جمهورية العراق
جامعة النهرين
كلية الحقوق

نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية
(دراسة دستورية)

أطروحة تقدّم بها

رحيم حسين موسى

إلى

مجلس كلية الحقوق – جامعة النهرين، وهي جزء من متطلبات نيل
درجة الدكتوراة في القانون العام

إشراف
الأستاذ الدكتور

غازي فيصل مهدي
عميد كلية الحقوق

٢٠٠٥م　　بغداد　　١٤٢٦هـ

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة.	١-٣
الفصل الأول: نظرية الحكم في زمن حضور الإمام المعصوم.	٤-٥٩
المبحث الأول:التعريف بالإمامة.	٥-٢٣
المطلب الأول: تعريف الإمامة.	٦-١٥
الفرع الأول: المعنى اللغوي.	٦-٨
الفرع الثاني: المعنى القرآني.	٨-١٠
الفرع الثالث: المعنى الأصطلاحي.	١١-١٥
المطلب الثاني: مقتضيات الإمامة.	١٦-٢٣
الفرع الأول: ضرورة الإمامة.	١٦-٢٠
الفرع الثاني: إستمراية الإمامة.	٢٠-٢٣
المبحث الثاني: اسس نظرية الإمامة.	٢٤-٥٩
المطلب الأول: الوجوب على الله.	٢٥-٣٢
الفرع الأول: حكم الإمامة.	٢٥-٢٨
الفرع الثاني: اللطف الإلهائي ووجوب الإمامة على الله.	٢٨-٣١
الفرع الثالث: نظرية الحكم ووجوب الإمامة على الله.	٣١-٣٢
المطلب الثاني: العصمة.	٣٣-٤٥
الفرع الأول: حقيقة العصمة.	٣٣-٣٧
الفرع الثاني: أدلة العصمة.	٣٧-٤٣
الفرع الثالث: علاقة العصمة بنظرية الحكم.	٤٣-٤٥
المطلب الثالث: النص.	٤٦-٥٩
الفرع الأول: إثبات النص على الإمامة.	٤٦-٤٩

الفرع الثاني: إهمال النص على الإمامة.	٤٩-٥٤
الفرع الثالث: الحكم الإسلامي بين النص والإختيار.	٥٤-٥٩
الفصل الثاني: نظرية الحكم في زمن غيبة الإمام المعصوم.	٦٠-١١١
المبحث الأول: الحكم الإسلامي بين فكرة الإنتضار وضرورة السلطة.	٦١-٧٧
المطلب الأول: مدرسة الإرجاء السياسي (الإنتضار).	٦٢-٦٥
الفرع الأول: مضمون فكرة الإنتضار.	٦٢-٦٤
الفرع الثاني: مبررات فكرة الإنتضار.	٦٤-٦٥
المطلب الثاني: شبهات إقامة الحكم في عصر الغيبة.	٦٦-٧١
الفرع الأول: النهي عن الخروج لإقامة الحكم الإسلامي.	٦٦-٦٩
الفرع الثاني: عدم إمكان الإنتصار في عصر الغيبة.	٦٩-٧١
المطلب الثالث: شروط الحاكم الإسلامي.	٧١-٧٧
الفرع الأول: العلم بالقانون.	٧٢-٧٣
الفرع الثاني: العدالة.	٧٣-٧٥
الفرع الثالث: الكفاءة.	٧٥-٧٧
المبحث الثاني: تطور الحكم الإسلامي إلى ولاية الفقيه.	٧٨-١١١
المطلب الأول: المسار التأريخي لنظرية ولاية الفقيه.	٨١-٩٠
الفرع الأول: مشروعية التعامل مع السلطة الجائرة.	٨٢-٨٣
الفرع الثاني: المصالحة بين الفقهاء والسلطة الزمنية.	٨٤-٨٥
الفرع الثالث: البناء النظري لولاية الفقيه.	٨٥-٨٧
الفرع الرابع: إنخراط الفقهاء في معارضة الحكومات الإستبدادية والمطالبة بالحكم المقيّد بالدستور.	٨٨-٨٩
الفرع الخامس: إقامة الحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه.	٨٩-٩٠
المطلب الثاني: أدلة إثبات ولاية الفقيه.	٩١-٩٩
الفرع الأول: الدليل النقلي.	٩١-٩٦
الفرع الثاني: الدليل العقلي.	٩٧-٩٩

المطلب الثالث: كيفية تعيين الوليّ الفقيه.	٩٩-١٠٦
الفرع الأول: نظرية التصدي.	١٠٠-١٠١
الفرع الثاني: نظرية الإنتخاب.	١٠١-١٠٣
الفرع الثالث: نظرية شورى الفقهاء.	١٠٣-١٠٦
المطلب الرابع: حدود ولاية الفقيه.	١٠٧-١١١
الفرع الأول: الولاية الخاصة.	١٠٧-١٠٩
الفرع الثاني: الولاية المطلقة.	١٠٩-١١١
الفصل الثالث: شرعية السلطة وتنظيمها في نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية	١١٢-١٥٨
المبحث الأول: شرعية السلطة.	١١٤-١٣٣
المطلب الأول: الشرعية الثيوقراطية.	١١٥-١٢١
الفرع الأول: معنى الشرعية الثيوقراطية.	١١٥-١١٧
الفرع الثاني: إلتقاء الثيوقراطية بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه.	١١٧-١٢١
المطلب الثاني: الشرعية الديمقراطية.	١٢٢-١٢٧
الفرع الأول: معنى الشرعية الديمقراطية.	١٢٢-١٢٣
الفرع الثاني: إلتقاء الديمقراطية بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه.	١٢٣-١٢٧
المطلب الثالث: الشرعية الإسلامية.	١٢٨-١٣٣
الفرع الأول: صور الشرعية الإسلامية.	١٢٩-١٣١
الفرع الثاني: الآثار المترتبة على التمييز بين صورتي الشرعية الإسلامية.	١٣١-١٣٣
المبحث الثاني: تنظيم السلطات الحاكمة.	١٣٤-١٥٨
المطلب الأول: الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها في الإسلام.	١٣٥-١٤٠
الفرع الأول: الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها عند أهل السنّة.	١٣٥-١٣٧
الفرع الثاني: الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها عند الشيعة الإمامية	١٣٨-١٤٠
المطلب الثاني: الواقع التطبيقي لتوزيع السلطات.	١٤١-١٥٤
الفرع الأول: السلطة التشريعية.	١٤١-١٤٨
الفرع الثاني: السلطة التنفيذية.	١٤٨-١٥٠

الفرع الثالث: السلطة القضائية.	١٥٠-١٥٣
الفرع الرابع: سلطة الولي الفقيه.	١٥٣-١٥٤
المطلب الثالث: العلاقة بين السلطات.	١٥٥-١٥٨
الفرع الأول: علاقة السلطة القضائية بالسلطتين التنفيذية والتشريعية.	١٥٥-١٥٦
الفرع الثاني: علاقة السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية.	١٥٦-١٥٨
الخاتمة.	١٥٩-١٦٣
قائمة المصادر.	١٦٤-١٧٤

المقدمـة

إن الإسلام ليس مجرد أدعية خاوية أو طقوس ومراسيم فردية يقوم بها كلُّ فرد في بيته ومعبده، بل هو نظام سياسي وإجتماعي وإقتصادي واسع وشامل، وما ورد في هذه المجالات من قوانين وأحكام تدلُّ بصميم ذاتها على أنّ مشرّعها إفترض وجود حكومة تتعهد إجراءها وتتولى تطبيقها، لاسيما وأنّ سنّ القوانين وحده لا يكفي في تنظيم المجتمعات.

فالإسلام إذن دستور الحياة، ونظام التعايش الإنساني في الكون، وإذا فهمنا ما تعنيه كلمة الحكومة بكامل معناها، وهو إدارة حياة الناس في تعايشهم فيما بينهم ومع غيرهم، عرفنا إنَّ الإسلام في واقعه يساوي الحكومة في واقعها وروحها الأساس.

فالحكومة جوهر الإسلام وأساسه، وإنَّ الإسلام المنفصل عن الحكم والسياسة أسم من دون مسمّى ولفظ فاقد معناه، وعندئذ فلسنا بحاجة إلى إثبات ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية بالدليل، فنفس الدليل الذي يثبت لنا حقّانية الإسلام، وكل الأدلة التي على أساسها نعترف بالإسلام كدين ألزمنا الله تعالى بإتباعه والعمل به، كل ذلك يبرهن على ضرورة تنفيذ الإسلام وإقامته والعمل به، وكل ذلك دليل بنفسه على وجوب إقامة الحكم الإسلامي ووجوب تطبيقه على المجتمع بكافة شؤونه وأحواله.

ولقد بلغت أهمية الحكومة في نظر الإسلام حداً جُعلت هي السبب الأساسي في صلاح الأمّة أو فسادها، حيث قال النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله) (صنفان من أمّتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا فسدت أمّتي...) قيل يا رسول الله ومن هما؟ قال: (الفقهاء والأمراء).[1]

هذا وقد سلك الإسلاميون في تصوير نظرية الحكم الإسلامية مسالك عدّة، جلّها لم يعتمد على أسس شرعية مستنبطة من القرآن والسنّة، وإنما هي مجرد إستحسانات وأعراف جرت في بعض الحقب التأريخية، ليس لها ما يشيّد دعائمها في

---

[1] أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق)، علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص٢٥٣.

التشريع الإسلامي. ولا تعدو في أفضل الحالات أن تكون خيارات عقلائية لجأ إليها من لجأ، وأعرض عنها من أعرض، لا تصلح لتشكيل أساس أو قاعدة لصياغة أطروحة الحكم الإسلامية.

ومن ثم فإن الصورة المشوّهة والغامضة التي تسود بعض الأذهان بشأن الحكومة الإسلامية إنما هي نتيجة الممارسات الخاطئة التي شهدها التأريخ لهذه الظاهرة، وإنّ الصورة الحقيقية للحكومة الإسلامية تستطيع من الناحية النظرية أن تكون الأطروحة البديلة للأنظمة الوضعية الحاكمة في العالم، وتستطيع من الناحية العملية أن تعيد للعالم الإسلامي عزّته وشخصيته وكرامته، وتنتشله من الضياع والتخبّط في خضم الصراع القائم في الساحة العالمية.

وعلى الرغم من أهمية البحث في نظرية الحكم الإسلامية، إلاّ إننا لم نجد دراسة وافية شاملة عنها، لاسيما عند علماء الشيعة الإمامية، الذين لم تسمح لهم الظروف أن يتحدثوا عن نظرياتهم في الحكم، أو يتفرغوا للكتابة عنها، وتوضيح ملامحها، ورسم خطوطها، وذلك لما كانوا يمثلونه – طوال العصور– من جبهة الرفض والمعارضة للحكومات الجائرة، وما كانوا يعانونه بسبب ذلك من أشد أنواع الملاحقة والمضايقة.

وحتى علماء السنّة، فأنهم وإن قاموا بتأليف بعض الكتب في هذا المجال، لكنها لم تشرح إلاّ الوضع الذي كانت عليه الحكومات السائدة حينذاك في المجتمعات الإسلامية، من دون أن ترفع النقاب عن الوجه الحقيقي للحكومة الإسلامية. كما إفتقرت هذه الكتب إلى معالجة مفاهيم الحكم والسياسة بالصورة التي تلتقي ونظرية المدرسة الإمامية. ولذا فهم وإن تمتعوا بتراث فكري غني، لكنه لم يخلُ من سهام النقد، لأنهم عالجوا مفردات الحكم من زاوية التبرير وإلتماس المسوّغات، فظهرت نظريات في ولاية العهد والبيعة، وما أُدّعي بإمامة التغلب، والتي أصبحت عملياً ذات قوة تشريعية بنحو مساوق لسنّة النبي (صلّى الله عليه واله)، وإن لم يُقرر ذلك نظرياً بشكل صريح.

ولعلّ ما تقدّم كان دافعاً لنا للبحث في نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية، ساعين بذلك إلى تغطية حاجة معرفية ماسّة إلى إفراد الفكر السياسي الشيعي الموقع الذي يستحق، بعد طول تجاهل من قبل الباحثين والكتّاب المسلمين. ولم يكن حاملنا على ذلك إن الوقائع المعاصرة أثبتت حيوية نظرية الحكم الشيعية الإمامية في مجال

التطبيق، بل لإدراكنا الحاد بأن الفكر السياسي الإسلامي سيظل ناقصاً ومبتوراً إن إستمر إقصاء الفكر الشيعي عن ساحة البحث والدراسة.

ولسنا نشك في أن درجة الإنتباه إلى الفكر السياسي الشيعي إرتفعت –إلى حد ما– خلال العقود القليلة الماضية، وكسرت تقليداً مزمناً من الإقصاء الأيديولوجي، غير إن الأغلب الأعم من ذلك الإنتباه قد جاء بمناسبة الحديث عن التجربة الدستورية الإيرانية القائمة على أساس نظرية ولاية الفقيه المطلقة.

وبعد هذا فلا ندّعي إننا سنوفّي هذا الفكر حقه من البحث، إلاّ إننا سنكرّس جهوداً كبيرة لدراسته، محاولة منا للإسهام في رسم الملامح الدستورية لنظرية الحكم زمن حضور الإمام المعصوم، وفي غيبته.

هذا وقد تقاسمت البحث ثلاثة فصول، خصّص أولها لدراسة نظرية الحكم في زمن حضور الإمام المعصوم، وتناول ثانيها نظرية الحكم في زمن غيبة الإمام المعصوم، في حين كُرّس ثالثها لبحث شرعية السلطة وتنظيمها في نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية.

الفصل الأول

نظرية الحكم في زمن حضور الإمام المعصوم

كانت مسألة الإمامة وما تزال تثير جدلاً واسعاً في الأوساط المسلمة لأهميتها البالغة سياسياً واجتماعياً، إذ أنها تمثّل ركناً هاماً في الصرح الإسلامي وفي تكوينه الفكري والسياسي، وإستمراراً في روح التغيير والبناء الاجتماعي والأدبي بعد غياب النبوة.

لذا فإن البحث في مسألة الإمامة يخترق إطاره التأريخي القديم إلى مجاله الأرحب ليكون من أشد المسائل حياتية ومصيرية، ليس لمحتواها العقائدي فحسب، بل لمعطياتها الفكرية في الحياة الإنسانية، إنطلاقاً من رؤيتها السياسية وجانبها الإداري والقيادي.

ومن هنا فهي لا ترتبط بزمن مضى، بل أنها تواكب كلَّ الأزمنة حاضراً ومستقبلاً، الأمر الذي جعل منها محوراً حيوياً للبحث على مدى التأريخ الإسلامي حتى فاقت غيرها من المسائل الإسلامية الأخرى.

ولأهمية الإمامة وموقعها الحسّاس في العقيدة الدينية بوصفها التجسيد الحقيقي لنظرية الحكم في زمن الإمام المعصوم، فإنها ستكون مدار البحث في هذا الفصل والذي تنقسم الدراسة فيه إلى مبحثين، وعلى النحو الآتي:

- المبحث الأول: التعريف بالإمامة.
- المبحث الثاني: أسس نظرية الإمامة.

المبحث الأول

التعريف بالإمامة

لاشك في أن موضوع الإمامة قابل للتصور والإثارة في أكثر من بعد، ذلك إن مفهومها قد يتسع ليستوعب المرجعية الفكرية والزعامة السياسية والقيادة الدينية على السواء، ولعلّ هذا نابع من تلك المنزلة الرفيعة التي تحتلها الإمامة، وما تنطوي عليه من بعد إلهي، حين يتصدى إنسان ليكون خليفة للنبي في قيادة الأمة، وهداية المجتمع، قيادة تستوعب دنيا الناس وعقائدهم الدينية في ذات المسيرة التكاملية التي بدأها النبي(صلّى الله عليه وآله)، وهو ما سنحاول الوقوف عليه في هذا المبحث مقسمين الدراسة فيه إلى مطلبين، نخصص أولهما لبيان تعريف الإمامة، ونتناول في ثانيهما بحث مقتضيات الإمامة.

المطلب الأول

تعريف الإمامة

بغية الوقوف بدقة على تعريف الإمامة، ينبغي أن نوزّع البحث في هذا المطلب على ثلاثة محاور، نتناول في أولهما المعنى اللغوي للإمامة وهو ما يشكّل موضوع الفرع الأول، ونفرد ثانيهما لبيان المعنى القرآني للإمامة والذي يمثّل موضوع الفرع الثاني، في الوقت الذي نخصص فيه الفرع الثالث لدراسة المعنى الإصطلاحي لها.

الفرع الأول

المعنى اللغوي

ليس الهدف من بحثنا إستقراء المعنى الذي سطّره اللغويون في كتبهم، بل مرادنا هو الوصول إلى ماهية وحقيقة الإمامة، وإذا ما استعرضنا تعريفات اللغويين

فما ذلك إلاّ توطئة للوصول إلى التعريف الحقيقي وإستخلاص المعاني العقلية التي تنطوي عليها اللفظة.

يقول إبن منظور صاحب (لسان العرب) في مادة (أمم)[1]، الأَمُّ بالفتح: القصد، أَمَّهُ يَؤُمُّهُ أَمّاً إذا قصده، وفي الحديث الشريف "كانوا يتأمَّمُون شرار ثمارهم في الصدقة" أي يتعمدون ويقصدون، وفي القرآن الكريم ((فتيمموا صعيداً طيباً)) أي إقصدوا الصعيد الطيب. ثم قال: وجمل مئم: أي دليل هادٍ، وفي التنزيل قوله تعالى ((إنا وجدنا آباءنا على أمَّة)) أي على طريقة، فالأمَّة الطريقة والدين، والأَمُّ: العلم الذي يتبعه الجيش.

أَمَّ القوم: تقدمهم، وهي الإمامة، فالإمام: كل من إئتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين. وإمام كلِّ شيء قيّمه والمصلح له، فالقرآن الكريم إمام المسلمين، وسيدنا محمد (صلّى الله عليه وآله) إمام الأئمة.

والإمام: المثال، يقول النابغة:

أبوهُ قَبلهُ وأَبُو أَبيهِ بَنَوْا مجدَ الحياةِ على إمامِ

والإمام الخيط الذي يُمد على البناء فيبنى عليه ويسوّى عليه ساف البناء. والحادي إمام الإبل وإن كان وراءها، لأنه الهادي لها، والإمام الطريق، لأنه يؤم ويتبع.

وجمع الفيروزآبادي هذه المعاني في (القاموس المحيط)[2] فقال: أَمَّهُ: قصده، كأتممَّهُ وأمَّمهُ وتأمَّمهُ وتيمَّمهُ. والمئم بكسر الميم: الدليل الهادي، والجمل يقدم الجمال. والأمَّة: الحالة، والشريعة، والدين، والسنّة والإمامة. وأمَّهم تقدمهم، وهي الإمامة. والإمام: ما أئتم به من رئيس أو غيره.

---

[1] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، دار الفكر، بيروت، بلا سنة طبع، ص٢٢-٢٤.

[2] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، جـ٤، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ -١٩٥٢م ، ص٧٧-٧٨.

وقال الراغب الأصفهاني في (المفردات)[1] الإمام: المؤتم به إنساناً، كأن يقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً، أو غير ذلك محقاً كان أو مبطلاً، وجمعه أئمة.

وهكذا يتبين لنا إن اصطلاحات الإمامة والإمام كلها تعود إلى جذر لغوي واحد هو (أمَّ – يؤمُّ)، وإن جميع إشتقاقات هذا الفعل تفيد معنى التقديم والهداية والقيادة والإرشاد إلى غاية وهدف معين، مع إضافات أخرى في كل اشتقاق.

وإذا كانت الأمّة تطلق على الجماعة البشرية التي لها مقصد واحد، فهي بالضرورة تتّبع إماماً لها يقتدي به الناس ويأخذ بيدهم نحو ذلك المقصد وتلك الغاية، وقد ورد التعبير في القرآن الكريم ((يوم ندعوا كُلَّ أُناسٍ بإمامهم...)).[2] فالقرآن لم يطلق الأمة على كل المجتمع البشري، بل أطلقه بحسب الحقب الزمنية.

ومن هنا نستطيع القول إن الإمامة في اللغة تساوق الهداية، وإن الهداية لها معنيان أحدهما: مجرد إراءة الطريق المستقيم، والآخر: هو الإيصال إلى المطلوب. والثاني يستلزم الأول، وذلك لو قلنا أنها تعني الأخذ بيد المأموم وإيصاله إلى المطلوب، فهي لا تقتصر على مجرد الإراءة بل تتعداها إلى الإيصال.[3]

الفرع الثاني

المعنى القرآني

ورد ذكر الإمامة في موارد متعددة من القرآن الكريم، وكلها ترجع إلى ذات المعنى اللغوي الذي وقفنا عليه، وهو أنه عندما ينجذب فريق من البشر إلى فرد ما يتخذونه مثالاً ونموذجاً وقائداً لهم، فهم يترسمون خطاه ويسيرون في خطه، بغض النظر عن حقيقته واتجاهه.

---

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية بمصر، بلا سنة طبع، ص٢٢.

[2] سورة الإسراء، الآية (٧١).

[3] محمد علي بحر العلوم، الإمامة الإلهية، محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند، ط١، مؤسسة إنتشارات عصر الظهور، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، ص٢٦٢.

قال تعالى ((وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين))[١] وقال ((... واجعلنا للمتقين إماماً))[٢] وقال تعالى في فرعون وملئه ((وجعلناهم أئمةً يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون))[٣] وقال ((... فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أَيمانَ لهم لعلهم ينتهون))[٤] وربما يصبح الكتاب إماماً هادياً كما في قوله تعالى ((وَمِن قبله كتابُ موسى إماماً ورحمةً ...))[٥] وقوله ((... وكلَّ شيء أحصيناه في إمام مبينٍ))[٦].

ويستفاد من الآيات القرآنية إن كل مجموعة بشرية سواء كانت على حق أو باطل تتّبع فرداً وتتخذه قدوةً تتمثّل سيرته وفكره ورؤاه، فإنه يعد إماماً لها، وستحشر معه يوم القيامة، فإن كان محسناً قاد قومه إلى الجنة، وإن كان مسيئاً هوى بنفسه وبأتباعه إلى قرار الجحيم. هذا ولقد كان الأنبياء وعلى امتداد التأريخ أئمة صالحين، وكان زعماء الفكر ورؤوس الاستكبار أئمة طالحين، مع التأكيد على أن إمامة المتقين والصالحين لن تكون نصيب المنحرفين عن التقوى والصلاح، قال تعالى ((وإِذ ابتلى إِبراهيمَ ربُّهُ بكلمات فأتمَّهُنَّ قال إنيّ جاعلك للناس إماماً قال ومِن ذريَّتي قال لا ينال عهدي الظالمين)).[٧]

وتنطوي هذه الآية على دلالات عديدة منها:

أولاً: إن إحراز مقام الإمامة يتطلب إستعداداً ذاتياً وصفاءً روحياً عالياً، فلا يمكن أن تكون من نصيب أي إنسان، إذ لم ينلها إبراهيم الخليل (عليه السلام) إلاّ أن رأى ببصيرته ملكوت السماوات والأرض، وسما إلى مرتبة اليقين[٨]، فقد مرَّ بإختبارات

---

[١] سورة الأنبياء، الآية (٧٣).

[٢] سورة الفرقان، الآية (٧٤).

[٣] سورة القصص، الآية (٤١).

[٤] سورة التوبة، الآية (١٢).

[٥] سورة الأحقاف، الآية (١٢).

[٦] سور يس، الآية (١٢).

[٧] سورة البقرة، الآية (١٢٤).

[٨] ((وكذلكَ نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وَليكونِ مِن الموقنين)) (سورة الأنعام، الآية (٧٥)).

صعبة، إذ أُلقي في النار وصبر[١]، وأُخرج من بلده وصبر[٢]، وأُمر بذبح إبنه فلبّى الأمر[٣]، وإختبارات اخرى إجتازها الخليل بنجاح حتى أصبح أهلاً للإمامة فنصّبه الله لها.

ثانياً: تشير الآية الكريمة إلى أن مقام الإمامة الموهوبة لإبراهيم (عليه السلام) كان أسمى من النبوة، لأنها جاءت متأخرة عن النبوة، بل في شيخوخته، وهذا ما أكده ما نُقل في (الكافي) عن الإمام الصادق (عليه السلام) "وقد كان إبراهيم عليه السلام نبياً وليس بإمام حتى قال الله تعالى ((إنّي جاعلك للناس إماماً)) "[٤]. وما ذكرناه يتعلق بإبراهيم الخليل (عليه السلام) ولا يعني أبداً إن كلَّ إمامة هي أسمى من منزلة النبوة، ذلك إن لكل منها درجات ومراتب، فقد تسمو نبوة بعض الرسل على إمامة غيرهم، فمن الممكن أن تكون نبوة سيدنا محمد (صلّى الله عليه وآله) أسمى من إمامة إبراهيم الخليل (عليه السلام).[٥]

ثالثاً: إن ما يميز عظمة الإمامة طلب إبراهيم (عليه السلام) هذا المقام لذريته من بعده، مع علمه بأن السفارة الإلهية لا تنقطع، فطلب إبراهيم (عليه السلام) كان له رؤياه الخاصة في هذا المقام، بأنه هداية إلهية واسعة، مما أدى إلى طلبه. هذا وقد استجاب الحق سبحانه دعاءه، ولكن لم يجعلها في الظالمين من ذريته.[٦]

---

[١] ((قَالوا إبنوا له بنياناً فألقُوهُ في الجحيم)) (سورة الصافات، الآية (٩٧)).

[٢] ((قالَ أَراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنتهِ لأرجمنّك وإهجرني ملياً)) (سورة مريم، الآية (٤٦)).

[٣] ((فلمَّا بَلغَ معهُ السَّعي قالَ يا بنيَّ إنّي أَرى في المنام إنّي أَذبحكَ...)) (سورة الصافات، الآية (١٠٢)).

[٤] ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني، الأصول من الكافي، جـ١، ط٣، كتاب الحجة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة (عليه السلام)، الحديث الأول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ، ص١٧٤-١٧٥.

[٥] العلامة الشيخ إبراهيم الأميني، دراسة عامة في الإمامة، مؤسسة إنصاريان للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٩٩٦، ص٥٣.

[٦] أنظر في هذا المعنى: العلامة السيد كمال الحيدري، مدخل إلى الإمامة، ط١، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٨. كذلك السيد حسن الحسيني، معالم الإمامة في القرآن ، السجدة للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ، ص٤٦.

رابعاً: إن كلمة (عهدي) الواردة في الآية الكريمة تدل على قوة المقام، وخاصة بتعظيم شأنها في إضافة العهد إلى ياء المتكلم، فهذه الإضافة تدل على أهمية الوعد الإلهي، ذلك أن المعروف في البلاغة العربية إن الإضافة قد تفيد معنى التعظيم والشأنية الكبيرتين، فهذا العهد بإضافته إلى الضمير يدل على أن المقام لا يمكن أن يصل إليه إلاّ مَن كان له نصيب في تخطّي المقامات الإلهية، يحوز عليها بالجهد والمرابطة. فضلاً عن أن الإضافة هنا كانت لرب العزة.[1]

الفرع الثالث

المعنى الإصطلاحي

يعتبر مصطلح الإمامة من الموضوعات التي كانت مثار بحث وجدل بين المتكلمين والفقهاء المسلمين منذ بدء عصر الرسالة، وعندما يتعرضون لمحل النزاع يقال إن الإمامة ترادف الزعامة الدنيوية، وإن البحث حول الإمامة هو البحث حول من يجب أن يتولى أمور المسلمين، ومن يكون له الأمر والنهي، وبالتعبير الحديث حصر محل النزاع في ما يصطلح عليه اليوم بالفقه السياسي.

[1] السيد حسن الحسيني، المصدر السابق، ص٤٧.

ولعلّنا نجد صدى لما تقدّم في تعريفات العديد من الفقهاء المسلمين، فقد عرّفها الماوردي بأنها "موضوعة لخلاف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[١] وبهذا يرى الماوردي إن مما يدخل في صميم اختصاصات النبوة سياسة الدنيا، لذا وجب أن يُخلف الرسول في هذا الأمر، وقوله (حراسة الدين) يفيد أن وظيفة الإمام حراسته وحمايته والذب عنه، لا شرحه أو التبديل فيه.[٢]

وعرّفها التفتازاني بأنها "رئاسة عامة في الدين والدنيا، خلافة عن النبي (صلّى الله عليه وآله)"[٣]، وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف الماوردي، فهو يجمع أيضاً بين أمري الدين والدنيا.

كذلك أورد عضد الدين الأيجي تعريفاً مقارباً لما تقدّم، فقد عرّفها بأنها "خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة"[٤] وهكذا وضع كلمة (إقامة) بدل (حراسة)، وربما كانت كلمة (إقامة) أقوى لأنها تدل على التنفيذ لا مجرد الحفظ، غير أن التعريف نفسه لا يتقدّم بنا كثيراً عن المدى الذي أوصلنا إليه الماوردي.

وقد قاد هذا التصور فقهاء أهل السنّة إلى القول بالترادف بين لفظي (الإمامة) و (الخلافة) وإنهما يشيران إلى شخص واحد، يقول إبن خلدون في مقدمته "وقد بيّنا حقيقة هذا المذهب نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمّى خلافة وإمامة والقائم بها خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمامة الصلاة في

---

[١] أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٩، ص١٥.

[٢] د.محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط٦، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٢١.

[٣] العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين، المجلد الثاني، مطبعة الحاج محرم أفندي، ١٣٠٥هـ، ص٢٧٢.

[٤] عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بلا سنة طبع، ص٣٩٥.

إتباعه والإقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمّته".[١]

وهذا الترادف بين اللفظتين يرجع في رأيهم إلى تلك الصلة المعقودة بين الخلافة وبين إمامة الصلاة، ذلك أن كثرة إقتران كلمة (إمام) بمناسبة (الصلاة) في الإسلام كانت قد أكسبتها معنى خاصاً، ثم إتسع هذا المعنى حتى شمل القيادة بكافة أبعادها[٢]. يقول إبن خلدون "فأعلم إن الخطط الدينية الشرعية... مندرجة تحت الإمامة الكبرى، التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها، فأما إمامة الصلاة فهي أرفع هذه الخطط كلها"[٣] وهذا ما إستدل به الصحابة في شأن أبي بكر (رضي الله عنه) بإستخلافه في الصلاة على إستخلافه في السياسة، في قولهم "إرتضاه رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لديننا أفلا نرضاه لدنيانا".[٤]

ويظهر من ذلك إن لفظ (الإمام) يمكن أن يطلق على الخليفة، لأن الناس يأتمون به في شؤونهم السياسية، إذ قد تقتصر الإمامة على عمل محدد، كما يمكن أن تكون مطلقة. فالإمام يمكن أن يكون إماماً للناس في شؤونهم الاجتماعية فقط، أو السياسية، وربما اقتصرت إمامته لهم في الأخلاق، وبالتالي فلا حاجة إلى أن يختص بتشبيهه بإمامة الصلاة دون المعاني الأخرى. فضلاً عن إن عقد الصلة بين الخلافة بإعتبارها الإمامة الكبرى والصلاة بإعتبارها الإمامة الصغرى هو لزوم ما ليس بلازم، لأن سياسة الدنيا غير شؤون العبادة.[٥]،[٦]

---

[١] عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي المغربي، مقدمة إبن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، بلا سنة طبع، ص١٩١.

[٢] د.محمد ضياء الدين الريس، مصدر سابق ذكره، ص١١١ وكذلك د.أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية- تحليل فلسفي للعقيدة -، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص٢٠.

[٣] إبن خلدون، مصدر سابق ذكره، ص٢١٩.

[٤] المصدر السابق، ص٢١٣.

[٥] د.أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص٢٢.

[٦] يقطع ابن حزم بأن هذا قياس باطل، ويقول "إما من أدعى أنه إنما قُدّم قياساً على تقديمه إلى الصلاة ، فباطل بيقين؛ بيقين؛ لأنه ليس كل من أستحق الإمامة في الصلاة يستحق الإمامة في الخلافة، إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم

هذا بالإضافة إلى إن عقد الصلة بين إمامة الصلاة وإمرة المسلمين لم يحدث إلاّ في عصر متأخر، فحينما قال الشيعة بولاية علي (عليه السلام) ونص النبي (صلّى الله عليه وآله) عليه، إلتمس أهل السنّة الدلائل والإشارات الصادرة عن النبي (صلّى الله عليه وآله) والتي تنبئ بخلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، فكان قياسهم إمارة المسلمين على إمامة الصلاة.[١]

ورغم وجود بعض الترادف بين اللفظتين في المعنى اللغوي، إلاّ إن أبحاث متكلمي وفقهاء المسلمين في النظريات السياسية قد عرفت بإسم الإمامة، مع إن التأريخ السياسي لمن تولى بعد النبي (صلّى الله عليه وآله) إلى نهاية الدولة العثمانية كان بإسم الخلافة[٢]. ولعلّ للمدرسة الإمامية يد في هذا الأمر، إذ إن الشيعة هم أول من بدأ البحث في هذا الموضوع، فهم واضعوه وهم الذين اختاروا مصطلحاته، والتي أخذوا يبحثونها ويجادلون بها خصومهم، في الوقت الذي كانت فيه أبحاث الفرق الإسلامية الأخرى محصورة في أنها مجموعة من الردود على ما كان الشيعة يثيرونه من أسئلة ومناقشات.[٣] هذا فضلاً عن إن ما آل إليه أمر الخلافة من الانحراف عن مبادئ الإسلام – إذ لم يعد بينها وبين حقيقتها الأولى صلة إلاّ الإسم، بل إنها أصبحت في بعض العصور مرادفة لمعاني الجور والطغيان – الأمر الذي جعل من الملائم أن يشار إلى هذه الوظيفة الإسلامية بالإمامة، وأن يتحدث الفقهاء عن ضرورتها ووجوبها وشروط الإمام وواجباته.

وإن كان أعجمياً أو عربياً، ولا يستحق الخلافة إلاّ قرشي، والقياس كله باطل". أنظر: أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ٤، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧هـ، ص١٠٩.

[١] د.أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص٢٢.

[٢] انظر في هذا المعنى، د.محمد ضياء الدين الريس، مصدر سابق ذكره، ص١١٨ وكذلك د.أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص١٩.

[٣] انظر في هذا المعنى، د.محمد ضياء الدين الريس، المصدر السابق ، ص١١٨ وكذلك د.أحمد محمود صبحي، المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

على أن استحداث الشيعة لمباحث الإمامة ومصطلحاتها وتأثر أهل السنّة بذلك لا يعني تماثل مفهوم الإمامة لدى الفريقين، فالتعاريف التي قدمها فقهاء المدرسة السنّية لا تنهض بحقيقة معنى الإمامة، ولا تستوعب بشكل كامل أبعادها الحقيقية، وقصارى القول أنها تكشف عن جانب منها لا أكثر. أما متكلمو الشيعة وفقهاؤهم فقد توسعوا في محل النزاع وأضافوا إليه الزعامة الدينية، بمعنى أنه بالإضافة إلى دور الإمام في إدارة شؤون المجتمع، فهو يقوم ببيان الدين والذب عنه ونشر الأحكام الشرعية، فيعد قوله وتقريره مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ومن هنا اعتبروا الإمامة إمتداداً للنبوة والرسالة، فهي من تلك الجهة تؤدي نفس وظيفة النبوة في عالم الدنيا.[1] وهكذا فلا تطلق الإمامة عند الشيعة إلاّ على مَنْ كان مرجعاً عاماً للناس جميعاً في كل شأن من شؤون الرسالة، فهو الأمين على الشريعة، والمسؤول عن تنفيذ أحكام الله، وهو الذي يقتدي به الناس في كل شؤونهم السياسية والاجتماعية، وهو قائد الأمة يقودها كما تريد السماء، يطبّق أحكام الدين، ويقيم بناء الإسلام، ويدعو الناس إلى ذلك.[2]

وعلى أيّ حال، فأن مصطلح الإمام إنما يطلق على من تكون له النيابة العامة في قيادة الناس، ولا يوجد ما يقيّده في ذلك، وعلى جميع المستويات. ولعل أبلغ وصف للإمامة ما ورد في (الكافي) منسوباً إلى الإمام الرضا (عليه السلام) "إنّ الإمامة منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول، والإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي، وبالإمامة تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله...".[3]

---

[1] محمد علي بحر العلوم، مصدر سابق ذكره، ص٢٤٨.

[2] العلامة الأميني، مصدر سابق ذكره، ص٣٧.

[3] الكليني، الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجة، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، الحديث الثالث، ص٢٠٠.

ومن خلال ما تقدم يمكن القول إن للإمامة تبعاً للمسؤولية الملقاة على عاتقها، ودورها القيادي في جميع جوانب الحياة الدينية والدنيوية مستويان:

الأول: ويعني الإشراف المطلق من قبل الله سبحانه وتعالى على البشرية من خلال إنسان معين، فهي نيابة خاصة ومباشرة من قبل الله تعالى، وهي مطلقة تشمل كل أنحاء وجود الإنسان بجميع أبعاده، فهي تعني إن الإمام هو الحجة من قبله تعالى في كل شيء، في العقيدة والتشريع، مهمته ربط البشرية بعالم الغيب فكرياً وروحياً واجتماعياً وسياسياً.

الثاني: ويعني إدارة الشؤون العملية، وإقامة الشريعة والعدل والحكم بين الناس، وبعبارة أخرى قيادة الدولة الإسلامية.

والمستوى الأول لا يختلف عن الإمام مهما كانت الظروف، وسواء استجابت له الأمة أم لم تستجب، أو بسطت له اليد أم لم تبسط، فهو القدوة والحجة وحلقة الوصل بين البشرية وعالم الغيب، يجب الإقتداء به وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه ، أي إن دوره يبقى كإمام للدولة في تبليغ الأحكام والحفاظ على الشريعة ومواكبة سير الدولة، وهذا ما حدثنا به التأريخ عن سيرة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) زمن الخلافة الراشدة[1]. أما المستوى الثاني فإنه قد يختلف عن الإمام في حالة عصيان الأمة بإزاحته عن منصبه وعدم بسط اليد له في إدارة الدولة والإشراف عليها مباشرة.

المطلب الثاني
مقتضيات الإمامة

[1] إذ كان مرجعاً فكرياً للأمة عامة، وللخلافة خاصة ، ولعلّ في كلمات الخلفاء الراشدين ومراجعتهم إياه في حل القضايا التي كانت تعترض سبيل الدولة الإسلامية ما يشهد على ذلك . فهذا الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يقول في حقه "علي أعلم الناس بما أُنزل على محمد (صلّى الله عليه وآله)" وكذلك قوله " والله لولا سيفه لما قام عمود الإسلام ، وهو بعد أقضى الأمة وذو سابقتها وذو شرفها " وقوله لعلي (عليه السلام) "أنت خيرهم فتوى". لمزيد من التفصيل انظر: العلامة الشيخ مهدي فقيه إيماني ، الإمام علي في آراء الخلفاء ، ترجمة الشيخ يحيى البحراني، ط٢، مكتبة الإمام الشيرازي العالمية ، بيروت ، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م .

لعلّ من أبرز ما تقتضيه الإمامة أن تكون ضرورية ومستمرة، وهو ما سيقع عليه البحث في هذا المطلب والذي تتوزع فيه الدراسة على فرعين ، نفرد أولهما لبحث ضرورة الإمامة ، ونتناول في ثانيهما إستمرارية الإمامة.

الفرع الأول
ضرورة الإمامة

أثبتت المسيرة الإنسانية في جميع مراحل سيرها إنه لا يمكن تصور وجود جماعة أو أمة بدون إمام ، فحتى المجتمع الأول وإن كان محدوداً في كمّه ، مقتصراً على أسرة آدم (عليه السلام) إلاّ انه لم يستغنِ عن الإمام ، فكان آدم (عليه السلام) يمثّل الإمام في نطاق أسرته التي هي بمثابة مجتمع صغير ، فكان هو الموجّه والمربّي والمشرف على شؤون أسرته ، وكان حلقة الوصل بين الأرض والسماء.

وكذلك كان الأنبياء (عليهم السلام) يمثلون دور الإمامة في الأمم السابقة ، وأوضح تجربة في ذلك هي تجربة بني إسرائيل ، فقد قال عليه الصلاة والسلام (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما ملك نبي خلفه نبي).[1]

فضرورة الإمامة ضرورة ملحة مهما كان حجم الجماعة أو الأمة ، ولهذا نجد إن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يؤكد هذه الحقيقة ويوصي بتأمير واحد من ثلاثة إن كانوا في سفر أو بأرض فلاة، فيقول(صلّى الله عليه وآله) (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم) وفي رواية أخرى (لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمّروا أحدهم).[2]

ولعلّ من أبرز ما يمكن أن نستدل به على ضرورة الإمامة ما يأتي:

---

[1] صحيح مسلم بشرح الإمام محي الدين النووي المسمّى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، جـ١٢ ، ط١٠، كتاب الإمارة، باب وجوب بيعة الخلفاء الأول فالأول، الحديث (٤٧٥٠) ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص٤٣٤.

[2] أبو داوّد سليمان بن الأشعب السجستاني ، سنن أبي داوّد ، جـ٣ ،كتاب الجهاد ، باب في القوم يسافرون فيؤمّرون أحدهم ، الحديثان ٢٦٠٨ – ٢٦٠٩ ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م ، ص٣٦-٣٧ .

أولاً : إن أفراد النوع الإنساني يتحركون وبالفطرة في طريق التكامل ، وإن هناك مساراً تكوينياً ينبغي أن يُطوى ليصل الإنسان إلى عالم النور ، لكن هذا المسار التكاملي الذي يحاول الإنسان سلوكه تعتوره عقبات وأخطار تجعل اكتشافه لدى الإنسان دون تسديد من آخرين أمراً مستحيلاً ، ومن هنا يتوجب وجود طريق يضمن تحقيق ذلك الهدف . وهذه المسألة كانت محلولة في زمن النبي (صلّى الله عليه وآله)، غير إن التحدي مستمر بعد غياب النبي لأنه لا ينحصر في مقطع زمني محدد ، وبالتالي فلابد من وجود إنسان يكون معلّماً في مسار الإنسانية، يتمتع بالكمالات الممكنة بشرياً، ويجسّد واقع الشريعة الإلهية ، وهذا الفرد المجتبى يتحرك في جادة الصراط المستقيم، ويجسّد كل القيم الأخلاقية الرفيعة ويمثّل الشريعة بكل أحكامها .[١]

ثانياً : لاشك في أن الرسالات السماوية كافة كانت قد دعت إلى إقامة الحق والعدل، وتحكيم ما أنزل الله تعالى بين الناس ، فقد قال القرآن الكريم في سياق الحديث عن التوراة : ((...ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[٢] كما قال في سياق الحديث عن الإنجيل((... ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون))[٣] كما ورد في سياق الحديث عن القرآن ((... ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون))[٤]. وعلى هذا فإن قضية الدعوة إلى إقامة الحكم بين الناس ليست خاصة بالرسالة الإسلامية ، بل ترتبط بكل الرسالات الإلهية ، ولكن شاء الله تعالى أن يكون الحكم بين الناس، كحالة سياسية اجتماعية خارجية ، نعبر عنها بقيام

---

[١] أنظر في هذا المعنى : السيد مجتبى الموسوي اللاري، دروس في الإمامة والقيادة ، ترجمة كمال السيد ، ط١،مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، قم المقدسة ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص٢١-٢٢ وكذلك العلامة الأميني ، مصدر سابق ذكره، ص١١٠-١١١.

