في الفقه السياسي

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة

د. صلاح عبد الرزاق

الإهداء

إلى أمل المستضعفين في الأرض، إلى من تتحقق العدالة ويعم الخير ببركته في الارض، إلى منقذ الإنسانية من الظلم والجور والعدوان، إلى رافع راية الحق في دنيا الإسلام الحنيف، إلى من يعيد شريعة جده الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، إلى إمام زماننا وقرة عيوننا وأمل نفوسنا أرفع إلى مقامه الكريم هذا المجهود المتواضع بين يديه راجياً أن أحظى بالقبول من عليه السلام

في الفقه السياسي

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة

الدكتور صلاح عبد الرزاق

بغداد ٢٠٠٦

المحتويات

المقدمة ٧

• **الفصل الأول: بدايات التأصيل للفقه السياسي الإسلامي** ١٣

السياسة والحكم ١٥

عهد الإمام علي (ع) للأشتر ١٥

رسالة الصحابة لابن المقفع ١٧

الأحكام السلطانية للماوردي ١٨

الأحكام السلطانية للفرّاء ٢٠

تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي ٢١

المقدمة لابن خلدون ٢٢

آثار الأُوَل للعباسي ٢٣

الدولة البويهية والشريف الرضي ٢٤

أسباب عزوف الشيعة عن الفقه السياسي ٢٧

• **الفصل الثاني: الفقهاء الشيعة والدولة الصفوية** ٣٧

التحول إلى التشيع ٣٧

المحقق الكركي في السلطة ٣٨

أول حكومة لولاية الفقيه ٤٠

الشيخ البهائي ٤٠

الشيخ المجلسي ٤٢

العلاقة بين الفقهاء والبلاط ٤٣

شرعية الحكم الصفوي ٤٣

• **الفصل الثالث: الفقهاء السنة والدولة العثمانية** ٤٧

الدولة والخلافة ٤٨

الفقهاء السنة والموقف التاريخي ٤٩

المؤسسات الدينية ٥٠

شيخ الإسلام وصلاحياته ٥١

مشيخة الإسلام والفتاوى المدمرة ٥٢

رتب دينية وامتيازات ٥٦

نقابة الأشراف ٥٧

طبقة أرستقراطية دينية ٥٨
ذمم في خدمة السلاطين ٥٩
مشروع التقارب الطائفي ٦١
الدراويش في السلطة ٦٣
الأفغاني والجامعة الإسلامية ٦٤
سياسة تتريك العرب ٦٦
في شؤون بعض الفقهاء ٦٦
خاتمة ٦٩
• **الفصل الرابع: الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة** ٧٥
الإسلام السياسي ٧٦
الدولة الإسلامية ٧٨
نظريات في الدولة الإسلامية ٨٠
نظرية الخلافة ٨٠
نظرية الإمامة ٨٣
الدولة الإسلامية المعاصرة ٨٥
إيران: جمهورية ولاية الفقيه ٨٥
السعودية: مملكة إسلامية ٨٨
السودان: جمهورية إسلامية ٩١
أفغانستان: إمارة طالبان الإسلامية ٩٣
الباكستان: جمهورية إسلامية ٩٦
• **الفصل الخامس: الحاكم الإسلامي والضمانات ضد الاستبداد** ١٠٧
طبيعة الحكومة الإسلامية ١٠٨
مصدر سلطات الحاكم الإسلامي ١٠٩
دور الأمة في النظام الإسلامي ١٠٩
سلطة الحاكم الإسلامي وصلاحياته ١١٣
عند المسلمين الشيعة ١١٣
عند المسلمين السنة ١١٥
متى وكيف يُعزل الحاكم ١١٧
هل يُعاقب الحاكم ١٢٠
هل يدوم الحكم مدى الحياة ١٢٢

