلهم في الشروط

٤٩٦ المسألة الثامنة : هل شروط الحاكم واقعية أم ظاهرية ؟

٤٩٨ المسألة التاسعة : فيما اذا فقد الحاكم الجامع للشرائط

المسألة العاشرة : في وجه عدم تفصيل الشريعة في

٥٠٣ مسائل الشورى والانتخاب

٥٠٦ المسألة الحادية عشرة : في معالجة تزيف الانتخاب

- المسألة الثانية عشرة: هل معيار الانتخاب الاجماع أم الاكثرية؟..... ٥٠٩
- في وجه حكومة الأكثرية على الأقلية..... ٥١٠
- المسألة الثالثة عشرة: في وجوب التصدي للانتخاب حسبة..... ٥١٣
- المسألة الرابعة عشرة: في حقيقة الانتخاب..... ٥١٤
- الطريق الثاني: البيعة..... ٥١٦
- الأمر الأول: البيعة لغة وعرفا..... ٥١٦
- الأمر الثاني: في النصوص الشرعية والتاريخية الواردة فيها..... ٥٢٠
- الأمر الثالث: في الأقوال في البيعة..... ٥٢٦
- في الجمع بين الأقوال في البيعة..... ٥٤١

الفصل الثاني

- في تركيبة نظام الحكم..... ٥٤٤
- التنبيه الأول: في منشأ السلطات الثلاث..... ٥٤٤
- التنبيه الثاني: في صلاحيات السلطة التشريعية..... ٥٤٥
- التنبيه الثالث: في لزوم مشاوره اهل الخبرة..... ٥٥٠
- السلطة التشريعية**..... ٥٥٢
- الأمر الأول: في وحدة المجلس أو تعدده..... ٥٥٥
- الأمر الثاني: في فصل التقنين عن التنفيذ..... ٥٥٧
- الأمر الثالث: في شؤون الأقليات..... ٥٥٩
- الأمر الرابع: في التكتلات في المجلس..... ٥٦١
- الأمر الخامس: في كيفية الترجيح عند تعارض الآراء..... ٥٦٢
- الجهة الأولى: في المراد من الاكثرية المذمومة في القرآن..... ٥٦٤

٥٦٨الجهة الثانية: في وجه اتباع نظام الأكثرية في اتخاذ القرارات
٥٧٢ السلطة التنفيذية
٥٧٢الأمر الأول: في معنى السلطة التنفيذية والحاجة إليها
٥٧٧أهم وظائف الوزارة
٥٧٧الأول: النظم وتدير الأمور
٥٨٠الثاني: العدل والإنصاف
٥٨١الثالث: الإصلاح الاجتماعي
٥٩٥في شرطة الأمور الحسبية
٥٩٨الأمر الثاني: هل الرئيس الأعلى من السلطة التنفيذية؟
٦٠٠الأمر الثالث: في وجوب تشكيل السلطة التنفيذية
٦٠٦الأمر الرابع: مسائل وتفريعات
٦٠٦المسألة الأولى: في كيفية انتخاب السلطة التنفيذية
٦٠٧المسألة الثانية: في شرائط المرشحين للسلطة
٦١٣المسألة الثالثة: في صور السلطة التنفيذية
٦١٧المسألة الرابعة: في تمييز النظام الشوري عن الاستبدادي
٦١٩ السلطة القضائية
٦٢٠الأمر الأول: في وجوه الحاجة إلى القوة القضائية
٦٢٨الأمر الثاني: في ضبط القضاء وتحقيق أهدافه
٦٣٢في ضمان عدالة القضاء