[٢] سورة المائدة ، الآية (٤٤).

[٣] سورة المائدة ، الآية (٤٥).

[٤] سورة المائدة ، الآية (٤٧).

الدولة الإسلامية ، في خصوص تأريخ الرسالة الخاتمة دون بقية الرسالات الأخرى [1].

وعندما تكون من خصائص هذه الرسالة وجود هذه الدولة ، فهذه الدولة تحتاج إلى قيادة إسلامية كفوءة ، لتتخذ الدولة صيغتها الإسلامية الكاملة في التطبيق ، المتميزة عن الصيغ الأخرى ، وهذا إنما يتحقق من خلال الإمامة ، لأن مثل هذه الدولة ، ومثل هذه التجربة لا يمكن أن تقاد بصورة كاملة وصحيحة بحيث تتحقق كل الأهداف التي جاءت بها الرسالة ، إلاّ بمثل هذه القيادة والتي نعبر عنها بالإمامة .

ثالثاً: لقد إقتضى اللطف اللانهائي لله سبحانه وتعالى أن يهيئ للإنسان برنامجاً كاملاً وقانوناً شاملاً يكفل للبشرية عند تنفيذه وتطبيقه الحياة الأفضل في الدنيا، والسعادة الأكمل في الآخرة . ولقد جاء التشريع الإلهي بشكل يكفل نمو الفضائل الأخلاقية ، ويربّي الروح الإنسانية ، ويهيّئ للإنسان أسباب الرقي في مدارج الكمال . ومن هنا إقتضت حكمة الله سبحانه أن يبعث رسله وأنبيائه[2]. ولكي تبقى حجة الله قائمة بوجود الشريعة، وقوانين الدين دون حذف أو إضافة وفي متناول جميع البشر، ولكي تطبّق أحكام الله فإن من الواجب هنا وجود فرد بين ظهراني البشر ينهض بمسؤولية حفظ الشريعة ويسعى إلى تطبيق شرع السماء في الأرض.

رابعاً: لا شك في أن أي رسالة سماوية تواجه بعد ثبوتها ورسوخها اختلافاً في تفسيرها وفهم مدلولاتها وتأويلها، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى ((ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين * وآتيناهم بينات من الأمر فما اختلفوا إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون))[3] وكذلك في قوله ((كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق

---

[1] آية الله الشهيد السيد محمد باقر الحكيم ، الإمامة ، مؤسسة دار التبليغ الإسلامي ، دائرة الأعلام ، بلا مكان وسنة طبع ، ص٤٢.

[2] العلامة الأميني ، مصدر سابق ذكره ، ص١١٢.

[3] سورة الجاثية ، الآية (١٦-١٧).

ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم...))[1] وهذا الاختلاف هو غير الاختلاف الناشئ عن تحريف أصل الرسالة[2] ، أي ضياع بعض معالمها المهمة، والذي حفظ في الشريعة الإسلامية ((إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون))[3] فهو تحريف في الفهم والتطبيق ، وبالتالي فإنه يتطلب وجود قيادة تتميز بفهمها الكامل للرسالة، وفهم مضمونها وآفاقها. والحاجة إلى وجود مثل هذه القيادة ثابتة في كل الرسالات السماوية ، فكيف إذا كانت الرسالة رسالة خاتمة طويلة يراد بها أن تعم الأرض كلها ؟

وهكذا فالإمامة ضرورية للفرد والمجتمع وذلك لدورها الكبير في الإشراف والتوجيه وتنظيم المسيرة الإنسانية ببعديها الروحي والمادي، ومن ثم فإن ضرورة الإمام تأتي من دوره الخطير في قيادة المجتمع ، وتوقف جميع المهام والتكاليف على وجوده ، فهو ضرورة بإعتباره قدوة وحجة وحلقة وصل بين السماء والأرض ، وهو ضرورة بإعتباره المنفّذ للشريعة والمشرف على تطبيقها ، فحينما سُئل الإمام الرضا (عليه السلام) عن علّة تنصيب الإمام أجاب "لعلل كثيرة منها: إن الخلق لمّا وقفوا على حد محدود، وأمروا أن لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم ، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلاّ بأن يُجعل عليهم فيه أميناً... يمنعهم من الفساد ، ويقيم فيهم الحدود والأحكام ، ومنها : إنّا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقيم ورئيس لما لابد لهم منه في أمر الدين والدنيا...، ومنها: انه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدُرست الملّة وذهب الدين وغُيّرت السنن والأحكام ، ولزاد فيه المبتدعون ، ونقص منه الملحدون..."[4] وإضافة للدور التربوي لوجود الإمام كقدوة ، ودوره في حفظ وحدة المجتمع وهدايته إلى السعادة الأبدية، فإن هناك حاجة فطرية لوجود القائد في الحياة الاجتماعية . ولمّا كان الإسلام هو دين

---

[1] سورة البقرة ، الآية (٢١٣).

[2] محمد باقر الحكيم ، مصدر سابق ذكره ، ص٣٧-٣٨ .

[3] سورة الحجر ، الآية (٩).

[4] أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق)، عيون أخبار الرضا، جـ٢، باب (٣٤)، حديث (١)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشراف، ١٣٩٠ هـ، ص٩٩.

الفطرة والذي يتناغم في قوانينه مع حاجات الإنسان اجتماعياً وفردياً ، فإنه من الضروري أن يلبي الإسلام هذه الحاجة الفطرية في الفكر الاجتماعي.[١]

وغاية القول إن الإمامة ضرورة في حركة المجتمعات والأمم ، وخصوصاً الأمة الإسلامية، لخطورة المهام المسندة إليها وعلى رأسها هداية الإنسان وربطه بالله تعالى، وهذه الهداية بحاجة إلى قدوة يُقتدى بقوله وفعله ، ويتّبع نهجه من أجل إنجاح الحركة التكاملية نحو الله تعالى بتوفير الأرضية المناسبة للسير السليم ، بعد تحرير الإنسان من كل وجوه العبودية والتسلط والاستغلال.

الفرع الثاني

إستمرارية الإمامة

تعتبر ظاهرة الاختلاف في المجتمع الإنساني من أبرز القضايا التي واجهت الأنبياء في عملهم وحركتهم ((كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...))[٢] والاختلاف هنا هو اختلاف في المثل العليا التي يتخذها هؤلاء الناس للعبادة، وفهمهم للحياة والكون وحركتهم الاجتماعية، ولمّا كان عمر الرسول (صلّى الله عليه وآله) محدوداً لا يستوعب الزمان الكافي لحل هذا النوع من الاختلاف، بحيث يمكّنه من إزاحة جميع العوائق والموانع التي تعترض الرسالة في حركتها الاجتماعية والإنسانية ، ذلك إن الله تعالى قد جعل قضية الاختلاف بين الناس سنّة من السنن الطبيعية التي تحكم حركة التأريخ في كل الأدوار، فهي قضية قائمة لا يختلف فيها زمان عن زمان، ولا تنتهي إلاّ بنهاية حركة البشرية[٣]، والقرآن الكريم يشير إلى ذلك في قوله تعالى ((ولو شاءَ رَبُّكَ لجعلَ الناسَ أُمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين * إلاّ مَنْ

---

[١] مجتبى اللاري، مصدر سابق ذكره،ص١٤.

[٢] سورة هود، الآية (١١٨-١١٩).

[٣] محمد باقر الحكيم، مصدر سابق ذكره، ص٣٤.

رحِمَ رَبُّكَ ولذلكَ خَلَقَهُمْ...))[1]، لذا كانت الحاجة قائمة لوجود قيادة مستمرة تتصف بالاستيعاب الكامل والرؤية الواضحة للرسالة من ناحية، والشعور العالي بالمسؤولية أمام الله سبحانه وتعالى من ناحية أخرى.

والقيادة بهذه الصفات تارة تكون من قبل نبي يقوم بدور الإمام، كما في كثير من الأنبياء السابقين، وأخرى تكون من قبل الإمام الذي لا يتصف بعنوان النبوة، ولمّا كانت الرسالة الإسلامية هي الرسالة الخاتمة، ونبوة محمد (صلّى الله عليه وآله) لا نبوة بعدها، اقتضى أن يكون الدور فيها للإمامة التي لا تتصف بالنبوة.

ويمكن الاستدلال على هذه الحقيقة ببعض الآيات القرآنية الكريمة منها قوله تعالى ((وإذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفةً ...))[2]، إذ أشارت هذه الآية المباركة إلى إن هذا الخليفة أرضي، وهو موجود في كل زمان، والدال على ذلك قوله تعالى (جاعل) لأن الجملة الاسمية، وكون الخبر على صفة (الفاعل) والتي هي بمنزلة الفعل المضارع، تفيد الدوام والاستمرار. مضافاً إلى أن الجعل في اللغة، كما يقول الراغب في (المفردات) له استعمالات متعددة منها "تصيير الشيء على حالة دون حالة".[3] وعندما يقارن هذا الجعل بما يناظره من الموارد في القرآن الكريم نجد أنه يفيد معنى السنّة الإلهية كقوله تعالى ((والله جعل لكم مما خلق ضلالاً...))[4] وقوله ((والذي جعل لكم الأرض فراشاً...))[5] وقوله ((وجعل القمر فيهن نوراً...))[6] ونحوها.[7]

---

[1] سورة البقرة، الآية (٣٠).

[2] سورة هود، الآية (١١٨-١١٩).

[3] الراغب الأصفهاني ، مصدر سابق ذكره ، ص٩٢.

[4] سورة النحل، الآية (٨١).

[5] سورة البقرة، الآية (٢٢).

[6] سورة نوح، الآية (١٦).

[7] السيد كمال الحيدري، مدخل إلى الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص٢٤-٢٥.

كذلك يستدل بالآية القرآنية التليدة[١]، عندما طلب إبراهيم (عليه السلام) من الله سبحانه أن يديم الإمامة في عقبه (قال ومن ذريتي)، فلم يأته الجواب بالرد وإن الإمامة مختصة به وحده، بل أشارت الآية إلى مانع يتمثّل بالظلم، فمن لم يكن ظالماً وكان حائزاً على المستلزمات الأخرى، فهو يستحق هذا المقام (قال لا ينال عهدي الظالمين). كما يمكن الاستدلال على إمكانية استمرارية الإمامة من خلال الأحاديث الواردة عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، منها قوله (صلّى الله عليه وآله) (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)[٢] إذ يتضح من هذا الحديث إن الرواية مطلقة من حيث الزمان والمكان ، فهذا اللسان عام وشامل لكل الأفراد، وفي جميع الأزمنة، مما يدلّ على عموم وجود الإمام، وعدم خلو كل عصر من إمام تجب على الناس طاعته، وهو المناسب لقوله تعالى ((يوم ندعوا كل أُناسٍ بإمامهم...))[٣] حيث تدل على إن لكل إنسان إمام يدعى به.[٤]

وقد يحاول بعض الناس حمل الإمام في الآية الشريفة على النبي ، وإن المراد أن أمة كل نبي تدعى معه، لكنه مخالف لظاهر إطلاق الإمام في الآية الكريمة ، إذ إن الإمام في عرف المسلمين من يأتم الإنسان به في أمر دينه ودنياه، والنبي إمام لأهل زمانه من أمته، أما بعد وفاته فلابد من شخص آخر يكون لهم إماماً مطاعاً فيهم، وهو الأنسب بالجمع بين الآية الكريمة والحديث المتقدم ، حيث يكون هذا الحديث شارحاً للآية ومفسراً لها.[٥]

---

[١] سورة البقرة، الآية (١٢٤).

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، الحديث (٤٧٧٠) ، ص٤٤٣. وكذلك: الكليني، الأصول من الكافي ، ج١ ، كتاب الحجة ، باب من مات وليس له إمام من أئمة الهدى ، ص٣٧٦.

[٣] سورة الإسراء ، الآية (٧١).

[٤] آية الله العظمى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، في رحاب العقيدة، ج١، ط٢، مؤسسة المرشد، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٢١٧ .

[٥] المصدر السابق ، ص٢١٧ .

كذلك فقد رويّ عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) "والله ما ترك الله أرضاً منذ قُبض آدم (عليه السلام) إلاّ وفيها إمام يهتدى به إلى الله، وهو حجته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة لله على عباده"[1]، ولعلّ الرواية صريحة جداً، والقضية ليست قيادة سياسية وإدارة حكم فحسب، بل هي هداية للجنس البشري ، إذ لابد من وجود إمام يخط لهم المسار نحو القرب الإلهي ، ذلك إن من وظائفه هداية الناس وإيصالهم الطريق الحق، الأمر الذي يوجب إقتران وجوده بوجود الإنسان، وان لا تخلو الأرض منه أبداً.

[1] الكليني ، الأصول من الكافي ، ج١ ، كتاب الحجة ، باب إن الأرض لا تخلو من حجة ، الحديث الثامن،ص١٧٨-١٧٩.

المبحث الثاني
أُسس نظرية الإمامة

لعلّ من أظهر مضامين الإمامة، ذلك المضمون الذي يبرزها بوصفها نظاماً لقيادة الدولة الإسلامية، له قوانينه الخاصة به والنابعة من الكتاب والسنّة والعقل، وعلى أساس يجعل منها عهداً إلهياً تتحدد فيه سمات خاصة لمن يتولى قيادة هذه الدولة وبما يتناسب وتلك المسؤولية الخطيرة، والتي منها بالطبع وعي الإسلام والتزام تطبيقه.

وسنجد في هذا المبحث ما ينهض في وضع ملامح عامة لنظرية الإمامة في ضوء طروحات المدرسة الشيعية الإمامية، التي يحتل العقل مساحة واسعة فيها، الأمر الذي يتطلب منا أن نتعرض لتلك الملامح عبر المطالب الثلاثة التي تشكّل موضوع الدراسة في هذا المبحث، حيث يكرّس أولهما لدراسة فكرة وجوب الإمامةعلى الله سبحانه وتعالى، ويفرد ثانيهما لبحث فكرة العصمة، في حين يخصص ثالثهما لدراسة فكرة النص.

المطلب الأول

الوجوب على الله

بغية الوقوف على مضمون فكرة الوجوب على الله سبحانه ، ينبغي أن نوزع البحث هنا على ثلاثة فروع، يتناول أولهما حكم الإمامة ، ويتضمن ثانيهما بيان فكرة اللطف الإلهي ، ويبين ثالثهما علاقة فكرة الوجوب على الله بنظرية الحكم .

الفرع الأول

حكم الإمامة

اختلفت الفرق الإسلامية في حكم الإمامة ، فهل هي أمر واجب مطلقاً، فلا يجوز أن يمضي على المسلمين وقت دون إمام يسير بهم على كتاب الله وسنّة رسوله، أم أنها أمر جائز مطلقاً وليس فرضاً، فإذا شاء المسلمون أقاموا إماماً، وإذا لم يريدوا فليس في الشريعة ما يلزمهم بالقيام به، بل الأمر في ذلك منوط بهم وموكل إليهم ؟

ذهبت الكثرة الغالبة من المسلمين إلى القول إن الإمامة أمر واجب ، فهو مذهب أهل السنّة جميعاً، ومذهب الشيعة جميعاً، ومذهب الكثرة الغالبة من الخوارج، والكثرة الغالبة من المعتزلة .[1]

[1] انظر في هذا المعنى : إبن حزم الظاهري ، مصدر سابق ذكره، ص٨٧.

أما الجواز فقد ذهب إليه (أبو بكر الأصم) ، والهشامية من المعتزلة أصحاب (هشام بن عمرو الفوطي)، فهم يقولون "يجوز عقدها في أيام الاتفاق والسلامة، وأما في أيام الفتنة فلا"[١] وإلى هذا ذهب (عباد بن سليمان المعتزلي) حيث قال "إن الأمة إذا اجتمعت وصلحت ولم تتظالم احتاجت حينئذٍ إلى إمام يسوسها ويدبّرها، وإن عصت وفجرت وظلمت استغنت عن الإمام"[٢] وهو كذلك مذهب (المحكّمة الأولى)[٣] من الخوارج فأنهم أجازوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً [٤]، وكذلك (النجدات)[٥] منهم فإنهم قالوا "ليس على الناس أن يتخذوا إماماً إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم"[٦] وتابعهم على ذلك (العجاردة) من فرق الخوارج ، وهم أتباع (عبد الكريم بن عجرد).[٧]

والقائلون بالوجوب على خلاف فيما بينهم في الدليل على وجوب نصب الإمام ، وهل هو دليل العقل أو دليل الشرع أو هما معاً؟

قال الماوردي "...واختلف في وجوبها : هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين...، وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعّبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد من العقلاء نفسه عن التظالم والتقاطع،

---

[١] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، ص٧٢.

[٢] إبن حزم الظاهري، مصدر سابق ذكره، ص٢٠٤.

[٣] وهم الذين خرجوا على علي (عليه السلام) حين جرى أمر التحكيم . الشهرستاني ، مصدر سابق ذكره ، ص١١٥.

[٤] المصدر السابق ، ص١١٦.

[٥] وهم اتباع نجدة بن عامر الحنفي . المصدر السابق ، ص١٢٢.

[٦] إبن حزم الظاهري ، مصدر سابق ذكره ، ص١٩٠.

[٧] الشهرستاني ، مصدر سابق ذكره ،ص١٢٨.

ويأخذ بمقتضى العدل التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليّه في الدين..."[١]

والمشهور عند أهل السنّة إن وجوب الإمامة بالشرع دون العقل ، وقد صرّح الإمام الغزالي بذلك في قوله "...ولا ينبغي أن تظن إن وجوب ذلك مأخوذ من العقل... إلاّ أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة... فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"[٢] وقال الفخر الرازي "...نصبه –الإمام– واجب، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل ، وهذا قول أصحابنا"[٣] واستدل عبد الرحمن الأيجي على وجوبها سمعاً بدليل الإجماع ودليل وجوب دفع الضرر المظنون، حيث إن عدم نصب الإمام يفضي إلى التنازع والتواثب، وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً.[٤]

وذهب الشيعة والمعتزلة البغداديون وبعض البصريين إلى إن نصب الإمام واجب بحكم العقل، قال العلامة الحلي "... وقال أبو الحسن البصري والبغداديون والإمامية، نصب الإمام واجب عقلاً" واستدل نصير الدين الطوسي على وجوب نصب الإمام على الله إن الإمام لطف، واللطف واجب.[٥]

هذا ويستدل الشيعة على القول بوجوب الإمامة عقلاً بأن العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدّهم عن المعاصي، ويحثّهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه عاقل.[٦]

---

[١] الماوردي ، مصدر سابق ذكره ، ص١٥.

[٢] أبو حامد محمد الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد ، مكتبة الشرق الجديد ، بغداد ، ١٩٩٠ ، ص١٤٧-١٤٨.

[٣] الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، الاربعين في أصول الدين ، ط١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد ، ١٣٥٣هـ ، ص٤٢٦.

[٤] عبد الرحمن الأيجي ، مصدر سابق ذكره ، ص٣٩٥-٣٩٦.

[٥] الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (المشتهر بالعلامة) ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة نصير الدين الطوسي ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٥٣ هـ ، ص٢٢٦

[٦] المصدر السابق ، ص٢٢٦

وهكذا فالإمامة واجبة لحفظ الشريعة من الضياع، ورفع الفساد، وإقامة الحدود، ونشر الأحكام، والانتصاف للمظلوم من الظالم، ولا يكفي في ذلك نصب الأنبياء ، لأنه بإنتقالهم إلى الدار الآخرة يبقى الناس وما فرطوا فيه من شهوة وغضب، فلا يرتفع الفساد ولا يصلح النظام.[1]

على أن هذا الاستدلال القائم على أساس عقلي ليس وقفاً على الشيعة وحدهم، بل يوافقهم عليه المعتزلة وبعض أهل السنّة، إذ يسلّمون بأن عدم نصب الإمام يفضي إلى الضرر والفساد، وانتشار الفوضى وانتهاك الحرمات. ولقد ذهب الرازي إلى هذا القول فأعتبره نصيرالدين الطوسي من القائلين بالوجوب العقلي على نصب الإمام [2]، ومن ثم فإن أهل السنّة مع قولهم بوجوب الإمامة سمعاً، فهم لا ينكرون وجوبها عقلاً .[3]

وتجدر الإشارة إلى إن للشيعة فهماً خاصاً لمعنى الوجوب العقلي للإمامة، فهم لا يرون إنها واجبة على الأمة، بل يقولون بوجوبها على الله سبحانه وتعالى، ويستدلون على ذلك بأدلة تتفق ومفهومهم للإمامة، ومدى السلطات الممنوحة للإمام عندهم.

الفرع الثاني

اللطف الإلهي ووجوب الإمامة على الله

ذهب الشيعة الإمامية إلى إن نصب الإمام وليّاً للأمر بعد النبي (صلّى الله عليه وآله) واجب على الله سبحانه من باب اللطف بعباده ، فالإمامة بعد النبي (صلّى الله عليه وآله) واجبة بحكم العقل الكاشف – استناداً إلى قاعدة اللطف الإلهي

---

[1] الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (المشتهر بالعلامة) ، الألفين الفارق بين الصدق والمين في إمامة علي ، ط٢ ، المكتبة الحيدرية ، النجف الأشراف، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م، ص١٥.

[2] الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين المذيل بكتاب تلخيص المحصّل للعلامة نصير الدين الطوسي ، ط١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، ١٣٢٣هـ ، ص١٧٦.

[3] د. احمد محمود صبحي ، مصدر سابق ذكره ، ص٧١.

– عن حكم الله تعالى بالإمامة ، وعن نصب الإمام بواسطة النبي (صلّى الله عليه وآله).[١]

والقول بأن شيئاً ما يجب على الله سبحانه وتعالى يبدو غريباً، ولكنه لا يظهر بمثل هذه الغرابة إذا عرفنا حقيقة مضمونه . فليس معنى الوجوب على الله إنه سبحانه ملزم بأفعال معينة ومحكوم عليه بها، فهذا المعنى غير مراد قطعاً، فله تعالى الحكم والفصل، ولا يُسأل عما يفعل.

وإنما معناه إنه سبحانه وتعالى لمّا كان عادلاً حكيماً رحيماً، بمقتضى عدله وحكمته ورحمته، يكشف العقل بأنه سبحانه يفعل اللطف بعباده، بإرسال الأنبياء ونصب الأئمة[٢] ، ذلك إن في نصب الإمام استجلاباً لمنافع لا تحصى، ودفعاً لمضار لا تخفى، ومن ثم فإن العدالة الإلهية تقتضي أن لا يُحرم الناس من التشريع السماوي والتوجيه الإلهي بنصب الإمام من الله، إذ تقتضي عنايته سبحانه وتعالى أن لا يترك العالم خالياً من إمام يجمع الناس ويعرّفهم مصالحهم الدينية والدنيوية[٣]، ولمّا كان سبحانه يريد لعباده فعل الطاعة، ويكره لهم المعصية، وجب عليه اللطف في تكليفهم بنصب إمام يقرّبهم من الطاعات، ويبعدهم عن القبيحات، ولو تركهم الله تعالى في هذا الحال ووكلّهم إلى أنفسهم من دون أن يجعل لهم إماماً يملك مقومات هدايتهم، ويقوى على القيام بإدارة شؤونهم لكان قد فرّط في حقهم، ولم يلطف بهم، ولم يكن تشريعه وافياً بصلاحهم وهدايتهم، ولكان لهم الحجة بذلك عليه، جلَّ شأنه وعلا علواً كبيراً .[٤]

ولمّا كانت فكرة اللطف الإلهي تحتل مكانة مهمة في الفكر الشيعي ذلك إن الشيعة قد بنوا مذهبهم في الإمامة على هذا الأساس الفلسفي، بل إن جميع جهات نظرية الحكم عندهم تتبع من هذه الفكرة، لذا لابد من الوقوف عند هذا اللفظ وبيان

---

[١] الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، ط٣ ، دار الثقافة ، قم المقدسة ، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م ، ص٢٦٤.

[٢] المصدر السابق، ص٢٧٠.

[٣] د. أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص٧١–٧٢.

[٤] محمد سعيد الحكيم، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٢.

مفهومه. فاللطف هو الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلف إنه متى وجد كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر، وبشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء[١]، أو هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة ، وأبعد عن فعل المعصية، دون أن يبلغ حد الإلجاء[٢]. فلو كلّف الله عبداً ولم يلطف به بإيجاد ما يقرّبه من الطاعة ويبعده عن المعصية، لقبح عليه تعالى عقابه إن عصى، لأنه حين يمنع اللطف عن العبد يكون بمثابة الملجيء للعبد إلى المعصية.[٣]

فاللطف إذن هو ما نعبّرعنه بإيجاد المحيط الصالح ، وتوفر الفرص المناسبة، لكل إنسان، وذلك كي يتسنى له القيام بواجباته حيال ربّه ومجتمعه، فلكي يكون الإنسان مسؤولاً عن التبعة التي تلقى على عاتقه ، يجب أن توفر له الفرص التي تمكّنه من القيام بهذه التبعة. أما إلقاء التبعة على عاتقه، ثم محاسبته على الإهمال والتقصير، دون توفير الفرص وتأمين الإمكانات، فهذا مخالف للمنطق والعقل.[٤]

وهكذا فوجوب فعل اللطف على الله تعالى يعني انه سبحانه لا يصح عليه أن يترك ما فيه الأصلح لعباده ، لأن تفضيل المرجوح مع إمكان القيام بالراجح قبح، والقبح محال على الله.

أما القول إن وجوب الإمامة لطف من الله في حق عباده، فذلك لحاجة الناس إلى وجود الإمام ليكون لطفاً في أداء الواجبات والاجتناب عن القبائح مما يجعلهم أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزيادة والنقصان، ذلك أن الشريعة التي جاء بها النبي (صلّى الله عليه وآله) لابد لها –من اجل وصولها صحيحة إلى الناس بعد عهده، ليحصل عليهم التكليف –من حافظ

[١] أشار إليه: الإمام الرازي، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق ذكره، ص٤٢٩.

[٢] العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق ذكره، ص٢٠١.

[٣] أنظر في هذا المعنى، المصدر السابق، ص٢٠٣.

[٤] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره ، ص٢٦٦.

يحفظها عن التغيير، ولا بد أن يكون هذا الحافظ غير جائز الخطأ، وإلاّ كان وصول الشريعة غير متحقق.[١]

وبعد فإن الإمامة لطف من الله، لأنها خالية من المفاسد ومن جهات القبح جميعاً، إذ لو كانت مشتملة على أيّ منها لما أوجب الله على المكلفين طاعة الإمام بقوله ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..)).[٢][٣]

هذا ولا يقتضي اللطف الإلهي في نصب الإمام إقتداره على الناس وتمكينه لأن حجة الله على الناس بوجوده ، وحجة الإمام على الناس بتبليغ أوامر الله وقيامه بما كلّفه الله به، وليس لطف الله في تمكين الإمام من الناس وتسليطه عليهم[٤]، ولعلّ هذا ما تمثّل في قول العلامة الحلي "لكي تكون الإمامة لطفاً لابد أن تتم أمور : خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلوم والنص عليه بإسمه، وهذا واجب على الله وقد فعله، ثم تحمّل الإمامة وقبولها وهذا ما يجب على الإمام وقد فعله، ثم النصرة والذب عنه والامتثال لأوامره وقبول قوله وهذا يجب على الرعية، فعدم التمكين قصور من ناحية الأمة لا من ناحية الله تعالى ولا من ناحية الإمام".[٥]

وهكذا فإن قاعدة اللطف الإلهي لا تقتضي وجوب تحقّق العدل فعلاً بسيطرة الإمام، وقبضه على زمام الأمور، وقسر الناس على الانصياع له والرضوخ لحكمه، فإن ذلك لم يحصل إلاّ في فترات زمنية قصيرة، وربما لم يكن في تلك الفترات بنحو شامل.

الفرع الثالث

نظرية الحكم ووجوب الإمامة على الله

---

[١] د. محمد ضياء الدين الريس ، مصدر سابق ذكره ، ص١٦١-١٦٢.

[٢] سورة النساء ، الآية (٥٩).

[٣] العلامة الحلي ، الألفين، مصدر سابق ذكره ، ص١٥.

[٤] د. احمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره ، ص٧٤.

[٥] العلامة الحلي، شرح تجريد الإعتقاد، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٧.

هناك مبدأ عام في الإسلام، منبث في جميع ما شرّع الله تعالى لهذا الدين من أحكام تتناول شؤون الإنسان الخاصة والعامة، وعلاقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وغيرها. هذا المبدأ العام هو إن مرجع الإنسان في كل شؤونه الدنيوية والإخروية هو الله عز وجل، فالله حقيقة ماثلة وراء كل ما جاء به الإسلام، فهو مالك كل شئ، وإليه ترجع الأمور. ولذلك فهو لم يفوض الإنسان إلى نفسه في أمر من الأمور، وإنما جاء الإسلام بتشريعات تتناول كل أمر، وحدد للإنسان طريق الخير، وطريق الشر، ثم تركه ليختار سلوك ما شاء، قال تعالى ((أيحسب الإنسان أن يترك سدى)) [1] وقال ((وهديناه النجدين))[2]. وفي هذا وجه من وجوه عظمة الإسلام، حيث هدى الإنسان إلى طريقي الخير والشر، ثم ترك له الاختيار بكامل معناه، أما أن نطلب إلى الإنسان الفضيلة دون أن ندلّه عليها، ونحذره من الرذيلة دون أن نوضّحها له، فذلك أمر لا يقره الإسلام، ولا يمكن إعتباره حرية وإختياراً.

والشيعة حينما ينادون بأن الإمامة واجبة على الله، إنما يطبّقون هذا المبدأ العام المستوعب لكل ما جاء به الإسلام.

فالإمامة بوصفها استمراراً للنبوة، وليست لوناً جديداً من السلطة، يجب أن تتبع وتصدر من الينبوع والمصدر ذاته لجميع السلطات في الإسلام، وهو الله تعالى، وليس ثمة مصدر غيره سبحانه يمد بالسلطة أحداً، فليس لغير الله صلاحية، أو قوة يصح أن تكون مصدراً للسلطة مع وجود الله.

والإمامة من هنا، كانت واجبة على الله، والقول بوجوبها على الأمة، وهم يستمدون سلطتهم من الله سبحانه، تأييد للقول بوجوبها على الله تعالى، ولكن هذا القول مسخ للطريقة الصحيحة الأولى التي تفرض هذا الوجوب على المصدر مباشرة.

---

[1] سورة القيامة، الآية (٣٦).

[2] سورة البلد، الآية (١٠).

وهكذا فالشيعة لم يذهبوا بعيداً عندما قالوا بوجوب الإمامة على الله، وهو مصدر السلطات كما تنادي بذلك مبادئ الإسلام، وتسندهم في مذهبهم هذا نظريتهم الفلسفية في (اللطف).

وما يذهب إليه الشيعة موافق للمبادئ العامة التي جاء بها الإسلام، فقد قادتنا هذه المبادئ إلى إن الغاية التي يستهدفها الإسلام هي توفير العنصر الأخلاقي في نفس الإنسان، وهذه الحقيقة تفضي بنا إلى حقيقة أخرى، وهي إن نظام الحكم يجب أن يتوفر فيه العنصر الأخلاقي إلى حد يجعله بعيداً من كل ظلم وعدوان.

المطلب الثاني

العصمة

تنقسم الدراسة في هذا المطلب إلى ثلاثة فروع، نتناول في أولهما حقيقة العصمة، ونبيّن في ثانيهما أدلة العصمة، ونخصص ثالثهما لبحث علاقة العصمة بنظرية الحكم.

الفرع الأول

حقيقة العصمة

العصمة من أهم الفضائل التي يوجبها الشيعة للإمام، بل هي شرط أساسي لا يكون الإمام إماماً عندهم إلا إذا تلبّس بها، وتحتل هذه المسألة مكاناً مرموقاً في التفكير الإسلامي، شأنها في ذلك شأن بقية الشروط التي خالف بها الشيعة غيرهم من فرق المسلمين.

والعصمة في كلام العرب معناها المنع، يقال عصمه يعصمه عصماً أي منعه ووقاه[1]، وقد استعملت في القرآن الكريم بصورها المختلفة ثلاث عشرة مرة، وليس لها إلا معنى واحد وهو الإمساك والمنع، فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالاعتصام بحبله بقوله ((واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...)) [2]، والمراد

[1] إبن منظور، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٣.

[2] سورة آل عمران، الآية (١٠٣) .

التمسك والأخذ به بشدة وقوة، كما ينقل سبحانه عن إمرأة العزيز قولها ((...ولقد راودته عن نفسه فاستعصم...)) [١] أي تأبّى عليها ولم يجبها إلى ما طلبت.[٢]

ورغم وضوح المعنى اللغوي للفظ العصمة إلا أنها أخذت معنى أعمق لدى المتكلمين، إذ عرّفوها بأنها قوة تمنع الإنسان عن اقتراف المعصية والوقوع في الخطأ[٣]، كما عُرّفت بأنها موهبة إلهية تفاض لمن يعلم من حاله انه ينتفع منها في ترك القبائح عن حرية وإختيار[٤]، كما عرّفها السيد محمد باقر الصدر بـ"الإنفعال الكامل بالرسالة، والتجسيد الكامل لكل معطياتها في النطاقات الروحية والفكرية والعلمية".[٥]

وهكذا يتضح لنا إن العصمة ملكة نفسية، لا تصدر المعاصي عمّن إتصف بها، مع قدرته على مفارقتها[٦]، وهي بذلك ليست أمراً يخرج بالإمام عن كونه إنساناً كعامة الناس، يحس بما يحسون من لذات وآلام، ويمور في نفسه ما يمور في نفوسهم من آمال وأحلام وأماني، وهو ليس مخلوقاً آخر لا يلتقي معهم في صفاتهم، بل هي أمر طبيعي ليس فيه من الشذوذ والخروج عن المألوف ما يبرّر لبعض الباحثين أن يرفعوا أصواتهم منادين إن الشيعة يرتقون بإئمتهم إلى مراتب الآلهة.[٧]

---

[١] سورة يوسف، الآية (٣٢).

[٢] العلامة الشيخ جعفر السبحاني، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، ط٢، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم المقدسة، ١٤٢٠ هـ، ص٧.

[٣] العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧ م، ص١٤٢.

[٤] الشيخ جعفر السبحاني، عصمة الانبياء، مصدر سابق ذكره، ص٣٦.

[٥] الشهيد السيد محمد باقر الصدر، أهل البيت تنوّع ادوار ووحدة هدف، ط٢، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٤هـ،ص٧٤.

[٦] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٢٨٥.

[٧] "...إن فكرة العصمة تبدو مسرفة في الغيبية والقداسة، ...وفي مدينة فاضلة أخرى في العصر الوسيط نجد الفارابي يصف رئيس المدينة بأنه متّصل بالعقل الفعّال فيقترب بذلك من الله ولا يستطيع ذلك إلا الاقلون الذين لم يشغلهم عالم المادة عن عالم الروح...، وهكذا يقترب رئيس المدينة عند الفارابي من إمام الشيعة..." أنظر: د.أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص١٣٥-١٣٦.

هذا ويرجع العلامة الطباطبائي هذه الملكة إلى العلم، وذلك عند تفسيره للآية المباركة ((ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلاّ أنفسهم وما يضرونك من شئ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً))[١] حيث يقول "ظاهر الآية إن الأمر الذي تتحقق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبّس بالمعصية والخطأ"[٢]، كما تصدر العصمة عن الوعي التام لما في الطاعة والإستقامة من حسن وصلاح، ولما في المعصية من عيوب ومآخذ يجب أن يتسامى عنها كل من يشعر بكرامته كإنسان. والإمام لمّا كان رمزاً حياً للشريعة التي يمثلها، ومثلاً أعلى لهؤلاء الذين يحكمهم، وجب عليه أن يأخذ نفسه بالسير على أولى الأمور وأهداها، وأكثرها استقامة وصلاحاً، فإذا شذ عن هذا ولم يأخذ نفسه بالسير على الأولى، كان على الله أن يؤاخذه، لأنه بتركه السير على الأولى، يفرّط في واجب من واجباته.[٣]

على أن هذه الملكة التي يجب أن يتّصف بها الإمام، لا تغله عن القدرة على فعل المعصية، بل هو قادر على فعلها، ولكنه يعف عنها لأنه يعي ما في مقارفتها من حطّة وضعّة، لا يجوز لإنسان مثله أن يتّصف بهما في سبيل لذة زائلة[٤]، فهي إذن لا تغيّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالها الإرادية، ولا تخرجه إلى ساحة الإجبار والاضطرار، ويشهد على ذلك قوله تعالى ((ذلك هُدى الله يهدي به مَنْ يشاءُ من عباده ولو أشركُوا لحبطَ عنهُم ما كانوا يَعملُون))[٥] وقوله ((ياءيها الرسولُ بلّغ ما ما أُنزل إِليك مِن ربَكَ وإِن لم تَفعل فما بلّغتَ رسالتهُ...))[٦] إلى غير ذلك من الآيات.

---

[١] سورة النساء، الآية (١١٣).

[٢] السيد الطباطبائي ، الميزان ، ج٥ ، مصدر سابق ذكره ، ص٨٠-٨١.

[٣] الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره ، ص٢٨٦.

[٤] المصدر السابق، ص٢٨٦.

[٥] سورة الأنعام، الآية (٨٨).

[٦] سورة المائدة، الآية (٦٧).

هذه هي العصمة التي يشترطها الشيعة في الإمام. وهنا حري بنا أن نسأل:أي شذوذ في هذا التفكير يسمح لمن خالف الشيعة في هذا الشرط، أن يشنّع عليهم ويبالغ في التشنيع، وما هي الجريمة في أن يكون للإمام من السمو النفسي والخلقي ما يجعله قدوة لتابعيه، ورمزاً حياً للشريعة التي يمثّلها في منصبه؟

هذا ولم يقتصر القول بعصمة الإمام على الشيعة الإمامية، بل شاركهم في ذلك (الهذيلية) من المعتزلة، إذ قالوا "ولا تخلو الأرض من جماعة هم أولياء الله معصومون، لا يكذّبون ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة لا التواتر. إذ يجوز أن يكذّب جماعة ممّن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم. وإلى ذلك ذهب (أبو يعقوب الشحّام) و(الآدمي)... "[1] "وذهب (النظّامية) من المعتزلة إلى هذا، فقد قال (إبراهيم بن يسار النظّام): "إن الإجماع ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم"[2]. ولعلّ هذا يُبطل ما زعمه البعض[3] من أن وصف الإمام بالعصمة أمر مقتصر على الشيعة.

وممّن ذهب إلى أن العصمة ضرورة لا غنى عنها في مسألة الحكم في الإسلام العلامة الرازي، إلاّ أنه لم يشترطها في الحاكم وإنما إشترطها في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى ((ياءيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ...))[4]، فـ(أولو الأمر) عنده هم (أهل الحل والعقد)[5]، ولعلّه قد إنفرد بهذا القول بين علماء أهل السنّة.

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، مصدر سابق ذكره، ص٥٣.

[2] المصدر السابق، ص٥٧.

[3] أنظر:د.احمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص١١١.

[4] سورة النساء، الآية (٥٩).

[5] الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، جـ١، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص١١٦.

أما أكثر علماء أهل السنّة فلم يشترطوا العصمة في الإمام محتجين بالواقع العملي، حيث يقول التفتازاني "إحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم".[١]

على أن المتتبع لبعض آراء فقهائهم يجد أنهم يستنبطون العصمة كشرط للإمام، ولكن بدون تصريح واضح، بل يكتفون بالقول بالأفضلية، فالباقلاني في تبيانه لخصائص وشروط الإمام يقول "... ومنها: أن يكون من أمثلهم في العلم وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها..."[٢]. كما يرى الماوردي تقديم "أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً".[٣]

والتأكيد على الأفضلية كما في آراء الفقهاء حقيقة يفرضها العقل السليم الذي يحكم بضرورة تقديم الأفضل لمنصب الإمامة، والتفاوت في الأفضلية يتسلسل إلى أن يصل إلى الدرجة العليا من الأفضلية، وهي ما نعبّر عنها بالعصمة.

الفرع الثاني
أدلة العصمة

إن نظرية العصمة ليست نتاجاً عقلياً بحتاً، بل تستند في كثير من عناصرها إلى نصوص قرآنية ونبوية، شأنها في ذلك شأن جميع جوانب التفكير الديني عند المسلمين، فهذا التفكير يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالكتاب والسنّة ويستلهمهما في سائر خطواته. وبالتالي فلابد أن يكون لهذه النظرية جذوراً ممتدة فيها، تدل على العصمة وتشير إلى بعض ملامحها.

فالعصمة بمعنى المصونية عن الخطأ والعصيان مع قطع النظر عمّن يتصف بها، قد ورد في القرآن الكريم، فقد جاء وصف الملائكة الموكلين على

---

[١] التفتازاني، مصدر سابق ذكره، ص٢٧٩.

[٢] أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ط٣، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤هـ، ص٤٧١.

[٣] الماوردي، مصدر سابق ذكره، ص١٩.

الجحيم بهذا الوصف في قوله تعالى ((...عليها ملائكةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا يعصون الله مَا أمرهُم ويفعلون ما يؤمرونَ))[1] ولا يجد الإنسان تعبيراً أوضح من قوله سبحانه (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)) في تحديد حقيقة العصمة وواقعها. كذلك يصف سبحانه الذكر الحكيم بقوله ((لا يأتيه الباطل مِن بَينِ يديهِ ولا من خَلفِهِ...))[2] فهذه الأوصاف تنص على مصونية القرآن من كلِّ خطأ وضلال.

وعلى ذلك فالعصمة بمفهومها الواسع، وبغض النظر عن موصوفها، قد طرحها القرآن الكريم وألفت نظر المسلمين إليها، نعم إن الموصوف عند علماء الكلام هم الأنبياء والأئمة، لكن الإختلاف في الموصوف لا يضر بكون القرآن مبدعاً لهذه الفكرة.[3]

أما فيما يتعلق بعصمة الإمام، فعندما نرجع إلى القرآن الكريم نراه يشير صراحة بأن الإمامة لا تعطى إلاّ لمن صبر ((وجعلنا منهم أَئمة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون))[4] فلم توهب لهم الإمامة جزافاً، بل (لمّا صبروا) ولهذا يذهب السيد الطباطبائي للقول "ثم إنه تعالى بيّن سبب موهبة الإمامة بقوله (لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) فبيّن إن الملاك في ذلك صبرهم في جنب الله –وقد أطلق الصبر– فهو في كل ما يبتلى ويمتحن به عبد في عبوديته"[5]. كذلك تشير الآية الكريمة إلى صفة أخرى، إذ إن الصبر وحده لا يكفي، بل لابد من خصلة أخرى ينبغي للإنسان أن يتصف بها لكي يستحق مقام الإمامة، وهي الوصول إلى مقام اليقين (وكانوا بآياتنا يوقنون). وهكذا فلا يصل الإنسان إلى موقع الإمامة إلا إذا وصل على مستوى العلم إلى اليقين، وعلى مستوى العمل إلى مقام الصبر.[6]

---

[1] سورة التحريم، الآية (٦).

[2] سورة فصّلت، الآية (٤٢).

[3] الشيخ جعفر السبحاني، عصمة الأنبياء، مصدر سابق ذكره، ص١٠-١١.

[4] سورة السجدة ، الآية (٢٤).