لماذا الضمانات ضد الاستبداد ١٢٢
ما هي الضمانات المطلوبة ١٢٦
الضمانات الفقهية والشرعية ١٢٦
الضمانات الحقوقية والقانونية ١٢٧
الفصل بين الآراء الفقهية والسياسية ١٢٨
تقسيم السلطة أم تركيزها؟ ١٢٩
هل الضمانات التي وضعتها الشريعة كافية؟ ١٣٠
التربية الإسلامية للمجتمع ١٣١
عدم الانسجام بين الحكم الإسلامي والاستبداد ١٣٢
• **الفصل السادس: الشهيد الصدر وإشكاليات نشوء الدولة** ١٣٧
نظريات نشوء الدولة ١٣٨
نظرية الصدر في نشوء الدولة ١٣٨
مناقشة النظرية ١٤٠
الدولة ظاهرة اجتماعية ١٤٠
مرحلة الفطرة ١٤١
هل أسس آدم دولة؟ ١٤٢
مرحلة الاختلاف ١٤٣
الأنبياء واجهوا دول زمانهم ١٤٤
شكل الدولة النبوية وتداول السلطة ١٤٥
التنظيم الاجتماعي ١٤٧
خاتمة ١٤٨
• **الفصل السابع: "دور الأمة في الدولة الإسلامية" في فكر الصدر** ١٥٣
تغييب الأمة في التراث السياسي الإسلامي ١٥٣
التنظير الشرعي لتغييب الأمة ١٥٤
دور الأمة في التراث الفقهي المعاصر ١٥٨
منطلقات الصدر في نظريته في الحكم ١٥٩
نظرية الاستخلاف ١٦٢
الإلتزام بالحكم الإسلامي ١٦٣
الحرية ١٦٤
التأسيس الفقهي ١٦٥

الصدر من الشورى إلى ولاية الفقيه..... ١٦٦
المرأة والأقليات في فكر الصدر ١٦٩
تأثير الصدر على الدستور الإيراني ١٧٠
دور الأمة في دستور الجمهورية الإسلامية..... ١٧٢
خاتمة ١٧٥
• **الفصل الثامن: الدور البشري في الحكم الإلهي**..... ١٧٩
الجهد البشري في الرسالات السماوية..... ١٨٠
تطور فهم النص المقدس..... ١٨١
تطور الحكم الإلهي ١٨٣
الصدر وخلافة الإنسان: التأكيد على الدور البشري ١٨٤
الشريعة امتداد في الزمان والمكان..... ١٨٥
• **الفصل التاسع: حرية التعبير في الإسلام** ١٩١
الخلفية الشرعية لحرية التعبير..... ١٩١
تطور حرية التعبير في التاريخ الإسلامي ١٩٢
قيود حرية التعبير في الإسلام ١٩٤
القيود الأخلاقية..... ١٩٥
القيود القانونية ١٩٥
• **الفصل العاشر: دور الإسلام في الدستور العراقي** ٢٠١
العلاقة بين الدين والدولة ٢٠١
الإسلام في البيان السياسي للمعارضة العراقية..... ٢٠١
الإسلام في قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية..... ٢٠٢
الإسلام في الدستور العراقي الدائم ٢٠٣
الإسلام دين الدولة الرسمي..... ٢٠٣
عبارات غامضة في الدستور..... ٢٠٥
الإسلام مصدر أساس للتشريع ٢٠٦
عدم سَن ما يخالف أحكام الإسلام..... ٢٠٧
حرية الطوائف غير المسلمة في الدستور..... ٢٠٨
مستقبل الإسلام في التشريعات العراقية ٢١٠
• **المصادر** ٣١٢

سيرة المؤلف

- مواليد عام ١٩٥٤ ، متزوج وله ثلاثة أبناء.
- درس في مدرسة الزهاوي الابتدائية ومتوسطة المأمون الرسمية وإعدادية المأمون للبنين.
- خريج كلية الهندسة – القسم المدني عام ١٩٧٦ ، ثم عمل فيها معيداً فيها عدة سنوات.
- بسبب ملاحقة النظام غادر العراق عام ١٩٨٠ ثم استقر في هولندا.
- أكمل دراسة الماجستير في القانون الدولي الإسلامي عام ١٩٩٧ من جامعة لايدن.
- عام ٢٠٠٢ قدم رسالة الدكتوراه عن أطروحته (المفكرون الغربيون المسلمون)
- بعد سقوط النظام عاد إلى بغداد عام ٢٠٠٣ .
- انتخب عضو مجلس محافظة بغداد في انتخابات ٢٠٠٥ وترأس لجنة العلاقات وعضوية اللجنة القانونية.
- في انتخابات مجالس المحافظات في ٣١/ ١/ ٢٠٠٩ حصل على أعلى الأصوات في بغداد (٤٥٠٠٠ صوت).
- بتاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠٠٩ انتخب محافظاً لبغداد من قبل مجلس المحافظة حيث حصل على ٥٤ صوتا من مجموع ٥٧ صوتاً.

- شارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية والأكاديمية والسياسية داخل وخارج العراق.
- نشرت له العديد من الدراسات والمقالات في مجلات ودوريات وصحف ومواقع ألكترونية.
- تستضيفه القنوات التلفزيونية والإذاعات والصحف في المجالات السياسية والفكرية.
- عضو لجان مناقشة رسائل جامعية (ماجستير ودكتوراه) في الجامعات العراقية.
- صدرت له كتب عديدة:

- العالم الإسلامي والغرب.
- المفكرون الغربيون المسلمون
- الأقليات المسلمة في الغرب
- الإسلاميون والديمقراطية.
- الإسلاميون والقضية الفلسطينية
- الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الإسلامي
- الإسلام في أوربا
- اعتناق الإسلام في الغرب
- الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة
- الصدر الثاني: مرجع أمة
- مشاريع إزالة التمييز الطائفي في العراق
- مقدمة في الإعلام الإسلامي

مقدمة

خلال عصور طويلة تطور الفقه الإسلامي من بدايات تدوين الأحاديث النبوية الشريفة إلى استنباط الأحكام الشرعية، ووضع أصول الفقه والقواعد الفقهية، بحيث شهد تحولات كبيرة قامت بها المدارس الفكرية والمذاهب الإسلامية والشخصيات العلمية والفقهية البارعة. كما شهد مختلف مدن العالم الإسلامي كالنجف وكربلاء وقم والقاهرة وفاس والزيتونة نمو واتساع الجامعات والحوزات العلمية والمدارس الدينية والمعاهد التي تخرج الفقهاء والخطباء والدعاة والحفاظ والمدرسين.

لقد تطور الفقه الإسلامي ليشمل تقريباً جميع النشاطات الإنسانية ويغطي مختلف المجالات حتى برز فقهاء متخصصون في مجال الطب والمصارف والاقتصاد. وظهرت مصطلحات جديدة مثل: فقه الإقتصاد، فقه البنوك، فقه المرأة، فقه الطفل، فقه الشباب، فقه الأخلاق، فقه الفن، فقه الرياضة، فقه الطب، فقه الفضاء، فقه الصحافة، فقه المغتربين، فقه المهجر، فقه الأقليات المسلمة، فقه الأولويات وغيرها. وكل واحد منها يبحث في المجال المتخصص فيه، ويناقش قضايا وشؤون ذلك الاختصاص من وجهة نظر فقهية.

أما الفقه السياسي فهو فرع من الفقه العام، يبحث في الشؤون السياسية: الحكم والدولة والإدارة، والسياسة الداخلية والخارجية، والحقوق الدولية. فالفقه السياسي هو مجموع القواعد والأصول الفقهية والحقوقية التي تنظم علاقات المسلمين بعضهم ببعض وبالدول الأخرى على أسس العدل والقسط وتحقيق الحرية والتعارف بين الشعوب والأمم.

ويختلف الفقه السياسي عن المذهب السياسي أو الأيديولوجيا أو النظرية السياسية أو علم السياسة. فالمذهب السياسي هو اتجاه سياسي مبني على أساس فلسفة معينة مثلاً الميكيافيلية، الماركسية، الفاشية، النازية، الليبرالية، الديمقراطية، والإسلام. والنظرية السياسية تهدف إلى اكتشاف قوانين الحياة السياسية أي (دراسة ما هو كائن)، بينما المذهب السياسي يهدف إلى تحقيق نظرية معينة أو فلسفة محددة أو (دراسة ما ينبغي أن يكون). فالمذهب السياسي يهدف إلى تغيير أو تصحيح الواقع الموجود إلى حياة سياسية أفضل، بحسب النظرية المتبناة.