[5] السيد الطباطبائي ، الميزان ، ج١ ، مصدر سابق ذكره ، ص٢٦٨.

[6] العلامة السيد كمال الحيدري ، بحث حول الإمامة ، ط٦ ، دار فراقد للطباعة والنشر ، قم المقدسة ، ١٤٢٤ هـ ، ص١٧٩.

كما استدل الشيعة بقوله تعالى مخاطباً إبراهيم الخليل (عليه السلام) ((...إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين))[١] فالآية دالة على أن الإمامة على الخلق لا تجوز إلاّ لمن برئ من الظلم، أما من كان ظالماً فلا يصح أن يحكم. والظلم هو المعصية، ويتحقق أما بظلم النفس، أو بظلم الغير. وعليه يتعيّن أن يكون الإمام معصوماً قد برئ من ارتكاب الذنوب، ولم يتلبّس بأية جريمة خلقية أو اجتماعية أو غيرها.[٢]

كذلك تعتبر آية التطهير ((...إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً))[٣] من الآيات الأساسية التي يُستدل بها على عصمة النبي والأئمة (عليهم السلام).

ولنبدأ من آخر الآية الكريمة (ويطهّركم تطهيراً) لنسأل عن المراد بالطهارة؟ وبالعودة إلى القرآن الكريم سنجد إن ما يقابل الطهارة هو النجاسة، أو الرجس، كما في آية التطهير ذاتها، والتي أوقعت مقابلة بين الطهارة والرجس، وإذا ما تم التعرف على معنى الرجس قرآنياً سيتضح ما المراد بالطهارة.

فالرجس من القذارة، فكل قذر هو رجس، وكل رجس فهو قذر، كما تفيد كتب اللغة والتفسير التي ترادف بين الأثنين[٤]، كذلك يشير السيد الطباطبائي إلى إن "الرجس – بالكسر فالسكون – صفة من الرجاسة، وهي القذارة، والقذارة:هيئة في الشيء توجب التجنب والتنفر منها"[٥] والقرآن الكريم يستخدم الرجس في الدلالة على القذارة المادية كما في وصفه للحم الخنزير ((... أو لحمَ خنزيرٍ فإنهُ رجسٌ...))[٦]،

---

[١] سورة البقرة، الآية (١٢٤).

[٢] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٢٨٨.

[٣] سورة الأحزاب، الآية (٣٣).

[٤] السيد كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص٢٦٢.

[٥] السيد الطباطبائي، الميزان، ج١٦، مصدر سابق ذكره، ص٣١٨.

[٦] سورة الانعام، الآية (١٤٥).

كما يستعملها في الأمور المعنوية أيضاً، كقوله تعالى ((وأما الذين في قلوبهم مرضٌ فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون))[١] ،وقوله ((... كذلك يجعلُ الله الرجسَ على الذين لا يؤمنون))[٢] فالكفر ومرض القلب من الأمور الباطنية، وقد وصفهما القرآن بالرجس وجعلها من مصاديق القذارة.

ومن إستخدام القرآن الكريم للرجس في الأمور المادية والمعنوية على حد سواء، تتبلور لنا المقدمة الأولى في أن المراد من الطهارة في القرآن هي الطهارة المادية والمعنوية أيضاً نظراً للتقابل القائم بينهما.[٣]

أما المقدمة الثانية[٤] فتتجسد فيما يذهب إليه القرآن الكريم وهو يتخطى هذه التخوم ليتوسع في بيان الطهارة، ليمدها إلى طهارة القلب، كما في وصفه لخليل الله إبراهيم (عليه السلام) ((إذ جاءَ رَبَّهُ بقلبٍ سَليمٍ))[٥] فقد ورد في الرواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه سُأل عن قوله تعالى ((إذ جاءَ رَبَّهُ بقلبٍ سليم)) قال: "السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه أحد سواه"[٦]. وهكذا فإن كل ما تعلق بغير الله هو تعبير عن نحو من الرجس والقذارة، لابد للقلب أن يتطهّر منه.

ويظهر لنا مما تقدّم إن القرآن الكريم يبيّن معنى الطهارة على مستويات عدّة، هي الطهارة المادية، والطهارة المعنوية (الباطنية)، بل والطهارة القلبية أيضاً، فإذا كان الإنسان طاهراً على مستوى الملكات والعقائد، بل وعلى مستوى التعلقات القلبية عن كل ما سوى الله سبحانه، فهذه هي العصمة.[٧]

---

[١] سورة التوبة، الآية (١٢٥).

[٢] سورة الأنعام، الآية (١٢٥).

[٣] السيد كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص٢٦٣.

[٤] المصدر سابق، ص٢٦٤.

[٥] سورة الصافات، الآية (٨٤).

[٦] الشيخ أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، تفسير القمي، ج٢، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٧هـ، ص١٢٣.

[٧] يعلّق السيد الطباطبائي على هذه الآية قائلاً "وأياً ما كان فهو (أي الرجس) إدراك نفساني وأثر شعوري من تعلّق القلب بالاعتقاد الباطل أو العمل السيّئ، وإذهاب الرجس إزالة كل هيئة خبيثة في النفس تخطئ حق الاعتقاد والعمل،

أما ما أُستدل به من السنّة النبوية الشريفة فأشهرها حديث الثقلين والذي ورد بصيغ متعددة، منها ما ورد مرويّاً عن زيد بن أرقم إن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قال: (إنّي تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فأنظروا كيف تخلفوني فيهما).[1]

وسنتعرض لهذا الحديث من خلال بحثين:

الأول: البحث السندي: فحديث الثقلين حديث متواتر مشهور بين العامة والخاصة، إذ بلغت أحاديثه من طرق السنّة إلى تسعة وثلاثين حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى اثنين وثمانين حديثاً على ما أحصاه صاحب كتاب (غاية المرام)، وإن من بين روّاته صحيح مسلم وسنن الدارمي وخصائص النسائي وسنن أبي داوّد وإبن ماجة ومسند أحمد ومستدرك الحاكم وذخائر الطبري وحلية الأولياء وكنز العمال، كما رواه من المفسرين الرازي والثعلبي والنيسابوري والخازن وإبن كثير وغيرهم، بالإضافة إلى عدد كبير من كتب التأريخ واللغة والسير والتراجم.[2]

فمن حيث السند لا توجد مشكلة، فالحديث متواتر، ومن ثم فهو قطعي الصدور عن الرسول الأعظم (صلى الله عليه واله)، وإن اختلاف بعض الرواة في زيادة النقل ونقيصته تقتضيه طبيعة تعدد الواقعة التي صدر فيها.[3]

الثاني: البحث الدلالي: إن ما يفيده الحديث الشريف هو إثبات العصمة لأهل البيت (عليهم السلام)، أما كيف أثبت الحديث العصمة على هذا المستوى؟ فيمكن الإجابة على ذلك من خلال ما يأتي:-

---

فتنطبق (الحالة) على العصمة الإلهية التي هي صورة علمية نفسانية تحفظ الإنسان من باطل الاعتقاد وسيئ العمل". أنظر: الميزان، جـ١٦، مصدر سابق ذكره، ص٣١٨.

[1] صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٥، باب من فضائل علي بن أبي طالب، الحديث (٦١٧٥)، ص١٧٤-١٧٥. وكذلك: العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج١،ط، الباب الثاني في الاعتصام بالكتاب والسنّة، الحديث (٨٧٣)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٧٣.

[2] د.محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ط١، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣، ص١٦٤-١٦٥.

[3] السيد كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص٢٣٩.

أ- إن القرآن الكريم معصوم عن الخطأ والاشتباه والسهو ونحو ذلك، فهو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو إلى ذلك حق لا ريب فيه. وبالرجوع إلى حديث الثقلين تراه ينص في وصف علاقة القرآن بالعترة بقوله (وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض) فلو كان هناك معصية في أهل البيت، أو اشتباه أو نسيان لأفترقوا عن الكتاب، وهذا خلاف نص الحديث.[١]

وهكذا فإن نفي الضلال عن التمسك بهما دلالة على إنهما على الحق دائماً، لاسيما وإن (لن) تفيد تأبيد النفي، أيّ إنهما لن يفترقا أبداً[٢]، وإنه لو جاز الإفتراق بين القرآن والعترة فمعنى ذلك وقوع الاشتباه في كلام الرسول (صلّى الله عليه واله)، ومن ثم مخالفة ما نصَّ عليه القرآن الكريم ((...وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فإنتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب)).[٣]

ب- إن المفهوم من قوله (صلّى الله عليه واله) (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي) إنما هو ضلال من لم يتمسك بهما معاً، فالحديث الشريف لم يقل إن التمسك بالقرآن وحده عاصم من الضلالة، بل نصَّ على إن التمسك بهما (الكتاب والعترة) عاصم من الضلالة[٤]. ويؤكد ذلك قول النبي (صلى الله عليه واله) -في حديث الثقلين برواية الطبراني- (فلا تقدّموهما فتهلكوا، ولا تقصّروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم فإنهم أعلم منكم).[٥]

ج- إنطوى حديث الثقلين على إشارة صريحة إلى أن التمسك بالقرآن والعترة معاً ينجي من الضلالة، وهذا ما من شأنه أن يتصدى لما يقول به البعض (حسبنا كتاب الله)، فالحديث ينص صراحة (ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي) ومن ثم فأن شعار (حسبنا كتاب الله) يخالف حديث الثقلين.

---

[١] السيد الطباطبائي، الميزان، جـ٨، مصدر سابق ذكره، ص٢٤٧.

[٢] العصمة (حقيقتها-أدلتها)، مركز الرسالة، مكتبة الإمام الشيرازي العالمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ص١٢٦.

[٣] سورة الحشر، الآية (٧).

[٤] العصمة، مصدر سابق ذكره، ص١٢٨.

[٥] عبدالحسين شرف الدين العاملي، المراجعات، ط٢٥، مطبعة الكيلاني، القاهره، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص١٦.

كما قد يثير بعضهم اعتراضاً بأن ما يدعو إليه الحديث الشريف ينصرف إلى الحب والعاطفة والمودة وحسب، محتجاً بالآية القرآنية ((... قل لا أسألكم عليه أجراً إلاّ المودة في القربى...))[1]، غير إن الرجوع إلى الحديث نفسه، لاسيما النهاية التي ينطوي عليها، يكشف إن المراد من التمسك شيء وراء المحبة والمودة وإبراز العاطفة للعترة، لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار الرواية التي تنص (ولا تقدّموهما فتهلكوا ولا تقصّروا عنهما فتهلكوا) فلو كان الكلام يدور حول المودة والحب، فلا معنى للتقدّم والتأخّر. كذلك يمكن الرجوع إلى الحديث نفسه للتساؤل عما يعنيه من التمسك بالقرآن، فهل معناه حب القرآن وإبراز العواطف إزاءه، أم هو الالتزام بتعاليمه وأحكامه؟[2]

وبعد ذلك ألا يعني قول رسول الله (صلّى الله عليه واله) هذا إثبات العصمة للقرآن والعترة؟ فتارة ينفي الضلال بإتباعهما، وأخرى يأمر بالتمسك بهما، وثالثة يسأل الأمة عن كيفية مراعاة ما خلّفه فيها إكراماً لهما، مع تأكيده بأنهما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض.

الفرع الثالث

علاقة العصمة بنظرية الحكم

مما لا شك فيه إن التفاوت في مسؤوليات القادة ودورهم في الحياة الإنسانية العامة يستدعي التفاوت في الخصائص والشروط، والتي يجب أن تتناسب طردياً والدور المناط بهم، فالإمام الذي يخلف رسول الله (صلّى الله عليه واله) في قيادة الأمة الإسلامية إذا ما أخطأ فإن خطأه سيجر على الأمة وبالاً، وسيؤدي بها إلى السقوط في مهاوي الانحراف، وبالتالي سوف تتهدد كل القيم الإسلامية في ظل زعامته بالانسحاق والزوال، وستكون العصمة، وهي القوة المتوقدة في الأعماق، الضمان الوحيد من السقوط في الهاوية، أجل تلك الملكة المستمدة من الإيمان

[1] سورة الشورى، الآية (٢٣).

[2] السيد كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص٢٤٦-٢٤٩.

العميق بالرسالة والدرجات العليا من العلم، هي صمام الأمان الذي من شأنه أن يحمي القائد من الانحراف والوقوع في الخطيئة، كبيرة كانت أم صغيرة، ظاهرة أم باطنة.

والتأكيد على العصمة إنما يصح في مرحلة ما بعد الرسول (صلّى الله عليه واله) لأن الأمة تحتاج إلى زمن لتترسّخ فيها المفاهيم والقيم الإسلامية وتتحصّن من أقوال وأفعال المبتدعين والمضلين، بالرجوع والاقتداء بمن يحصّنها من ذلك وهو الإمام المعصوم .

وضرورة العصمة هذه هي التي دفعت البعض[1] إلى القول إنها – أي العصمة – لابد وأن تُخلع على من يمتلك السيادة العليا في الدولة كضمان وحيد لاستقرار نظام الحكم وفرض تأييده على المحكومين ، ومن ثم التأكيد على إنها موجودة دائمة في كل نظام سياسي، سواء كانت مقررة للحاكم أم للشعب أم للدستور أم للإمام .

ولعلّ هذا القول ينسجم مع ما يذهب إليه الباحثون في علم السياسة والاجتماع من ضرورة تقديم الأفضل لمنصب القيادة ، بل تأكيدهم على كونه يتصف بالأفضلية في كل شيء، يقول (ج.كورتوا) (على الرئيس أن يكون أكثر يقظة من الآخرين ... أكثر ذكاء... أكثر دقة، وأسرع في اتخاذ القرار، وأشجع في الأخطار ...وأكثر صراحة...وأكثر ثباتاً في العمل، وأكثر دماثة وغنىً بالعواطف النبيلة)[2]، ويرى الدكتور عبدالعزيز القوصي (أن يكون القائد شديد الإيمان بالهدف والخطّة، وأن يتّصف ببعض المواصفات، بأن يكون شخصية متميزة عن غيرها في العقل والخُلق، والقدرة البارزة على التأثير، وأن يتميز بذكاء نادر، وبصيرة نافذة، وخلق عالٍ، ويتميز بقوة الإرادة، وتمثيل آمال الجماعة وطموحاتهم، وأن يتميز بالتضحية الكاملة).[3]

---

[1] أنظر في هذا الرأي: د.أحمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص١٣٥.

[2] ج.كورتوا، لمحات في فن القيادة، ترجمة نبيل عزة، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص٢٣.

[3] د.عبدالعزيز القوصي، علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ص٣٩٦-٣٩٧.

هذا ولقد أصاب (دونالدسن)[1] حين صوّر العصمة بأنها مسألة سياسية، إلاّ إنه أخطأ في تبريرها، حيث إعتقد أنها كانت رد فعل أو معارضة من جانب الشيعة للخلفاء المغتصبين للسلطة في نظرهم، متناسياً إن الشيعة قالوا بوجوب إمامة الأفضل، واشترطوا العصمة فيه، إستجابة لما يتطلّبه المنصب الذي يتولاه الإمام في قيادة الدولة الإسلامية من ملكة مانعة من إرتكاب الآثام والأخطاء.

هذا ولم تشذ مبادئ الإسلام السياسية والاجتماعية عن هذا، ذلك إن الحاكم يجب أن يتمتع بكفاءة عالية فيما أُنيط به من أعمال وسلطات، والكفاءة في الحاكم ليست شيئاً يأتيه من الخارج، بل هي صفة تنبع من ذاته.ولعلّ ما يؤكد هذا الشرط قوله (صلّى الله عليه واله) (أيمّا رجل إستعمل رجلاً على عشرة أنفس علم إن في العشرة خير منه، فقد غشَّ الله وغشَّ رسوله وغش جماعة المسلمين).[2]

المطلب الثالث

النص

تعد الطريقة التي يتم فيها إختيار الإمام من أكثر المسائل التي أثارت جدلاً في الأوساط الإسلامية وأقدمها، وهي المسألة التي انشعب عندها الصرح الإسلامي إلى فرقتين سنّة وشيعة. وبغية الوقوف على هذه المسألة لابد من دراسة فكرة النص، وذلك من خلال تقسيم البحث في هذا المطلب إلى ثلاثة فروع وعلى النحو الآتي:

الفرع الأول

إثبات النص على الإمامة

ترى عقيدة الإمامية إن مسألة الإمامة غاية في الحساسية والأهمية، وإنه ليس من حق الإرادة البشرية التدخل في ذلك، وإن الله عز وجل وحده له الحق في اختيار

[1] أشار إليه: د.احمد محمود صبحي، مصدر سابق ذكره، ص١٣٤.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٢٤٧.

الإمام. فعظم دورالإمام يجعل اختياره بعيداً عن إصابة الحق إذا تُرك لعقول الناس وآرائهم، وذلك لما يُشترط فيه من العصمة عن الذنوب والأخطاء، والعلم الشمولي بالشريعة وأحكامها ووقائعها، والناس لا يعلمون السرائر كي يمكنهم التشخيص أو الفرز، ومن ثم فإن إختيار الإمام يثبت لمن كان عالماً عين العلم، وليس أحد سواه سبحانه وتعالى، لأنه وحده الذي يعرف الأعماق، وهو وحده علاّم الغيوب، محيط بما خلق.[١]

هذا ويستند الشيعة الإمامية في إثبات عقيدتهم هذه إلى جملة من الأدلة النقلية والعقلية، ولعلّ أدلّ ما إستندوا إليه في ذلك قوله تعالى لإبراهيم الخليل (عليه السلام) ((...إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين))[٢] فالإمامة بمقتضى الآية عهد من الله لا يتطرق اختيار الناس إليها مطلقاً، وهذا الأمر يتأكد أكثر على ضوء ما سبق الإشارة إليه[٣] من إن الإمامة لا يحصل عليها الإنسان إلاّ بعد اجتياز درجات عديدة، ففي قصة إبراهيم (عليه السلام) نراه قد قطع أشواطاً كثيرة في سيره التكاملي إلى الله، ثم استحق الإمامة بعد ذلك. فلكي يصل الإمام إلى موقعه لابد أن يُبتلى،ثم يصبر، ثم يبلغ اليقين، وعندها يستحق الإمامة ((وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون))[٤]. ومن ثم فإن الوقوف على هذا السير التكاملي لا يتأتى للإنسان العادي ليستطيع أن يعيّن به إن هذا إمام، وهذا ليس بإمام، بل هو أمر بعهدة الله سبحانه وتعالى.[٥]

كذلك استدل الشيعة بآية الإنذار، ففي بداية الدعوة الإسلامية أمر الله تعالى رسوله بالقول ((وأنذر عشيرتك الاقربين))[٦]، فأخبر علياً بذلك فجمعهم إليه في أحد

---

[١] العلامة الأميني، مصدر سابق ذكره، ص٢٧٣.

[٢] سورة البقرة، الآية (١٢٤).

[٣] أنظر ما تقدم ص٩.

[٤] سورة السجدة، الآية (٢٤).

[٥] السيد كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، مصدر سابق ذكره، ص١٣٣.

[٦] سورة الشعراء، الآية (٢١٤).

الدور وكانوا يومئذ أربعين رجلاً من أبرز رجال آل عبدالمطلب، فتكلّم رسول الله (صلّى الله عليه واله) وقال (يا بني عبدالمطلب؛ إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به؛ إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّ وخليفتي فيكم؟) فأحجم القوم عن الدعوة إلاّ علياً، وكان أحدثهم سنّاً، فقد أجاب قائلاً (أنا يا نبي الله، أكون وزيرك عليه)، أما النبي فقد أعاد القول ولا يزال القوم محجمين، ولا يزال علي معلناً القبول، وعندئذٍ أخذ النبي برقبة علي وقال (إن هذا أخي ووصييّ وخليفتي فيكم، فإسمعوا له وأطيعوا).[1]

هذا ولمّا كانت الإمامة مسؤولية عظيمة في حركة الأمم التكاملية، لتحقيق أهدافها في الحياة، وخصوصاً في الأمة الإسلامية السائرة نحو الله تعالى لإقرار منهجه في واقع الحياة، لذا فإن رسول الله لم يتوقف عن الإعداد للإمامة من بعده، فكان يستثمر جميع الفرص المتاحة للتركيز على مسألتين أساسيتين:

أولهما: إن الأمر في مسألة الإمامة لله سبحانه وتعالى، وهذا ما نلمسه في دعوته (صلّى الله عليه واله) لبعض القبائل طالباً المؤازرة والحماية والنصرة لتبليغ الرسالة، فحين أتى بني عامر بن صعصعة فدعاهم إلى الله تعالى، فقال له أحدهم "أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على مَن خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟" قال (صلّى الله عليه واله) (الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء)[2] وحين عرض دعوته على بني كندة قالوا له "إن ظفرت تجعل لنا الملك بعدك؟" فقال (إن الملك لله يجعله حيث يشاء).[3]

---

[1] أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني (المعروف بإبن الأثير)، الكامل في التأريخ، ج٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م، ص٤١-٤٢.وكذلك: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تأريخ الأمم والملوك، ج٢،ط١، المطبعة الحسينية المصرية، بلا سنة طبع، ص٢١٧-٢١٨.

[2] إبن الأثير، المصدر السابق، ص٦٥ وكذلك الطبري، المصدر السابق، ص٢٣٢.

[3] أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، ج٣، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص١٤٠.

وهكذا يتضح لنا من سيرة الرسول (صلّى الله عليه واله) تأكيده على إن الأمر له سبحانه وتعالى، ولو كان الأمر إليه (صلّى الله عليه واله) لأجابهم بما يؤلف قلوبهم لمؤازرته ونصرته، ولكنه رفض المساومة وهو في أمس الحاجة إلى المؤازرة والنصرة، وصرّح بأن الملك والزعامة والقيادة إنما تكون بأمر من الله تعالى.

ثانيهما: شخصية الإمام من بعده، وذلك بالعمل على خلق ارتكاز ذهني لدى المسلمين، لتعميق الارتباط الفكري والروحي بالإمام المنصّب لتتجذّر قيادته في تصورات الأمة ومواقفها العملية لتكون متناسبة مع عظم المسؤولية المتوخاة من نصبه. وهذا ما يمكن ملاحظته في عدة أحاديث، لعلّ أبرزها حديث الغدير[١] وحديث المنزلة[٢] وحديث الولاية[٣]، والأول واضح القصد، بيّن الدلالة كإشراقة الشمس، في جميع طرقه التي رويّ فيها، فإنك حين تنظر إليه مُجرّداً نفسك عن العصبية المذهبية التي تدفع بك إلى التماس المعاني البعيدة لهذا النص، تجده دالاً دلالة لا يدخلها الريب ولا يعتورها الشك على القصد منه.

الفرع الثاني
إهمال النص على الإمامة

---

[١] ونصّه (...ألستم تعلمون إني أولى بكل مؤمن من نفسه، قالوا: بلى، فأخذ بيد عليّ، وقال: اللهّم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهّم والِ من والاه، وعاد من عاداه...)أنظر: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني (المعروف بإبن الأثير)، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، جـ٣، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص٢٩٤. كذلك: الإمام الحافظ أبوعبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، جـ٣، كتاب معرفة الصحابة، دار المعرفة، بيروت، بلا سنة طبع، ص١١٠.

[٢] ونصّه (أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلاّ إنه لا نبي بعدي) أنظر: إبن الأثير، أُسد الغابة، جـ٣، ص٢٦٢.
وكذلك: المتقي الهندي، كنز العمال، ج١١، الحديث (٣٢٨٨١)، ص٥٩٩.

[٣] ونصّه (... وهو ولي كل مؤمن بعدي) أنظر: إبن الأثير ، أُسد الغابة، جـ٣، ص٢٩٣. كذلك: المتقي الهندي، كنز العمال، جـ١١، الحديث (٣٢٩٦١)، ص٦١٢.

أول ما يعترض مجرى التفكير عند البحث في نظرية الحكم في الإسلام عند أهل السنّة هو مسألة النص، فترى كل من تناولها بالبحث والدراسة يبذل جهداً ملحوظاً ليثبت إن النبي لم يترك نصاً يوحي بشيء عن مسألة نظام الحكم[١]، فلا هو ترك نصّاً يبيّن فيه الشخص القائم بعده، ولا هو ترك نصّاً يبيّن للمسلمين من بعده الطريق الذي يتم به تعيين الإمام. وهم يستدلون على هذا الذي يقولونه بحديث يروونه عن النبي (صلّى الله عليه واله) يقول فيه (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)[٢]. كما يستدلون على ذلك برد الخليفة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) على الذين أشاروا عليه أن يستخلف على المسلمين من بعده فقال "إن أستخلف فقد إستخلف من هو خير مني" يعني أبا بكر(رضى الله عنه) " وان أدع فقد ودع من هو خير مني"[٣] يعني النبي (صلّى الله عليه واله).

والذي نراه إن أمر الحكومة الإسلامية لا يجوز أن يُنظر إليه هذه النظرة السطحية، فهو من صميم أمور الدين، ولو سلّمنا جدلاً بأنه من أمور الدنيا، لوجدناه من الأمور التي لها بالدين صلة وثقى، لأن نجاح هذا الدين وانتشاره متوقفان على إحكام الأمر فيما يتعلق بنظام الحكم. إذ ما من دعوة في تأريخ الأديان والمذاهب قُدّر لها أن تجد سبيلها إلى النور، إلاّ إذا ساعدتها على ذلك دولة تعضدها، وتسير على نهجها الذي تدعو إليه، وما من صاحب دعوة أو دين إلاّ وسعى إلى تكوين دولة تشتق مبادئها التي توجهها في جميع وجوه نشاطها السياسي والاجتماعي من مبادئ دعوته.[٤]

---

[١] من أمثلة ذلك أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في كتابه (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) وعبدالقاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) في كتابه (أصول الدين).

[٢] صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٥، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي، الحديث (٦٠٨١)، ص١١٧.

[٣] أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، جـ١، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م، ص٢٣. وكذلك صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢، كتاب الإمارة، باب الإستخلاف وتركه، الحديث(٤٦٩١)، ص٤١٠-٤١١.

[٤] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٧.

فأيصح أن يقال إن صاحب هذه الدعوة شدَّ فلم يسعَ إلى تكوين دولة تشتق مبادئها من مبادئه، وتسير على هدى دعوته؟ فإذا كان قد سعى إلى تكوين هذه الدولة فكوّنها، فهل يصح أنْ يقال إنَّ الرئاسة إنقضت بموته، ولا يعنيه بعد موته منها شيئاً؟ لا أظن إن ذلك ممكن لأن الثابت إنه أوجد هذه الدولة تأييداً لرسالته التي كانت تستدعي وجودها، فهل إنقضت رسالته بموته فلم تعد هنالك ضرورة تقضي بوجود دولة ترعاها؟ ومن مبادئ رسالته إنها دين البشرية في الجيل الذي شهده وفيما سيعقبه من أجيال إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها.

فهل يجوز بعد هذا أن يقال إنه (صلّى الله عليه واله) شدَّ عن أصحاب الرسالات والدعوات، فأهمل تعيين مَن يقوم بعده على هذه الدولة؟

ولمّا كانت الدولة من صميم الدين كما تقضي بذلك نصوص الكتاب[1]، فنحن لا نملك بعد الإطلاع على هذه النصوص إلاّ أن نقول: إن الحكومة جزء من الإسلام، فلماذا أهمل النبي (صلّى الله عليه واله) أمرها هذا الإهمال المطبق؟ والحقيقة إن النبي (صلّى الله عليه واله) لا يمكن أن يهملها وهو القادر على الإستخلاف، أو تبيين طريقة الإستخلاف على الأقل، فلا يجوز بعد ذلك لأحد أن يتوهم بأن الرسول الذي كان يخاف على ثلاثة نفر أن يختلفوا في سفرهم فيأمرهم أن يؤمّروا أحدهم، يترك أمته الكبرى دون أن يؤمّر عليها أحداً من بعده، يلمّ شعثها ويرأب صدعها ويرد قاصيها إلى دانيها.

---

[1] كقوله تعالى ((إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله...)) سورة النساء، الآية(١٠٥). وكقوله ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً)) سورة النساء، الآية (٦٥). وكذلك قوله ((وان أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك...* أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون)) سورة المائدة، الآية(٤٩-٥٠). وقوله ((كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما إختلفوا فيه...)) سورة البقرة، الآية (٢١٣).

هذا وقد حدّثنا التأريخ إن السيدة عائشة (رضي الله عنها) خاطبت عبدالله بن عمر قائلة "يا بني ابلغ عمر سلامي وقل له: لا تدع أمّة محمد بلا راعٍ، إستخلف عليهم ولا تدعهم بعدك هملاً، فإني أخشى عليهم الفتنة" فأتى عبدالله بن عمر فأعلم الخليفة بما قالت أم المؤمنين.[1] ولقد أصابت أم المؤمنين في قولها هذا لأن ترك الأمة بدون إمام يؤدّي للفتنة ويستتبع إنشقاق المسلمين على أنفسهم.

كما إنتبه لذات الأمرعبدالله بن عمر حين دخل على الفاروق وهو يجود بنفسه، فقال:يا أمير المؤمنين إستخلف على أمّة محمد، فإنه لو جاءك راعي إبلك أو غنمك وترك إبله وغنمه لا راعي لها للمته وقلت له: كيف تركت أمانتك ضائعة؟ فكيف يا أمير المؤمنين بأمّة محمد؟ فأجابه الفاروق بمقالته السابقة " إن أَستخلف فقد إستخلف من هو خير مني وإن أدع فقد ودع من هو خير مني".[2]

كذلك فقد أبصر إبن حزم الظاهري ذلك الأمر، فحاول أن يتداركه فقال "وجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه: أولها وأفضلها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله (صلّى الله عليه واله) بأبي بكر وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبدالملك بعمر بن عبدالعزيز. وهذا هو الوجه الذي نختاره، ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع).[3]

---

[1] إبن قتيبة الدينوري، مصدر سابق ذكره، ص٢٣.

[2] الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، المجلد الأول، ج١،ط٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٤٤-٤٥.

[3] إبن حزم الظاهري، مصدر سابق ذكره، ص١٦٩.

وإذا كان إبن حزم قد أدرك إن ترك الأمة دون تعيين ولي الأمر الذي يخلف قائدها يعني بقاء الأمة فوضى، وتشتت أمرها، وظهور الاطماع في إمامتها، فهذا مما ينبغي على الرسول (صلّى الله عليه واله) أن يدركه ويبادر إلى تلافيه. على إن ما طرحه إبن حزم جاء غير منسجم مع آراء مدرسة أهل السنّة ومبادئها، بل جاء محاولة لسد ثغراتها، ذلك إنه وإن كان مقتنعاً بضرورة النص، ولكنه أراده نصّاً منسجماً مع الأمر الواقع، ومن ثم فلم يسعفه الدليل في ذلك لسبب بسيط وهو إن النص على الخليفة أبي بكر(رضى الله عنه) لم يثبت قطعاً، بل لم يدّعِ وجوده أحد، وكان عليه أن ينفي ما صرّحوا به من "الإجماع على النص منتفٍ في حق أبي بكر".[1]

هذا وقد حاول بعض المحدثين من الباحثين[2] تبرير إهمال النبي (صلّى الله عليه واله) النص على الإمامة، وجاءوا بدعوى لها بريق، تتلخص بأن النبي لم يهمل هذه الناحية إلاّ لغاية بعيدة المدى، وهي أنه لو عرض تشريعاً معيّناً ونصّاً واضحاً حول الإمامة لوجب على المسلمين التقيّد بهذه الأوامر مهما كانت مخالفة لواقعهم وظروفهم، فلم يشأ أن يقيّدهم بما يتنافى وتطورهم، لذا ترك أمر الإمامة مفتوحاً أمامهم يتصرفون به بما يتفق وظروفهم.

إلاّ إن القائلين بهذا الرأي قد تناسوا إن الإسلام دين تطوري يحمل في طياته روحاً تطورية هائلة لا تقتصر على جهة من جهاته، وإنه لم يهمل يوماً تشريعاً معيناً لمجرد القول بأنه قد يطرأ على المسلمين في التطورات ما لا يلائم هذا التشريع في عمومه أو خصوصه أو بعض جهاته الأخرى، بل سنَّ التشريع وسنَّ معه الضوابط الكفيلة التي من شأنها أن تجعله مرناً متطوراً.

---

[1] التفتازاني، مصدر سابق ذكره، ص٢٨٣.

[2] د.محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م،ص٦٦-٦٨.

ومن ثم نسأل هؤلاء ما الذي منع النبي (صلّى الله عليه واله) من أن يسنَّ للمسلمين تشريعاً في نظام الحكم، ثم يضع له من الضوابط ما يكفل أَلاّ يكون متصلباً جامداً، بل يجعله مرناً صالحاً للتطبيق في كل وقت؟

هكذا نجد إن التبريرات التي سطّرها الباحثون لا تصلح علّة كافية لدعوى إن النبي (صلى الله عليه واله) لم يسن لهذه المسألة تشريعاً، وإنما أهمله لأنه رأى إن المسلمين سيتغير بهم الزمن، وتتقلب بهم الظروف، الأمر الذي من شأنه أن يعيق تطور المجتمع الإسلامي.

وهكذا فإن ما تقدّم يفصح لنا عدم دقة مثل هذه الآراء، لما تستلزمه من نقص واضح في الدين، ذلك إن الفراغ التشريعي في مسألة نظام الحكم من شأنه أن يكون سبباً لإثارة المشاكل والفتنة واختلال النظام، حيث يتم به المجال للادعاءات المتناقضة، والأهواء المتباينة وما يستتبعه ذلك من ضعف الإسلام وتشويه الكثير من معالمه، ثم هل يمكن أن يشرّع الله ورسوله نظاماً للحكم ويجعل فيه منصب الإمامة، ثم لا يجعل الضوابط الكافية لتعيين الإمام؟ وها نحن نرى المسؤولين عن تشريع القوانين الوضعية يبذلون عناية فائقة لوضع التشريعات الدستورية من أجل تجنب سلبيات الفراغ التشريعي فيها، فكيف يهملها الله ورسوله مع أنهما أحرى بالإهتمام بتجنب تلك السلبيات؟ لاسيما وإن للإمامة مقاماً رفيعاً وقدسية بالغة في التشريع الإسلامي، وهذا ما جعل المسلمون يُجمعون على وجوب معرفة الإمام وبيعته، وإن من مات دون ذلك مات ميتة جاهلية، وعلى وجوب طاعة الإمام وحرمة الخروج عليه.

الفرع الثالث

الحكم الإسلامي بين النص والإختيار

أولاً: شرعية النص

لقد تمخضت الرؤية الشيعية عن صيغة دستورية لمرحلة ما بعد النبي (صلّى الله عليه واله) تضمن استمرارية مهمة النبوة في التشريع، وحفظ الإسلام عقيدة وشريعة من أيّ زيادة أو نقص أو تحريف أو سوء تأويل، كما تضمن الصلاح التام والعدل التام، وتغلق كافة الثغرات التي يمكن أن يتسلل منها الفساد العقيدي أو التشريعي أو السياسي، وأول هذه الثغرات هي السلطة التي يرجع إليها الأمر في تعيين الحاكم، والتي يتوقف على حسن اختيارها صلاح الحكم والحاكم أيضاً.

ولهذا يذهب الشيعة إلى أن مرجع الأمر في تعيين الحاكم هو الله سبحانه وتعالى، دون أن تعترض بينه وبين الأمة سلطة أخرى، فلا يقع حينئذٍ بين أفراد الأمة أي نزاع ينشأ عن التكالب على الحكم والسلطان، كالذي يقع بينهم فيما لو أُنيط أمر الحكم بهم وأُوكل إليهم، ذلك إن هذه السلطة البشرية لا تملك إلاّ حدوداً يسيرة من المعرفة والإدراك، تقف عندها، ولا تتعداها إلى ما ورائها، فهي لذلك لا تستطيع إستكناه بواطن الأمور والنفوذ إلى حقائقها، لذا فهي حَرية أن تخطيء القصد فتنحرف عن حسن نية، ثم إنها مهما وجد لها من الضوابط التي تحدد لها إتجاهاتها، خليقة بأن تحيد عنها وتتمرد عليها، وتنعتق من أسار الضوابط والقيود، خاصة إذا لاحظنا كون الأمة حديثة عهدٍ بالإسلام، ولا تزال الرواسب النفسية، والروح القبلية حيّة فاعلة في تصورات الإنسان وسلوكه[1]. وحينئذٍ سيكون نتاجها مثلها تماماً، حاكماً لا يصلح للحكم المثالي الذي يطمح الإسلام إلى توفيره.

وهم حين يقولون إن المرجع هو الله لا يذهبون في ذلك مذهب أهل السنّة الذين يوسّطون بين الله وخلقه سلطة أهل الحل والعقد، لأنهم يرون إن سلطة أهل الحل والعقد سلطة بشرية قد تنحرف وتزيغ، بل يرون إن الله تعالى هو الذي يعيّن

[1] لقد أدرك رسول الله (صلّى الله عليه واله) هذه الحقيقة في حياته، لذا نجده يخاطب عائشة(رضي الله عنها) قائلاً: (يا عائشة لولا إن قومك حديثو عهد بشرك، لهدمت الكعبة، فألزقتها بالأرض، وجعلت لها بابين، باباً شرقياً وباباً غربياً، وزدت فيها ستة أذرع من الحجر، فإن قريشاً إقتصرتها حين بنت الكعبة). أنظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٩، كتاب الحجج، باب: نقض الكعبة وبنائها، ص٩٦.

الإمام بواسطة النبي (صلّى الله عليه واله)، فالنبي هو المعلن لشخصية الإمام وليس لأهل الحل والعقد علاقة بذلك، خاصة وإنهم ليسوا معصومين أو منزهين.[١]

هذا وقد يتصور البعض إن تعيين الإمام أمر لا ينسجم مع الديمقراطية، بإعتبار إن ذلك سيحصل دون تدخّل من الأمة في تحديد شخصه، وبعبارة أخرى عملية فرض على الأمة، وهذا التصور ناجم عن شعور يجعل من تعيين الإمام مساوياً للإستبداد[٢]، على إن هذا التصور ليس بدقيق، ذلك إن ما نشاهده من نظم استبدادية إنما تتصف بكونها مطلقة العنان تتصرف بشؤون الرعية بلا خشية حساب، تعتلي السلطة بوسائل غير شرعية، وتحكم بطريقة تعسفية تسلّطية وفقاً لأهوائها وميولها الشخصية، ودون اعتبار لأي شرط من شروط الحاكمية، في الوقت الذي تضع فيه الإمامة–وفقاً للرؤية الشيعية– شروطاً ومعايير لا يمكن تجاوزها، ومالم تتوفر تلك الشروط في شخصٍ ما فإنه لن يكون إماماً.

ثانياً: شرعية الإختيار

فرغنا في الصفحات السابقة من مناقشة أهل السنّة فيما ذهبوا إليه من إن النبي (صلّى الله عليه واله) لم يستخلف أحداً بعده، ولم يبيّن طريقة الإستخلاف. أما الآن فالمهمة التي نستقبلها هي عرض ما ذهب إليه أهل السنّة في تعيين الإمام. وبدهي إنهم لمّا ذهبوا إلى إن النبي (صلّى الله عليه واله) لم يترك تشريعاً يبيّن فيه طريقة الإستخلاف، يتعيّن عليهم الاعتراف بأن كل ما يقال عن طرق تعيين الإمام في الدولة الإسلامية ليس أمراً نصَّ عليه النبي (صلّى الله عليه واله)، وإنما هو أمر إنتهوا إليه بآرائهم.

ففي مقابل القول بمرجعية النص ذهب فقهاء المدرسة السنّية إلى القول بمرجعية الأمة، أي إن تعيين الإمام راجع إلى اختيار الأمة المسلمة، مستندين في

[١] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٢٨٠.
[٢] مجتبى اللاري، مصدر سابق ذكره، ص١٥.

ذلك إلى ما ذهبوا إليه من القول بوجوب الإمامة على الأمة، إلاّ إنهم إختلفوا في المقصود بالأمة، إذ فهم البعض من لفظ (الأمة) ما يدل عليه ظاهره، فذهب إلى إنه يعتبر في الإمام أن تُجمع عليه الأمة بأسرها[١]، في الوقت الذي ذهب فيه آخرون إلى إن المراد من لفظ (الأمة) شيء آخر غير ما يبدو من ظاهره، لأنهم رأوا إن اشتراط إجماع الأمة على بكرة أبيها شرط لا يمكن تحققه، لأنه تكليف ما لا يطاق[٢]. ومن ثم فقد رأى هؤلاء إن المراد بالأمة هو جماعة خاصة يناط بها هذا الأمر سمّوهم بـ(أهل الحل والعقد)[٣]، كما سمّاهم الماوردي (أهل الاختيار).[٤]

وهكذا فمن ذهب إلى أن الإمامة تثبت بالاختيار فقد قصد بذلك اتفاق أهل الحل والعقد واختيارهم، على أن القائلين بذلك اختلفوا في القدر الذي تنعقد به الإمامة. إذ ذهبت طائفة إلى إعتبار إجماع أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها، ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً[٥]، وذهب آخرون إلى إجماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام[٦]، في حين اكتفى بعضهم ببيعة خمسة من أهل الحل والعقد[٧]، كما ذهب البعض إلى كفاية الاثنين لأنهم أقل الجماعة، وقيل ثلاثة لأنهم أقل الجمع، وقيل أربعة لأنهم أكثر نصاب الشهادة[٨]، وقد تقلص أهل الحل والعقد عند أهل السنّة إلى عدم اشتراط العدد إطلاقاً، فيكفي بيعة الواحد إذا شهد عليه شهود، وهذا ما أكّده عبد القاهر البغدادي بقوله "إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها

---

[١] وهذا مذهب (الهشامية) من المعتزلة و(أبو بكر الأصم). أنظر: الشهرستاني، مصدر سابق ذكره، ص٧٢.

[٢] إبن حزم الظاهري، مصدر سابق ذكره، ص١٦٧.

[٣] التفتازاني، مصدر سابق ذكره، ص٢٧٢.

[٤] الماوردي، مصدر سابق ذكره، ص١٦.

[٥] المصدر السابق، ص١٨.

[٦] إبن حزم الظاهري، مصدر سابق ذكره، ص١٦٧.

[٧] الماوردي، مصدر سابق ذكره، ص١٨.

[٨] الشيخ شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ج٤، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص١٦٩.

بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع..."[١] كما قال الأيجي "وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فأعلم إن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كافٍ"[٢]. ويمكن القول إن الرأي المذهبي عند أهل السنّة قد أستقر على ذلك.[٣]

وبالرغم من إن الشائع على الألسن، عند الباحثين، إن المرجع في تعيين الإمام عند أهل السنّة هو الأمة الإسلامية، إلاّ أن ما آل إليه الأمر من الاكتفاء عنها ببيعة شخص واحد قد أثبت خلاف ذلك، فلفظ (الأمة) بوصفها مصدراً للسلطات فكرة لم تطرق أذهان الباحثين القدماء من علماء أهل السنّة، بل إنهم ذهبوا إلى ما ينافي هذا القول. إذ صّرح إبراهيم الباجوري، وهو من متأخريهم، بالقول "ولا تكفي بيعة العامة"[٤] فلو بايعت الأمة كلها من غير أهل الحل والعقد لم تكن الإمامة الإمامة صحيحة. ولم تعتبر الأمة بمعناها الشائع مصدراً للسلطات إلا عند أبي بكر الأصم والهشامية من المعتزلة.