والإسلام يمثل أيديولوجيا تهدف إلى تغيير الواقع وصياغته حسب الأحكام والمفاهيم الإسلامية، أي أن الإسلام يهدف إلى (دراسة ما ينبغي أن يكون). وتمتلك الشريعة الإسلامية من المرونة والقابلية على التكيف والتفاعل مع مختلف ظروف المجتمعات الإنسانية، مما يجعلها قادرة على الاستمرار والديناميكية في كل زمان ومكان.

شهد التاريخ الإسلامي الحديث محاولات ريادية لتدوين نصوص يمكن عدها في خانة الفقه السياسي مثل كتاب (طبائع الاستبداد) لعبد الرحمن الكواكبي، و(تنبيه الأمة وتنزيه الملة) للشيخ محمد حسين النائيني، و(الخلافة والإمامة) لمحمد رشيد رضا، و(الإسلام وأصول الحكم) للشيخ علي عبد الرازق، و(الحكومة الإسلامية) للإمام الخميني، وكتابات حسن البنا وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي ومحمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله، إضافة إلى مجموعة كبيرة من كتابات الفقهاء والمفكرين الإسلاميين منذ منتصف القرن العشرين، حتى انتصار الثورة الإيرانية ١٩٧٩ وبروز الإسلام السياسي كظاهرة سياسية-اجتماعية في أغلب بلدان العالم الإسلامي في الثمانينيات والتسعينيات وبداية القرن الواحد والعشرين.

ويعتمد الفقه السياسي على الفقهاء والعلماء المسلمين الذين يبدون اهتماماً كبيراً بالمسائل السياسية، سواء كانوا زعماء لجماعات إسلامية، أو مفتين ومفكرين يقدمون إجابات لأسئلة الناس في الشؤون السياسية. وقد استغرقت قضايا الحكم والدولة أو السياسة الداخلية الجانب الأعظم من بحوث ودراسات العلماء في الفقه السياسي، بينما احتلت قضايا العلاقات الدولية والشؤون الخارجية حيزاً محدوداً. ويعود ذلك إلى الانغماس بالشأن الداخلي، وكبر التحديات بين الشعوب والحكومات، والدور الذي تلعبه جماعات الإسلام السياسي في البلدان الإسلامية.

هذا الكتاب يتناول مجموعة من البحوث والدراسات في مجال الفقه السياسي. إذ تناول الفصل الأول تسليط الضوء على بدايات التدوين في الفقه السياسي حيث مثلت مسائل الحسبة والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية الجذور الأولى له. وتناول الفصل الثاني تجربة تاريخية رائدة في التخادم المتبادل بين الفقهاء الشيعة والدولة الصفوية، حيث قدموا لها الإطار الشرعي لسلطتها، وقامت بمنحهم امتيازات وحريات التدريس ونشر العلوم. وتناول الفصل الثالث تجربة تاريخية هي الدولة العثمانية، التي امتدت من العصور الوسطى وحتى بداية القرن العشرين، واتسعت لتشمل بلدان إسلامية عديدة، ولعبت دوراً هاماً على الساحة الدولية

وعلى الشعوب المسلمة التي كانت تحت سيطرتها. وكان للفقهاء دور كبير في ترسيخ معالمها وسطوتها واتساعها. أما الفصل الرابع فيقدم دراسة حول صلاحيات الحاكم الإسلامي وفق الأطروحة الإسلامية، ويقدم إجابات حول الضمانات لتفادي الوقوع في استبداد الحاكم الإسلامي، طالما أنه يملك صلاحيات واسعة وسلطات مقدسة. ويتناول الفصل الخامس نظرية نشوء الدولة لدى الشهيد محمد باقر الصدر والإشكاليات التي تتضمنها هذه النظرية. ويمضي الفصل السادس بمناقشة دور الأمة في الدولة الإسلامية كما تصوره الشهيد الصدر، مع تسليط الضوء على منطلقات تصوراته ثم تأثيره على تدوين دستور أول جمهورية إسلامية. ويتناول الفصل السابع مناقشات نظرية حول الدور البشري في الحكم الإلهي وتطور فهم النص المقدس بتأثير من البيئة وجهود وعقول المفكرين والفقهاء والمفسرين. ويتطرق الفصل الثامن لواحدة من القضايا الخلافية بين أوساط الإسلاميين والعلمانيين في ظل رؤى متفاوتة في التجارب الإسلامية، حيث يتناول حرية التعبير في الإسلام وتطورها وقيودها. ويتناول الفصل التاسع دور الإسلام في الدستور العراقي الدائم، على اعتبار أنه آخر التجارب المعاصرة في تضمين الإسلام والأحكام الإسلامية في أول دستور ديمقراطي عراقي. كما يناقش الأبعاد الفقهية والسياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية لعبارات (الإسلام دين الدولة الرسمي) و (الإسلام مصدر أساس للتشريع).

د. صلاح عبد الرزاق

بغداد – حزيران ٢٠٠٦

الفصل الأول

بدايات التأصيل
للفقه
السياسي الإسلامي

الفصل الأول

بدايات التأصيل للفقه السياسي الإسلامي

يُعرّف الفقه السياسي بأنه مجموعة الأحكام الشرعية التي تتناول قضايا السياسة وشؤون الحكم وإدارة الدولة والعلاقات الخارجية. وهذه الأحكام مستنبطة من مصادر الفقه الإسلامي، بالإضافة إلى الأعراف والتقاليد التي درجت عليها الدولة الإسلامية بما لا يتنافى والمبادئ الإسلامية. ويعرف عبد الوهاب خلاف: إن علم السياسة الشرعية يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص.[1]

وقد يطلق مصطلح (الفقه السياسي) على المؤلفات التي تتناول الفكر السياسي والحكم والدولة في إطار شرعي منبثق عن الأحكام الإسلامية العامة. إن تأكيدنا على الضوابط الإسلامية يأتي لمعالجة الظاهرة السائدة التي درج عليها أغلب المؤرخين والفقهاء على اعتبار سلوك الخلفاء والملوك المسلمين ذا صبغة شرعية على الرغم من مخالفته لأحكام الشريعة الإسلامية.

الفقه السياسي: البدايات

في عصر تأسيس الدولة الإسلامية، لم يتم تدوين الفقه السياسي بصورة منفردة ضمن أبواب متخصصة أو مؤلفات مكرسة له، بل كانت مفردات الفقه السياسي ترد ضمن الأحكام الشرعية العامة. ففي مؤلفات الفقهاء المتقدمة، نجد أحكام الجهاد والحرب وأهل الذمة إلى جانب أحكام الحج والجمعة والحدود. ثم تطور الفقه السياسي، عندما أخذ الفقهاء يكتبون مؤلفات ومصنفات مكرسة لتناول القضايا الاقتصادية والمالية، أو ما سُميَّ بـ(الخراج)، مثل كتاب (الخراج) لأبي يوسف القاضي، وكتاب (الخراج) ليحيى بن آدم، وهما من فقهاء السنة. وكتبَ المحقق الكركي، وهو من فقهاء الشيعة، كتاب (المسائل الخراجية). وسميت أحياناً بـ(الأموال) مثل كتاب (الأموال) لأبي عبيد.

وفي علم السياسة كتب الفقهاء في جوانب متعددة منه، إذ أن علم (السياسة ينقسم إلى فروع أولها علم آداب الملوك، وهو معرفة الأخلاق والملكات التي يجب أن يتحلى بها الملوك لتنظيم دولتهم؛ والثاني على آداب الوزارة وموضوعه أوصاف الوزراء وقوانين الوزارة؛ والثالث علم

---

١ - باقر شريف القرشي (النظام السياسي في الإسلام) / ص ٥٢

الاحتساب (الحسبة)، ويشمل النظر في أمور أهل المدينة وتطبيق القوانين المقررة اصطلاحاً أم شرعاً، والقائم بهذا الأمر هو المحتسب. أما الفرع الأخير في علم السياسة فهو علم قيادة الجيوش).[٢] ومن هذه المؤلفات التي تتناول الشؤون البلدية:

١- كتاب (معالم القربة في أحكام الحسبة) لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة.[٣]

٢- كتاب (الحسبة في الإسلام) لابن تيمية (توفي ٧٢٨ هج).