ولعلّ السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن تعيين الإمام حق للأمة هو ما يتردد كثيراً في كتب التأريخ السياسي الاسلامي، بأن الطريق الذي يصل به الخليفة إلى منصة الحكم هو طريق البيعة الصادر عن رضا واختيار، ولذلك رأى هؤلاء إن في هذا صورة من صور الديمقراطية في الحكم، بل يرون إن الإسلام قد حقق بهذا سبقاً عظيماً على المدنية الحديثة في تشريع هذا الأسلوب في اختيار الحاكم.[٥]

---

[١] أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أصول الدين، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص٢٨٠-٢٨١.

[٢] عضد الدين الأيجي، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٠.

[٣] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام،مصدر سابق ذكره، ص١١٠.

[٤] الشيخ إبراهيم الباجوري، حاشية الباجوري على شرح الغزي على متن الشيخ أبي شجاع، جـ٢،ط٢، المطبعة الحسينية الحسينية بمصر، بلا سنة طبع، ص٢٥٩.

[٥] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام،مصدر سابق ذكره، ص٢٣٣.

على إن مَن يعمّق النظر في مبدأ تعيين الإمام بواسطة أهل الحل والعقد يرى أن فيه جنوحاً نحو الفردية، وتركيزاً للسلطة بيد واحدة، فهم يكتفون لإختيار الإمام ببيعة الواحد أو الإثنين، ولا نرى كيف يتسنى لهذا الواحد أو الإثنين أن يتمكنا من اختيار الاصلح لهذه المهمة الخطرة، وكيف يمكن أن يرضى أهل الحل والعقد بما فعله هذا الواحد أو هذان الإثنان؟، بل كيف يمكن أن يُعصم المجتمع الإسلامي من أن يتمزق شر تمزيق بهذا التصرف الذي ليس من الحكمة في شيء؟ وأي سلطة عليا التي جُمعت في يد هذا الواحد أو هذين الإثنين هذه القوة العظيمة الخطرة؟

وتجدر الإشارة إلى أن اختيار أهل الحل والعقد ليس هو الطريق الوحيد لتعيين الإمام عند أهل السنّة ومَن تابعهم بالرأي في هذه المسألة، بل هو طريق من ثلاثة طرق. إذ صُرف النظر- تحت وطأة الرغبة أو الاضطرار إلى تبرير النهج القائم الذي آل إليه الحكم الإسلامي- عن دور الأمة وتوقف الشرعية عليها، إلى الإكتفاء عنها ببيعة شخص واحد، ثم آل الأمر إلى إعتبار ولاية العهد طريقاً شرعياً حتى في حالة تعدد ولاة العهد[1]، ثم آل الأمر إلى إعتبار التسلط بالقوة طريقاً شرعياً.[2]

[1] الماوردي، مصدر سابق ذكره، ص٢٢.

[2] الغزالي، مصدر سابق ذكره، ص١٥٠.

الفصل الثاني
نظرية الحكم في زمن غيبة الإمام المعصوم

أورثت غيبة الإمام الثاني عشر للشيعة الإمامية إشكالية بصدد النيابة عنه في قيادة الأمة الإسلامية، ومدى مشروعية التصدي لإقامة الحكومة الإسلامية في غيبته، ويبدو إن هذه الإشكالية قد نشأت لدى بعض فقهاء الشيعة الإمامية، وعُزّزت في ظل القمع والإرهاب الذي مورس ضد الشيعة خلال تلك الحقبة الزمنية، الأمر الذي خلق إنطباعاً لدى عدد غير قليل منهم بعدم جدوى الثورة أو الرفض. وفي هذه الأجواء تم تسويق بعض الروايات التي من الممكن أن تدعم تلك التطورات، ولعلّ دوراً كبيراً للأنظمة الجائرة كان يتم في الخفاء. غير إن هذا الموقف السلبي الذي تفشّى في أوساط الشيعة الإمامية قد أخذ بالتغير شيئاً فشيئاً أمام ضرورة إقامة حكومة إسلامية في عصر غيبة الإمام المهدي (عجّل الله فرجه)، بوصفها مهمة عامة تتطلب من الأمة الإستجابة لها كتكليف إلهي، وهو ما دفع فقهاء الإمامية إلى البحث عن مبانٍ فقهية وتشريعية تسوّغ لهم ذلك.

وهذا ما سنقف عليه في هذا الفصل، مقسمين الدراسة فيه إلى مبحثين، وعلى النحو الآتي:

- **المبحث الأول:** الحكم الإسلامي بين فكرة الإنتظار وضرورة السلطة.
- **المبحث الثاني:** تطور الحكم الإسلامي إلى ولاية الفقيه.

المبحث الأول

الحكم الإسلامي بين فكرة الإنتظار وضرورة السلطة

هيمنت فكرة الإنتظار السلبي على المشروع السياسي للشيعة الإمامية حقبة طويلة من الزمن، إنتظار الفرج بظهور الإمام الغائب الذي سيملأ الارض عدلاً بعد أن تكون قد ملئت ظلماً وجوراً، الأمر الذي لم يظهر معه أي اهتمام يذكر من جانب فقهاء المذهب بالمجال السياسي، أو البحث في إمكانية إقامة حكومة إسلامية زمن الغيبة، بل ظهرت مواقف متطرفة تدّعي إن إنتشار الفساد والظلم في الارض سيعجّل ظهور الإمام المهدي (عليه السلام).

ورغم إيمان فقهاء المدرسة الإمامية بضرورة إقامة دولة اسلامية زمن الغيبة، تسود فيها قيم الإسلام ويتحاكم الناس فيها للشريعة، إلاّ إن العمل في سبيل إقامة هذة الدولة كانت تعترضه (محذورات شرعية) تنطلق من الفهم الخاطيء لبعض الروايات المنقولة في ظهور الإمام المهدي (عليه السلام) وإقامته للدولة الإسلامية المنشودة، وما تتضمّنه من تحذير من الخروج وإتّباع الرايات الباطلة، وما تدّعيه من إن مشروع الدولة الإسلامية أُجّل إلى زمن الظهور وإنتظار الإمامة الحقّة، وإن التكليف الشرعي هو الإنتظار والدعاء بالفرج.

لكن هذا الموقف السلبي سرعان ما بدأ بالتغيير نتيجة لبروز معطيات جديدة على سطح الواقع السياسي الإسلامي، والتي جعلت الموقف الإمامي يتغير بإتجاه التطور على المستوى النظري والواقعي، في محاولة لإعادة النظر في مفهوم المشروع السياسي المؤجّل، والإشكالات التي يطرحها مفهوم الإنتظار وتداعياته السلبية.

وعليه سنوزّع الدراسة في هذا المبحث على ثلاثة مطالب نعرض في أولهما الأفكار الرئيسية التي قامت عليها مدرسة الإرجاء السياسي ومبرراتها، ونناقش في ثانيهما شبهات إقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة، ثم نحاول في ثالثهما أن نضع الشروط المناسب توافرها في من يلي أمر الحكم الإسلامي في عصر الغيبة.

المطلب الأول

مدرسة الإرجاء السياسي (الإنتظار)

ظل الفكر السياسي الشيعي متمسكاً بالإنتظار منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ممتنعاً عن الإنخراط في أية ممارسة أو تجربة سياسية على المستويين النظري والعملي الواقعي، فلم تظهر مؤلفات أو بحوث تعالج قضايا الحكم والسلطة زمن الغيبة، كما لم يعرف الواقع أية تجربة سياسية تستمد أصولها من الفكر السياسي الإمامي.

هذا وقد وقفت وراء هذا الإتجاه عدة أسباب سياسية ونفسية وسلطوية سنتوافر على دراستها في الفرع الثاني من هذا المطلب، عاقدين الفرع الأول منه لدراسة مضمون فكرة الإنتظار.

الفرع الأول

مضمون فكرة الإنتظار

لقد أدّت الغيبة الكبرى [1] للإمام الثاني العاشر من أئمة اهل البيت (عليهم السلام)، وانقطاع الاتصال به من قبل المجتمع إلى توقف المشروع السياسي لتولي السلطة الفعلية من قبله، الأمر الذي أدّى إلى شيوع فكرة عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة، ومن ثم محاولة إستنباط صيغة للتعايش مع الوضع القائم إستناداً إلى القواعد العامة في الشريعة الإسلامية، والمباديء التي كرّسها الأئمة

---

[1] للإمام المهدي (عجّل الله فرجه) غيبتان صغرى وكبرى. إبتدأت الغيبة الصغرى سنة (٢٦٠ هـ)، وكان الإمام فيها يحتجب عن الناس إلاّ الخاصة، وخلالها كان الإتصال بين الإمام وشيعته يجري من خلال سفراء أربعة هم على التوالي (عثمان بن سعيد العمري، محمد بن عثمان العمري، الحسين بن روح النوبختي، علي بن محمد السمري)، وإمتدت هذه الغيبة حتى عام (٣٢٨ هـ) بوفاة آخر السفراء. ثم بدأت بعدها الغيبة الكبرى، وفيها إنقطع الإتصال بين الإمام وشيعته، والله أعلم بمدتها. أنظر في ذلك: محمد جواد مغنيه، الشيعة في الميزان، مكتبة الآداب الشرقية، النجف الأشرف، ١٤٢٤ هـ، ص٢٥٢-٢٥٣. وكذلك: آية الله السيد حسن الشيرازي، كلمة الإمام المهدي (عليه السلام)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣ م، ص٢٧.

المعصومون (عليهم السلام) في تعاملهم مع حكّام البطش والجور[١]، وهو ما فسح المجال واسعاً أمام بروز فكرة (التقية)[٢] كسلوك مرحلي لمواجهة الواقع ، وتحويلها إلى استراتيجية عامة لا تكاد تترك فرصة للحديث عن المفردات المباشرة لشؤون الحكم[٣]. وقد ولّدت هذه الاستراتيجية -كنموذج متطرف للتقية - الأجواء المؤاتيه للانفتاح على نصوص شرعية وروائية معينة بشكلٍ يعزلها عن ملابساتها الموضوعية، لتنتج تياراً كاملاً يحرّم الخوض في حديث الحكم الإسلامي ويفتي بمنع إقامته، ويتخّذ، نظير ما ورد عن الأئمة (عليهم السلام) من أن كل راية ترفع قبل قيام المهدي راية ضلال[٤]، مرجعية مطلقة تخوّلها الإستسلام الكامل لمجمل الظروف والمتغيرات. ومع إن المحاكمة العلمية لهذه الروايات قد تسقطها من ميزان الإستدلال لإصطدامها ببديهيات العقل السليم، غير أنها تبقى بإيحاءاتها المختلفة تشكّل جواً ذا تأثير سلبي حيال نظرية الحكم في الإسلام، مما أدى إلى إمتناع المجتمع الشيعي وعلى رأسه علماؤه من الإنخراط في أي نشاط أو تنظير سياسي، الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام مبدأ (الإنتظار) في الفقه الشيعي. وكان من نتيجة العمل بمقتضى مبدأ (الإنتظار) أن حُوّل هذا المبدأ إلى آلية فاعلة في تأسيس تخريجات جديدة تحوّلت بمرور الزمن إلى قواعد حاكمة على التفكير الفقهي في الشأن السياسي، فمع الإنطلاق من كون إحتجاب الإمام المهدي (عجّل الله فرجه) تعبيراً عن عدم إمكانية إقامة حكومة إسلامية، توصّل الفقهاء إلى تعطيل الأحكام التي تحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية، مما قلّص

---

[١] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٢.

[٢] التقية لغة: الحيطة والحذر من الضرر والتوقي منه، أما إصطلاحاً: الحفظ عن ضرر الغير بموافقة في قول أو فعل مخالف للحق. أنظر في ذلك:التقية في الفكر الإسلامي، مكتبة الإمام الشيرازي العالمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ص٢٥٢-٢٥٣.

[٣] المصدر السابق، ص٢٩.

[٤] أنظر في هذه الروايات: الشيخ الكليني، الأصول من الكافي، ج١، باب علامات ظهور الإمام، ص٣١٦.

الفكر السياسي الإمامي وإختزله في دائرة المسائل الشرعية التي تبتلى بها الأمة في كل عصر، مما ليس بعنصر أساسي في هيكل البحث السياسي.[1]

وهكذا خلص هذا الإتجاه إلى إرجاء التعاطي مع السياسة إلى زمن ظهور الإمام الغائب (عجّل الله فرجه) ومن ثم ترك الأمور على ما هي عليه من فوضى وإنحلال وفساد، وترك الناس يقاسون أنواع الظلم والعذاب ويصبروا عليه، لأن إقامة الحكم الإسلامي ليس إلاّ من مختصات الإمام، وحيث أن إمام الزمان غائب فلا شرعية للتصدي للحكم الإسلامي إلاّ بظهوره.

الفرع الثاني

مبررات فكرة الإنتظار

يقف وراء جمود الفقه السياسي الشيعي عدة أسباب[2]–ظرفيه– كانت قائمة وقت صدور الآراء المعبرة عنه، منها ما كان موضوعياً، ومنها ما هو نفسي، ومنها ما هو سلطوي، نجم عنها مجتمعةً هذا التداعي الخطير على صعيد الحكم الإسلامي، والواقع الاجتماعي والسياسي للأمة.

أولاً : الأسباب الموضوعية : وتتمثّل بالإقصاء المستمر لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) وأنصارهم من أخذ دورهم الطبيعي في قيادة الدولة الإسلامية، إذ أحجمت السلطات الحاكمة عن تولية العلويين وأتباعهم مناصب الدولة، أو إسناد أيّة مسؤوليات حقيقية إليهم، فضلاً عن مطاردتهم والتنكيل بهم وحرمانهم من حقوقهم وحرياتهم، بل وصل الأمر إلى حد قتلهم وتشريدهم الجماعي، مما إضطرهم في أحيان كثيرة لكتمان مذهبهم، والعمل بـ(التقية) لحقن دمائهم وصيانة أعراضهم وحفظ أموالهم. وهذا ما أدّى

---

[1] د. عبد الإله بلقزير، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٤.

[2] آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري، المرجعية والقيادة،ط١، مطبعة القدس، قم المقدسة، ١٤١٨ هـ، ص٢٠–٢٢.

إلى إنكفاء العمل السياسي وتضاؤله تدريجياً، حتى وصل إلى حالة نكوص شبه مطلق، إنعكس سلبياً على مسألة التعاطي مع قضايا الحكم والسياسة.

ثانياً : الأسباب النفسية : وتتمثّل بما يمكن تسميته بـ(صدمة الغيبة) التي نجمت عن الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، والتي انعكست بصور عدة كان أبرزها الإعتقاد بعدم إمكانية قيام الحكم الإسلامي بغير المعصوم، ومن ثم محاولة تبريره فكرياً وعقائدياً، فصارت (التقية) مبدأً سياسياً ومنهجاً في السكون لا يُحاد عنه، وصار كل قيام وتعاط مع الحكم أو السياسة في زمن الغيبة الكبرى عملاً خاطئاً، وربما إنحرافياً، محكوماً عليه بالفشل.

ثالثاً : الأسباب السلطوية : وتتمثّل بما كانت تمارسه السلطات الحاكمة من تحريف مقصود للفكر الإسلامي في محاولة منها لإكتساب الشرعية في الحكم، وذلك من خلال عملية واسعة من تزييف الحقائق والمباديء، سُخّر لها فقهاء وشعراء ومبتدعون، وكانت تسير جنباً إلى جنب مع سياسة البطش والقمع لأي معارضة مهما بدت ضئيلة، فنتج عن ذلك تراث ضخم من الفقه السلطاني الذي تكرّس يوماً بعد يوم بهيئة نظريات تميل بإتجاهها العام إلى تبرير سلطة الحكّام وسلوكهم، وتحريم الخروج عليهم، فضلاً عن سحب الشرعية من كل معارضة، وإعتبارها خروجاً عن الإسلام. هذا ولقد لعبت حكومات الجور والإنحراف دوراً كبيراً في تغذية هذا الإتجاه وتعميقه، وذلك بغية تحقيق أغراضها بإقصاء التشيع عن ساحة الفعل التأريخي والعمل السياسي والاجتماعي، إذ كان من مصلحتها ظهور مثل هذه الآراء والإتجاهات في حركة التشيع، وذلك لإقصائه نهائياً من ساحة الحياة. وقد أدّى تكرّس الخوف من الحكّام مع الصدمة الناجمة عن غيبة الإمام (عليه السلام) وتداعياتها، إلى إنتاج نمط جديد للحياة الإسلامية (الشيعية) جعلها في نهاية المطاف محجوزة مقصية مستسلمة لبطش الحكّام ومقتضيات القدر.

المطلب الثاني

شبهات إقامة الحكم في عصر الغيبة

هناك توهم ساد بعض الأوساط غير الواعية من المسلمين يدعو إلى ضرورة تأجيل إقامة الحكم الإسلامي إلى حين ظهور الإمام المنتظر (عجّل الله فرجه)، وذلك أما بدعوى النهي عن الخروج لإقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة، أو بدعوى عدم إمكان الإنتصار في هذا العصر.

وهذا ما سيشكّل موضوع البحث في هذا المطلب، وذلك من خلال الفرعين الآتيين.

الفرع الأول

النهي عن الخروج لإقامة الحكم الإسلامي

تتلخص هذه الشبهة في إن محاولة إستلام الحكم وقيادة الأمة ليست من وظيفة المسلمين في عصر الغيبة، لأن الظروف غير مؤاتية لذلك، ولو كانت الظروف مؤاتية لكان الله يُظهر المعصوم لإدارة دفة الحكم. هذا فضلاً عن إن أدلة الجهاد إنما بيّنت وجوب الجهاد إذا كانت الظروف ملائمة لذلك، ولا إطلاق لها لفرض العجز، ولولا العجز وقصور الظروف عن تحقق الحق لما غاب الإمام المعصوم عن الساحة.[1]

ويُرد على هذه الشبهة بجملة من النقاط نوجزها بما يأتي :-

أولاً : لاشك في أن هناك حاجة إجتماعية ماسة لوجود سلطة تقوم على إدارة المجتمع وتسيير أموره العامة، وذلك لتحقيق التناسق بين الحاجات الإجتماعية المتفاوتة وأساليب إشباع هذه الحاجات، وتجميع القوى الفاعلة وتوجيهها الوجهة التي تؤهلها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل، وكذلك لإشاعة روح العدالة والوقوف بوجه الظلم والاعتداء، هذا بالإضافة إلى أمور أخرى كثيرة، مما يجعل الحاجة ماسة لهذه السلطة وبشكل لا يشك فيه أحد.

---

[1] آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة،مجمع الفكر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ، ص٥٠.

والمجتمع أيّاً كان صالحاً أو فاسداً لا يمكن الاستغناء فيه عن حكومة يعيش تحت رايتها، وحتى لو فرضنا تحقق الرشد الأخلاقي في جميع افراده، وشيوع التناصف والإيثار بينهم، فإن هذا لا ينفي الحاجة إلى الحكومة[١]. فعن أمير المؤمنين (عليه السلام) (لابد للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويُبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برٌّ، ويُستراح من فاجر).[٢]

أما عن موقف الإسلام من إقامة الحكم في زمن الغيبة، فإنه لا يخلو من ثلاثة إحتمالات :-

الإحتمال الأول: رفض وجود حكومة ما دمنا لا نستطيع تحصيل المعصوم. وهذا الكلام غير مقبول، فنحن إذ نُسخّف الفكرة الماركسية القاضية بمجيء زمان لا حاجة فيه إلى الحكومة، فهل يُعقل أن ننسب هذا الكلام إلى الإسلام؟ لاشك إن هذا الاحتمال واضح البطلان، والقول به مخالف للطبيعة البشرية والعقل.

الإحتمال الثاني: عدم التصدي لإقامة الحكم في زمن الغيبة، والقول بأن على المسلمين أن يتركوا هذا الأمر ويرفعوا أيديهم عنه، وأن يدعوه بيد الكفار والفسقة يحكموا البلاد كيف يشاؤون. ولاشك إن مثل هذا القول لا يصدر عن دينٍ سماوي خاتم، وإن ديناً يدعو إلى مثل هذا الأمر، دين مزيف لا يمكن أن يصدر عن الله تعالى، والدين الإسلامي لا يقبل ترك بلاد الإسلام والمسلمين يحكمها الفسقة الظلمة، ومن ثم هذا الاحتمال باطل كسابقه.

الإحتمال الثالث: لابد من إقامة الحكم الإسلامي في كل آنٍ، ولو تعذّر حصول المعصوم، فالأمر ينحصر بأفضل الموجودين، وبما يتفق مع أحكام الدين الإسلامي ومبادئه. وهذا هو الإحتمال الراجح الذي ينحصر به الأمر.

---

[١] آية الله العظمى حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية،ط٢، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، ١٤٠٩ هـ، ص١٦٧.

[٢] نهج البلاغة، تحقيق د.صبحي الصالح، بيروت، ١٣٨٧هـ، الخطبة(٤٠)، ص٨٢.

ثانياً: إن فكرة الحكومة الإسلامية من صميم هوية الدين الإسلامي، وبدونها لا يمكن تطبيق مساحة واسعة جداً من أحكامه، وهذا ما يورث بأن ضرورة العمل في سبيل إقامة حكم إسلامي لا يختص بزمان الظهور، ذلك إن الدين الإسلامي ليس ديناً مختصاً بذلك الزمان.

فالإسلام ليس منحصراً بالتشريع فقط دون الإلتفات إلى السلطة التنفيذية وشرائطها، بل شُرّعت أحكامه ومقرراته على أساس الحكومة الصالحة العادلة القادرة على إجراء المقررات وتنفيذها، فإلتحم فيه التشريع والتنفيذ معاً، وكانت الحكومة الصالحة المنفّذة للقوانين من أهم برامجه وداخلة في نسجه، بنحو يوجب تعطيل الحكومة تعطيل الأحكام وإهمالها [١]. وهذا ما تشهد له جملة الأحكام العامة التي اشتملتها معظم آيات القرآن الكريم [٢]، والتي تحتاج في تنفيذها إلى القدرة وبسط اليد، فهذه الأحكام لا ترتبط بشخص معيّن إنما المطلوب وجودها وتحققها، وهي وإن كانت قد خوطب بها جميع المسلمين لكن أمر تنفيذها يتوقف على القدرة وبسط اليد، لذا لا محالة من القول إن المأمور بها والمنفّذ لها هو الحاكم الذي تتبلور فيه جميع الأمة ويكون ممثلاً لهم[٣]. وهكذا فإن قوانين الإسلام وأنظمته تشهد على لزوم تشكيل حكومة إسلامية تحفظها وتنفّذها، وهذا ما كان عليه العمل في عصر النبي (صلّى الله عليه وسلم) وكذا بعده، اللهم إلاّ أن يُدّعى إهمال تلك التشريعات ونسخها في عصر الغيبة، وإن الله ترك عنايته بالإسلام والمسلمين جميعاً بسبب غيبة إمام العصر (عجّل الله فرجه)، فليتعطل بذلك الاسلام وليُترك المسلمون مغلوبين مقهورين تحت سلطات حكام

---

[١] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص١٦٢.

[٢] كقوله تعالى ((وأعدوا لهم ما إستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم.....))(سورة الأنفال ،الآية "٦٠") وقوله ((وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله...)) (سورة الأنفال، الآية "٣٩")و قوله ((وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فإصلحوا بينهما بالعدل وإقسطوا...)) (سورة الحجرات، الآية "٩") وقوله ((والسارق والسارقة فإقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله...)) (سورة المائدة، الآية "٣٨") وقوله ((الزانية والزاني فإجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...)) (سورة النور، الآية "٢") وغيرها من الآيات.

[٣] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص١٦٣.

الكفر والجور بلا حكومة صالحة حتى يظهر صاحب الأمر (عجّل الله فرجه)، فهل يمكن الإلتزام بأن هذا حكم الله سبحانه وتعالى؟

ثالثاً: إن إطلاق أدلة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدل بوضوح على ضرورة إقامة الحكم الإسلامي في جميع العصور بما فيها عصر الغيبة، فأجواء المدرسة الإسلامية التي تشابك نظامها مع نظام الحكم والإدارة – بحيث لو فصلت عن الحكم سقط الكثير الكثير من أحكامها ونظمها عن إمكانية التطبيق– حينما يأتي فيها الأمر بإقامة حكم الله، والجهاد، وإعداد المستطاع من القوة، والعمل في سبيل خلق الأجواء المناسبة لذلك، يفهم منه الإطلاق لكل زمان وفق الفرص المؤاتية ظاهراً حسب الفهم الاجتماعي السليم.[1]

الفرع الثاني

عدم إمكان الإنتصار في عصر الغيبة

تتلخص هذه الشبهة بأنه سبق في علم الله إن المؤمنين لا ينتصرون في زمان الغيبة، لذا لم يُكلّفوا بخوض المعارك في سبيل إقامة الحكم الإسلامي، وإن غيبة الإمام ذاتها خير دليل على عدم إمكان الإنتصار في هذه الفترة الزمنية، إذ لو كانت إقامة الحكم الإسلامي ممكنة وواجبة لكان أجدر الناس بها هو نفس الإمام الغائب ، وإنما لم يظهر وظلَّ غائباً طوال هذه المدة لعدم إمكان الإنتصار.[٢]

ويُرد على هذه الشبهة بما يأتي :–

أولاً: إن القوى والقدرات والطاقات الأولية وزّعت على المجتمعات البشرية بصورة متساوية تقريباً، ومن ثم فلا فرق بين المؤمنين والفسقة أو الكفرة في موضوع القدرة على تشكيل الحكومة، فهذه القدرة ليست مختصة بالفسقة أو الكفرة، وفكرة اختصاص القدرة

[1] السيد الحائري، ولاية الأمر، مصدر سابق ذكره، ص٥٩.

[٢] المصدر السابق، ص١٧.

على إقامة الحكم بهم دون المؤمنين أمر غير معقول ((....رَبَّنا وَسِعتَ كلَّ شيءٍ رحمة وعلماً.....)).[1]

وبالتأمل في قوله تعالى ((ولولا أن يكونَ الناسُ أُمةً واحدةً لجعلنا لِمَن يكفرُ بالرحمن لبيوتهم سُقفاً من فضَّةٍ ومعارجَ عليها يَظهرون))[2] يظهر جلياً إن الله سبحانه وتعالى لم يرد للكافرين أن ينفردوا بإمكانات الدنيا، ولو أصبحت القدرات والإمكانات إلى جانبهم لكان ذلك مدعاة لتزعزع المؤمنين، هذا فضلاً عن أن الإيمان ليس عنصراً يخلق العجز لدى الإنسان، بل العكس من ذلك، فهو يخلق في الإنسان روح الصمود والثبات والصبر .[3]

وهذا من شأنه أن ينفي الإحتمال الغيبي لنفي الفرصة في الإنتصار بنحو يفترض إسقاطه للتكليف بإقامة الحكم الإسلامي بدعوى إنه لعلّه كان من المقدر في عِلم الله إن المؤمنين لا ينتصرون في عصر الغيبة.

ثانياً: إن غيبة الإمام صاحب الزمان (عجّل الله فرجه) لا تصلح شاهداً على عدم إمكانية إقامة الحكم الإسلامي في أية فترة زمنية، وأية بقعة من بقاع الأرض على الإطلاق، إذ لا توجد أية قرينة تشهد بكون علة الغيبة هي العجز المطلق للمؤمنين عن إيجاد حكم إسلامي، ومن ثم فأن ما أُشير إليه في الروايات بصدد تعليل غيبته (عليه السلام) من "مخافة القتل" أو "لكي لا تقع على عنقه بيعة لطاغية"، أو "لأجل إمتحان الناس"، أو "لأجل حكمة مجهولة " لا ينافي إمكان إنتصار المؤمنين وتحقّق الحكم الإسلامي، ولو بشكل جزئي، وفي فترة من الزمان أو بقعة من الأرض قبل ظهوره، ويبقى هو مُدّخراً لإقامة الحكم الإسلامي في جميع أرجاء العالم متى سنحت الفرصة لإنتصار الحق على الباطل في ربوع الأرض.[4]

---

[1] سورة غافر، الآية (٧).

[2] سورة الزخرف، الآية (٣٣).

[3] السيد الحائري، المرجعية والقيادة، مصدر سابق ذكره، ص٨٢.

[4] السيد الحائري، ولاية الأمر،مصدر سابق ذكره، ص١٨.

المطلب الثالث

شروط الحاكم الإسلامي

حيث إن الغيبة الكبرى قد وقعت، ولا يعلم إلاّ الله تعالى متى الفرج منها، وحيث أن الله سبحانه وتعالى قدّر لإمام العصر (عجّل الله فرجه) أن يغيب عن ساحة الأحداث في المجتمع البشري، لذا كان لابد أن يُطرح السؤال المهم حول كيفية قيادة الأمة وإدارة شؤونها في غيبته، لاسيما بعد أن ثبت لنا ضرورة إقامة الحكم الإسلامي في هذا العصر، وعدم إمكانية تعطيل الحكومة وإهمالها، الأمر الذي جعلنا بحاجة إلى بديل إضطراري إلى أن يظهر المعصوم (عليه السلام)، ومن ثم فلابد من النظر في الأدلة العقلية والنقلية لنرى مدى إمكانية إستكشاف المواصفات المطلوبة لمقام الحاكم في هذا العصر، هذه المواصفات التي يجب أن تنسجم مع عظم المسؤوليات الملقاة على عاتقه، وأن تكون في الوقت ذاته نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية وخصوصيتها، إذ لا يحق لأي شخص أن يكون حاكماً على بلاد الإسلام والمسلمين، بل لابد من توافر شروط ومواصفات في شخص مَنْ يلي هذه المسؤولية الرفيعة.

واذا كان الأمر كذلك، فما هي الشروط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي؟ بصرف النظر عن الشروط العامة التي ينبغي توافرها في الحاكم الإسلامي كالإسلام، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والحرية، وطهارة المولد، فإن البحث هنا سيقتصر على الشروط التي تتفق وطبيعة موضوع البحث وذلك عبر الفروع الثلاثة الآتية التي ينقسم إليها البحث في هذا المطلب.

الفرع الأول

العلم بالقانون

لمّا كانت الحكومة الإسلامية تعتمد قانوناً محدداً هو القانون الإلهي، لذا كان لابد لمن يتقلد أمر هذه الحكومة أن يتمتع بمعرفة كاملة بأمور الدين، لأنه المسؤول

عن تطبيق القانون في المجتمع، ولو لم يتمتع بتلك المعرفة الكاملة، فلربما إرتكب عملاً يخالف به قوانين الإسلام، الأمر الذي يكون نقطة البداية في الإنحراف عن المسار الصحيح.

فالعلم بالقانون الإسلامي من أهم شروط مَنْ يلي أمر الحكم الإسلامي، فإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها، ويُحسن كثيراً من الفنون، ولكنه يجهل القانون، فليس علمه ذاك مؤهلاً إيّاه لقيادة الأمة، لاسيما ونحن نعرف إن الحكومة الإسلامية تجسيد عملي للقانون وليست ركوباً للهوى، فالجاهل بالقوانين الإسلامية لا أهلية له للحكم[١]، فقد رويّ عن رسول الله (صلّ الله عليه واله) إنه قال (ما ولّت أمة قط أمرها رجلاً، وفيهم مَنْ هو أعلم منه، إلاّ لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا)[٢]. وهكذا فالعمل السياسي والفكري النهضوي الذي يستهدف في تحرّكه إقامة حكومة إسلامية صالحة، يتطلّب قيادة إسلامية عالمة بالأحكام والقوانين ومصادرها الأساسية، لأن تلك الأحكام والقوانين هي العمود الفقري لجسم الدولة الإسلامية، وهي التي تحدد مسيرتها وإطارها الفكري العام. وهذا يقتضي أن يكون الحاكم الإسلامي مجتهداً قادراً على إستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية، عالماً بالقدر الكافي من أمور زمانه، حتى يكون صمّام الأمان لتنفيذ مباديء الشريعة الإسلامية، فيحمي بذلك مسيرة الدولة الإسلامية من التخبط في متاهات القوانين الوضعية. [٣]

ولهذا فالقرآن الكريم يرفض كل المقاييس والمعايير عدا المعيار العلمي والقدرة الكفائية في بعث القادة الرساليين، قال تعالى ((وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم

---

[١] روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، دروس فقهية ألقيت على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف، الحركة الإسلامية في إيران، ١٣٨٩ هـ،ص٤٦.

[٢] العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٤، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٣هـ -١٩٨٣م، ص٦٣.

[٣] محسن السماوي، خصائص الحاكم الإسلامي أو خصائص القيادة الإسلامية، الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، مجموعة المقالات المختارة للمؤتمر العالمي العاشر للوحدة الإسلامية -ربيع الاول ١٤١٨هـ،ط١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران،١٤١٩هـ، ص٥٢٤.

طالوت ملكاً قالوا أنّى يكون له المُلك علينا ونحن أحق بالمُلك منه ولم يُؤتَ سعة من المال قال إنَّ الله إصطفاه عليكم وزاده بَسطةً في العِلم والجسم...)).[١]

والعلمية التي نسأل توافرها في شخص القائد لا تعني استيعابه لكل المعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية، بل نريد بها الإحاطة بعلوم الشريعة الإسلامية، ومعرفة القواعد العامة للتشريع الإسلامي، فمن العسير أن يحيط القائد بكل العلوم، وإن كان يحتاج إلى التوافر على بعضها حتى يكون قادراً على تطبيق القواعد التشريعية للفقه الإسلامي من خلال هذه المعرفة، ولهذا يمكن أن يستعين القائد بالخبرات والاختصاصات العلمية من أبناء المجتمع الذين يرفدونه بالتجارب والخبرات الحديثة، ليطبّق تلك القواعد العامة أو يستنتج منها أحكامه الشرعية. [٢]

الفرع الثاني

العدالة

لا شك في أن إقامة العدل وتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع من المهام الأساسية التي يجب أن تكون مورد إهتمام القيادة الإسلامية، تلك الخصوصية التي تُعد إحدى أسرار التشريع الإسلامي ومقصداً من مقاصده ((لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...)). [٣]

---

[1] سورة البقرة، الآية (٢٤٧).

[2] محسن السماوي، مصدر سابق ذكره، ص٥٢٥.

[3] سورة الحديد، الآية (٢٥).

وهذا ما تطلّب أن يكون الحاكم الإسلامي متّصفاً بالعدالة، بعيداً عن المعاصي والذنوب، فأيّ حاكم يمكن أن يؤتمن على مصير الأمة ومقدّراتها، ويكون ملتزماً بالدين، ومخلصاً لواجباته، ووفياً لمصالح الأمة، مالم يتّصف بالعدالة التي تقضي بحرصه التام على الإلتزام بجميع الأحكام الإسلامية والقوانين الإلهية لا يحيد عنها قيد أنملة، سواء على المستوى الشخصي أم في علاقاته مع الآخرين.[١]

وهذا ما يؤكده قوله تعالى ((...ولا تُطِع مَنْ أغفلنا قلبه عن ذكرنا وأتّبع هواه وكان أمره فُرطاً))[٢]. وما روي عن الإمام الحسين (عليه السلام) "ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله".[٣]

ولعلّ هذه هي القاعدة والمنطلق لأصول الحكم وأخلاقيته في المفهوم الإسلامي، إذ لا يحق للحاكم التجاوز على الحدود الشرعية، ففي حديث للإمام الصادق (عليه السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "ثلاث إنْ حفظتهنَّ وعملت بهنَّ كفتك ما سواهنَّ، وإنْ تركتهنَّ لم ينفعك شيء سواهنَّ، قال: وما هنَّ يا أبا الحسن ؟ قال: إقامة الحدود على القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود. قال عمر : لعمري لقد أوجزت وأبلغت ".[٤]

هذا ومن البدهي إن الظالم والفاسق لا يُعقل أن يرضى الله به حاكماً على المسلمين، وعلى مقدّراتهم وأموالهم وأنفسهم وأعراضهم، لأن الله سبحانه وتعالى يقول ((....ولا ينال عهدي الظالمين))[٥]، فالحاكم إذا لم يكن عادلاً فإنه لا يؤمّن أن يخون الأمة، ويحمل نفسه وذويه على رقاب الناس. هذا وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن

---

[١] العلامة الشيخ جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، ج٢،ط٤، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم المقدسة ١٤١٣هـ، ص٢٤٧.

[٢] سورة الكهف، الآية (٢٨).

[٣] العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٤، مصدر سابق ذكره، ص٣٣٤-٣٣٥.

[٤] محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج١٨،ط١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة ، ١٤١٢هـ، ص١٥٦.

[٥] سورة البقرة، الآية (١٢٤).

الركون إلى الظلم بقوله ((ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار...))[١] وأي ركون إلى الظلم أعظم من تسليط الحاكم الفاسق، والقبول بولايته، والإنصياع لأوامره، وتسليم مقدّرات الأمة إليه ؟ يقول أمير المؤمنين (عليه السلام) "ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجّارها، فيتخذوا مال الله دولاً، وعباده خَوَلاً، والصالحين حرباً، والفاسقين حزباً ".[٢]

الفرع الثالث

الكفاءة

إن العقلاء إذا أرادوا تفويض أمر من الأمور إلى شخص ما، راعوا فيه بحسب الفطرة وجود أمور منها قدرته وقوته على الأمر المفوض إليه، واذا كان هذا حال الأعمال الجزئية البسيطة، فعدم جواز تفويض إدارة شؤون الأمة –التي هي من أدقّ الأعمال وأعضلها – إلى من لا يقوى عليها يثبت بطريق أولى[٣]، ذلك إن الإسلام لا يرضى بالتهاون في شؤون الأمة أو التساهل فيها، بل يوجب رعاية حقوقها. ورعاية هذا الحق لا يكون إلاّ بإختيار الأفضل والأقدر على إيصال الأمة إلى حقوقها وتحقيق مصالحها وتجنيبها الأخطار والمفاسد. فعن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) (لا تصلحُ الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال ورع يحجزه عن المعاصي، وحلم يملك فيه غضبه، وحسن الولاية على مَنْ يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم).[٤]

هذا وقد جرت السنّة الإلهية على إختيار الأفضل في كل عصر وزمان لمقام النبوة والإمامة، من ذلك ما ورد في قوله تعالى حكاية عن يوسف (عليه السلام) ((قال

---

[١] سورة هود، الآية (١١٣).

[٢] نهج البلاغة، الخطبة (٦٢)، مصدر سابق ذكره، ص١١٣.

[٣] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره ، ص٣١٩.

[٤] الشيخ الكليني، الأصول من الكافي، ج١،كتاب الحجة، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية، الحديث الثامن،ص٤٠٧.

إجعلني على خزائن الأرض إنّي حفيظ عليم))[1]، وكذلك قوله حكاية عن بنت شعيب في حق موسى (عليهما السلام) ((قالت إحداهما يا أبتي إستأجره إنَّ خير مَنْ إستأجرت القوي الأمين)) [2]، ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية عن العفريت ((قال عفريتٌ من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقوي أمين)). [3]

فالقدرة على القيادة وإدارة المجتمع ضمن مسار الإسلام شرط ضروري للحاكم الإسلامي، وهذا الشرط يتطلّب الكثير من المقدّمات والتجارب والخبرات حتى يبلغ الحاكم درجة من الكفاءة السياسية والدراية بالأمور، والتي تمكّنه من تحمّل مسؤولية المسلمين، فقد رويّ عن أمير المؤمنين (عليه السلام) "أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه".[4]

ومن ثم فإن الكفاءة التي نتحدث عنها إنما تعني القدرة على إدارة شؤون الأمة وقيادتها نحو المواقف السليمة. وبهذا المعنى تكون الكفاءة مزيجاً من وعي بشؤون السياسة، وقدرة على فهم الأحداث، وحكمة في تقييم الظرف والواقع، وحدس صائب في إتخاذ الموقف المناسب، وحلم يساعد على تقبّل الملاحظات والنصائح. [5]

وبناءً على ما تقدّم فالأمة الإسلامية وحسب إعتقادها بالإسلام وقوانينه العادلة الجامعة تشترط أن يكون الحاكم عليها والمهيمن على شؤونها عادلاً عالماً برموز السياسة قادراً على التنفيذ، معتقداً بالإسلام ومحيطاً بضوابطه ومقرراته.

وهذا العنوان كان ينطبق عندنا في عصر ظهور الأئمة ،على أئمتنا (عليهم السلام) عترة النبي (صلّى الله عليه وآله) وأبواب علمه، وينطبق في عصر الغيبة على من تفقّه في الكتاب والسنّة وعَرف أحكامهما.

---

[1] سورة يوسف، الآية (٥٥).

[2] سورة القصص، الآية (٢٦).

[3] سورة النمل، الآية (٣٩).

[4] نهج البلاغة ،الخطبة (١٧٣)، مصدر سابق ذكره، ص٢٣٨.

[5] الشيخ مالك وهبي، بحوث في ولاية الفقيه، مؤسسة المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٨.

وهكذا فالذي يمكنه تحمّل مسؤولية قيادة المسلمين في عصر غيبة الإمام المنتظر (عجّل الله فرجه) هو الأقرب إليه في التحلي بالصفات المناسبة والمطلوبة للحكم.

وهذا الشخص في لغة الروايات، وفي القاموس السياسي الإسلامي هو الفقيه الجامع للشرائط، الذي له الولاية، وطاعته واجبة على الجميع لو أصبح حاكماً.

المبحث الثاني

تطور الحكم الإسلامي إلى ولاية الفقيه

كلمة (الولاية) مشتقة من الفعل (وَلَي) وهي تحمل حسب رأي علماء اللغة العرب مفهوماً واحداً لا غير وهو القرب[١]. وولي الشيء وعليه وِلاية ووَلاية: مَلك أمره وقام به[٢]. والولي والمولى واحد في كلام العرب[٣]. وهو إسم يقع على جماعة كثيرة : فهو الرب، والمالك، والسيد، والناصر ....، وكلّ مَنْ وَلي أمراً أو قام به فهو مولاه ووليّه.

---

[١] أنظر : الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج٤،مصدر سابق ذكره، ص١٨٥. وكذلك: محمد بن أبي بكر **بن عبد القادر بن الرازي**، مختار **الصحاح**، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص٧٣٦.

[٢] **الراغب** الأصفهاني، المفردات، مصدر سابق ذكره ، ص٥٦٩.

[٣] إبن منظور، لسان العرب،المجلد الخامس عشر، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٧.

وفي أسماء الله الحسنى (الوليّ) هو الناصر. وقيل: المتولّي لأمور العالم والخلائق القائم بها. ومن أسمائه عزَّ وجل (الوالي) وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرّف فيها، وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم يطلق عليه سبحانه إسم (الوالي)[١]. والوليّ : وليّ اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته. ووليّ المرأة : الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه.[٢] فالولاية إذن: تولي الأمر.[٣] وعندما تستخدم كلمة (الولاية) بشأن الفقيه يراد منها قيادة المجتمع وتدبير شؤونه.

ويظهر ممّا تقدّم إن التصرف مأخوذ في مفهوم الكلمة . فهي تفيد التصدي لشأن من شؤون الغير. وفي قبالها العداوة، وهي التجاوز والتعدي على الغير.

فالتصرف بمصلحة الغير ولاية، وبضرره عداوة. وربما تستخدم الولاية في التصرف في شؤون الغير مطلقاً [٤]، كما في قوله تعالى ((الله وَليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)).[٥]

وأصل الولاية كما لاحظنا هو (الوَلْي) بمعنى القُرب، والقريب من غيره لا يخلو من نحو تأثير وتصرّف فيه، كما إن المتصرف في أمور الغير لابد أن يقع قريباً منه وإلى جانبه حتى يتمكن من التصدي لأموره والتوليّ لمصالحه.[٦]

وبذلك تكون (ولاية الأمر) عبارة عن الإلتزام الطبيعي بالإشراف والقيام بالمسؤولية، والتعهد بأداء الخدمات اللازمة في سبيل إصلاح شؤون الأمة وأحوال العباد ومواقع البلاد بكل تفرعاتها وإمتداداتها الدينية والسياسية والاجتماعية

---

[١] أبو الحسن علي بن كرم محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني (المعروف بإبن الأثير)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٥، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣هـ، ص٢٢٧.

[٢] إبن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس عشر، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٧.

[٣] الراغب الاصفهاني، المفردات، مصدر سابق ذكره، ص٥٧٠.

[٤] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٥٥ .

[٥] سورة البقرة، الآية (٢٥٧) .

[٦] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٥٦.

والاقتصادية، بحيث يقوم ذلك التصدي للأمر على مبادئ شرعية رسالية تضع وليّ الأمر في موقع خدمة الناس، وحفظ النظام وإقامته بكل إخلاص وصدق وأمانة، ليكون هذا الولي، من خلال ذلك، مسؤولاً عن أدائه السياسي والديني أمام الله تعالى وكذلك أمام الأمة وجماهيرها الواسعة.[1]

وإذا كانت مسألة الحكم والقيادة هي التي تُمحور الحديث حول فكرة الولاية، في سياق ضرورة وجود الحكومة الإسلامية التي تعني إدارة حياة الناس وتنظيمها على وفق شريعة الله، فإننا نجد إن مفهوم ولاية الفقيه يجب أن يأتي منسجماً مع تلك المقدمات، من خلال كونها نظرية سياسية إسلامية ترتكز على أساس وجود نظام إسلامي، يقف على رأسه فقيه عالم عادل يتولى إدارة الحياة على أساس القوانين والأنظمة الإسلامية المطلوب إقامة الحياة البشرية على أساسها في عصر غيبة الإمام المنتظر (عجّل الله فرجه)، أي أن يكون مرجع الحكم في هذا العصر، وولاية الشؤون العامة في المجتمع بيد الفقيه العادل ضمن شكل إسلامي للحكم، يوفّر للأمة بموجبه الأجواء الملائمة للعمل المنتج الذي يخدم قضاياها وأهدافها على طريق التطور والتقدم، ويسمح لأفرادها بالمشاركة في الحياة العامة بكل وعي واختيار وحرية.

بعد هذه المقدمة الوجيزة في مفهوم الولاية، ستتوزع الدراسة في هذا المبحث على أربعة مطالب، نخصص أولهما لدراسة المسار التأريخي لنظرية ولاية الفقيه، ونبحث في ثانيهما أدلة إثبات ولاية الفقيه، ثم نفرد ثالثهما لبحث كيفية تعيين الولي الفقيه، في حين نتناول في رابعهما حدود ولاية الفقيه.

[1] الشيخ الركابي، الأسس السياسية والمذهب الواقعي، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٢ هـ، ص٢٥٠.

المطلب الأول

المسار التأريخي لنظرية ولاية الفقيه

إن ظروف الإختناق السياسي الشديد الذي عايشه أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) بعد غيبة الإمام الثاني عشر (عجّل الله فرجه) قد كرّست لديهم روحية الرفض السلبي، وصادرت منهم روح المبادرة على صعيد النظرية السياسية، بحيث نجد السيد ابن طاووس[١] يفسّر إقبالاً بدا من الحكومة المغولية ازاءه بأنه نحو من العناية الإلهية، ومصداق لإخبارات غيبية أخبر بها الإمام الصادق (عليه السلام) بعض أصحابه عن علامات الظهور وإرهاصات آخر الزمان.[٢]

لقد أجبر هذا الواقع فقهاء الإمامية على عدم التعرض لمباحث الفقه السياسي، أو متابعة البحث فيها، فكانوا يوجزون الحديث عن الولاية السياسية للفقيه دون أن

---

[1] من علماء الإمامية البارزين خلال القرن السابع الهجري.

[2] عبد الكريم آل نجف، الشيخ محمد حسين النائيني، دراسة في حياته العلمية والسياسية، الدين والسياسة، (مجموعة بحوث)، ط١، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م، ص٢٢٦.

يصرّحوا بها، بل كانوا يبحثونها في المسائل الفرعية، وعلى نحو متناثر في أبواب الفقه المختلفة.

على إن هذا الموقف السلبي سرعان ما بدأ بالتغير مع قيام الدولة الصفوية في ايران خلال القرن العاشر الهجري، والتي تبنّت المذهب الإمامي وجعلته المذهب الرسمي للدولة، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام تطور الفقه السياسي الشيعي وتبلور نظرية ولاية الفقيه التي وصلت ذروتها عند قيام الجمهورية الإسلامية في ايران . وهذا ما سنقف عليه في هذا المطلب والذي ينقسم فيه البحث إلى خمسة فروع وعلى النحو الآتي :

الفرع الأول

مشروعية التعامل مع السلطة الجائرة

جرى التمييز في هذه المرحلة بين شرعية السلطة الجائرة ومشروعية التعامل معها، حيث أُجيز التعامل مع تلك السلطة ضمن حدود معينة، وذلك بناءً على حالة الضرورة التي تقضي بحاجة الناس إلى التعامل مع السلطة الجائرة وعدم جواز تفويت حقوقهم من وراء رفض التعامل معها هذا من جهة[١]، ومن جهة أخرى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بالتكاليف التي لا يمكن القيام بها دون سلطة.[٢]

وكان الشيخ المفيد (ت:٤١٣هـ) في طليعة الذين استنبطوا نظرية نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، و ذلك عندما أقر إن على الفقهاء العدول، أصحاب الرأي والعقل والفضل، أن يقبلوا الولاية على كل ما هو في عهدة السلطان العادل[٣] عند غيابه.[٤]

---

[١] د.عبد الإله بلقزيز، مصدر سابق ذكره، ص٦٥.

[٢] محمد بن محمد بن النعمان(المعروف بالشيخ المفيد)، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة،١٤١٠هـ- ص٦٧٥.

[٣] ويقصد به الإمام المعصوم.

[٤] المصدر السابق، ص٨١٢.

ومن ثم فقد ذهب إلى أنه "من تأمّر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر دون المتغلب من أهل الضلال، وإذا تمكّن الناظر من قبل أهل الضلال على ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجار، وإيقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف، فليجتهد في إنفاذ ذلك فيهم، فإنه أعظم الجهاد ".[١]

كذلك فإن تلميذي الشيخ المفيد الشريف الرضي (ت:٤٠٦هـ) والشريف المرتضى (ت:٤٣٦هـ) كانا مؤيدين للرأي الذي إستنبطه معلّمهما والمتعلق بقبول المنصب من طرف الظالم[٢]، لذا فقد تولى كل منهما، الواحد بعد الآخر، إمارة الحج والحرمين، ونقابة الاشراف، ومنصب قاضي القضاة لكل من(القادر بالله) و(بهاء الدولة الديلمي).[٣]

وفي القرن السادس الهجري عرض محمد بن ادريس الحلي (ت:٥٩٨هـ) رأياً جديداً في النيابة العامة للفقهاء، حيث تتبّع فلسفة (الولاية السياسية) معتقداً إنها تتمثّل في تطبيق القوانين والأحكام، وإلاّ فوجود القوانين لا طائل له.[٤]

وعن إيمانه بفكرة تولي المناصب السياسية من طرف سلاطين الجور يقول "فمتى تكاملت هذه الشروط – أي شروط النيابة عن الإمام الغائب – فقد أذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مُقلّده ظالماً متغلباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلب، فهو

---

[١] المصدر السابق، ص٨١٣.

[٢] كذلك فإن القاضي (عبد العزيز الحلبي) - تلميذ الشريف المرتضى - والذي عيّنه الشيخ المفيد قاضياً في (طرابلس) لمدة عشرين عاماً، كان يؤمن بالمسألة القائلة: اذا عيّن السلطان الجائر أحد المسلمين خليفة له، وكلّفه بإقامة الحدود، يجوز له إقامتها، ولكن شريطة أن يعتقد إنه يفعل ذلك بإذن الإمام العادل، لا بإذن السلطان الجائر. أنظر : أحمد جهان بزرك، نظرية ولاية الفقيه: قراءة تأريخية، ترجمة د. دلال عباس، الدين والسياسة (مجموعة بحوث)، مصدر سابق ذكره، ص٣٩٨.

[٣] الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، رجال العلامة الحلي، مكتبة الرضا، قم المقدسة، ١٣٨١ هـ.ش،ص٩٤.

[٤] أحمد جهان بزرك، مصدر سابق ذكره، ص٣٩٩.

في الحقيقة نائب عن ولي الأمر (عليه السلام) في الحكم ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه (عليهم السلام) لمن كان بصفته في ذلك، فلا يحل له القعود عنه".[١]

أما الخواجه نصير الدين الطوسي (ت:٦٧٢ هـ) فقد أيّد عملياً الفكرة السابقة، وهذا ما تشهد به حياته السياسية، إذ إستطاع برؤيته النافذة أن يخلّص أرواح عدد كبير من المسلمين، ويمنع قتلهم الجماعي على يد المغول أثناء حملتهم على ايران وبلاد النهرين بقيادة هولاكو.[٢]

الفرع الثاني

المصالحة بين الفقهاء والسلطة الزمنية

شهدت العقود الأولى من القرن العاشر الهجري سيطرة نظرية ولاية الفقيه، ومنعطفها التأريخي على يد المحقق الكركي (ت:٩٤٠هـ)، الذي إستطاع أن يجد منذ العام (٩١٦هـ) طريقاً إلى بلاط الشاه إسماعيل الصفوي، مكّنه أن يسيطر معنوياً على الشاه، وأن يفرض رأيه على أركان بلاطه وذلك حتى أواخر حياة الشاه إسماعيل. وحين إنتقل الحكم إلى إبنه الشاه طهماسب، شعر المحقق بالتكليف مرة أخرى، فأخذ يتقرّب إلى الشاه، وجعله يميل إلى إستدلالاته حول ولاية الفقيه وأدلتها[٣]. ثم حمله على كتابة بيان، جعل فيه إنتقال النفوذ إلى المحقق عملياً، إذ جاء فيه: "... بما إن مؤدى حقيقة حديث الإمام الصادق (عليه السلام) الذي يقول فيه: "ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي 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" يتبين إن مخالفة حكم المجتهدين، حَفظة شرع سيد المرسلين، بدرجة الشرك، لذا فأي شخص يخالف أوامر خاتم المجتهدين، وارث علوم سيد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين (علي بن عبد العالي

---

[١] محمد بن إدريس الحلي، السرائر ، ج٣،مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤١١هـ، ص ٥٣٨-٥٣٩.

[٢] رجال العلامة الحلي، مصدر سابق ذكره، ص١١٦.

[٣] أحمد جهان بزرك، مصدر سابق ذكره، ص٤٠٢-٤٠٣.

الكركي) الذي إسمه علي، أعلى الله مكانته الرفيعة دوماً، ولا يتابعه، يُعد ملعوناً عندنا بكل تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسباً ومعاقباً"[١] وعلى أثر هذا البيان الذي أصدره الشاه لمصلحته، وتمكينه له من أمور المملكة، فقد وضع المحقق الكركي دستوراً للمملكة حدّد بموجبه كيفية إدارة البلاد، كما قام، طبقاً لصلاحياته، بإبقاء الشاه في موقعه ليقوم بإدارة البلاد تحت إشراف المرجع الديني.[٢]

وفي القرن الثالث عشر الهجري أكّد الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت:١٢٢٧ هـ) فكرة إذن الفقيه الجامع للشرائط للحاكم بتولي السلطة بقوله في كتابه الشهير (كشف الغطاء) "إنه لو نصب الفقيه المنصوب بالإذن العام سلطاناً، أو حاكماً لأهل الاسلام، لم يكن من حكّام الجور "[٣]. وقد طبّق ذلك عملياً حين أذن لفتح علي الشاه القاجاري بإدارة معركة تحرير الشمال الإيراني المحتل من قبل الروس آنذاك.[٤]

الفرع الثالث

البناء النظري لولاية الفقيه

شهدت هذه المرحلة تطوراً نظرياً بالغ الأهمية، وذلك عندما كتب الشيخ النراقي (ت:١٢٤٥هـ) كتابه الشهير (عوائد الأيام)[٥]، والذي بادر فيه إلى تخصيص مبحث مستقل لولاية الفقيه حمل عنوان (في بيان ولاية الحاكم وما له فيه الولاية) ذكر فيه "فأني قد رأيت المصنفين يحيلون كثيراً من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة ويولّونه

---

[١] محمد باقر الموسوي الخونساري، روضات الجنان، ج٤، مؤسسة أحسن الحديث، قم المقدسة، ١٤١٩ هـ ، ص٣٦٢-٣٦٣.

[٢] عبد الكريم آل نجف، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٥.

[٣] محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، المجلد الثاني والعشرون، دار احياء التراث العربي، بيروت ، ١٩٨٨ م، ص١٥٦.

[٤] محسن الامين العاملي، اعيان الشيعة، ج٤، مكتبة اية الله المرعشي العامة، قم المقدسة، ١٤٠١ هـ، ص٩٩.

[٥] يدرس هذا الكتاب الفقهي النفيس عدداً لا يستهان به من القواعد الفقهية والأحكام العامة دراسة معمّقة، وقد خصص مؤلفه واحدة من عوائده الثمان والثمانين لبحث ولاية الحاكم، وعرض في بحث فقهي مطوّل المسائل الأساسية للحكم والحكومة.

فيها، ولا يذكرون عليه دليلاً، ورأيت بعضهم يذكرون أدلة غير تامة..."[1]، فعقد لأجل ذلك بحثاً إنطوى على إستعراض أدلة ولاية الفقيه ومناقشتها، إنتهى فيه إلى إثبات الولاية العامة للفقهاء، وذلك حين أكّد على إن كل أمر كان للنبي أو الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) الولاية فيه، فهي كذلك ثابتة للفقيه في عصر الغيبة. وإن للفقيه الجامع للشرائط القيام بأية وظيفة مرتبطة بالأمور الدينية أو الدنيوية للناس.[2]

وقد توّجت هذه المرحلة بصدور كتاب (العناوين) للشيخ عبدالفتاح الحسيني المراغي (ت:١٢٥٠هـ) والذي بحث فيه بحثاً فقهياً عميقاً ودقيقاً الكثير من مسائل الفقه السياسي.[3]

والملفت للنظر في هذا الكتاب إن مؤلفه طرح أدلة ولاية الفقيه على شكل ثلاثة إحتمالات هي :

أ- ولاية الفقيه كنيابة ووكالة عن إمام الزمان (عليه السلام).

ب- ولاية الفقيه بإعتبار أن الفقيه منصّب من قبل الإمام (عليه السلام)، وإن الإمام فوّض إليه التصدي لشؤون الولاية.

ج- ولاية الفقيه من مقولة الحكم الشرعي، بمعنى إن الحالات التي تكون فيها للفقيه ولاية، يكون الحكم الشرعي لتلك الحالات هو الولاية. وهذا الحكم مقرر من قبل الشريعة وليس من قبل الإمام (عليه السلام). أي أنّه لا يعتبر نيابة عنه ولا تنصيباً منه.

---

[1] المحقق الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي، عوائد الأيام، مركز الأبحاث والدراسات الاسلامية، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ، ص٥٣٠.

[2] المصدر السابق، ص٥٣٦.

[3] كتاب فقهي قيّم إستعرض فيه المؤلف ثلاثة وتسعين من عناوين الكثير من القواعد الفقهية والأحكام العامة، وبحث تحت ثلاثة عناوين مسألة الولايات والسياسات، وبحث في عنوان آخر ولاية الفقيه واثبات عموم ولاية الحاكم الشرعي، وتناول في عنوان آخر بحث ولاية المؤمنين العدول، وطرح فيه مباحث الفقه السياسي وخاصة ما يتعلق منها بمسائل الحكومة.

ويؤيد صاحب (العناوين) الرأي الثالث، حيث يذهب إلى ان ما جاء في بعض أدلة ولاية الفقيه من أن الإمام قد جعل الولاية للفقيه إنما هو كاشف عن الحكم الشرعي، ولا يعني إن الإمام نفسه قد نصب الفقيه كوكيل عنه أو كنائب من قبله.[١]

وهكذا أخذ عنوان ولاية الفقيه يستأثر إهتمام الفقهاء أكثر من عنوان النيابة عن الإمام الغائب (عجّل الله فرجه)، كما أخذ الفقهاء يناقشون هذه الأطروحة بين مؤيد ومعارض. حيث نجد إن الشيخ محمد حسن النجفي (ت:١٢٦٦هـ) المعروف بـ(صاحب الجواهر) يتعجّب من تشكيك البعض بمسألة ولاية الفقيه، لما ينطوي عليه من تعطيلٍ لكثير من الأحكام الشرعية، وينتقد المنكرين لها بقوله "بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم –أي الأئمة المعصومين– ورموزهم أمرا".[٢]

وفي القرن الرابع عشر الهجري إنضمَّ كتاب (بُلغة الفقيه) للمحقق السيد محمد آل بحر العلوم (ت:١٣٢٦هـ) إلى سلسة الكتب المتقدمة، والتي وضعت اللبنات الأساسية لنظرية ولاية الفقيه٠ وقد جاءت مباحث الفقه السياسي في هذا الكتاب في رسالة (الولايات)، وهي أوسع مقالة في موضوع ولاية الفقيه ومسائل الحكومة٠ هذا وقد نهجت الرسالة المذكورة ذات الأسلوب الذي سارت عليه الكتب السابقة، حيث عمدت أولاً إلى بناء أصل المسألة لتنطلق منه إلى ذكر مراتب الولاية وأدلتها٠ وقد طرح المؤلف ثلاثة مباحث فيما يخص ولاية الفقيه العادل، وصرّح في المبحث الأول بأن أصل ولاية الفقيه مُسلّم به ولا يمكن إنكاره.[٣] وإستناداً إلى أن قسماً من الأمور المتعلقة بالمصالح العامة منوط بإذن الإمام (عليه السلام) فإن حفظ النظام يوجب أن يكون

---

[١] المحقق الشيخ عبدالفتاح بن علي الحسيني المراغي، العناوين في الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٨ هـ، ص٣٥٤.

[٢] محمد حسن النجفي، مصدر سابق ذكره، ص٣٩٧.

[٣] المحقق السيد محمد آل بحر العلوم، بُلغة الفقيه، ج٣، ط٣، تحقيق وتعليق حسين محمد تقي آل بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٦ هـ-١٩٧٦ م، ص٢٢١.

للإمام خليفة ونائب، ومن هنا فقد فوّضت الصلاحيات الحكومية للإمام (عليه السلام) إلى الفقيه العادل إضطراراً في زمن الغيبة. [١]

الفرع الرابع

إنخراط الفقهاء في معارضة الحكومات الإستبدادية والمطالبة بالحكم المقيّد بالدستور

نشأت هذه المرحلة على يد الشيخ محمد حسين النائيني (ت:١٣٥٥هـ) حينما وضع كتابه الشهير (تنبيه الامّة وتنزيه الملّة)، وذلك في بداية القرن العشرين الميلادي عندما إحتدم الصراع في ايران بين أنصار الاستبدادية وبين المطالبين بالحكم المقيّد بالدستور[٢]، والذي كان بحق تنظيراً دستورياً ناضجاً لنظام حكم شوروي يطبّق أحكام الإسلام، ويخضع لإشراف الفقهاء العدول.

يرى الشيخ النائيني إن إستبداد الحاكم لا ينطوي فقط على غصب مقام الإمامة، بل ينطوي أيضاً على التعدي على الرعية وحقوقهم، وإذا كان رفع الغصب عن منصب الإمام متعذر[٣]، فإن رفعه عن حقوق الناس وتحجيم الإستبداد يمكن تحقيقه عبر جملة من الضوابط[٤]:

أ- إيجاد دستور مكتوب يتكفل بيان صلاحيات الحاكم وواجباته، ويضمن حقوق الافراد وحرياتهم. ولا يقدح في شرعية هذا الدستور سوى مخالفته للشريعة الإسلامية.

---

[١] المصدر السابق، ص٢١١.

[٢] عبد الكريم آل نجف، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٨.

[٣] آية الله الشيخ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب: عبد الحسين آل نجف، تحقيق: عبد الكريم آل نجف، ط١، مؤسسة أحسن الحديث، قم المقدسة، ١٤١٩ هـ، ص١٠٥.

[٤] المصدر السابق، ص١٠٥-١٠٧.

ب- تشكيل مجلس شورى وطني "يتكون من عقلاء الأمة وعلمائها، الخبراء بالحقوق العامة، المطلعين على مقتضيات العصر وخصائصه"[1] وذلك بغية إحكام الإشراف على عمل الحكومة، والتأكد من إلتزامها بالقانون، والحؤول دون تجاوز الدستور .

جـ- وجود مجموعة من المجتهدين، أو من ينوب عنهم، في تشكيل المجلس المذكور، لإضفاء الشرعية على أعمال المجلس والقرارات الصادرة عنه.

وبذلك أحدث النائيني نقلة نوعية في الفقه السياسي الإسلامي، فهو وإن كان مسبوقاً بنظرية ولاية الفقيه، إلاّ أن المتحدثين عنها قبله لم يطرقوها كمشروع للحكم، وإنما لإثبات صلاحيات مشروعه للفقيه تتجاوز حدود الفتوى والقضاء، بينما عالجها الشيخ النائيني من زاوية الحكم والدولة، وأضاف إليها فكرة الدستور، ومجلس الشورى، وفكرة تنافي الإستبداد مع قواعد الشريعة الغراء.

الفرع الخامس

إقامة الحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه

إنطلقت هذه المرحلة مع بداية الدعوة إلى إعادة النظر في مهمات مؤسسة المرجعية الدينية، والقناعة التي ترسخت لدى الإمام الخميني (ت: ١٤١٠هـ) بأن دائرة وظائف المرجعية اكثر سعة وشمولية من الإكتفاء ببيان أحكام الطهارات والنجاسات[2]، وإن على الفقهاء تحمّل مسؤولياتهم في التصدي للشأن العام، وتأكيد حضورهم على المستويين الاجتماعي والسياسي.

هذا ما أكّده الإمام الخميني من خلال المحاضرات التي كان يلقيها على طلابه في النجف الأشرف، ومن خلال مبحث ولاية الفقيه في كتاب (البيع)، ثم في كتابه (الحكومة الإسلامية) الذي عرض فيه نظرية ولاية الفقيه المطلقة، والتي إستطاع من

---

[1] المصدر السابق، ص١٠٦.

[2] يونس حسين، الإمام الخميني ونظرية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، دراسات في الفكر السياسي للإمام الخميني (مجموعة باحثين)، ط١، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم المقدسة، ١٤١٦ هـ، ص٢١.

خلال الإعتماد عليها، وعلى مساندة الشعب الإيراني، أن يطيح بالنظام الشاهنشاهي الفاسد، وأن يرسي دعائم الجمهورية الإسلامية[1] ، جاعلاً من ولاية الفقيه جوهر نظامها السياسي ومحور دستوره.

لقد تحدّث الإمام الخميني عن نظرية ولاية الفقيه بإسهاب قبل انتصار الثورة وبعدها، إذ كشف عن المقصود بهذه الولاية، وتحدّث عن مبانيها الكلامية والفقهية منذ أن كان منفيّاً في النجف الأشرف، كما إستمر في تأصيله لها ودفاعه عنها بعد نجاح الثورة، حتى أصبحت موضع تنفيذ وتطبيق على المستوى الواقعي[2]. وهذا ما أضفى عليها بعداً جديداً جعلها تنحو بإتجاه التكامل لتأخذ مكانها في الفكر السياسي الإسلامي، بوصفها أهم نظرية تخرج من رحم مؤسسة المرجعية الدينية بعد قرون من الإنتظار السلبي، وإبتعاد المراجع عن السياسة وقيادة المجتمع.

[1] مختار الأسدي، الثورة في فكر الإمام الخميني، ط٢، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٤٢٤ هـ، ص٦٧.

[2] آية الله السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر السياسي والحركي عند الإمام الخميني، دراسات في الفكر السياسي للإمام الخميني، مصدر سابق ذكره، ص٨٤.

المطلب الثاني

أدلة إثبات ولاية الفقيه

إتضح لنا ممّا تقدّم ضرورة التصدي لإقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة، وإن الفقهاء الجامعين للشرائط هم المؤهلون لقيادة المجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه في هذا العصر. والآن نقوم بدراسة الأدلة التي تثبت الولاية للفقيه على مستوى تولي السلطة العليا في البلاد وذلك من خلال توزيع البحث في هذا المطلب على فرعين، نتناول في أولهما الدليل النقلي، ونخصص ثانيهما لدراسة الدليل العقلي.

الفرع الأول

الدليل النقلي

ويتضمن جملة من الروايات الواردة عن النبي (صلّى الله عليه واله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام).

أولاً: الروايات التي تشير إلى مقام العلماء.

فقد وردت مجموعة من الروايات التي تشير إلى موقعية علماء الدين ووصفهم بالحافظين للدين والأمناء والخلفاء والورثة للنبي الأكرم (صلّى الله عليه واله). وهذه العبارات تدل على وظائف ومسؤولية هذه الفئة بشكل واضح وليس مجرد الألقاب، لأن

هذا بعيد عن ساحة النبي والأئمة المعصومين (عليهم السلام).هذا ولا يتسع المقام هنا لجميع هذه الروايات، بل سنكتفي ببعض منها.

١- ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال : قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله) (اللهم إرحم خلفائي) قيل يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال:(الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنّتي فيعلّمونها الناس من بعدي).[١]

أما دلالة الحديث، فمما لا شك فيه إن لكلمة الخليفة معانيَ واسعة. فالخليفة تقال لمن يحل محل غيره في مسؤولياته ووظائفه، ونحن نعلم إن من وظائف النبي (صلّى الله عليه وآله) تبليغ الأحكام وبيانها للناس، وتطبيقها، وتولي الحكومة وإدارة المجتمع، ومن ثم فإن من يخلف النبي (صلّى الله عليه وآله) يخلفه في جميع شؤونه -إلاّ ما دلَّ الدليل على إخراجه- ومنها قيادة الأمة.[٢]

وليس المراد من قوله (صلّى الله عليه وآله) (يروون حديثي وسنّتي) الحفّاظ لألفاظ الحديث، بل المتفقهون في أقواله وسنّته، فالحديث لا يشمل -قطعاً- أولئك الذين شغلهم الشاغل نقل الحديث فقط، دون إمعان ونظر، وإجتهاد وإستنباط وقدرة على التوصّل إلى الحكم الواقعي، فلا يمكننا أن نصف أمثال هؤلاء الرواة بأهليتهم للخلافة، فمجرد نقل الأحاديث وروايتها ليس أمراً يؤهّل الناقل أو الراوي لخلافة الرسول، لأن بعض الرواة والمحدّثين قد يكون مصداقاً لعبارة (رُبَّ حامل فقه ليس بفقيه)[٣]، ويشهد لذلك قوله (صلّى الله عليه واله) في ذيل الرواية (فيعلّمونها الناس من بعدي) إذ التعليم شأن من درى الرواية وتفهّمها. ومن ثم فأن الرواية لا علاقة لها بنقلة الحديث وروّاته المجردين عن الفقه، بل المقصود هم فقهاء الإسلام الذين يسعون في نشر علومه

---

[١] أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج٤، ط١، باب النوادر، الحديث(٥٩١٩)، دار صعب، بيروت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ص٤٢٠.

[٢] عباس كاظم نور الدين، وحدة المرجعية والقيادة، ط١، دار المداد للنشر، بيروت، ١٩٩٦م، ص٣٥.

[٣] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٥٧.

وأحكامه ويعلّمونها الناس، والذين يجمعون إلى فقههم وعلمهم العدالة والاستقامة في الدين.[١]

١-ما رويّ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه واله): (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا) قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: إتبّاع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فإحذروهم على دينكم).[٢]

ففي هذه الرواية تم تعريف الفقهاء تحت عنوان الأمناء المعتمدين للرسل. والفقيه إذا ما جُعل أميناً للرسل، صار أميناً لهم في جميع شؤونهم العامة على ما يقتضيه إطلاق اللفظ[٣]، وحيث أن أهم ما كُلّف به الأنبياء هو إقرار النظام العادل في المجتمع، وتنفيذ الأحكام الإلهية ((لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...)) [٤] فلا يتم ذلك إلاّ بالحكومة التي تنفّذ الأحكام وتحقّق العدل، هذه الحكومة التي تتمثّل في شخص النبي أو الرسول، تتمثّل كذلك في الأئمة المعصومين (عليهم السلام) وفي الفقهاء العدول من بعدهم.

وهذا الحديث يشترط على الفقهاء أن لا يدخلوا في الدنيا، لأن الفقيه إذا كان همّه أن يجمع حطام الدنيا لم يكن عادلاً، ولم يعد مؤتمناً للرسول ومنفّذاً لأحكام شريعته، فالفقهاء العدول هم وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام، وإقرار نظمه.[٥]

ويروى عن الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام) إنه قال في مورد الإشارة إلى أن موت الفقيه يُعد ثلمة في الإسلام لا يجبرها شيء "...لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها".[٦]

---

[١] المصدر السابق، ص٥٩.

[٢] الشيخ الكليني، الأصول من الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، الباب (١٣)، الحديث الخامس، ص٤٦.

[٣] الإمام الخميني، ولاية الفقيه، بحث إستدلالي من كتاب البيع، مركز بقية الله الأعظم للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٢٣. وكذلك: الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٤٧٦.

[٤] سورة الحديد، الآية (٢٥).

[٥] الإمام الخميني، الحكومة الاسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٧٠.

[٦] الشيخ الكليني، الأصول من الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث الثالث، ص٣٨.

ففي هذا الحديث بيّن الإمام الكاظم (عليه السلام) إن حفظ الإسلام بعقائده وأحكامه يعتبر أحد المسؤوليات الملقاة على عاتق الفقهاء، ومن الواضح أن إقامة الحكومة الإسلامية ووجود الفقيه على رأسها من أفضل الأعمال التي تحفظ حريم الإسلام، لأن الفقيه إذا إعتزل المجتمع ولم يأخذ بزمام الأمور فلن يقال له إنه حافظ للإسلام، وحصن له.

ثانياً : مقبولة عمر بن حنظلة.

روى الكليني بسند صحيح عن عمر بن حنظلة، قال:"سألت أبا عبد الله الصادق (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة؛ أيحل ذلك ؟ فقال: مَن تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وقد أمر الله أن يُكفر به، قال تعالى ((يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به)) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران (إلى) من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فأنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله".[1]

أما عن دلالة هذه الرواية فنقول:

١) تضمّنت هذه المقبولة حكماً سياسياً عاماً يحمل المسلمين على ترك مراجعة السلطات الجائرة وأجهزتها القضائية، حتى تتعطل دوائرها وتفقد إعتبارها، الأمر الذي يشكّل خطوة في بناء حكومة إسلامية وقضاء عادل، ولعلّ الغرض الحقيقي من هذه الرواية هو أن لا يكون حكّام الجور مرجعاً للناس في أمورهم[2]. ويمثّل هذا الحكم نوعاً من المواجهة السلبية لحكام الجور، والدعوة إلى إقامة حكومة اسلامية وقضاء عادل.

٢) يبيّن الإمام (عليه السلام) في القسم الثاني من الرواية الخصائص التي ينبغي توافرها فيمن يتولى أمر الحكم والقضاء. إذ يستفاد من عباراته إن المرجع في

---

[1] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٨، أبواب صفات القاضي، الباب (١١)، الحديث الاول، ص٩٨.

[2] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٨٧-٨٨.

تلك الأمور هو من روى حديثهم وعرف حلالهم وحرامهم، ونظر بدقة في الفتاوى والأحكام الصادرة عنهم. وليس هذا إلاّ شأن الفقيه المجتهد كما لا يخفى.

٣) يستفاد من قوله " فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً "إنه جعل الفقيه حاكماً فيما هو من شؤون القضاء، وما هو من شؤون الولاية، لأن القضاء من شؤون الولاية أيضاً، ولذا فإن ولاة الأمور قد ينصّبون القضاة لذلك، وقد يتصدون للقضاء بأنفسهم، بل لا يُبعد أن يكون القضاء أيضاً أعم من قضاء القاضي ومن أمر الولي وحكمه[١]، قال تعالى ((وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم...)). [٢]

كذلك فإن في لفظة (عليكم) قرينة على إرادة الولاية، وإلاّ كان الأنسب أن يقول (بينكم)، فيكون المراد (إنّي جعلت الفقيه والياً عليكم) فهو بجهة ولايته المشروعة يصح منه القضاء، فيجب أن يرضوا به حكماً.[٣]

ثالثاً: التوقيع الشريف لإمام الزمان (عجّل الله فرجه).

رويّ عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري[٤] أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام):"...وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم ".[٥]

أما في تقريب الاستدلال بالرواية المذكورة على ولاية الفقيه فنقول:

---

[١] الإمام الخميني، ولاية الفقيه، مصدر سابق ذكره، ص٣٠- ٣١.

[٢] سورة الأحزاب، الآية (٣٦).

[٣] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٤٤٧.

[٤] وهو السفير الثاني للإمام المهدي (عليه السلام) زمن الغيبة الصغرى.

[٥] ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق)، كمال الدين وتمام النعمة، ج٢، ط٢، الباب (٤٥)، الحديث الرابع، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٥هـ، ص٤٨٣.

١-إن المقصود من الحوادث الواقعة ليس هو المسائل والأحكام الشرعية، فالسائل كان يعرف مرجعه في هذه المسائل والأحكام، ذلك ان الناس يرجعون إلى الفقهاء إذا أشكلت عليهم مسألة من مسائل الشرع وأحكامه. وهذا ما كان يحدث حتى في زمن الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، فالسائل المعاصر لأوائل الغيبة الصغرى لصاحب الأمر (عجّل الله فرجه) المتّصل بنوابه لم يكن يسأل عن المرجع في الفتوى، لأنه كان يعرف ذلك جيداً، إنما كان يسأل عن المرجع في المشكلات الاجتماعية المعاصرة، وفيما يُجد من تطورات في حياة الناس. فهو إذ تعذّر عليه الرجوع في تلك الأمور إلى الإمام، بسبب غيبته، يريد أن يعرف المرجع في تقلبات الحياة وتطورات المجتمع والحوادث الطارئة. هذا وقد كان سؤاله عاماً لا يخص جهة معينة، فكانت الإجابة عامة كذلك مناسبة للسؤال.[١]

٢-إن عبارة (حجّة الله) تعني إن الإمام مرجع للناس في جميع الأمور، وإنّ الله قد عيّنه للقيام بأمور المسلمين، وأناط به كل تصرف وتدبير من شأنه أن ينفع الناس، لذا فإن أفعاله وأقواله حجّة على المسلمين، يجب إنفاذها، ولا يسمح بالتخلف عنها[٢]. يضاف إلى ذلك إن كلمة (حجّتي) تدل بظاهرها على أن الإمام (عليه السلام) أوكل إلى رواة أحاديثه (الفقهاء) ممارسة الأوامر والنواهي والأحكام التي هي من صلاحيته هو من حيث الأساس، لا مجرد إبلاغ الأحكام الإلهية، إذ أن مجرد إبلاغ الأحكام الإلهية لا يستدعي التوكيل من قبل الإمام (عليه السلام)[٣]. ومن ثم فإن قوله (فإنهم حجتي) شاهد على أنه قد وكّلهم من قبله لممارسة صلاحياته في جميع الأمور والمسائل التي تعترض سبيل الأمة بما فيها قيادتها وإدارة شؤونها.

ونكتفي هنا بهذا القدر من الروايات الدالة على الولاية، والتي يتحصل من مجموعها إطمئنان منجز بثبوت الولاية للفقيه، فضلاً عن أن مضمون هذه الروايات

---

[١] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٧٧-٧٨.

[٢] المصدر السابق، ص٧٨.

[٣] السيد كاظم الحائري، ولاية الأمر، مصدر سابق ذكره، ص٢٦-٢٧.

موافق للقواعد الشرعية، والسيرة العقلائية التي جرت على وجود حاكم يملك بزمام الأمور، ويشرف على قيادة المجتمع وإدارة شؤونه، ويُرجع إليه في حل المشاكل والمعضلات، وإلاّ حصلت الفوضى وضاع النظام.

الفرع الثاني

الدليل العقلي

من جملة الثوابت المسلّم بها عند الشيعة الإمامية في عصر الغيبة، وجود بعض الأمور التي لا يرضى الشارع بإهمالها يصطلح عليها (الأمور الحسبية) والأمور الحسبية مصطلح فقهي يقصد به الأمور والمصالح العامة أو الخاصة التي يُعلم بصورة قطعية بأن الشريعة الإسلامية لا ترضى بفواتها وإهمالها من ناحية، وإن حصولها وتحققها يتوقف على وجود من يتولى أمرها ويمارس الولاية والإشراف عليها من ناحية أخرى، وإن الله تبارك وتعالى لم يعيّن لها وليّاً خاصاً من ناحية ثالثة. ويُمثّل لذلك عادة بالموقوفات العامة التي هي بحاجة إلى من يتولى أمرها ولم يبيّن لها الواقف متولياً خاصاً، كما يُمثّل لها أيضاً بالإشراف على اليتامى والقصّر الذين ليس لهم أولياء، إلى غير ذلك من الأمثلة.[1]

والمعروف بين الفقهاء عدم الإشكال في وجوب تصدّي الفقهاء الجامعين للشرائط للأمور المعطلة من باب الحُسبة إذا أحرز عدم رضا الشارع بإهمالها وتركها في أي ظرف.[2]

هذا ولا تنحصر فكرة الأمور الحسبية في الأمور الجزئية كحفظ أموال الغيّب والقصّر والأموال المجهولة المالك وأمثالها، بل تمتد لتشمل حفظ نظام المسلمين، والدفاع عن أراضيهم، وبسط المعروف فيهم، وقطع جذور المنكر والفساد ومحاربة الجهل في مجتمعهم، فتلك أمور حسبية لا يرضى الشارع الحكيم إهمالها. ومن ثم يجب

---

[1] المصدر السابق، ص٢٠.

[2] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٥٧٢.

على من تمكن منها أو من بعضها التصدّي للقيام بها، وإذا تصدّى أحدهم لذلك وجب على باقي الفقهاء، فضلاً عن الأمة، مساعدته في ذلك.[1]

ولعلّ فكرة الأمور الحسبية هذه من شأنها أن تقودنا إلى إثبات ولاية الفقيه عبر مقدمتين[2] :

الأولى: إن العديد من الأحكام الشرعية والمصالح العامة، والتي لا تقوم إلاّ في ظل حكومة إسلامية عادلة، داخلة تحت عنوان (الأمور الحسبية)، إذ لا شك أن الشريعة الإسلامية لا ترضى بفواتها وإضمحلالها مع إمكان تحققها بإقامة حكومة إسلامية عادلة، بل من الممكن أن ندّعي دخول إقامة الحكم الإسلامي بحد ذاته تحت عنوان (الأمور الحسبية) بصورة مباشرة. فإذا كانت الشريعة الإسلامية الغراء لا ترضى بإهمالها أمور الأيتام والسفهاء والأوقاف، وتهتم بحفظ دراهم معدودة للصغير أو الغائب، فكيف ترضى بإهمال أمور الدولة وشؤونها، ولا تهتم بحفظ كيان الإسلام ونظام المسلمين وأراضيهم؟

الثانية: إن الشخص الوحيد الذي نقطع بأن الشارع المقدس يرضى بتولّيه وتصدّيه للأمور الحسبية هو الفقيه الجامع للشرائط، أما غيره فمهما كان صالحاً لأداء هذه المهمة فلا نقطع برضا الشارع لتصدّيه لها، وذلك لإحتمال إشتراط ذلك في نظر الشارع تبارك وتعالى بالفقاهة والعدالة وغيرها من الشروط. هذا فضلاً عن إنه لمّا كانت الولاية، لغير الله تعالى، على خلاف الأصل[3]، لزم الإقتصار فيها على القدر المتيقن، وهو ما نقطع برضا الشارع له، وهو عبارة عن ولاية من تتوفر فيه الشروط أعلاه. والفقهاء العدول الجامعون للشرائط هم القدر المتيقن لهذه الأمور، وذلك لصلوحهم لإقامة الحكم الإسلامي وتولّي مثل هذه الأمور، فهم مقدمون على غيرهم لأداء تلك المهمة.

---

[1] المصدر السابق، ص٥٧٢.

[2] السيد كاظم الحائري، **ولاية الأمر**، مصدر سابق ذكره، ص٢٠-٢١.

[3] **الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد، إلاّ من ولاّه** الله سبحانه وتعالى **أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد** في أمره، فحينئذٍ **يكون هو ولياً على من ولاّه** فيما ولاّه فيه، **أنظر** الشيخ النراقي، **مصدر سابق** ذكره، ص٥٢٩.

وهكذا يظهر لنا من مناقشة أدلة ولاية الفقيه إنها من المسائل الواضحة جداً في الفقه، وإن الشبهات التي دارت حولها إنما كانت ناتجة عن عدم وقوعها -أي الحكومة- في يد الفقيه، وتصورهم إن أمر تحققها غير متيسر، ولهذا إستدلوا وإعترضوا حسب إستيعابهم وفهمهم للموضوع، فضيّقوا كثيراً من دائرتها، وإلاّ فإن مبناها واضح جداً، حيث نستفيدها من الأدلة اللفظية، ومن مقتضى حكم العقل، ومن روح الفقه والذوق الفقهي العام.

المطلب الثالث

كيفية تعيين الولي الفقيه

على الرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب الإمام الغائب (عجّل الله فرجه) في قيادة الأمة وإدارة شؤونها، فإن شروط الحاكم الإسلامي لا يزال يعتبر توافرها في أي شخص مؤهلاً إياه ليحكم في الناس. وحيث إن هذه الشروط يمكن أن توجد في أكثر من شخص واحد، فإننا سنكون أمام سؤال لابد منه، محل هذا السؤال: هل تختص ولاية الفقيه بفرد أو أفراد، أم تعم كل من جمع الشروط؟

الجواب على هذا التساؤل واضح، فإن كل من جمع الشروط التي سبق وذكرناها يمتلك حق الولاية، ولكن إذا كانت الولاية تشمل كل من جمع الشروط فإنه قد يثور تساؤل آخر حول كيفية توحيد الموقف، وتعيين الحاكم من بينهم، وضمان عدم تعارض الأحكام والتصورات المختلفة وبما لا يعود بالضرر على الأمة وشؤونها. هنا نكون أمام إفتراضين:

الأول: أن نفترض إجتماع الفقهاء وإتفاقهم، أو إمكان الإتفاق بينهم على طريقة واحدة في إدارة شؤون الأمة وقيادتها، وفي هذه الحال لا يترتب على تعدد الفقهاء أية مشكلة، وليس هناك مانع شرعي أو عقلي من أن يتولى الحكم مجلس فقهاء عدول كفوئين جامعين للشرائط.

الثاني: أن نفترض الإختلاف فيما بينهم. وهنا يفرض السؤال المتقدم نفسه، فهل كل فقيه يكون ولياً أم لابد من إختيار فقيه واحد؟ وعلى التقدير الثاني فما هي المرجحات التي يجب ملاحظتها في تمييزه عن غيره ليكون هو الولي دون غيره، وهل يمكن أن يكون رأي الناس وإختيارهم من المرجحات؟

من البديهي أنه لا يمكن القبول بكون جميع الفقهاء ولاّة فعليين للأمة، لما يترتب على ذلك من ضياع الأمة وإختلال نظامها، لذا سنكون مضطرين إلى إيجاد سبيل عقلائي وشرعي يمكن من خلال سلوكه التوصل إلى حلٍ تستقيم معه الأمور وتتحقق الأهداف.

هذا ما سنعمل على مناقشته في هذا المطلب الذي ينقسم فيه البحث إلى ثلاثة فروع، نبحث فيها تباعاً أبرز النظريات التي طُرحت في سبيل حل الإشكالات المذكورة.

الفرع الأول

نظرية التصدي

ينبغي للفقهاء أن يعملوا فرادى ومجتمعين من أجل إقامة حكومة عادلة تتولى قيادة الأمة وإدارة شؤونها، وإذا كانت الأهلية لذلك منحصرة في فرد، كان ذلك عليه واجباً عينياً، وإلاّ فالواجب كفائي. وفي حالة عدم إمكانية تشكيل تلك الحكومة فالولاية لا تسقط، إذ يجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع[1]. ومن ثم فإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة الإسلامية فقيه عالم عادل، وإنقادت له الأكثرية الساحقة من الأمة وقبلته حاكماً ، فإن أدلة تعيين الفقيه تصبح ناجزة بالنسبة إليه، ويكون متعيناً للولاية على الناس، ولا يمكن لأحد أن يتخلف عن حكمه[2]. وهذا يعني ان تكون

---

[1] الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق ذكره، ص**٥١-٥٢**.

[2] أنظر في ذلك المعنى: الشيخ محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، **ط٢، رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية، طهران،١٤١٧هـ، ص٩٣**. كذلك: عباس كاظم نور الدين، مصدر سابق ذكره، ص**٣٠**.

الأولوية في الولاية لمن يسبق غيره في التصدي للحكم، فلا يجوز لغيره مزاحمته في هذا الدور.

على أن التأمل في هذه النظرية، وفي الأدلة الشرعية، لا يوحي لنا بما يصلح أن يكون دليلاً على هذا القول، فكل ما تدل عليه النصوص هو إن مقام الولاية والحكومة مختص بالفقهاء العدول الكفوئين، أما إن التصدي يكفي لصيرورته ولي أمر بالفعل، بحيث يكون تصديه مانعاً من تصدي غيره، فهذا ما لم تدل عليه النصوص. كما إن التصدي من قبيل فرض الذات على الأمة، وكفاية التصدي وحده إنما ترتكز على ما يحرزه الشخص في نفسه من كفاءة معينة تدفعه لذلك التصدي، في الوقت الذي لم يكن فيه إخبار الشخص عن نفسه وتزكيته لها يوماً وسيلة شرعية للإعتماد عليه والتسليم له.[١]

ورغم ما تقدّم، يمكن ان يكون التصدي مقبولاً متى ما تصدى فقيه معيّن لقيادة الأمة وإدارة شؤونها، ولم يتصدَ غيره من الفقهاء لهذا الأمر، بل إنهم سلّموا بقيادته، فهنا يكون الفقيه المتصدي هو الولي الفعلي، ولكن فعلية ولايته لم تنشأ من محض التصدي، بل من مجموعة العوامل المذكورة.[٢]

ولعلّ هذه النظرية نابعة مما جرت عليه العادة في التصدي لأمور المرجعية الدينية، إذ يطرح المرجع الديني نفسه، ويؤكد أعلميته على الساحة العلمية من خلال دروسه وأبحاثه ذات المستوى العالي، ومن خلال تلامذته وحاشيته، فيكون مرجعاً تقلّده الأمة في مسائلها الفردية، دون أن يكون لها دور في تعيينه، ودون أن يكون للكفاءة القيادية والقدرة على تلبية الحاجات الاجتماعية أثر في ذلك التعيين.[٣]

الفرع الثاني

نظرية الإنتخاب

---

[١] مالك وهبي، مصدر سابق ذكره، ص٣٦.

[٢] المصدر السابق، ص٣٥.

[٣] علي المؤمن، المرجعية الدينية في ظل الدولة الإسلامية، مجلة التوحيد، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، العدد (٧٢)، السنة الثانية عشرة، صفر ١٤١٥هـ ، ص٨.

إن إطلاق الدليل النقلي لولاية الفقيه يخلق إشكالية لا زالت مدار بحث ونقاش، فالرجوع إلى الفقهاء وتقليدهم لا يدل على رجوع الأمة، في زمن معين، إلى فقيه أو مرجع بعينه ، بل لكل من إجتمعت فيه الشروط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي، وهذا ما يضعنا أمام أمر جدير بالمناقشة، وهو أن يكون جميع الفقهاء حججاً على الناس، في زمن واحد، في مسائل قيادة المجتمع وإدارة شؤونه، ويفرض علينا في الوقت ذاته وضع نظم وحدود من شأنها تأكيد الحيلولة دون حصول التقاطع والتزاحم اللذين من شأنهما أن يؤديان إلى تشتيت كلمة الأمة وفرقتها.

وحلاً للإشكال المذكور إقترح البعض إمكانية إجراء الترجيح على أساس بعض الصفات الواقعية في الفقهاء كالأعلمية والأكفئية، ومن ثم تقدّم الأعلم أو الأكفأ على غيره لإشغال منصب الولي الفقيه.[١]

على أن الترجيح على أساس الصفات الواقعية إنما يمكن في العمل الفردي، كما في باب التقليد الشخصي، فبالامكان إفتراض إن التقليد يكون لدى تعدد الفقهاء للاعلم، فكل فرد يقلّد من يعتقد إنه الأعلم، فالمرجح الواقعي هو الأعلمية. أما في مسألة إختيار الولي الفقيه فالترجيح بصفة واقعية غير ممكن، لأن الناس يختلفون في تشخيص من هو الأعلم أو الأكفأ، فضلاً عن إمكانية تساوي عدد من الفقهاء في هذه الصفات[٢]، فنقع مرة أخرى في ذات إشكال تعدد الفقهاء. وبعبارة أخرى فالحكم هنا ليس حكماً فردياً حتى يقاس الأمر على كل فرد على حدة، فيفرد نفسه بولي خاص به، بل هو حكم للمجتمع الإسلامي المطالب كمجتمع بالتشخيص.

وحيث أنه لم تذكر لنا الروايات كيفية تشخيص الولي الفقيه، فبإمكاننا اللجوء إلى الطريقة العقلائية المتمثلة بالعودة إلى الأمة لتمارس حقها في إنتخاب من تراه مؤهلاً، من بين الفقهاء الجامعين للشرائط، لتولّي شأن الولاية.[٣]

---

[1] السيد كاظم الحائري، ولاية الأمر، مصدرسابق ذكره، ص٢١٤-٢١٥.

[2] الشيخ الركابي، مصدر سابق ذكره، ص٢٩٣.

[3] السيد محمد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، الإسلام يقود الحياة (مجموعة بحوث)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص٢١.

على أنه لا دخل للانتخاب في أهلية الفقيه للولاية، لأن أهليته سابقة على الإنتخاب، ثابتة بالأدلة النقلية والعقلية، ولكن سيكون له دخل في فعلية ولاية الفقيه، وحسم التعدد، أو ترجيح المنتخب على غيره .

على أن ثبوت الولاية للفقهاء لا يدل على أكثر من الصلاحية والترشيح للولاية، إذ لا تنعقد الولاية بالفعل إلاّ بإنتخاب الأمة، ومن ثم يصبح ولياً من إنتخبته الأمة، وفوضت إليه الأمانة الإلهية، فهو الذي له حق التصدي لشؤون الولاية بالفعل، ولا يجوز لغيره من الفقهاء مزاحمته في ذلك.[1]

وهكذا فأساس شرعية ولاية الفقيه إنما يكمن في الأدلة السابقة الذكر، في الوقت الذي يتمثّل به دور الأمة في التشخيص. وهذا الدور يجعل من ولاية الفقيه أمراً ناجزاً وقطعياً، يصل بها إلى مرحلة الفعلية، فدور الأمة في تنجيز ولاية الفقيه يعتبر دوراً جوهرياً، إذ أن من شأن الأمة أن تقوم بدور رئيس في إقامة الحكومة التي ترتضيها.

ولعلّ ما تقدّم يفيد معنى الوسطية بين التعيين والإنتخاب، فلا تعيين مطلق لا دور للأمة فيه، ولا إنتخاب مطلق لا دور للشرع فيه، بل هو إنتخاب شعبي في ظل تعاليم الشرع.

الفرع الثالث

نظرية شورى الفقهاء

إن في عدم ثبوت الولاية لفقيه معيّن بالذات، بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط لحكمة بالغة، ذلك إن الفقيه ليس معصوماً كالإمام كي يُعطى بيده وحده أمر قيادة الدولة الإسلامية، لإمكان وقوعه في بعض الأخطاء التي من شأنها أن تعصف بالمجتمع الإسلامي، الأمر الذي يتطلب أن لا تكون الولاية لفقيه معيّن، بل لجميع

[1] الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٤١٦.

الفقهاء الجامعين للشرائط، كي يتدخل البعض في الأمور التي يتناولها البعض الآخر، ويعصم بعضهم البعض عن الخطأ.[١]

وأمام هذه الإشكالات طرح بعض الفقهاء[٢] نظرية (شورى القيادة)، وذلك من خلال تأسيس شورى للفقهاء المراجع المنتخبين من قبل الأمة، لتمثّل السلطة العليا في البلاد.[٣]

وشورى الفقهاء هذه يمكن أن نفهم منها شكلين:

الأول: التشاور بين الفقهاء بوصفهم كادراً رئاسياً مشتركاً، أي بإعتبارهم يمثّلون معاً رأس الهرم في الحكومة الإسلامية[٤]. هذا ويمكن أن يُخول الكادر المذكور أحد أعضائه أمر قيادة البلاد.[٥]

الثاني: التشاور بين الفقهاء بإعتبارهم مشرفين ومراقبين لا بإعتبارهم قادة فعليين[٦]، كتشاورهم لإختيار شكل الحكومة، أو الإشراف على صياغة الدستور، أو مراقبة عمل السلطات. هذا ويمكن أن ينتخب مجلس شورى القيادة أحد أعضائه لتولي رئاسة المجلس وإدارة أعماله، وتنظيم الحوارات التي تجري داخله، دون أن يكون له أي إمتياز على سائر الفقهاء، حيث يبقى الرأي النهائي مقتصراً على ما يقرره المجلس المذكور، وحسب رأي أكثرية أعضائه.[٧]

---

[١] آية الله العظمى كاظم الحائري، **أساس الحكومة الإسلامية، ط١**، مطبعة النيل، بيروت، **١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص٢٠٣.**

[٢] **وعلى رأسهم** السيد محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي (**١٣٤٧-١٤٢٢هـ**) **والذي يعد من أبرز المنظّرين** لها.

[٣] آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، ج**١٠٥، كتاب السياسة، ط٦**، دار العلوم، بيروت، **١٤٠٧هـ، ص٨٣-٨٤.**

[٤] آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، **الفقه، ج١٠٦، كتاب السياسة** ، مصدر سابق ذكره، ص**٢٧٠.**

[٥] آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، ج**٩٩**، كتاب الحكم في الإسلام ، مصدر سابق ذكره، **ص٤٥.**

[٦] **المصدر السابق، ص٥٠.**

[٧] **الشيخ ناصر حسين الأسدي**، شورى الفقهاء، ط**٢**، دار صادق للطباعة والنشر، بيروت، **١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م، ص١٦٢.**

هذا وقد حاول البعض التشكيك بشورى القيادة هذه متمسكاً ببعض الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) والتي تؤكد على إن القائد يجب أن يكون واحداً على الدوام، كالرواية المنقولة عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) " قال: لا يكون إمامان إلاّ وأحدهما صامت لا يتكلم، حتى يمضي الأول".[١]

والصحيح إن هذه الرواية وأمثالها قد طرحت فكرة لا علاقة لها بـ(شورى القيادة)، بل هي تشجب (تعدد القيادة)، وتعدد القيادة غير شورى القيادة. فالرواية تقول: لا يصح أن نعتمد على قادة متعددين كل منهم يقود على إنفراد، بل لابد أن تكون القيادة واحدة. وشورى القيادة تحقق مسألة القيادة الواحدة، إذ يشكّل الفقهاء المنتخبون فيما بينهم مجلساً واحداً للقيادة، تكون تمشية الأمور فيه حسب رأي الأكثرية.[٢]

أما عن كيفية إرتقاء الفقيه إلى شورى الفقهاء، فيشترط أصحاب النظرية المذكورة[٣] شرطين أساسيين لوصول الفقهاء إلى سدة الحكم والإنتماء لمجلس الشورى، الشورى، أولهما أن يكون مرضياً لله سبحانه وتعالى، وذلك بأن يكون جامعاً لشروط الحاكم الإسلامي من علم وعدالة وكفاءة، وثانيهما أن يكون منتخباً من قبل الأمة. إذ يمكن للأمة أن تنتخب الفقهاء بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة عن طريق أهل الحل والعقد.

هذا ويلاحظ على النظرية المذكورة إنها تنسجم والطبيعة الإستشارية للحكم الإسلامي، ذلك إن الناس ينتخبون مراجع تقليدهم بملء إرادتهم، من الفقهاء العدول الجامعين للشرائط ليكونوا السلطة العليا في الدولة، وبإستشارة هؤلاء ينتخب الناس نواب الأمة، ثم بإستشارتهم معاً ينتخب الناس رئيس الدولة.[٤]

---

[١] العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٥، مصدر سابق ذكره، ص١٠٦.

[٢] السّيد كاظم الحائري، المرجعية والقيادة، مصدر سابق ذكره، ص١٦١.

[٣] آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه، ج١٠١، كتاب الدولة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص١٠١.

[٤] آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، السبيل إلى إنهاض المسلمين، ط١،دار صادق للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، المقدسة، ١٤٢٥هـ، ص٢١٤.

وهكذا تمثّل شورى الفقهاء صيغة حضارية رفيعة في قيادة الأمة وتفجير طاقاتها وعلاج معضلاتها، وذلك لما فيها من سبيل لمعرفة الرأي الصواب عن طريق مناقشة الآراء وظهور الرأي الصحيح، والإستفادة من خبرات الآخرين، فضلاً عما فيها من صيانة لولي الأمر من الإقدام على أمور من شأنها أن تضر بالأمة. وهذا ما جعلها من أبرز النظريات التي تميز الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، لما تتضمنه من الجمع بين ولاية الفقيه ومشاركة الأمة.

المطلب الرابع

حدود ولاية الفقيه

لا خلاف بين فقهاء الإمامية في ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة، والبحث بينهم ليس بحثاً في أصل الولاية وعدمها، بل هو في حدودها وفي دائرة صلاحيتها.

فهل إن للفقهاء الجامعين للشرائط، ممّن إنحصر بهم أمر تولي الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة، وظائف ومسؤوليات محدودة بحيث تحدد صلاحياتهم على هذا الاساس، أم أن ولايتهم نافذة في جميع المجالات التي كانت للنبي وللأئمة المعصومين (عليهم السلام) بحيث تكون ولايتهم (مطلقة) عامة؟

هذا ما سنتطرق له في هذا المطلب مقسمين الدراسة فيه إلى فرعين، يخصص أولهما لبحث الولاية الخاصة، ويفرد ثانيهما لدراسة الولاية المطلقة.

الفرع الأول

الولاية الخاصة

يرى أنصار هذا الإتجاه[١] إن نطاق ولاية الفقيه إنما ينحصر في دائرتي الافتاء والقضاء، وهي صلاحية تمنح للفقيه الجامع للشرائط، إذ يقوم؛ ومن خلال مراجعة الأصول وممارسة عملية الإستنباط، بإصدار أحكام وفتاوى تكون ملزمة للناس شرعاً.[٢]

وبالرغم من إعطاء الفقيه صلاحية القضاء والفصل في الدعاوى، وإعتبار أحكامه ملزمة شرعاً، إلاّ إن هذا الفريق يمنع الفقيه من تجاوز هذه الدائرة إلى دائرة الإجراء والتنفيذ، فلا يجوز له التوسل بالقوة في تنفيذ احكامه الصادرة، بل إنهم يلزمون فقط أطراف النزاع بالانقياد إلى حكمه.[٣]

هذا وقد تقدّم البعض قليلاً في هذا المجال، فقالوا: بما إن مقام القضاء ثابت للفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، فإن لوازم القضاء ثابتة له أيضاً. أي إن تطبيق الحكم يكون على عهدة الفقيه أيضاً[٤]، وذلك متى كان مبسوط اليد لا يتهدده خطر من شأنه أن يحول دون قيامه بهذا الأمر في حين إعتقد البعض الآخر بوجوب تنفيذ وإقامة الحدود الإلهية في عصر الغيبة على يد الفقيه الجامع للشرائط، ذلك إن الفقيه إذا إكتفى بمجرد الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام الشرعية فإن جميع الحدود الإلهية في هذا العصر، والتي تأتي تحت عنوان قصاص المتجاوزين والمرتكبين للمحرمات كالقتل والسرقة والزنا وشرب الخمر، سوف تتعطل.[٥]

وهكذا فإن أنصار هذا الإتجاه يضيّقون من نطاق ولاية الفقيه ويقصرونها على بعض الأمور المحدودة والخاصة، وحتى أولئك الذين يثبتون له مقام القضاء ولوازمه، ويجعلونه مسؤولاً عن إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، فإنهم وإن جعلوا دائرة صلاحيات

---

[١] ومن أبرزهم: الشيخ المراغي (العناوين)، الشيخ الانصاري (المكاسب/المجلد التاسع)، الشيخ النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة).

[٢] الشيخ عباس نيكزاد، ولاية الفقيه بين الإطلاق والتقييد، ترجمة وتقديم الأستاذ كمال السيد، الدين والسياسة (مجموعة بحوث)، مصدر سابق ذكره، ص٤٥٥.

[٣] المصدر السابق، ص٤٥٥.

[٤] عباس كاظم نور الدين، مصدر سابق ذكره، ص٦٠.

[٥] الشيخ المفيد، مصدر سابق ذكره، ص٨١٠.

الفقيه أوسع، لكنهم بقوا على إعتقادهم بالولاية المحدودة. والذين يحصرون حدود ولاية الفقيه في دائرة محدودة يعتمدون على أصالة عدم ولاية أحد على أحد إلاّ ما خرج بالدليل، ولمّا لم يتم عندهم الدليل على الولاية العامة، فتبقى الأمور الحسبية والقضاء وإقامة الحدود هي القدر المتيقن.

على إن هذا الكلام فيه قصور عن المطلوب، لأن إقامة الحكومة الإسلامية – التي تحيي الشريعة الإسلامية وتحفظ أحكامها، وتحمي مصالح الدين وأمور المسلمين، وتمنع الظلم والفساد– تعتبر من أهم الأمور الحسبية التي لا ترضى الشريعة بإهمالها والتخلي عنها، ومن ثم فاللازم توسيع نطاق ولاية الفقيه لتشمل إقامة الحكم الإسلامي وإدارة شؤون الأمة.

الفرع الثاني
الولاية المطلقة

نهض أنصار هذا الإتجاه بدائرة صلاحيات ولاية الفقيه إلى مجال أرحب، إذ إعتقدوا بإمكانية الفقيه في تشكيل حكومة تكفل للناس إحتياجاتهم، وترسي قواعد نظام سياسي وإداري، فيكون للفقيه اليد الطولى في إدارة شؤون المجتمع وبناء مؤسساته الدستورية وفقاً للموازين الإسلامية.

وتستند هذه النظرية إلى دعامة النصب الشرعي[١] للفقيه العادل الكفوء وليّاً للأمة، بوصفه نائباً للإمام الغائب (عجّل الله فرجه)، الأمر الذي يحصر الحق الشرعي في إقامة الحكومة الإسلامية به، بوصفها أحد مظاهر ولايته، دون أن يكون للأمة مدخلية في منحه شرعية الحكم، لأنها شرعية مكتسبة من ولاية الإمام المعصوم[٢]، و

[١] أي النصب العام من قبل النبي والأئمة المعصومين (عليهم السلام) وذلك من خلال النص على الصفات المطلوبة في الحاكم.

[٢] علي المؤمن، نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، الدين والسياسة (مجموعة بحوث)، مصدر سابق ذكره، ص٣٤٥-٢٤٦.

لكن رأي الأمة يمكن أن يكون معياراً للتفاضل بين الفقهاء الجامعين لشروط القيادة فيما لو تعددوا.[١]

وبموجب هذه النظرية يتولى الولي الفقيه من أمور المسلمين ما كان يتولاه النبي والأئمة المعصومين (عليهم السلام) – إلاّ ما أستثني بالدليل – لأنه مفوض من قبل الإمام الغائب (عجّل الله فرجه) في قيادة المجتمع عند غيبته[٢]، ومن ثم فإن له جميع ما للنبي والأئمة من إختيارات، وإن مسؤوليته تكون أمام الله سبحانه وتعالى فقط[٣]، وإن عدالته هي ميزان إستمراره في الحكم.[٤]

ويقول بهذه النظرية معظم فقهاء مدرسة الإمامة السلف ممّن يعمّمون ولاية الفقيه على موضوعة الحكم[٥]، إلاّ أن النظرية المذكورة لم تتحول إلى مدونة ينتظمها الإنسجام الفقهي، إلاّ على يد الإمام الخميني الذي يعد من أبرز الفقهاء المعاصرين الذين نظّروا لها، ثم وضعوها موضع التطبيق.[٦]

على أن هذه النظرية تعرّضت لجملة من الإنتقادات التي نجم أغلبها عن الفهم المبتسر لمعنى الإطلاق، ذلك إن إطلاق الولاية إنما يعني عدم إنحسارها في دائرة الإفتاء والقضاء والشؤون الحسبية، وإتساع نطاقها ليشمل التدخل في الشؤون الاجتماعية والسياسية وإدارة المجتمع الإسلامي، وتشكيل حكومة إسلامية بكل ما للحكومة من مهام وصلاحيات، الأمر الذي يمكن معه القول إن مصدر الإشكال يكمن في إصطلاح (الولاية المطلقة) الذي درج على ذكره أصحاب النظرية المذكورة، وما

---

[١] أنظر في ذلك المعنى: الشيخ المنتظري، مصدر سابق ذكره، ص٤١٥.

[٢] الشيخ النراقي، مصدر سابق ذكره، ص٥٣٦. وكذلك: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٤٩.

[٣] محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية، فكرية إسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الأعظم، العدد السادس، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٧٣.

[٤] علي المؤمن، نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، مصدر سابق ذكره، ص٣٤٦.

[٥] كالشيخ النراقي وصاحب الجواهر.

[٦] حيث تعتبر النظرية السائدة رسمياً في جمهورية إيران الإسلامية.

يعنيه من مصادرة القانون، إذ كان من الأفضل الإستفادة من مصطلح آخر هو (الولاية العامة) الذي من شأنه عدم إثارة إشكالية التناقض بين الولاية المطلقة والقانون.

كذلك فإن القول بأن للولي الفقيه كل ما للنبي والإمام المعصوم (عليهم السلام) من صلاحيات محل نظر، ذلك إن المقومات التي يتحلّى بها النبي والإمام إنما هي درجات حقيقية غير قابلة للإنتقال إلى شخص آخر، وإن التكليف الإلهي للنبي والأئمة المعصومين (عليهم السلام) لحمل أعباء الولاية هو تكليف لهم في حالة حضورهم، والأمة –هنا– تتحمّل مسؤولية نفسها، ومن ثم يصبح لها دور كبير في السلطة، بحيث لا مجال لأن يستبد بها شخص واحد حتى إذا كان هو الفقيه العادل.

وهكذا فإن محاولة إعتبار ولاية الفقيه شكلاً من أشكال الإمامة المعصومة غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية، بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عنها، فلا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم، وإن كان البعض يحاول ذلك ويدّعيه لإعتبارات يدّعي أنها فقهية، وهي في حقيقتها إعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر.[1]

وهكذا فإن ولاية الفقيه وفقاً للنظرية المذكورة ولاية محتومة لا يمكن معارضتها[2]، فالفقيه مسؤول أمام الله سبحانه وتعالى لا أمام الأمة، إذ ليس من شأن الأمة عزله أو محاسبته، وهذا ما يجعل من ولاية الفقيه سلطة خارجة عن أيّة رقابة دستورية أو شعبية، وخارج مساءلة أيّ جهاز من أجهزة الدولة.

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤١٧ .

[2] مرتضى معاش، حقيقة العلاقة بين ولاية الفقيه والحرية، مجلة النبأ، المستقبل للثقافة والإعلام، بيروت، العدد(٤١)، شوال ١٤٢٠هـ-كانون الثاني ٢٠٠٠م، ص٤٣.

الفصل الثالث
شرعية السلطة وتنظيمها في نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية

إن الأساس الذي تنبثق منه السلطة في المجتمع الإسلامي هو حاكمية الله تعالى وحده لا شريك له، فالله هو الوحيد الذي يمكن أن يحكم على العباد ويَنفذ حكمه على الناس، لأنه سبحانه هو المولى الحقيقي ولا توجد ولاية لغيره، إلاّ إذا كانت مستندة وراجعة إليه وإلى أمره. وقد جاءت الآيات الكريمة الآتية لتؤكّد هذه الحقيقة ((إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إياه ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون))[١]، ((أم إتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي...)).[٢]

وهذا الأساس الرصين في النظرية الإسلامية يفرض أن تكون حاكمية غير الله مستندة إلى حاكميته سبحانه، وموضع رضاه تعالى، فتكون أما منصوصاً عليها بالإسم والعين من جانبه تعالى أو أن تكون موافقة للصفات والضوابط التي نصَّ عليها الكتاب والسنّة.

ولعلّ الأساس الذي تنبثق منه السلطة في الإسلام يشكّل سمة أساسية لنظرية الحكم الإسلامية، تميزها عن غيرها من نظريات الحكم السائدة وتظهرها بمظهر مختلف عنها، غير أن الإسلام لا ينظر إلى تجارب البشرية وإنجازاتها نظرة واحدة، بل إنه يفرّق بين المنجزات التي تشكّل هوية أو مذهباً فكرياً، وهي المنجزات المنحازة، وبين المنجزات التي تعبّر عن جانب آلي وتنظيمي. وشعاره في ذلك الآية الكريمة ((الذين يسمعون القول فيتّبعون أحسنه))[٣] فأحسن القول لا يقتصر على

---

[١] سورة يوسف، الآية (٤٠).

[٢] سورة الشورى، الآية (٩).

[٣] سورة الزمر، الآية(١٨).

نطاق الدين، بل يشمل مطلق القول، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بالخبرة أو التجربة البشرية.

بعد هذه المقدمة الوجيزة عن أساس السلطة ومصدرها في الإسلام، ستنقسم الدراسة في هذا الفصل إلى مبحثين، وعلى النحو الآتي:

- ❖ المبحث الأول: شرعية السلطة.
- ❖ المبحث الثاني: تنظيم السلطات الحاكمة.

المبحث الأول
شرعية السلطة

على الرغم من الأهمية التي يحظى بها بحث شرعية السلطة، غير أن هذه المسألة نادراً ما تلقى الإهتمام في فقهنا الإسلامي، وحتى في المباحث المتداولة لدى مفكرينا.

والمراد من الشرعية هنا ليس الشرعية الفقهية، أي توّفر الحجّة الشرعية والإستناد المعتبر الى الشريعة المقدّسة، إنما المراد منها الأحقية والشرعية القانونية، وما تعنيه من التعليل العقلي الذي يساق لتفسير إعمال الحاكم لسلطته.

فما هو المجّوز الذي يسند إليه الحاكم ويمارس على أساسه سلطته؟ وما هو التفسير العقلي الذي يسوّغ سلوك الأمة في إطاعة الحاكم؟ علاوة على أن الشرعية تتضمن قدرة النظام السياسي على إيجاد وإدامة الإعتقاد الذي يذهب إلى أن المؤسسات السياسية القائمة فعلاً هي أفضل المؤسسات الموجودة بالنسبة للمجتمع.[1]

[1] صادق حقيقت، لمحة من أسس الفكر السياسي في الإسلام، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام(مجموعة مقالات)، إعداد مكتب الدراسات الدولية الثقافية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران،١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٦٦.

وبغية الوقوف على شرعية السلطة في النظرية الإسلامية، لابد من إلقاء الضوء على كلٍّ من الشرعية الثيوقراطية والشرعية الديمقراطية لبيان ماهيتها ونقاط إلتقائها بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه.

المطلب الأول

الشرعية الثيوقراطية

وينقسم البحث فيها إلى فرعين، يخصص الأول لبيان معنى الشرعية الثيوقراطية، ويتناول الثاني مجالات إلتقاء الثيوقراطية بالنظام الإسلامي وإفتراقها عنه.

الفرع الأول

معنى الشرعية الثيوقراطية

وترتكز على أساس إرجاع الحق في ممارسة السلطة إلى كونه حقاً إلهياً، ويرتبط مباشرة بالإرادة الإلهية، فالله هو مصدر السلطة الذي يختار من يشاء لممارستها، ولذلك تجب طاعتها، وبالتالي فهي شرعية لأن طاعة الله أمر مسلّم به[1]. وحيث أن الحاكم يستمد سلطته من الله، فهو يسمو على الطبيعة البشرية،

[1] د.منذر الشاوي، القانون الدستوري (نظرية الدولة)، منشورات مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١، ص٦٩.

وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين، بوصفه منفّذاً للمشيئة الإلهية[1]. هذا وقد كان لهذه الفكرة دور كبير في التأريخ، إذ قامت عليها السلطة في أكثرية المدنيات القديمة، كما أقرتها المسيحية في أول عهدها، ثم إستند إليها ملوك اوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطاتهم المطلقة وإختصاصاتهم غير المقيّدة[2]. ولكن هذه الفكرة لم تستطع بعد ذلك مجابهة الآراء الحديثة ويقظة الشعوب، فأخذت تتلاشى، حتى لا نكاد نعثر لها اليوم على أثر جدي يذكر.

هذا وقد إتخذت الثيوقراطية ثلاث صور متتابعة هي[3]:

أ- **الطبيعة الإلهية للحكّام:** وتخلع هذه النظرية الطبيعة الإلهية على الحكم، فالحاكم لم يكن مختاراً من الله، بل كان الإله ذاته. ومن ثم فأن هذه النظرية لم تكتف بإسباغ القدسية على السلطة بإعتبارها من الله وبالتالي كونها شرعية، بل إن هذه القدسية أُسبغت أيضاً على شخص من يمارس هذه السلطة. وهذا ما كان سائداً في الممالك والإمبراطوريات القديمة عموماً كمصر وفارس والهند والصين.

وقد ترتب على هذا التصور إن كان لأولئك الحكّام سلطان مطلق لا حدود له على رعايّاهم، في حين قابلتهم الرعية بالطاعة العمياء والخضوع الكامل لأوامرهم المقدّسة دون إبداء أي إعتراض. هذا ولم تطرح مسألة شرعية سلطة الحكّام في تلك المرحلة من التأريخ لأنهم كانوا يعتبرون آلهة وبالتالي مصدراً للسلطة.

ب- **الحق الإلهي المباشر:** أعطت المسيحية بظهورها مفهوماً جديداً للثيوقراطية يتماشى مع مبادئها وتعاليمها، فلم يعد الحاكم إلهاً، بل أنه إنسان إختاره الله وإصطفاه وأودعه السلطة على البشر. وبناءً على ذلك فإن سلطة

---

[1] د.ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٢٥.

[2] المصدر السابق، ص١٢٥.

[3] أنظر في ذلك: المصدر السابق، ص١٢٤-١٢٨. وكذلك: د.منذر الشاوي، مصدر سابق ذكره،ص٦٨-٧١، د.عبدالغني بسيوني عبدالله، النظم السياسية، الدار الجامعية، القاهرة، ١٩٨٥، ص٤٦-٤٩، د.محمد علي آل ياسين، القانون الدستوري والنظم السياسية، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٤، ص١٥٢-١٥٦.

الحكّام تكون شرعية لأن الله هو من إختارهم لممارسة هذه السلطة، فهذا الإختيار هو الذي أسبغ الشرعية على السلطة التي يمارسها الحكّام.

وحيث أن إختيار الحكّام قد تمَّ من الله ودون تدخل من جانب البشر، فقد وجبت طاعتهم وإمتثال أوامرهم، لأن معصيتهم تعتبر معصية لله. كما ويترتب على ذلك إنتفاء مسؤولية الحكّام عن كل تصرف يصدر منهم أمام المحكومين، إذ أن هذه المسؤولية تكون أمام الله الذي وهبهم الحكم والسلطان. هذا وقد إعتنقت الكنيسة المسيحية هذه الفكرة، وإستطاعت من خلالها بسط نفوذها وسلطتها على اوربا، كما وإستخدمها ملوك فرنسا لتدعيم سلطانهم على الشعب خلال القرن السابع عشر، كما شكلّت سنداً للكثيرين من الملوك والأباطرة في تأييد سلطانهم المطلق.

ج- **الحق الإلهي غير المباشر:** منذ العصور الوسطى وفي أعقاب الصراع بين الكنيسة وملوك اوربا، قامت فكرة جديدة مفادها إن الله لا يتدخل في إختيار الحاكم بطريقة مباشرة، وأنَّ السلطة وإن كان مصدرها الله، فإن إختيار الشخص الذي يمارسها يكون للشعب، ولكن بإرشاد وتوجيه من الإرادة الإلهية.

ورغم ما تقوم عليه هذه النظرية من أساس ديمقراطي يتمثّل بإختيار الشعب للحاكم، إلاّ أن الحاكم يستمد سلطته من الله، وبالتالي لا يكون مسؤولاً أمام أحد غيره، الأمر الذي يدفعه إلى الطغيان والإستبداد، وذلك لإعتقاده بتدخل الإرادة الإلهية في إختياره.

وهكذا تجمع تلك النظريات الثلاث على أن الحاكم الثيوقراطي هو حاكم مطلق، وإنه غير مسؤول أمام أي إنسان آخر، أو مجلس، أو الشعب نفسه، بل إنه يقف فوق القانون ولا يقبل النقد أو الاعتراض أو النصح، لأنه يحكم بإرادة إلهية.

الفرع الثاني

إلتقاء الثيوقراطية بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه

الثيوقراطية وإن كانت تنسب نفسها إلى الله تعالى وإرادته، إلاّ أنها ليست سوى نظرية وضعية أبدعتها العقلية المسيحية البشرية التي وجدت نفسها في ظروف تضطرها لدخول معترك الحكم وهي تحمل نظرية خاصة بها قد فصلّتها على مقاس الظروف التي كانت تعيشها. ومن هنا فقد شهدت تحولات عدة وفقاً لتلك الظروف، قسّمتها إلى صور ثلاث، وفي كل صورة منها، تحاول أن تجد لها منفذاً إلى السماء تغلّف به نفسها. وهذا الغلاف هو الذي جعل البعض يعتقد بأن شرعية السلطة في الإسلام شرعية ثيوقراطية.

والحقيقة إن شرعية السلطة في الإسلام ليست ثيوقراطية، ولا يمكن أن تكون كذلك على الرغم من وجود بعض نقاط الإلتقاء بين النظرية الإسلامية والنظرية الثيوقراطية. وأبرز نقاط الإلتقاء هذه إضافة إلى نقاط الإفتراق نلخّصها في المحاور الثلاثة الآتية:

أولاً: المبنى النظري: ويقف موضوع الحاكمية الإلهية في مقدمة موضوعاته، بل هو الأساس الذي تقوم عليه النظرية الثيوقراطية، لأن الثيوقراطية التي أفرزها فكر رجال الدين المسيحي لا تحتوي على نظام سياسي حقيقي، ذلك إن المسيحية ليس فيها شيء سوى بضعة نصائح أخلاقية، وهي تخلو من الأمور التي تختص بالسياسة وإدارة شؤون الحكم[1]. ومن هنا كان إنتساب الحاكم الثيوقراطي إلى الإرادة الإلهية لا يعدو كونه حاجة زمنية لجأ إليها الحاكم ليفرض نفسه على الشعب دون أن يكون له أي أصول نقلية في الديانة المسيحية.

أما في النظام السياسي الإسلامي فإن إرتباط الحاكمية بالله تعالى، وكونها إمتداداً ربانياً إلى الرسول والإمام المعصوم (عليهم السلام) وصولاً إلى الولي الفقيه، هو من الثوابت التي إستنبطها الفقهاء من الأصول الإسلامية الأصلية.

وإذا دقّقنا النظر في الصورة الأولى التي ظهرت فيها الثيوقراطية، والمتمثلة بالطبيعة الإلهية للحكّام،فسنجد إن الإسلام يرفض مثل هذا التصور رفضاً قاطعاً لأنه إنما جاء ليحطّم الوثنية ويقضي على الشرك بالله الواحد الأحد، الذي ((لم يلد

[1] مرتضى مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب علي هاشم، ط١، مؤسسة الطبع والنشر في الإستانة الرضوية المقدّسة، مشهد، ١٤١١هـ، ص٦٧.

ولم يولد*ولم يكن له كفواً أحد))[1]، أيّاً كانت صورته ((قُلْ يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً...)).[2][3]

أما بالنسبة لنظرية الحق الإلهي المباشر، أي الصورة الثانية من صور الثيوقراطية، فإن موضوع مصدر الشرعية الذي تدّعيه، والمتمثل بالنصب المباشر من قبل الله تعالى، لا يلتقي مع كل حاكم للدولة الإسلامية، بل إن فيه خيوطاً عامة قد تلتقي مع طبيعة حاكمية الرسول الأعظم والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وإن كانت تفترق عنها من حيث كون الأخيرة ثابتة بالأدلة القطعية، في الوقت الذي تعطي الثيوقراطية هذا الحق لحكّامها بناءً على إدعاءاتهم الشخصية التي لا أساس لها من الصحة. هذا فضلاً عن إن الثيوقراطية تذهب إلى أن القانون مستمد من إرادة الحاكم، أو كما يقول (جيمس الأول) ملك انكلترا إنه في صدره، ومعنى ذلك إستبداد الحكّام وعدم خضوعهم للقانون لأنهم هم الذين يضعون القانون ويعدّلونه ويلغونه حسب أهوائهم. أما في الإسلام فالقانون لا يعتبر مستمداً من إرادة الحاكم، بل إن هذا القانون من عند الله سبحانه وتعالى، وإن الرسول الكريم والإمام المعصوم (عليهم السلام) يتّبعانه ويلتزمان به، بل إنهما أولى بإتّباعه وإلتزامه.[4]

أما نظرية الحق الإلهي غير المباشر فأنها وإن كانت تلتقي في النتيجة مع شرعية السلطة في عصر الغيبة على إعتبار إن الشعب هو الذي يختار الحاكم، وإن الله سبحانه وتعالى هو المصدر النهائي لشرعية الحكم، إلاّ أن الإختلاف يكمن في أن شرعية سلطة الولي الفقيه مستمدة من إختيار الشعب له في ضوء الضوابط الإلهية المحددة سلفاً لمقام الحاكم الإسلامي والمقررة في القرآن والسنّة، في الوقت الذي ينتسب فيه الحاكم الثيوقراطي إلى الله مباشرة دون أية مسوغات أو ضوابط شرعية. يضاف إلى ذلك إن الحاكم وفقاً لنظرية الحق الإلهي غير المباشر مطلق

---

[1] سورة الإخلاص، الآية (٣-٤).

[2] سورة آل عمران، الآية (٦٤).

[3] د.عبدالغني بسيوني عبدالله، مصدر سابق ذكره، ص٥٠.

[4] د.حازم عبدالمتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص١٥٩.

السلطة غير مسؤول إلاّ أمام الله، بينما ترفض النظرية الإسلامية فكرة سلطة الحاكم المطلقة وكونه غير مسؤول عن عمله إلاّ أمام الله ، فالحاكم الإسلامي خاضع للشريعة الإسلامية وأحكامها وضوابطها كأي فرد من أفراد الشعب، مسؤول أمام الأمة كما هو مسؤول أمام الله عن عمله.

ثانياً: آليات إستخدام السلطة: آليات إستخدام السلطة في الأنظمة الثيوقراطية، بكل صورها، تتجسّد في شخص الحاكم بوصفه صاحب السلطة والحاكم بأمر الله، الأمر الذي يعني تركيز كل سلطات الدولة في يده، فهو المشرّع والمنفّذ والقاضي، ومن ثم عدم وجود أي شريعة أو قانون من شأنها أن تحدَّ من سلطاته، وهي وإن وجدت فإنه بيده إبطالها أو تعطيلها أو تحريفها وتفسيرها كما يشاء.

ويختلف النظام الإسلامي عن الأنظمة الثيوقراطية إختلافاً بيّناً في هذه النقطة، فهو نظام شوروي يتمتع بوجود عدد غير قليل من المجالس النيابية المنتخبة من قبل الأمة، فضلاً عن قيام السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية المنفصلة عن بعضها، والتي يمارسها أشخاص متعددون. فالحاكم الإسلامي لا يمارس جميع هذه السلطات بنفسه، بل إن مهمته الإشراف على هذه السلطات ومراقبتها للحيلولة دون إنحرافها عن خط الإسلام.

ثالثاً: دور رجال الدين في النظام السياسي: وفقاً للشرعية الثيوقراطية (الكنسية) يخضع النظام السياسي لسلطة رجال الدين على نحو مطلق، فهم الطبقة الحاكمة المتميزة. أي إن من يحكم هنا هي حكومة رجال الدين، التي يسيطر فيها هؤلاء على المجتمع سيطرة كاملة، ليس من منطلق كفاءتهم العلمية في الشريعة، أو كفاءتهم الادارية، بل من منطلق كونهم طبقة حاكمة مفروضة، تمارس سلطة مطلقة في التشريع والتنفيذ والقضاء. وكانت هذه السلطة المطلقة للكنيسة ورجالها هي السبب الرئيس في ظهور الفكر الغربي الحديث، المبني على العلمانية وشعارات فصل الدين عن الدولة وعن السياسة، وإبعاد رجال الدين عن أية سلطة مدنية.[1]

[1] خالد توفيق، العلمانية والدولة الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية، فكرية إسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الأعظم، العدد السادس، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٣١١.

أما في النظام الإسلامي، فلا وجود لحكومة رجال الدين، بل لا وجود لمصطلح رجال الدين، لأن كل مسلم هو رجل دين، ولكن في الإسلام هناك علماء دين، أي المختصون بالشريعة، وهؤلاء لا يمثلون طبقة لها مزايا خاصة، وإذا ما ظهر ذلك فليس هذا من الإسلام في شيء.[1]

وعلماء الدين هم جزء من النظام السياسي الإسلامي، وليس النظام السياسي الإسلامي مختصاً بهم، أو إن مسؤولياته تقتصر عليهم. فالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هما سلطة الشعب بأجمعه، وبإمكان أي فرد فيهم أن يكون مسؤولاً فيهما. وهذا يعني إن رئاسة الحكومة يمكن أن تكون من نصيب عالم الدين أو أي فرد آخر من أفراد الشعب على حد سواء، فعالم الدين والمؤمن العادي متساويان في هذا المجال.

بيد إن طبيعة الدولة الإسلامية ومؤسساتها الدستورية، تقضي أن تكون بعض المناصب خاصة بالفقهاء الجامعين للشرائط، وليس مطلق علماء الدين، كولاية الفقيه ورئاسة السلطة القضائية. أما تولي علماء الدين المناصب الأخرى في الدولة، فمعيار ذلك الكفاءة الإدارية والتخصص، وليس كونهم علماء دين، فأي شخص بإمكانه تولي هذه المناصب من غير علماء الدين.

[1] المصدر السابق، ص٣١٣.

المطلب الثاني

الشرعية الديمقراطية

وينقسم البحث فيها إلى فرعين، يخصص الأول لبيان معنى الشرعية الديمقراطية، ويتناول الثاني مجالات إلتقائها بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه.

الفرع الأول

معنى الشرعية الديمقراطية

وترتكز على أن سلطة الحكّام لا تكون شرعية، إلاّ إذا خوّلت لهم من قبل المحكومين. وهو ما يعني إن الشعب هو مصدر السلطة، وإن الحكومة هي الأداة ألتي يحكم بها الشعب نفسه، والوسيلة التي يعبر بها عن إرادته، وعن طريقها يمارس السلطة في دولته.[١]

وبالرغم من أن الديمقراطية قد أضحت اليوم هدفاً تسعى إليه الشعوب للتعبير عن سيادتها، وكفالة حقوق وحريات أفرادها، وتحقيق غايتها في الحياة الحرة الكريمة، فإن جذورها الفكرية ضاربة في الماضي البعيد[٢]، فلم يتوصل إليها العقل البشري، إلاّ بعد معاناة طويلة مع الحكم الإستبدادي المطلق، وذلك لوضع حد لإستئثار الحكّام بالسلطة، ومنع الإعتداء على حقوق وحريات الأفراد.[٣]

هذا وقد ساهم في إثراء الفكرة الديمقراطية، عبر عقود طويلة من الزمن، كثير من المفكرين، فجاءت إطاراً كبيراً يجمع في داخله العديد من التيارات الفكرية التي تتفق على بعض الخطوط العامة، وتختلف في معظم التفاصيل. بيد إن الديمقراطية تبلورت بمرور الزمن في الديمقراطية الحديثة المطبقة بشكل أو بآخر في الدول الغربية، وألتي تعرف بالديمقراطية الغربية التقليدية.

---

[١] د.عبدالغني بسيوني عبدالله، مصدر سابق ذكره، ص١٩٨.

[٢] إذ ظهرت الصورة الأولى للديمقراطية في المدن الإغريقية القديمة، حيث مارست طبقة المواطنين الأحرار السلطة بطريقة مباشرة. أنظر: المصدر السابق، ص١٩٨.

[٣] المصدر السابق، ص٢٠٠.

هذا وتتدرج صور الحكم الديمقراطي من ممارسة الشعب للسلطة فيما يعرف بالديمقراطية المباشرة، إلى إنتخاب الشعب لممثلين عنه يشتركون معه في الحكم في الديمقراطية شبه المباشرة، إلى تولي هؤلاء الممثلين لمسؤولية الحكم كاملة في الديمقراطية غير المباشرة[١]. وهذا يعني إن الديمقراطية تسعى وبصورها كافة إلى تحقيق ممارسة الشعب للسلطة، وإلى حكم الشعب لنفسه.

ورغم أن للديمقراطية أبعاداً وتأثيرات إقتصادية وإجتماعية، إلاّ أنها تُعد مذهباً سياسياً[٢]، يعتمد على أساسين: نظري يتمثّل في كون الشعب مصدراً لشرعية السلطة، وعملي يتمثّل في ممارسة الشعب للسلطة بشكل مباشر أو غير مباشر.

الفرع الثاني

إلتقاء الديمقراطية بالنظام السياسي الإسلامي وإفتراقها عنه

أولاً:إلتقاء الديمقراطية بالنظام السياسي الإسلامي.

تلتقي الديمقراطية بالنظام السياسي الإسلامي في نقطتين أساسيتين:

١- خضوع الدولة للقانون: تؤكد الديمقراطية على أن تطبيقها لا يمكن أن يتم إلاّ في دولة القانون، ولكي تقوم الدولة القانونية يُلزم أن يتوافر لها عناصر معينة يتمثّل أهمها في وجود دستور، وتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، وإحترام مبدأ سيادة القانون، وتدرج القواعد القانونية، وكذلك تنظيم رقابة قضائية، وحماية الحقوق والحريات[٣]، كما يجب أن تخضع جميع الهيئات الحاكمة في الدولة للقواعد القانونية السارية المفعول وتتقيّد بها، شأنها في ذلك شأن المواطنين العاديين، ويعني ذلك خضوع جميع أوجه نشاط الدولة في التشريع والتنفيذ والقضاء للقانون.

وهنا تلتقي الديمقراطية بالنظام السياسي الإسلامي، فالدولة الإسلامية هي دولة القانون، حتى بالمقاييس البشرية. فالحكومة الإسلامية ليست حكومة مطلقة،

---

[١] د.محمد علي آل ياسين، مصدر سابق ذكره، ص٢٤٥-٢٤٧.

[٢] د.عبدالغني بسيوني عبدالله، مصدر سابق ذكره، ص١٩٩.

[٣] د.ثروت بدوي، مصدر سابق ذكره، ص١٧٣.

وإنما هي حكومة دستورية مقيّدة بمجموعة الأسس المبيّنة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، والمتمثلة في وجوب تطبيق أحكام الإسلام ومقرراته، فلا مجال للآراء والأهواء في حكومة الإسلام، بل إن الحكّام والمحكومين يتبعون إرادة الله وشريعته[١]، كذلك فإن السلطات موزعة بشكل متوازن، خاضعة لقوانين الشريعة الإسلامية، كما أنها ملزمة برقابة الفقهاء، فضلاً عن رقابة الأمة، فلا تستطيع أية سلطة مهما كان مستواها الإستبداد في الحكم، إذ أن هناك كوابح دستورية[٢] تحول بصورة حازمة وواضحة دون أي نوع من أنواع الإستبداد، وكوابح شرعية ومعنوية في مقدمتها عدالة الحاكم، فممارسة الإستبداد يناقض العدالة ويسقطها عن الحاكم، وبذلك يسقط الحاكم وتسقط حكومته فور ممارسة الإستبداد، بإعتبار أن العدالة هي إحدى أهم الشروط المطلوبة في الحاكم الإسلامي.

٢- **الحقوق والحريات العامة:** يلتقي مفكرو القانون والسياسة عند حدود من الحقوق والحريات العامة، وقد يختلفون في تفصيلات هذه الحقوق والحريات وجذورها، كما قد يختلفون في تقسيماتها وأنواعها، وذلك بالنظر لتنّوعها وتعددها وتباين أشكالها، إذ تشتمل على المجالات العقائدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والشخصية المحضة، بل وجميع مجالات الحياة .

هذا وقد تناول المفكرون هذه الحقوق والحريات كل من منطلق إتجاهه الفكري. ويمكن القول بأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ هو الوثيقة التي بلورت هذه الحقوق والحريات من وجهة نظر الديمقراطية، ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ ليوضح أنواعها وطبيعتها على نحو من الدقة.

هذا وقد سبق الإسلام جميع الأنظمة الحديثة، بما فيها الديمقراطية، بقرون طويلة، بالتأسيس لحقوق الإنسان وحرياته العامة، ووضع الضمانات الكفيلة بحمايتها، إذ وجدت هذه الحقوق والحريات أساسها في القرآن الكريم، وفي السنّة

---

[١] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٤١.

[٢] وهذا ما سنقف عليه عند بحث الواقع التطبيقي لتوزيع السلطات في الإسلام.

النبوية الشريفة، ثم تولّى الفقه الإسلامي بيانها وتوضيح مفهومها ومضمونها، وتحديد نطاقها.[١]

ومن هنا إشتركت الديمقراطية مع الإسلام في مجال منح الإنسان حقوقه وحرياته، إلاّ أنهما إختلفا في بعض أنواع الحريات والحقوق وتفاصيلها، كما إختلفا في جذورها. ففي حين قال النظام الإسلامي بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي منح الإنسان هذه الحقوق والحريات، فأن النظم الديمقراطية عدّتها حقوقاً طبيعية.

ثانياً : إفتراق الديمقراطية عن النظام السياسي الإسلامي.

مثلما تشترك الديمقراطية مع الإسلام في كثير من المجالات، فإن هناك العديد من نقاط الإفتراق والتقاطع بينهما، لاسيما بالمنطلقات والمباني الفكرية، وفي مقدمتها وضعية النظام الديمقراطي، وكونه مجرد تجربة بشرية في أفكاره ومضامينه واساليب تطبيقه، في حين أن النظام الإسلامي إلهي المحتوى والأفكار والكثير من الممارسات. ومن هذا الفارق الأساسي تتفرع العديد من الفوارق الأخرى، والتي سنقف عليها تباعاً، وعلى النحو الآتي :

١-**السيادة** : السيادة أو الحاكمية في المفهوم الإسلامي هي لله تعالى بالمطلق، ويصطلح عليها عقائدياً (الولاية)[٢]، وهي على قسمين: تكوينية تتجسد في سيادة الله سبحانه وتعالى على الكون أو على عالم الخلق أجمع. وتشريعية وهي سيادة الله تعالى وولايته على الإنسان وعمله، وتتجلى في التشريع.[٣] ومن هنا فإن الله تعالى هو صاحب السيادة المطلقة، وهو مصدر السيادة في الدولة الإسلامية، ومصدر شرعية الحكومة الإسلامية.

أما الديمقراطية فلها مقولة مختلفة تماماً في موضوع السيادة، فالسيادة في النظام الديمقراطي للشعب، وهو الذي يمنح الحكومة شرعيتها.

---

[١] د.عبد الغني بسيوني عبد الله، مصدر سابق ذكره، ص٣٠٧.

[٢] آية الله العظمى محمد حسين فضل الله، الولاية (إمتداد المشروع الرسالي)، ط١، مطبعة الأمين، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م،ص٨.

[٣] محمد مهدي الآصفي، الولاء والبراءة (ولاية الله)، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٤١٨هـ-١٩٧٩م،ص٣٧-٤٢.

٢- **مفهوم الحرية:** هناك فرق جوهري كبير بين مفهوم الحرية في الديمقراطية وبين مفهومها في الإسلام. إذ تقوم الحرية في الغرب على أساس عدم الإحساس بالمسؤولية، في الوقت الذي تقوم فيه الحرية في الإسلام على أساس الشعور بالمسؤولية والعبودية لله تبارك وتعالى. وهذا فرق واسع يمكن أن يترك أثره على أكثر من صعيد، لعلّ أهمها فكرة حاكمية الإنسان، فحسب المفهوم الذي تبنّته الديمقراطية فإن الإنسان حر ولابد أن يحكم نفسه بنفسه، بينما ينبغي عليه في الإسلام الشعور بالمسؤولية وأن يعرف بأنه عبد لله سبحانه وإن الحكم لا يكون إلاّ له تبارك وتعالى، وكل حكومة عليها أن تستند إلى هذا الحكم وأن تصدر عنه[١]. وهناك فرق آخر هو إن غاية ما تضمنه الديمقراطية في تحديد الحريات هو تحديدها بحدود حريات الآخرين، لكي لا يعتدي البعض على البعض الآخر، أما في الإسلام فإن الأمر ليس هكذا، فالإنسان محكوم بنظام إلهي متكامل، يسمح للحاكم بفرض بعض الأحكام الشرعية التي من شأنها أن تقيّد حريات الأفراد وفقاً للمصالح الثانوية التي يراها، لا فقط تحديد الحريات وضمان عدم الإعتداء.[٢]

٣-**الإنتخابات:** وتشكّل أساساً للنظام الديمقراطي، إذ لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب وسيلة إختيار الحكّام[٣]، في حين أنها في النظام الإسلامي تأكيد على دور الأمة وإيمانها بالنظام الإسلامي، وحريتها في إختيار ممثليها في السلطات. أي إن الانتخاب ليس هو الأساس، حيث لا يعمل المسؤول -أيّاً كانت مسؤوليته- وفقاً لما يراه الناخبون، بل يعمل وفقاً لتكليفه الشرعي وواجبه الديني، وعلى الرغم من ذلك فإن المنتخبين في النظام الإسلامي يمثلون الأمة تمثيلاً حقيقياً، دون تدخل أية تأثيرات إعلامية أو سياسية، لأن الشعب يمارس الإنتخاب بشكل حر وحقيقي، كما تتصف عملية الإنتخاب بالأمانة والصيانة الذاتية، لأن الشعب ينطلق في ذلك من تكليفه الشرعي وإطاعة خالقه، فهو ملزم من خلال إيمانه بالله سبحانه وتعالى بالتحري الدقيق والإلتزام بالشروط والتعاليم المشرّعة

---

[١] السيد كاظم الحائري، المرجعية والقيادة، مصدر سابق ذكره، ص٣٩.

[٢] المصدر السابق، ص٤٠.

[٣] د.ثروت بدوي، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٨.

من الله بهذا الصدد[١]. في حين إن الشعب في النظام الديمقراطي يفتقد حق الإنتخاب الحر، ويخضع لتأثير وسائل الدعاية والإعلام وأساليب الخداع والتزييف، والتي تقوم بها المؤسسات الإعلامية العتيدة التي يملكها كبار الرأسماليين، والتي تتحكم في عملية الإنتخاب، وفي إنجاح أية حكومة أو حزب أو إسقاطهما.[٢]

٤- **دور الدين في النظام السياسي:** في الأنظمة الديمقراطية لا دخل للدين في صياغة شكل النظام السياسي ومحتواه ومؤسساته والمواقع والمناصب التي تمارس السلطة، إضافة إلى شروط وصلاحيات من يتسلّم هذه المواقع، بل كل ذلك يدخل في إطار رغبة الإنسان وفكره وإرادته، أي في إطار المحتوى والشكل البشري للنظام الديمقراطي.

أما في النظام السياسي الإسلامي فإن الدين يتدخل في جميع تلك الجوانب، ففي ما يتعلق بالحاكم الإسلامي مثلاً، فإن الإسلام هو الذي يحدد له موقعه ومواصفاته وصلاحياته، ولم تتدخل رغبة البشر وإرادته في ذلك بل إن دور الإنسان يقتصر هنا على عملية إكتشاف هذا الموقع وإستنباط مواصفاته وصلاحياته من الأصول الإسلامية المقدّسة، ثم تقنينها دستورياً.

المطلب الثالث

الشرعية الإسلامية

إن ممارسة السلطة في أي مجتمع تستلزم أن يكون وجه شرعية وأحقية تلك السلطة منسجماً مع المنطلقات الفكرية لهذا المجتمع، وهذا ما جعل شرعية السلطة في الرؤية الإسلامية تأتي إنطلاقاً من السيادة المطلقة للباري سبحانه وتعالى على

---

[١] آية الله السيد محمود الهاشمي، مصدر التشريع في النظرية الإسلامية، مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٦، ص١٧٩.

[٢] فهذه المؤسسات لها قدرة عالية على التزييف والضحك على الشعوب وتوجيهها خلاف مصلحتها، كما إن هذه النخب الإقتصادية المتنفذة هي التي تموّل الانتخابات ولها شروطها واستراتيجيتها، الأمر الذي يجعل مواقف الكثير من الحكومات ضعيفة أمام مثل تلك اللوبيات الصناعية والمالية.

الكون والإنسان ، فمصدر شرعية السلطة على الناس وعلى الطبيعة لابد أن يكون هو الله سبحانه وتعالى، إذ ليس في الإسلام ما يدل على أن ثمة مصدراً آخر لشرعية السلطة فيه. فحتى سلطة الإنسان على نفسه وماله، معطاة من الله سبحانه، ولها حدود لا يجوز للإنسان أن يتعداها وإلاّ كان تصرفه في نفسه وماله غير مشروع، لأنه تصرف تعدّى حدود الله.[1]

وعلى هذا الأساس فلا تتمتع أية سلطة بالشرعية ما لم تكن منبثقة من الباري عز وجل ومستندة إلى إذنه، فالله سبحانه وتعالى هو مصدر شرعية السلطة، وكل سلطة يجب أن تستقي شرعيتها منه، وإلاّ فإنها لا تحظى بأي أحقية أو إعتبار.

هذا وسنجري بحث شرعية السلطة في الإسلام في فرعين، نخصص الأول لدراسة صور الشرعية الإسلامية، ونفرد الثاني لبحث الآثار المترتبة على التمييز بين صورتي الشرعية الإسلامية.

الفرع الأول

صور الشرعية الإسلامية

يتبلور بحث الشرعية في نظرية الحكم الإسلامية من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: هل فوّض الله سبحانه وتعالى حق الحكم على الناس لفرد أو صنف من الأفراد، أم إنه تعالى فوّض هذا الحق إلى الأمة الإسلامية كلها في إطار أحكام الدين وأهدافه؟ أو لنقل بعبارة أخرى هل يؤثر رأي الأمة الإسلامية –فيما إذا كان

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٣٩٥.

مخالفاً لتعاليم الشريعة وأهداف الدين– في شرعية السلطة الحاكمة؟ يمكن من خلال تتبّع إجابات فقهاء الشيعة عن السؤال المذكور، إستخلاص الأصلين التاليين فيما يخص شرعية السلطة، وهما:

أولاً: الشرعية الإلهية المباشرة.

فوّضت الولاية الإلهية لتدبير الشؤون الاجتماعية وإدارة دفة المسائل السياسية للمجتمع إلى الرسول الكريم (صلّى الله عليه واله) مباشرة. ومن بعده نُصّب الأئمة المعصومون (عليهم السلام) لتولي الشؤون السياسية للأمة. وفي عصر غيبة الإمام المعصوم (عليه السلام) يتولى الفقهاء العدول إدارة الشؤون السياسية بأمر من المعصوم نفسه[١]. بمعنى إن الولاية الإلهية قد فوّضت إلى الفقهاء العدول مباشرة[٢]، والأمة الإسلامية لم تجعل كواسطة لتفويض الولاية الإلهية. فهنا يعتبر الفقهاء خلفاء الله على الأرض، ونواب عن الرسول وعن الإمام المعصوم (عليهم السلام)، وهم ولاة أمر المسلمين ومكلّفون من قبله تعالى بتوجيه السلطة السياسية بما يخدم أهداف الدين.

ولا شك أن هذا يعني إن آراء الشعب ورغبته وموافقته لا تؤثر في شرعية الحكومة، وإنما هو مكلف بالامتثال لأمر الفقهاء وطاعتهم، أي أن إدارة دفة الحكم وتدبير الشؤون السياسية هو واجب الفقهاء، وإن الطاعة هي تكليف الشعب. وبما إن الأمة لا دخل لها في ثبوت شرعية الحكومة، فقد أطلقنا على هذا النوع من الشرعية إسم الشرعية الإلهية المباشرة.

وفي ضوء هذا الأصل يتولى الفقهاء العدول قيادة الأمة وإدارة شؤونها استناداً إلى المباديء الدستورية الإسلامية، وإعتماداً على ما لديهم من ملكة الإجتهاد والعدالة، ووفقاً لمصلحة الأمة الإسلامية. ويذهب معظم الفقهاء الذين بحثوا موضوع الحكم في المدرسة الإمامية إلى القول بأصل الشرعية الإلهية المباشرة، ولعلّ من أبرزهم المحقّق النراقي والإمام الخميني.

ثانياً: الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية.

---

[١] الشيخ النراقي، مصدر سابق ذكره، ص٥٣٦.

[٢] وهذا ما يقول به أنصار ولاية الفقيه المطلقة بوصفها إحدى أبرز تطبيقات الشرعية الإلهية المباشرة.

ويذهب أنصار هذا الرأي إلى القول بأن الله عز وجل فوّض إلى الأمة تدبير شؤونها السياسية بنفسها لتمارس سلطتها في إطار الأحكام الدينية، وإنه تعالى قد جعل الناس أحراراً في تقرير مصيرهم، ولا يحق لأحد سلبهم هذا الحق[١]، فالأمة هي التي تختار القادة الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة للقيادة[٢]، لكي يديروا أمور البلاد على أساس ما ورد في الدستور المنسجم مع متطلبات الدين، وهذا يعني إن رأي الشعب هنا له تأثير في شرعية السلطة مادام لا يتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية وأهدافها.

ومع إن الله سبحانه وتعالى هو المستند النهائي لهذه الشرعية، وإن الأمة لا يسمح لها أن تمارس ولايتها في الحق الذي وهبها الله إيّاه إلاّ على أساس الشرع وبالإستناد إليه، فقد أطلقنا على هذه الشرعية إسم الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية، لجهة إن للعنصر الشعبي دخلاً تاماً في صوغ هذا الضرب من الشرعية.

ومن الواضح إن ولاية الأمة تقع في طول الولاية الإلهية وفي مرتبة متأخرة عنها، وليست في عرضها أو في قطيعة معها. فالشعب لا يمكن أن يكون أبداً مصدراً مستقلاً للشرعية، وهو لا يتحلى بأي حق خارج دائرة الحق الإلهي الممنوح له.[٣]

الفرع الثاني

الآثار المترتبة على التمييز بين صورتي الشرعية الإسلامية

تشترك النظريتان في إسناد الشرعية في نهاية المطاف إلى الله سبحانه وتعالى بحيث يلتزم كلاهما بأن الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم تعود إليه سبحانه في آخر الأمر، علاوة على أن كليهما يعتقد إن الحاكمية في المجتمع هي للإمام المعصوم في حال حضوره مع فارق بينهما، هذا الفارق يتجسّد فيما يذهب إليه الفقهاء القائلون بالنوع الأول من الشرعية من أن وجود أو عدم وجود الإمام المعصوم في المجتمع لا يحدث أي تغيير في مبنى الشرعية، ومن ثم فلا فارق بين حكومة

[١] مرتضى مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، مصدر سابق ذكره، ص٨٤.

[٢] وهذا ما ينسجم مع ما يقول به أصحاب نظرية ولاية الفقيه الإنتخابية.

[٣] مرتضى مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، مصدر سابق ذكره، ص٨٥.

الرسول (صلّى الله عليه واله) وحكومة أمير المؤمنين (عليه السلام) وحكومة الفقهاء العدول[1]، بمعنى إن الشعب ليس له دور في الشرعية السياسية لأية واحدة من هذه الحكومات.

أما في زمن غيبة المعصوم(عليه السلام) فإن فقهاء الفريق الأول يعتقدون بأن الولاية الإلهية قد فوّضت إلى الفقهاء بشكل غير مباشر، فالفقهاء منصّبون بإذن الله من قبل الإمام المعصوم (عليه السلام)، بينما يعتقد فقهاء الفريق الثاني إن الله جعل الإنسان قيّماً على مصيره الإجتماعي، وقد فوّضت إليه الولاية في عصر الغيبة لكي يمارس حاكميته ضمن الإطار الإلهي، وفي نطاق الضوابط الشرعية، وعليه يغدو جميع أفراد الأمة أصحاب حق في إطار هذا المبنى، بحيث لا يمكن سلب هذا الحق منهم.

هذا وسنعرض هنا أهم نقاط الإفتراق بين نوعي الشرعية المشار إليهما أعلاه، وذلك لبيان ما يترتب على تبنّي أي منهما من آثار في عصر غيبة الإمام المعصوم (عليه السلام) :

١-**من حيث منشأ الشرعية:** لعلّ من أبرز الفروقات بين ضربي الشرعية المذكورين وأكثرها أهمية ما يكمن بطبيعة قولهما في منشأ الشرعية. ففي ظل الشرعية الإلهية المباشرة يكون الولي الفقيه منصّباً من قبل الله تعالى، والحكومة تكون من أعلى إلى أسفل. أما بالنسبة للشرعية الشعبية فيكون الفقيه منتخباً من قبل الأمة في إطار رعاية الضوابط الإلهية، والحكومة من أسفل إلى أعلى. ويترتب على ذلك إن تكليف الأمة في النظرية الأولى هو الطاعة، وإن إطاعتها للحاكم تتحقق بمحض أداء الواجبات وإمتثال الأوامر، أما في النظرية الثانية فإن الأمة ذات حق، ومن ثم فإن ما يواجهنا في النظرية الأولى هو المكلف، أما في النظرية الثانية فيواجهنا إنسان صاحب حق بالإضافة إلى التكليف. وبذلك تجمع النظرية الأخيرة بين التكليف والحق في مركّب واحد.

[1] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٤٩.

٢-**من حيث إسلامية الحكومة:** تؤمّن إسلامية الحكومة في النظرية الأولى من خلال كونها منصّبة من الله عز وجل، في حين تؤمّن إسلاميتها في النظرية الثانية من خلال رعاية الشروط الإسلامية في الحاكم، وإلتزام الحكومة بتطبيق أحكام الشريعة ومتابعة أهدافها دون حاجة للنصب المذكور.

٣-**من حيث مسؤولية الحاكم:** بمقتضى نظرية الشرعية الإلهية المباشرة فإن الولي الفقيه مسؤول أمام الله فقط، وليس لأي جهة بشرية حق الإشراف والرقابة عليه. أما بمقتضى نظرية الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية فإن الولي الفقيه مسؤول أمام الأمة، ولممثليها الحق في مراقبته.

٤-**من حيث مدة الولاية:** وفقاً للنظرية الأولى تكون ولاية الفقيه بإمتداد عمره، أو مادام حائزاً على الشرائط بحسب التعبير الفقهي. في حين ترى النظرية الثانية إمكانية تحديد ولاية الفقيه بمدة معينة، كأن ينتخب الولي الفقيه لمدة أربع سنوات مثلاً، ثم تنقضي ولايته بإنقضاء تلك المدة، ودون أن يكون ثمة مانع لإعادة إنتخابه مجدداً. وهذا ما يجعل من التحديد الزمني لولاية الفقيه من بين أهم العوامل وأمضاها تأثيراً في الحد من تمركز السلطة في شخص الولي الفقيه.

٥-**من حيث نصب الحاكم وعزله:** يُنتخب الولي الفقيه من قبل الأمة في إطار نظرية الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية، وعندما يفقد أحد الشروط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي، أو يتخلّف عن أداء واجباته، فأنه يُعزل من قبل الأمة. أما في نظرية الشرعية الإلهية المباشرة فإن الولي الفقيه منصّب من قبل الله تعالى، وبإفتقاده الشروط يُعزل من قبله أيضاً، أو بتعبير آخر يُعزل تلقائياً دون حاجة لتحديد آلية للعزل، ومن ثم فإن دور ممثلي الأمة لا يتعدّى الكشف، فهم في نصب الولي الفقيه يكشفون عن مصداق النصب، وفي عزله يكشفون عن مصداق العزل.

المبحث الثاني

تنظيم السلطات الحاكمة

تتباين الأنظمة السياسية المختلفة في التعامل مع مسألة السلطة بين من يذهب إلى تركيزها في يد حاكم فرد أو هيئة حاكمة واحدة، ومن يقول بتوزيع ممارستها بين هيئات حاكمة مختلفة، وهو ما يقضي بتعدد الهيئات الحاكمة، خلافاً للحل الأول الذي يركّز السلطة في يد هيئة واحدة أو حاكم واحد، على أن توزيع ممارسة السلطة على هيئات متعددة لا يعني إن السلطة ليست واحدة، فالسلطة السياسية وحدة لا تتجزأ، ولكن ممارسة إختصاصات السلطة يكون في أيدي هيئات متعددة.[1]

هذا وإن الأخذ بتوزيع السلطة يثير مسألتين مهمتين، تتعلق الأولى ببيان وظيفة كل هيئة من تلك الهيئات، وتتصل الثانية بتحديد نوع العلاقة التي تقوم بينها، وبيان ما إذا كانت تلك الهيئات متساوية فيما بينها وتمارس وظائفها بطريقة مستقلة كلاً عن الأخرى، أو إذا كانت ترتبط فيما بينها بنوع من التدرج الذي يجعل بعضها أسمى مرتبة من البعض الآخر.

ولبيان موقف النظام السياسي الإسلامي من مسألة تركيز السلطة أو توزيعها، سنجري تقسيم الدراسة في هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، نخصّص أولهما لبحث الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها في الإسلام، ونفرد ثانيهما لبيان الواقع التطبيقي لتوزيع السلطات، و نبيّن في ثالثهما العلاقة بين السلطات.

---

[1] د.ثروت بدوي، مصدر سابق ذكره، ص٣٠٢.

المطلب الأول

الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها في الإسلام

تثير مسألة تركيز السلطة وتوزيعها في الدولة الإسلامية الكثير من المسائل الكلامية والفقهية، ذلك أن الإعتقاد السائد في أوساط الفقهاء والباحثين المسلمين إن الإسلام لا يقر مبدأ توزيع السلطات والفصل بينها، والذي يعتبر أحد إنجازات الفكر السياسي الغربي الحديث. وللوقوف على مدى صحة هذا القول لابد من مناقشة مسألة توزيع السلطات وتركيزها في المباني الفكرية لكل من أهل السنّة، والشيعة الإمامية، وذلك من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأول

الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها عند أهل السنّة

لا نعرف وجهاً للبناء النظري لمبدأ تركيز السلطة عند أهل السنّة سوى إعتبارهم إن منصب الخلافة هو إستمرار للجانب التنفيذي والقضائي لمنصب النبوة، ولا تختص النبوة بغير الوحي والتشريع.[1]

فقد كانت السلطات كلها مركّزة في شخص النبي (صلّى الله عليه واله)، السلطة التشريعية بإعتباره يتلقّى الوحي القرآني من الله تعالى ((وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم...))[2]، والسلطة القضائية بإعتباره منصّباً للقضاء بين الناس من قبل الله تعالى ((فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّموا تسليماً))[3]، والسلطة التنفيذية بإعتباره

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤٧٤.

[2] سورة النحل، الآية (٤٤).

[3] سورة النساء، الآية (٦٥).

وليّاً عاماً وحاكماً مطلقاً للمسلمين بنص الوحي القرآني ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...))[1] ((النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم...))[2].

وخليفة الرسول يخلفه فيما كان يتقلّده من المناصب، ويقوم به من المهمات، وتجب طاعته بإعتباره (ولي الأمر) المأمور بطاعته في الآية الكريمة، مقترناً بطاعة الرسول في صيغة أمر واحدة (وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فينبغي- لذلك- أن تثبت له جميع السلطات والمناصب التي كانت للرسول (صلّى الله عليه واله)[3] سوى الوحي والتشريع، لعلمنا إنه لا نبي بعد رسول الله، ولأن الوحي من مختصات النبي (صلّى الله عليه واله). هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب القول بتركيز جميع السلطات في الدولة الإسلامية، في شخص الخليفة.

ولكن التحقيق يقضي بأن تركيز السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنّة في الخلافة، ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان.

أولاً: أصول أهل السنّة في الخلافة.

من المعلوم إن أهل السنّة لا يعتبرون شرط العصمة في الخليفة، كما إنهم لا يعتبرون فيه – في حقيقة الحال – الإجتهاد[4]، ولا يعتبرون العدالة في إستمرار عقد الخلافة.[5]

ومع كون الخليفة غير المعصوم غير مجتهد، وغير عادل – وهذا ما حدث كثيراً في تأريخ الخلافة الإسلامية – فكيف يمكن القول بوجوب تركيز السلطات كلها في شخص الخليفة وحده؟

---

[1] سورة النساء، الآية (٥٩).

[2] سورة الاحزاب، الآية (٦).

[3] تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط٢،منشورات حزب التحرير، القدس،١٣٧٢هـ-١٩٥٣م،ص٩٦ .

[4] إبن حزم الظاهري، ج٤، مصدر سابق ذكره، ص١٦٦-١٦٧.

[5] أنظر: التفتازاني، ج٥، مصدر سابق ذكره، ص٢٣٣. وكذلك الباجوري، ج٢ ، مصدر سابق ذكره، ص٢٥٩-٢٦٠.

كذلك نجد إن الكثير من الفقهاء كانوا حذرين من التسليم للخليفة بولايته على السلطة القضائية[١]، وقد تعرّض كثير منهم للأذى بسبب إمتناعهم عن تولي القضاء.[٢]

بل إن بعض الفقهاء يظهر منهم التشكيك في ولاية غير المجتهد من الخلفاء على سلطة التنفيذ، فكانوا يجيزون حكمهم وتصرفاتهم بعنوان الضرورة، وخوف إختلال النظام، وشيوع الفتنة في المجتمع.[٣]

ثانياً: الأصل الأولي في السلطة.

الأصل الأولي عند أهل السنّة في قضية سلطة الإنسان هو عدم شرعية تسلط إنسان على إنسان. ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل إلاّ بدليل شرعي معتبر[٤]. فكيف يمكن القول –مع ذلك– بكون الخليفة غير المعصوم، والذي قد يكون غير مجتهد وغير عادل، مركزاً لجميع السلطات على جميع الناس؟

إن ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي، هو عدم تركيز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام لتوزيع السلطات. ولا يبرر القول بتركيز السلطات من الناحية الفقهية والكلامية، كون الواقع التأريخي لسلطة الخلافة في الإسلام، قد تكوّن ومورس على أساس إن السلطات كلها مركزة في شخص الخليفة، فإن هذا الواقع التأريخي لا يصلح أساساً للقول بتركيز السلطات، وليس من مسؤولية الفقهاء أن يبحثوا عن مبررات فقهية، لا وجود لها، لأجل تصحيح الممارسة التأريخية.

---

[١] د.سليمان الطماوي، مصدر سابق ذكره، ص٤٨٧.

[٢] كأبي حنيفة الذي تعرض للضرب نتيجة إمتناعه عن تولي منصب القضاء في عهد أبي جعفر المنصور، وكذلك الفقيه الحنفي زفر الذي تعرض منزله للهدم عقاباً له على رفض تولي القضاء. المصدر السابق، ص٤٨٧، هامش (٢)

[٣] أنظر: الغزالي، الإقتصاد في الإعتقاد، مصدر سابق ذكره ص٩٧–٩٨. وكذلك: الباقلاني، مصدر سابق ذكره،ص١٨١.

[٤] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره،ص٤٧٥.

الفرع الثاني

الأصول النظرية لتركيز السلطة وتوزيعها عند الشيعة الإمامية

إن البحث في مسألة تركيز السلطة وتوزيعها عند الشيعة الإمامية يقتضي التمييز بين زمن حضور الإمام المعصوم، وزمن غيبته. ففي زمن حضور الإمام المعصوم، لا مناص من الإعتراف والتسليم بأن الإمام المعصوم هو مناط السلطات جميعاً، لان الإمامة – وكما ذكرنا مراراً – إمتداد وإستمرار للنبوة، على مستوى الحفظ، والشرح، والبيان، والتفسير، وملء مناطق الفراغ التي تركتها الشريعة بحلول مناسبة[١]، ولا تختص النبوة إلاّ بالوحي، فالإمام المعصوم لا يوحى له.

ويتضح من هذا إن القول بتركيز السلطات في شخص الإمام المعصوم موافق لمباني الشيعة في الإمامة المعصومة، ولا يمكن – وفقاً لتلك المباني – أن يكون الأمر في تنظيم السلطات إلاّ هكذا.

ودليل الإمامة المعصومة من الكتاب والسنّة، يقيّد إطلاق الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان بالإمام المعصوم، كما إن دليل النبوة، بما ثبت للنبي من وجوب طاعته بغير قيد وكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قيّد هذا الأصل بالنبي (صلّى الله عليه واله).[٢]

أما في عصر غيبة الإمام المعصوم (عليه السلام) فيجب التمييز بين ما إذا كان أساس شرعية السلطة هو الشرعية الإلهية المباشرة، أم الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية.

فإذا كان الأساس هو الشرعية الإلهية المباشرة، فتارة يكون الدليل الدال على ذلك هو الدليل اللفظي الذي تُدّعى دلالته على تنزيل الفقيه، في عصر الغيبة، منزلة الإمام المعصوم، في جميع ما ثبت للإمام المعصوم من سلطات. وتارة يكون الدليل على ذلك هو اللابدية العقلية المكتشفة من إدراك العقل لوجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع.

---

[١] الشيخ محمد علي التسخيري، مصدر سابق ذكره، ص٤١.

[٢] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤٧٦.

فبالنسبة للدليل اللفظي، كالتوقيع المشهور المروي عن الإمام المهدي (عجّل الله فرجه) ومقبولة عمر بن حنظلة ونظائرها[1]، فقد قيل في تقريب كون الفقيه مركزاً لجميع السلطات، إن هذا الدليل مطلق من حيث تنزيل الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، منزلة الإمام المعصوم. وإطلاقه يشمل جميع ما للإمام المعصوم الذي هو كالنبي في الولاية[2]. وهذا يقتضي كون الفقيه، المنزّل منزلة الإمام المعصوم، مركزاً ومرجعاً للسلطة في الدولة الإسلامية.

ويُرد على ذلك بأن غاية ما يدل عليه الدليل اللفظي، هو ولاية محدودة لا تتعدّى حدود القدر المتيقن، وذلك في إطار السلطة التنفيذية، كما لا يمكن إعتبار الدليل اللفظي بالنسبة إلى الأصل الأولي بنفس إعتبار دليل ولاية النبي (صلّى الله عليه واله) والإمام المعصوم (عليه السلام)، حيث إن دليل ولاية النبي والإمام المعصوم كما أنه قطعي السند، فإنه قطعي الدلالة على الولاية المطلقة. وأما تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم، فهو ظني السند ودلالته من جهة تركز السلطات في شخص الفقيه مجملة، فهو ليس ظاهراً في إطلاق التنزيل، وعلى فرض إعتباره حجة، فلابد من الإقتصار فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما يتعلق بما يقتضيه حفظ النظام العام، وهذا ما لا يقتضي تركيز السلطات في شخص الفقيه، بل الأوفق لحفظ النظام –بالنسبة لغير الإمام المعصوم– توزيع السلطة وليس تركيزها. وبهذا المقدار فقط يقيّد الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وما زاد على هذا المقدار، يتوقف على وجود دليل يدل على شرعيته.[3]

أما بالنسبة للدليل العقلي، المتمثّل بوجوب حفظ النظام العام، فإن ولاية الفقيه لابد أن تقتصر على القدر المتيقن في المجال التنفيذي فقط، وكل مورد يشك فيه فلابد من الرجوع إلى الأصل الأولي في ولاية الإنسان على الإنسان. وأما بناءً على أن أساس شرعية السلطة في عصر الغيبة هو الشرعية الشعبية المقيّدة بالأحكام الإلهية، فإن ما ذكرناه آنفاً من الإعتبارات القاضية بتوزيع السلطات، أكثر وضوحاً

---

[1] أنظر ما تقدم ص٩٢–٩٧.

[2] الشيخ النراقي، مصدر سابق ذكره، ص٥٢٩.

[3] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤٧٨.

وفق هذا المبنى، حيث لا وجه لتركيز السلطات في شخص واحد، أو هيئة واحدة، فالسلطة التشريعية تُنتخب من قبل الأمة، والتشريع يتم في حدود إجتهاد الفقهاء وتحت إشرافهم، والمراكز التنفيذية الكبرى –كالولي الفقيه ورئيس السلطة التنفيذية– يتم إختيار الأشخاص المناسبين لها بالإستفتاء الشعبي العام، وبما يتفق مع الشروط التي أقرّتها الشريعة الغراء، وحتى السلطة القضائية، فتعيين المجتهد للقضاء لا يتوقف على نصبه من قبل السلطة التنفيذية، لأنه منصّب للقضاء بالنصب العام من قبل الإمام المعصوم.

المطلب الثاني

الواقع التطبيقي لتوزيع السلطات

إن وضع كافة السلطات في يد هيئة واحدة أو شخص واحد من شأنه أن يدفع، ويشجّع هذه الهيئة، أو هذا الشخص على الإستبداد، بعكس توزيع السلطات، فإنه يجعل من كل سلطة رقيبة وموازنة للسلطات الأخرى في ممارسة إختصاصاتها، فضلاً عمّا يحققه تقسيم العمل من مزايا تتعلق بإجادة العمل وسرعة إنجازه. هذا وإن تقسيم السلطات إلى ثلاث، تشريعية وتنفيذية وقضائية، وإن كان الإسلوب المتعارف عليه في الأنظمة السياسية المعاصرة، إلاّ إنه ليس الأسلوب الوحيد الذي لا يجوز تخطّيه.

ولمّا كان هذا الأسلوب لا يتعارض مع روح الشريعة الإسلامية، وله فوائد تنظيمية في تسهيل إدارة البلاد، فلا بأس عند ذلك أن يُقر ويُعمل به وفق الضوابط الإسلامية، مع ملاحظة إن النظام السياسي الإسلامي يتميز عن الأنظمة المعاصرة بوجود سلطة رابعة هي سلطة الولي الفقيه، التي تراقب تلك السلطات وتشرف على أعمالها.

وهذا ما سنقف عليه في هذا المطلب، مقسمين البحث فيه إلى أربعة فروع، وعلى النحو الآتي:

الفرع الأول

السلطة التشريعية

أولاً: أساس السلطة التشريعية في الإسلام.

إن المشرع إنما يريد من خلال سنّه للقوانين توجيه المجتمع نحو الكمال وتوفير السعادة المادية والمعنوية لأفراده عن طريق تحديد واجباتهم وتأمين حقوقهم. ومن هنا يجب أن يتوفر في المشرع الشرطان التاليان:[1]

١-**أن يكون على معرفة بالطبيعة الإنسانية:** فإذا كان الهدف من التشريع هو تأمين حاجات الإنسان الجسدية والروحية، فلابد والحالة هذه أن يكون المشرع عارفاً على نحو الدقة بكل خفايا الإنسان ببعديه الجسدي والروحي، وبعبارة أخرى على المشرع أن يكون على معرفة دقيقة بالطبائع الفردية والجماعية.

٢-**النزاهة من النوازع الشخصية:** يستلزم للتحلي بالرؤية الواقعية وصيانة مصالح المجتمع، أن يكون المشرع مجرداً من كل أنواع الأنانية والنفعية عند وضعه للقانون، إذ أن غريزة حب الذات تخلق حاجزاً كثيفاً أمام البصيرة، والإنسان مهما

[1] محمد تقي مصباح اليزدي،الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، ترجمة عبد الكريم محمود، ط١، منظمة الإعلام الإسلامي،طهران،١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص٣٣٠. وكذلك: الشيخ جعفر السبحاني، التشريع في الحكومة الإسلامية، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام (مجموعة مقالات)، مصدر سابق ذكره، ص١٣٧-١٣٨.

كان عادلاً ومنصفاً وواقعياً في رؤيته، فلابد من أن يقع تحت تأثير نوازع الأنانية وحب الذات.

ومن ثم علينا أن نبحث أين يجتمع هذان الشرطان على أكمل وجه؟ لا ريب في أن المشرع لو أُريد له أن يكون عالماً بخفايا الإنسان على أفضل وجه، فليس ثمة من يتصف بهذه الميزة سوى الله سبحانه وتعالى، وليس هنالك من يملك معرفة بمخلوق ما أكثر من خالقه ،وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى بقوله ((ألاّ يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)).[1]

فالخالق الذي أبدع المخلوق من خلايا لا حصر لها وركّب أجزاء بدنه على إختلافها، من المسلّم أنه أعلم من الآخرين بما خفي وظهر من حاجات مخلوقه، وبمصالحه ومفاسده، فهو تعالى بعلمه محيط بعلاقات الأفراد ونتائجها والواجبات التي تمثّل مصدراً لإنسجام المجتمع، والحقوق التي يستحقها كل إنسان.

كما لا يتوفر الشرط الثاني –المتمثل بالتجرد عن النوازع الشخصية أثناء وضع القانون– إلاّ في الذات الإلهية المقدّسة، وذلك لإستغنائه تعالى عن أيّة منفعة لدى المجتمع البشري، ونزاهته عن كل أنواع الغرائز لاسيما غريزة حب الذات.

هذا وقد أكّد القرآن الكريم حصر عملية التشريع بالله سبحانه وتعالى، وعدم السماح لأحد بالدخول في دائرة هذا الحق الإلهي الخاص ((... إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون))[2]. والمقصود من الحكم هنا هو الحكم التشريعي[3]، وما يعنيه من أن الله سبحانه وتعالى هو صاحب الحق في الأمر والنهي والتحليل والتحريم، ولهذا فإنه يقول (أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه) أي إن الأمر والنهي من مستلزمات هذا الحكم، وهذه الحاكمية التي تختص بالله سبحانه وتعالى تقضي أن يكون الأمر والنهي لله على عباده، وإن على العباد أن

---

[1] سورة الملك، الآية (١٤).

[2] سورة يوسف، الآية (٤٠).

[3] إذ قد يراد من (الحكم) الحكم التكويني كما في الآية (٦٧) من سورة (يوسف) ((وقال يا بَنِيَّ لا تدخلوا من باب واحد وإدخلوا من أبواب متفرقة وما أغني عنكم من الله من شيء إن الحكم إلاّ الله عليه توكلت وعليه فاليتوكل المتوكلون)).

يطيعوا أوامره ونواهيه[١]. وبتعبير آخر فإن جوهر وروح الحكومة يتجليان من خلال القوانين التي تسيّرها، ولهذا فمن غير المعقول أن يكون الحكم لله تعالى، بينما القوانين والضوابط تأتي من البشر.

ونظراً لإقتصار القرآن الكريم- بوصفه المصدر الرئيسي للتشريع الإسلامي- على أُمّهات المسائل والمباديء العامة، فضلاً عن محدودية آيات التشريع فيه[٢]، لذا كان من الضروري أن يعتمد التشريع على السنّة النبوية بجانب القرآن الكريم، فإذا كان القرآن يتضمن القواعد العامة، والمباديء الأساسية، فإن الرسول (صلّى الله عليه واله) كان يتولى تفصيل تلك القواعد، وبيان هذا الإجمال ((... وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزّل إليهم...))[٣]، ((وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم...))[٤]. كما كان (صلّى الله عليه واله) مشرّعاً بما يقول ويفعل فيما لم يرد في القرآن الكريم، مستمداً حقه في التشريع من الله سبحانه وتعالى[٥] ((... وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فإنتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب)).[٦]

وهكذا فإن الأحكام الشرعية الصادرة عن الرسول (صلّى الله عليه واله) كانت على قسمين، الأول أحكام إلهية كان الرسول داعياً إليها وواسطة لإبلاغها، وكانت الأوامر الصادرة عنه في بيان هذه الأحكام أوامر إرشادية محضة، الثاني أحكام ولائية صدرت عنه بوصفه ولياً لأمر المسلمين وحاكماً لهم. على أن ذلك لا يعني إنه (صلّى الله عليه واله) كان يحكم في القسم الثاني بما يريده ويهواه، بل في ضوء الأحكام الكلية الشاملة النازلة من قبله تعالى على قلبه الشريف.

ثانياً: التشريع في عصر الغيبة.

---

[١] محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق ذكره، ص٣٦. كذلك: الشيخ جعفر السبحاني، التشريع في الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص١٤٠.

[٢] حيث لا تزيد آيات التشريع عن مائتي آية . أنظر: د.سليمان الطماوي، مصدر سابق ذكره، ص٣٧٨.

[٣] سورة النحل، الآية (٤٤).

[٤] سورة المائدة، الآية (٤٩).

[٥] د.سليمان الطماوي، مصدر سابق ذكره، ص٣٧٩.

[٦] سورة الحشر، الآية (٧).

ثمة تساؤل يثار هنا وهو: إذا لم يكن هنالك مشرع غير الله سبحانه وتعالى، ولا وجود لقوانين سوى قوانين الوحي الإلهي التي جاء بها القرآن والسنّة، فكيف والحالة هذه يتسنى إدارة مجتمع متغير بقوانين ثابتة؟ بتعبير آخر، إن المجتمع الذي يعيش حالة تغيّر مستمر يحتاج إلى قوانين متغيرة ومتطورة، في حين إن القوانين الإلهية ثابتة لا تتغير.

للإجابة عن هذا التساؤل يمكن القول إنه ثبت من خلال البحث والدراسة وجود نوعين من القوانين في الإسلام:

١-القوانين الثابتة، أو ما يصطلح عليها بالدائمية التي لا سبيل إلى تغييرها.

٢-القوانين والأحكام المتغيرة حسب الظروف والمستجدات.

هذا وقد إصطلح الفقهاء على المنطقة التي تعمل فيها المجموعة الثانية من القوانين بـ(منطقة الفراغ التشريعي)، إذ ذهب بعضهم إلى أن الشارع ترك منطقة فراغ لم يملأها بالتشريعات الإلزامية، وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة في ضوء الظروف المتغيرة[١]، على أن ذلك لا يدل على نقص أو إهمال في التشريع، بل يعبّر عن إستيعاب وقدرة الشريعة الإسلامية على مواكبة الحياة وتطوراتها.[٢]

بينما رفض البعض الآخر مصطلح (منطقة الفراغ التشريعي) بما تعنيه من وجود موضوعات ليس فيها لله حكم عند نزول الشريعة وتبليغها من قبل النبي (صلّى الله عليه واله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) مبيّناً الحالات المتصورة لهذه المنطقة في نطاق ما لم يرد فيه من الشارع إلزام، بل كان من المباحات أو المستحبات أو المكروهات التي تتغير قيودها وظروفها، فقد تحدث لآحاد المكلفين أو للأمة ظروف جديدة تكون قيوداً للمباح أو المستحب أو المكروه، فيتغير حكمه بتغير ظروفه. أو في نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطور الإنسان والمجتمع، وإن كان يدخل في عموميات التشريع العليا، من قبيل آيات التسخير (تسخير ما في السماوات وما في الأرض للإنسان) في باب علاقة الإنسان بالطبيعة، ومن قبيل (الأمر بالعدل والإحسان،

---

[١] محمد باقر الصدر، لمحة فقهية، مصدر سابق ذكره، ص١٩.

[٢] محمد باقر الصدر، إقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٧، ص٣٥٦.

والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي) في باب علاقة البشر مع بعضهم وأنشطتهم في المجتمع. ولكن المبدأ التشريعي الأعلى لم يتعرّض للأوضاع التنظيمية التي لابد أن تنشأ عن هذين النوعين من العلاقات، علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع.[1]

وبالجمع بين الرأيين السابقين يمكن القول إن منطقة الفراغ التشريعي تشمل كل وضع جديد، لم يرد فيه نص مباشر، من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطور ونحو المعرفة والقدرة، اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة من الضبط والتنظيم للمجتمع وللإنسان، من حيث التعامل داخل المجتمع، ومن حيث العلاقة مع الطبيعة.

ومن الأمثلة على ذلك تطور العلوم الطبية وتعمق الخبرة بجسم الإنسان، والتي تنشأ عنها عمليات نقل الاعضاء البشرية وزرعها، والإستنساخ، والتلقيح الصناعي بصيغه المتنوعة.

كذلك تطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة، بمجالاتها وفروعها المختلفة، وما نتج عن ذلك من تطور هائل في صنع الأسلحة التقليدية، وأسلحة الدمار الشامل، وآثار وجود هذه الأسلحة على البشر. النمو السكاني وعلاقته بقضايا التنمية وأزمة الطعام والمياه والطاقة وأثرها على حرية الإنجاب وتنظيم النسل والأسرة. قضايا البيئة من جميع جوانبها، وعلاقة ذلك بالتجارب النووية المخلّة للتوازن في الطبيعة، وكمية إستهلاك الطاقة وكيفيتها، والنفايات الصناعية وغيرها.

فكل هذه التطورات تستدعي أوضاعاً تنظيمية تناسبها في داخل المجتمع، من حيث علاقات الناس ببعضهم، وعلاقتهم بالمرافق العامة وطريقة إستخدامهم لها، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، وعلاقتها بهم، وعلاقة المجتمعات والدول بالطبيعة.

وهذا كله يستدعي تكوين سلطات محلية وإقليمية ودولية، ويستدعي تقييد حريات الأفراد والمجتمعات والدول بما يتناسب مع أوامر هذه السلطات ونواهيها.

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين،مجال الإجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد الثالث،السنة الأولى، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٦، ص٢٠٤-٢٠٦ .

إن جميع ذلك أو معظمه يكوّن مجالاً جديداً تماماً، هو مجال الفراغ التشريعي، والذي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصة، وهو ما يقتضي من الإنسان الفرد، والجماعة، والمجتمع، والدولة، والجنس البشري، أن يواجه ما يولّده هذا المجال من ظروف جديدة بتشريعات تتناسب مع تلك الظروف، ومع أنواع الخيارات التي يقتضيها التكيّف معها.

ثالثاً: إختصاصات المجلس التشريعي.

وقفنا في المحاور السابقة على أن التشريع في الدولة الإسلامية ليس تشريعاً بالمعنى الوضعي المتداول، بل هو مقيّد بقوانين الإسلام وموازينه المستخرجة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة بوصفهما مرجعيّ التشريع في النظام الإسلامي. وهذا يعني إن التشريع يجري في إطار الشريعة الإسلامية، وذلك من خلال ممثلي الأمة، وعلى النحو الآتي[1]:

١-الأحكام الشرعية الثابتة الواضحة، والمستخرجة من النصوص المقدّسة تعتبر جزءاً ثابتاً في دستور الدولة الإسلامية، وفي قوانينها العادية.

٢-الأحكام الشرعية التي فيها أكثر من موقف إجتهادي فقهي، تُسنُّ القوانين في إطار الموقف الإجتهادي الذي يختاره المجلس التشريعي (مجلس الشورى)، إذ يُمنح نواب الأمة مطلق الصلاحية لإختيار الأوفق من الآراء، والأكثر تحقيقاً للصالح العام.

٣-بالنسبة لمنطقة الفراغ التشريعي، والتي تركت الشريعة الإسلامية للإنسان إتخاذ المواقف التي تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية، ولا تتعارض مع أحكامها، فإن نواب الأمة يسنّون القوانين التي تتفق ومباديء الشريعة الإسلامية الغراء.

ومن هنا يمكن القول إن وظيفة السلطة التشريعية في عصر الغيبة تنحصر في إطار البنود الثلاثة السابقة، والتي تتلخص في تحويل الأحكام الشرعية الثابتة إلى تشريعات دستورية وعادية، وهي مهمة تقنينية بحتة، ثم تحديد الموقف القانوني من الأحكام الشرعية التي فيها أكثر من موقف إجتهادي، وأخيراً ممارسة التشريع في المنطقة المرخّص بها (منطقة الفراغ التشريعي).

---

[1] أنظر في ذلك المعنى: محمد باقر الصدر، لمحة فقهية، مصدر سابق ذكره، ص١٨-١٩.

ونظراً لإحتمال تجاوز النواب للأحكام الإسلامية أثناء عملية التشريع، وتعارض القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية مع هذه الأحكام، فلابد من وجود مجموعة من الفقهاء إلى جانب المجلس التشريعي (مجلس الشورى) كي يدققوا فيما يقرره المجلس، ويدرسوا مدى تطابقه مع أصول الشرع المقدس. على أن (مجلس الفقهاء) هذا لا يمارس التشريع، بل يبت فيما يصدره مجلس الشورى من تشريعات.[1]

وحول ضرورة وجود (مجلس الفقهاء) إلى جانب (مجلس الشورى)، فإنها تكمن في أن تفسير القوانين الثابتة، والإجتهاد لملء منطقة الفراغ التشريعي، إنما هو من عمل الفقهاء، إلاّ أن إعتبارات إبراز دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي، فضلاً عن الضرورات التنظيمية والهيكلية للسلطات، قد إقتضت تفويض هذه المهمة إلى نواب الأمة.

الفرع الثاني
السلطة التنفيذية

السلطة التنفيذية هي السلطة التي تتولى تنفيذ أحكام القانون، وإدارة مرافق الدولة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهي بذلك تمارس وظيفتين مختلفتين في

---

[1] وهذا ما نجد له صدى في دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، حيث أشارت المادة الثانية والسبعون إلى أنه "لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسن القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور. ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور " أما عن تشكيلة المجلس المذكور فقد نصت المادة الحادية والتسعون على أن المجلس يتكون من "١- ستة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة، ويختارهم القائد. ٢- ستة أعضاء من الحقوقيين المسلمين من ذوي الإختصاص في مختلف فروع القانون، يرشّحهم رئيس السلطة القضائية ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي" . كما أناط سماحة آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي المهمة المذكورة بهيئة تُنتخب من قبل الشعب مباشرةً، أطلق عليها (هيئة كبار العلماء) تتولى جملة من المسائل منها مراقبة قرارات مجلس الشورى لتكون موافقة لأحكام الشرع ولمصالح الأمة. أنظر: آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية، ط١، دار محبيّ الحسين (عليه السلام)، طهران، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م، ص١٢٧.

طبيعتهما، وهما الوظيفة السياسية التي تتولاها الحكومة، والوظيفة الإدارية التي تمارسها الإدارة بدوام وإستمرار.

والسلطة التنفيذية في الإسلام هي الأداة الموظّفة لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء وقوانينها، وإقامة حكومتها في الناس، وهذا ما جعل أمرها منحصراً بالإنسان العالم العادل الخبير، والقادر على تحمّل مسؤولية إقامة العدل والقسط في المجتمع الإنساني، لذا تبلورت في شخص الرسول الكريم (صلّى الله عليه واله)، ومن بعده الإمام المعصوم، اللذين جمعا رئاسة الدولة والحكومة وفقاً للاصطلاحات المعاصرة.

وقد كانت الحكومة في عهد النبي (صلّى الله عليه واله)، وكذلك في عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) في غاية البساطة، فقد كانا يتولان بنفسيهما قسماً كبيراً من الشؤون السياسية والاقتصادية والقضائية والعسكرية، كما كانا يفوضان بعض التكاليف والمسؤوليات للأفراد الصالحين للقيام بها حسب الضرورة والحاجة، فكانا يعيّنان الولاة على الأقاليم، والجُباة على الصدقات، والأمراء للسرايا، ويرسمان لهم حدود تكاليفهم ومنهجهم.[1]

أما في عصر الغيبة فإن المكلف بتولي السلطة التنفيذية هو الفقيه الجامع للشرائط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي، والذي له أن يختار من يراه مساعداً له في تكليفه حسب الأسلوب الذي يراه مناسباً، ثم عرضهم على ممثلي الأمة للمصادقة عليهم.[2]

ورئيس السلطة التنفيذية وإن كان مجتهداً، فعليه أن يتصرف في حدود القواعد الدستورية والقانونية النافذة، ليحفظ بمراعاتها النظام، ويحقّق الإنسجام مع السلطات الأخرى، إذ لو أهمل كل مجتهد ولايته العامة لأدّى ذلك إلى تضارب وإختلال النظام، ذلك أن مباديء الحكم في الشريعة الإسلامية تقضي بأن السلطة في أي موقع من مواقعها ليست إمتيازاً شخصياً لمن يتولاها، بل هي مسؤولية تقع على عاتقه، يتحمّل وزرها إذا قصّر، وينال خير الجزاء إذا أحسن أداءها. فعن أمير

---

[1] الشيخ المنتظري، ج٢، مصدر سابق ذكره، ص١١٣ .

[2] المصدر السابق، ص١١٤ .

المؤمنين (عليه السلام) في كتابه إلى عامله على أذربيجان (وإن عملك ليس لك بطعمه، ولكنه في عنقك أمانه، وأنت مستدعى لمن فوقك، ليس لك أن تقتات في رعية، ولا تخاطر بوثيقة وفي يديك مال الله عز وجل وأنت من خزّانه حتى تسلّمه لي).[1]

وممّا يُذكر في هذا الشأن إن النبي (صلّى الله عليه واله) إستعمل على جباية صدقات بني سليم (إبن الليثية) فلما جاء حاصله فقال الرجل: هذا ما لكم وهذا هدية. فقال (صلّى الله عليه واله): هلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً).[2]

والسلطة التنفيذية في الإسلام خاضعة للنقد النزيه، والتوجيه والتقويم، ورئيسها فرد عادي ليس له من الأمر شيء إلاّ القيام بمهام التنفيذ، وحفظ الأمن، ورعاية مصالح الأمة. وهو مسؤول عن ذلك أمام الأمة صاحبة المصلحة الحقيقية، وذلك بحكم كونه نائباً عنها في القيام بوظائف حكومته ومهامها الجسام، فضلاً عن مسؤوليته أمام الله سبحانه وتعالى.

الفرع الثالث

السلطة القضائية

إهتمت الشريعة الإسلامية إهتماماً عظيماً بالقضاء بإعتباره أساس العدالة وحفظ الحقوق والحريات، لذا جاء الفقه الإسلامي على هذه المسألة بالبيان والتفصيل، فكتب الفقه غنية في هذه المسألة غاية الغنى.

ورغم التسليم بأن مهمة السلطة القضائية الأساسية هي الفصل في الخصومات أيّاً كان منشؤها إلاّ أن الاختلاف لم يزل قائماً حول ما إذا كانت السلطة القضائية مستقلة عن السلطة التنفيذية، أم أنها تؤلّف جزءاً منها.

---

[1] الحياة السياسية لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، سلسلة العلوم والمعارف الإسلامية (١٤)، مؤسسة المعارف الإسلامية،١٤٢٣هـ، ص٦٥.

[2] المصدر السابق،ص١٤.

فالقائلون بإن السلطة القضائية هي جزء من السلطة التنفيذية يدفعهم إلى ذلك إعتبارهم أن كلا السلطتين تهدف إلى تنفيذ القانون، ممّا يُسبغ على السلطة القضائية طبيعة تنفيذية، وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية إنشاء سلطة قضائية مستقلة، قائمة بذاتها، منفردة عن السلطة التنفيذية.[١]

ولعلّ الرأي الأصوب هو الذي يجد في السلطة القضائية، سلطة تختلف بطبيعتها عن السلطة التنفيذية، إختلافاً جوهرياً تبرز مظاهره في هيئة الأعضاء الذين يتولون كلاً منها، وهم الحكومة والإدارة في السلطة التنفيذية، والمحاكم في السلطة القضائية.[٢]

ومن الأدلة الأخرى على إستقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية تشكيل الهيئة القضائية من قضاة متضلعين متخصصين، فضلاً عن الشكل الذي تتخذه المحاكم، والقواعد التي تطبقها والأصول التي تتبعها.

وهكذا يبدو القضاء سلطة مستقلة بروحها ونظامها، مما يجعلها مستحيلة الإندماج بالسلطة التنفيذية، ولكن هذه الشخصية الخاصة التي يتمتع بها القضاء لم تكن حائلاً دون إرتباطه بأصول تشكيله على الأقل بالسلطة التنفيذية، ذلك إن القضاء في الأنظمة السياسية الحديثة يبدو متصلاً في أصول إختيار أعضائه بالحكومة، وعلى الأخص بوزارة العدل فيها.

وهذا ما عليه الحال في النظام السياسي الإسلامي، إذ لم يكن القضاء مستقلاً – من الناحية العضوية – في عهد النبي (صلّى الله عليه واله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) فقد كان النبي (صلّى الله عليه واله)، وهو الذي يمثّل السلطة التنفيذية بوصفه رئيس الدولة الإسلامية، يقضي بين الخصوم بنفسه، كما كان يكلّف غيره للقضاء في البلاد البعيدة عنه. كذلك كان أمير المؤمنين، ومن بعده الأئمة

---

[١] **قاسم الحالكي،** أسس الحكومة الإسلامية وأصولها، الحكومة من وجهة نظر المذاهب **الإسلامية** (مجموعة بحوث)، مصدر سابق ذكره، ص**٥١٣.**

[٢] **د.أدمون رباط،** الوسيط في القانون الدستوري العام، ج**٢،ط٢**،دار العلم للملايين، بيروت، **١٩٧١،ص٦٠٢.**

المعصومين (عليهم السلام) يتولون القضاء بأنفسهم في مكان وجودهم، ويرسلون غيرهم للقضاء في بقية البلاد.[١]

ومع إن تولية القاضي وعزله كان في يد الرسول أو الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، فقد كان القضاة يدركون إن الإسلام يوجب عليهم ألاّ يجعلوا لأحد سلطاناً عليهم في قضائهم، وأن لا يتأثروا بغير الحق والعدل، وأن يتجردوا من الهوى، وأن يساووا بين الناس جميعاً ((إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...)).[٢]

أما في عصر الغيبة فلا خلاف بين الفقهاء الإمامية في أن منصب القضاء من شؤون الفقيه العادل[٣]، فقد رويّ عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) إنه قال "إتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بالمسلمين"[٤] والولي الفقيه أما أن يتولى القضاء بنفسه، وهو أمر عسير مع توسع الدولة وكثرة الأعمال والمسؤوليات، أو أن يترك الأمر لكل الفقهاء كل يقضي بناءً على ولايته العامة المنصّب بها من قبل الإمام المعصوم (عليه السلام)، وهو ما من شأنه أن يربك القضاء ويُظهره بمظهر غير منظم. لذا فالأفضل هو إيجاد سلطة قضائية مستقلة تأخذ على عاتقها إدارة القضاء في البلاد وفق منهج خاص ساري المفعول على الجميع.

عند ذاك فأما أن يختار الولي الفقيه القضاة بنفسه أو يختار أحد المجتهدين رئيساً للسلطة القضائية ويخوّله إدارة القضاء وتعيين القضاة الآخرين[٥] من المجتهدين، أو من أهل الخبرة من المُقلّدين عند الضرورة، شرط أن تُعرض المسائل القضائية قبل البت النهائي فيها على الولي الفقيه أو رئيس السلطة القضائية.[٦]

---

[١] الحياة السياسية لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، مصدر سابق ذكره، ص١٧.

[٢] سورة النساء، الآية(٥٨).

[٣] الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ذكره، ص٧٤.

[٤] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٨، كتاب القضاء ، الباب الثالث، الحديث الثالث، ص١٧.

[٥] السيد المدرسي، مصدر سابق ذكره، ص١٣٣.

[٦] الشيخ المنتظري، ج٢، مصدر سابق ذكره، ص١٧٥-١٧٦.

الفرع الرابع
سلطة الولي الفقيه

إن تحليل النظام السياسي الإسلامي في عصر الغيبة يكشف لنا عن وجود عنصر خاص في الحكومة الإسلامية، هذا العنصر يتمثّل في (ولاية الفقيه)[١]، التي تشكّل سلطة رابعة إلى جانب السلطات التقليدية الثلاث، وهو ما لا نجد له مثيلاً في الأنظمةالسياسية الأخرى.

ولعلّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا، ما هي طبيعة هذه السلطة والتي تجعل منها سلطة مستقلة عن باقي السلطات؟ وما هي اختصاصاتها؟ لاسيما وإننا قد كشفنا بجلاء عن ماهية السلطات الثلاث في النظام السياسي الإسلامي.

إذا ما إستثنينا آراء أنصار نظرية ولاية الفقيه المطلقة لعدم ملاءمتها لموضوع البحث[٢]، فإنه يمكن القول إن معظم فقهاء الإمامية يذهبون إلى حصر نطاق سلطة الولي الفقيه في إطار تنفيذ كليات القوانين واجرائها وتطبيقها في الشؤون الجزئية، وتعيين المنفذين لها ونصبهم، ومن ثم فإن دائرة الولاية هي السلطة التنفيذية لا غير.[٣]

والجدير بالذكر إن بعض الفقهاء المعاصرين بدأ يطرح مسألة إشراف الفقيه بدل تدخله في الأمور، فولاية الفقيه لا تعني وجوب كون الفقيه على رأس الجهاز الحاكم، يمارس الحكم بنفسه عملياً، بل إن دور الولي الفقيه هو دور المنظّر (ايديولوك) لا دور الحاكم، وواجب المنظّر أن يشرف على التنظير الصحيح للنظرية، وأن يُبدي رأيه بجميع الأعمال التي تتعلق بتطبيقها، وهو ما يعني إن ولاية الفقيه ولاية ايديولوجية.[٤]

---

[١] الشيخ جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص٢٢٠.

[٢] ذلك انها تذهب إلى تركيز السلطات في شخص الولي الفقيه.

[٣] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق ذكره، ص٤٨٢.

[٤] مرتضى مطهري، قضايا الجمهورية الإسلامية، ط١، دار الهادي، بيروت، ١٤٠١هـ١٩٨١م،ص١٥-١٦.

ومن ثم فإن وظيفة الولي الفقيه هي مراقبة سلوك الحكومة وتصرفاتها، فيصحّح مسيرتها إذا إنحرفت، ويعدّل سلوكها إذا شذ. وعندئذٍ تكون ولاية الفقيه ضمانة لإستقامة الدولة، ومانعاً من عدولها عن جادة الحق وسنن الدين. وبهذا فإن ولايته ستحجز الحكومة من الخروج عن المعايير الإسلامية، وإرتكاب ما يخالف مصالح الإسلام والمسلمين.

ولمّا كان الولي الفقيه هو المسؤول الأول عن صلاح مؤسسات الدولة الإسلامية وفسادها، فإن الحال يقتضي أن يُمنح من الصلاحيات الدستورية ما يتناسب وعظم تلك المسؤولية، وهذا ما يتطلب إيجاد بعض الأجهزة والوسائل اللازمة لإعمال سلطته في الإشراف والمراقبة، كالمصادقة على تعيين رئيس السلطة التنفيذية وقبول إستقالته، والمصادقة على تعيين أعضاء مجلس الشورى، وتعيين رئيس السلطة القضائية وأعضاء مجلس الفقهاء.

المطلب الثالث

العلاقة بين السلطات

من الممكن القول وبلا أدنى تردد، إن الدولة الإسلامية قد عرفت ثلاث وظائف متميزة هي التشريع والتنفيذ والقضاء، وعلى النحو المقرر في الدولة الحديثة، إلاّ إن أحداً من الفقهاء المسلمين لم يتحدث عن مبدأ الفصل بين هذه الوظائف.

وما يعنينا هنا هو التصدي لتحديد العلاقة بين هذه السلطات، وذلك وفقاً لما قرره فقهاء الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بتحديد مدلول كل من الوظائف الثلاث السابقة في عصر الغيبة.

وسنقسّم البحث في هذا المطلب إلى فرعين وعلى النحو الآتي:

الفرع الأول

علاقة السلطة القضائية بالسلطتين التنفيذية والتشريعية

لاشك في أن النظام السياسي الإسلامي في عصر الغيبة قد عرف إستقلال السلطة القضائية عن السلطتين الآخريتين، وذلك للأدلة الدالة على أن المجتهد الجامع للشرائط منصّب من قبل الإمام المعصوم (عليه السلام) بـ(النصب العام) للقضاء في عصر الغيبة. وهذه الأدلة تقضي بأن كل مجتهد جامع للشرائط، إذا تصدّى للقضاء، وإختاره الخصمان قاضياً، يجب إمتثال حكمه وإنفاذه.[1]

[1] ومن هذه الأدلة مقبولة عمر بن حنظلة، أنظر ما تقدم :ص٩٤-٩٥ . وكذلك مشهورة أبي خديجة، وهي ما رويّ عن الإمام الصادق (عليه السلام) "إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى بينكم في شيء من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. إجعلوا بينكم رجلاً من قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً.

ومقتضى ذلك الإستقلال التام للقضاء عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، هو إن سلطة النصب هي للإمام المعصوم وحده، وقد تم التعيين بالنصب العام، ومن ثم فلا يتوقف كون الفقيه قاضياً على نصب أحد آخر، ولا يُخلع عن منصبه القضائي، إلاّ بفقد شرط من شروط الفقيه القاضي.

وأما دعوى إن الفقيه لا يتعيّن للقضاء إلاّ بالنصب الخاص من قبل الولي الفقيه، فهي دعوى لا دليل لها، اللهم إلاّ أن يقال إن الضرورة التنظيمية للدولة وأجهزتها تقضي تعيين فقهاء متفرغين للقضاء من بين الفقهاء المنصّبين للقضاء بالنصب العام، فهذا وجه وجيه.

على أن نصب الفقيه للقضاء حينئذ لا يستلزم كون القاضي المنصّب تابعاً للولي الفقيه، وخاضعاً لسلطته، بل يكون بعد النصب (الخاص) مستقلاً تماماً عن جميع السلطات الأخرى، وليس نصبه إلاّ إجراءً شكلياً من باب تشخيص الحاصل، لا تحصيلاً لأمر غير حاصل.[1]

وعلى هذا الأساس فإن القضاء يعتبر سلطة مستقلة في عصر الغيبة، لا يختلف عما هو متعارف عليه في الأنظمة السياسية المعاصرة.

الفرع الثاني

علاقة السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية

بخصوص العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، يمكن القول إن النظام السياسي الإسلامي قد تضمّن فصلاً بين هاتين السلطتين بدرجة غير معروفة في الأنظمة السياسية المعاصرة، وذلك للإختلاف البيّن في أساس هذا الفصل[2]. فأساس الفصل في الأنظمةالمعاصرة يرجع إلى كفالة الحرية للفرد، والحيلولة دون إستبداد

وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر " أنظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة،ج١٨،صفات القاضي، الباب الأول، الحديث الخامس، ص٤.

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مصدر سابق ذكره،ص٤٨٣.

[2] د.سليمان الطماوي، مصدر سابق ذكره، ص٦٨١.

إحدى السلطات الحاكمة[1]، وهذه الإعتبارات كفلها النظام السياسي الإسلامي، لا على أساس الفصل بين السلطات، بل على أساس مباديء الشريعة الإسلامية الغراء التي تحول دون طغيان الحكّام ومصادرتهم لحقوق الأفراد وحرياتهم، وهو ما يتمثّل في الشروط التي وضعتها الشريعة لتسنم المناصب الرئيسية في الدولة الإسلامية من جهة، وقواعد الحكم التي بيّنتها الشريعة الإسلامية من جهة أخرى. أما أساس الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فيرجع إلى طبيعة التشريع في النظام الإسلامي[2]، فالتشريع –بمعناه الدقيق– إنما هو لله سبحانه وتعالى، ومن ثم فلا تملك أيّة سلطة في الدولة الإسلامية ممارسة الوظيفة التشريعية، بما تعنيه من سن أحكام مبتدأة، أما مواجهة المسائل المستحدثة (ملء منطقة الفراغ التشريعي) فإنما يكون عن طريق إستمداد ما يناسبها من أحكام من التشريع الإلهي وذلك من قبل مجلس الشورى، وتحت إشراف مجلس الفقهاء ورقابته. وهذان المجلسان يمارسان عملهما بصورة مستقلة عن السلطة التنفيذية، حتى لو تولاها فقهاء مجتهدون، فإن عليهم في هذه الحال، أن يتّبعوا في شأن أعمال الدولة فتاوى وأحكام السلطة التشريعية، وليس لهم أن يعملوا بآرائهم الفقهية إذا ما خالفت إجتهادات السلطة التشريعية.

هذا ما يتعلق بالسلطتين القضائية والتشريعية، أما بالنسبة للسلطة التنفيذية فإن الحديث عنها كسلطة مستقلة يعتبر من نافلة القول، ذلك أنها السلطة التي يخشى من خطرها على بقية السلطات، وهي كانت على مر التأريخ تمارس طغيانها على السلطات الأخرى، بل إن نظرية فصل السلطات والتوازن بينها قد وضعت للحد من طغيانها وتجاوزها على حقوق وحريات الأفراد.

وعلى الرغم من أهمية الفصل بين السلطات، إلاّ أن ضعف التنسيق بينها وعدم وجود إشراف عام عليها، خلق الكثير من المشاكل في هذا المجال، وذلك بسبب تعدد مراكز التخطيط والقرار، وتعرقل مسيرة السلطات، حين تضع كل سلطة العقبات أمام السلطة الأخرى، أو حين تستأثر وتستبد إحداها بالسلطة. في الوقت الذي إستطاع فيه النظام الإسلامي حل هذه الاشكالية قانونياً وعملياً، وذلك عندما

---

[1] د. عبد الغني بسيوني عبد الله، مصدر سابق ذكره، ص٢٦٦.

[2] د.سليمان الطماوي ، مصدر سابق ذكره ، ص٦٨٢.

أوجد سلطة إشراف ورقابة عليا هي سلطة الولي الفقيه[1]، التي تحول دون أي نوع من عدم التنسيق وتعدد مراكز القرار، كما تحول دون أي نوع من أنواع إستبداد إحدى السلطات، وترفع أيّة عقبة يمكن أن تضعها إحدى السلطات في طريق سلطة أخرى، وتقلّل–كذلك– من نسب الإنحراف والفساد في عمل هذه السلطات.

[1] هذا إذا ما أخذنا بفكرة الولاية الإشرافية للفقيه، وهو ما نميل إليه شخصياً.

الخاتـــمة

إنّ نظرية الحكم عند الشيعة الإمامية تستند إلى رصيد عالٍ جداً من الإستقامة ، وتتّسم بزخم روحي فعّال ، بوصف إن الإمامة منصب سماوي مشغول حتى نهاية التأريخ بإمام حاضر أو غائب ، وإنّ الحكم القائم في عصر الغيبة من توابع الإمامة، وإنه موقع النيابة عنها بنحوٍ يجعل قيم الإمامة وإستقامتها وأخلاقيتها مهيمنة على أروقة الدولة وأجواء المجتمع، وحاضرة في سياقات التجربة والتطبيق.

هذا وقد أثمرت دراستنا لنظرية الحكم عند الشيعة الإمامية جملة من النتائج، والتي سنوزّعها على المحاور الآتية:

أولاً: في إطار ولاية الفقيه.

١) إن التعارض بين المدرستين الإمامية والسنّية، في إطار نظرية الحكم، محصور المجال في الفترة الزمنية الممتدة من وفاة النبي (صلّى الله عليه واله) إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر. وأما بعد الغيبة الكبرى فإن الزمن السياسي للأمّة قد إتّحد عند الشيعة الإمامية والسنّة، والخلاف في الرؤية السياسية يمكن أن يحدث بينهما بسبب الفهم الفقهي المختلف، كما يمكن أن يُرفع الخلاف نتيجة لتوحيد الإجتهاد الفقهي في كيفية إقامة نظام الحكم الإسلامي.

هذا ومن الممكن أن تشكّل أطروحة ولاية الفقيه أحد نقاط إلتقاء المدرستين الإمامية والسنّية، ذلك إن فكرة تخصيص قيادة الدولة الإسلامية بالفقيه العادل ليست فكرة غريبة على الفكر السنّي، لاسيما وإن بعض فقهاء المدرسة السنّية يشترطون الإجتهاد والعدالة في الحاكم الإسلامي، وإن دعاة نظرية الشورى يوافقون على تولي الفقيه إذا إنتخبته الشورى. فالقدر المتيقن لدى المدرستين هو إشتراكهما في فتح الأبواب أمام الفقيه لتولي الحكومة الإسلامية، وهو ما يمكن أن يكون قاعدة لتوحيد الركائز العملية أو التطبيقية التي يفرزها الفكر السياسي الإسلامي بمختلف مذاهبه وإتجاهاته.

٢) إن أطروحة ولاية الفقيه تمثّل الحد الأخير الذي لا يمكن التنازل عنه من فعّالية التوحيد[١] في الأرض، فقد إنتهى الوحي بإنتهاء عصر النبوة، وإنتهى النص بإنتهاء عصر حضور الإمام، وبقي العنصر الثابت لفعالية التوحد في الأرض، ضماناً لإستقامة المسيرة الإسلامية الخالدة ، وهو الفقيه الذي تُعيّن السماء شروطه وخصائصه وتنتخب الأرض شخصه.

وكذلك فأن أطروحة ولاية الفقيه هي الأطروحة التي تجسّد أعلى درجات التكامل والتفاعل بين خط الشهادة وخط الخلافة الإنسانية[٢]، بين الأرض والسماء، لأن السماء لا تحذف من فعاليتها عنصراً إلاّ عندما تلمس في الإنسان رشداً كافياً يجعله غنيّاً عن هذا العنصر، فحذفت الوحي عندما أصبح الشرك أمراً واضح البطلان بحيث تشمئز منه النفس الإنسانية، وحذفت عنصر الحضور حينما أصبح بإمكان الإنسان المسلم بلوغ درجة الإجتهاد في الشريعة، وأصبح بإمكان المجتمع الإسلامي التمحور حول فقيه يضمن إستقامته.وهكذا فأطروحة ولاية الفقيه هي أطروحة الخصائص الرشيدة الفعّالة التي تستجيب لشروط الأرض والسماء معاً.

٣) إن ولاية الفقيه نظرية لها مرتكزاتها وأدلتها في الفقه الإسلامي، ولكنها ليست النظرية الوحيدة للحكم في عصر الغيبة، كما إن إثباتها والبرهنة على صحتها لا يعني نفي شرعية ما عداها من نظريات الحكم الأخرى في الفكر الإسلامي.

ثم ليكن واضحاً إن ولاية الفقيه نفسها لا تستقر على نسق نظري واحد، بل تحوي بداخلها قراءات متعددة، تختلف فيما بينها على منبثق الولاية وحدودها، وصلاحيات الولي الفقيه، ودور الأمّة وغير ذلك.

ثانياً: في إطار دور الأمّة في نظرية الحكم.

---

١) فالتوحيد الإلهي يعني في مدلوله العملي الخضوع لله وحده، ونفي الخضوع والطاعة والتبعية لغيره في مختلف نواحي الحياة ، ولا يتم هذا التوحيد الإلهي العملي إلاّ بقيام حكومة إسلامية عادلة يكون الخضوع والطاعة لها خضوعاً لله وحده، وطاعة له سبحانه وتعالى.

٢) يقصد بخط الخلافة خلافة الإنسان على الأرض، أما خط الشهادة فيتمثّل بالتدخل الربّاني من أجل صيانة الإنسان (الخليفة) من الإنحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة.أنظر: الشهيد محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء،الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق ذكره، ص١٣١.

إن للأمّة أن تراقب القيادة المسؤولة في إنسجامها مع الخط الإسلامي، وعدم إنسجامها معه،لتتعرّف وجه الحق والباطل في سلوكها، أو مسألة الخطأ والصواب في حكمها. وإنَّ على القيادة أن تقف أمام الأمة لتحاسب نفسها في كل مواقعها في المسؤولية، أو حركتها في الحكم، ذلك إن الأمّة والقيادة متضامنتان في تحقيق عملية تطبيق الحكم الإسلامي على أفضل وجه.

ومن ثم فإن دور الأمّة في نظرية الحكم دور منتج لعلاقة وثيقة،ورابطة متينة بين الحكم والشعب، ولا يقتصر هذا الدور على تقديم النصيحة والمشورة للقيادة،أو القيام بواجب الرقابة على أفعالها، بل يتعداه إلى ما يأتي:

١) إنتخاب الحاكم الإسلامي، في مواقع الإشراف والتنفيذ، والكشف عنه من خلال التدقيق في مواصفاته الخاصة التي إشترطها الشارع المقدّس، وهذا هو أهم دور تقوم به الأمّة.

٢) مناقشة الحاكم في طروحات الحكم والإدارة بما يضمن تحقيق مصلحة البلاد الإسلامية العليا، والدخول معه في حوار موضوعي، عبر الهيئات والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية المختصة، من أجل تقديم النصيحة والمشورة له من خلال المعرفة، وتراكم الخبرات والإختصاصات النوعية التي تملكها الأمّة في مختلف المجالات والميادين، وكذلك المشاركة المثمرة في توجيه السلطة القائمة وتقويم إعوجاجها وتصحيحه من خلال إتّباع طريق النقد البنّاء القائم على إعتبار الحكومة خادمة للشعب، ومنفّذة لغاياته وطموحاته التي تتماشى أساساً مع الأهداف والمصالح الإسلامية العليا.

٣) سلوك طريق مقاومة الحكم القائم عندما تصل به الأمور إلى مرحلة الإنحراف عن الخط الإسلامي، وإعلان الجهاد ضدّه مهما كانت الشعارات التي يطرحها.

ثالثاً: في إطار خصوصية النظام السياسي الإسلامي.

١) إن النظام السياسي الإسلامي هو الصيغة الإلهية للحكومة التي أرادها الله تعالى للبشرية، وهو سبحانه أعلم بمصالح عباده. وهذا النظام يستقي غاياته وأهدافه ومنطلقاته الفكرية، ومضمونه وشكله وطبيعة ممارسة السلطة فيه، من مصدرين مقدّسين هما القرآن الكريم والسنّة المطهرة (سنّة الرسول الأعظم (صلّى الله عليه واله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) وفقاً لنظرية الشيعة الإمامية).

٢) إنَّ النظام الإسلامي ليس ديمقراطياً ولا ثيوقراطياً، ولا يمثّل نظاماً توفيقياً أو توليفياً، ليس من منطلق مجافاة الديمقراطية أو معاداة الثيوقراطية، بل لأنه نظام مستقل تماماً، ومن نوع آخر، إسمه (النظام الإسلامي) دون أيّة مسمّيات وضعية أخرى، وإن كان يشترك في بعض النقاط العامة مع الأنظمة الديمقراطية والثيوقراطية.

كما إن أسلوبه في ممارسة الحكم لا يشبه الأنظمة المألوفة، وإن إشترك مع النظامين الرئاسي والبرلماني في بعض النقاط، إلاّ أنه مع ذلك يشكّل نظاماً فريداً ومستقلاً. وبذلك فإنه يشكّل على مستوى مناهج القانون والسياسة، إضافة جديدة لمادتي (القانون الدستوري) و(النظم السياسية)، ومن ثم فإنه من الخطأ القول بـ(النظام الإسلامي الديمقراطي) أو(النظام الإسلامي الثيوقراطي)، في محاولة للتوفيق –عبثاً– بين الفكر الإسلامي والأفكار الوضعية الأخرى ،فهذا التوفيق يحاول قسراً أن يضع عقيدة ورسالة سماوية ونظاماً متكاملاً إلى جانب تجارب اجتماعية بشرية أو آليات حكم وضعية ، في حين إن تلك العقيدة ليست بحاجة إلى هذه التجارب أو الأفكار.

٣) إنَّ المعيار في سلامة النظام الإسلامي ليس ديمقراطيته أو نجاحه المادي، بل المعيار في سلامته يكمن في مقدار أدائه للتكليف الرباني، وإلتزامه بمبادئ الإسلام وأحكامه. فالديمقراطية التي هي مجرد صيغة بشرية، لا يمكن أن تكون معياراً في تقييم نظام إلهي متكامل، بل وفي تقييم أيّ فكر أو نظام إجتماعي بشري آخر، إنما المعيار –وفقاً للمقاييس البشرية– هو ما يمنحه كل نظام من حقوق وحريات وسعادة (دنيوية) للبشرية.

٤) يجمع النظام السياسي الإسلامي بين أصالة النظرية والتشريع، وبين عصرية الآليات والأساليب الفنية، وهو أفضل تعبير عن إمكانية الشريعة الإسلامية على إستيعاب متطلبات العصر، والإستجابة لحاجات الإنسان، ومنحه النظام الأفضل الذي يحقّق له سعادة الدنيا والآخرة، وبذلك فإن مضامينه وأساليبه، ودور الأمّة فيه، لا ترقى إليه أعظم الأنظمة في تأريخ البشرية وواقعها، حتى بالمقاييس البشرية السائدة.