وفي آداب الملوك كتبت العديد من المؤلفات منها:

- كتاب (آداب السلطان) للمدائني (ت ٢١٥ هج)
- كتاب (أخلاق الملوك) للفتح بن خاقان.
- كتاب (أخلاق الملوك) لمحمد بن الحارث التغلبي.
- كتاب (التاج في أخلاق الملوك) المنسوب للجاحظ.
- كتاب (الملك المصلح والوزير المعين).
- كتاب (تدبير المملكة والسياسة) لأحمد بن أبي طاهر (طيفور) (٢٨٠هج).
- كتاب (الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء) لابن الجوزي.
- كتاب (سراج الملوك) للطرطوشي (ت ٥٢٠هج).
- كتاب (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للغزالي (ت ٥٠٥هج)
- كتاب (السِّيَر) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هج).
- كتاب (الإشارة إلى من نال الوزارة) لابن منجب الصيرفي (ت ٥٤٢هج).
- كتاب (قوانين الوزارة وسياسة الملك) المطبوع باسم (أدب الوزير)،
- وكتاب (نصيحة الملوك) وكلاهما لأبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هج)[٤]
- كتاب (الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية) لابن الطقطقي (ت ٧٠١هج). وهو مؤرخ شهير، شغل منصب القضاء في الموصل. ويعاب عليه إغراقه في المديح والثناء على أمير الموصل عيسى بن إبراهيم. ويتضمن الكتاب فصلين: تحدث في الأول عن الأمور السلطانية والسياسات الملكية وقضايا السلطة وأخلاق الملك وتعامله مع رعيته. والفصل الثاني يمكن اعتباره موجزاً تاريخياً للدول الإسلامية مبتدئاً بدولة الخلفاء الراشدين، فالدولة الأموية، فالدولة العباسية، مروراً بالدولتين البويهية والسلجوقية في العراق، والفاطمية في مصر.

---

٢ - هادي العلوي (في السياسة الإسلامية) / ص ١٠٥

٣ - أبو الفضل شكوري (فقه سياسي إسلامي) / ص ٣١

٤ - هادي العلوي (في السياسة الإسلامية) / ص ١٢٥

- كتاب (معيد النعم ومبيد النقم) لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هج)
- كتاب (واسطة السلوك في سياسة الملوك) للسلطان موسى بن يوسف أبي حمو الذي حكم الجزائر للفترة (٧٥٣-٧٨٨ هج).

السياسة والحكم

كتب الفقهاء مؤلفات عديدة في قضايا السياسة العامة وإدارة الدولة، ودونوا الأحكام الشرعية المتعلقة بها في أبواب وفصول يمكن اعتبارها محاولات مبكرة لتدوين الدستور الذي ينظم شؤون البلاد ويحدد صلاحيات وواجبات السلطتين التنفيذية والقضائية.

حاولت هذه المؤلفات رسم الخطوط العريضة - وأحياناً تفاصيل دقيقة - لكيفية إدارة الدولة والتعامل مع مختلف الأجهزة الحكومية القائمة آنذاك، وحقوق وواجبات الأمة، سواء في زمن السلم أو الحرب. كما تضمنت وصايا وحكم ومواعظ تهم أصحاب القرار. وقد استفاد بعض الفقهاء من خبراتهم الشخصية في معالجة المشاكل، كما تبين مدى متابعتهم للأحداث وقضايا مجتمعاتهم.

لقد كان الهدف من هذه المؤلفات هو مساعدة الملوك والخلفاء في إدارة الدولة، إضافة إلى النصائح التي تدعم هذا الاتجاه. ويرى بعض الفقهاء كالشيخ محمد مهدي شمس الدين (إنه لا يوجد فقه إداري في أبحاث الفقهاء المسلمين على نهج الأبحاث الفقهية في سائر الشؤون التي اهتم الفقهاء المسلمون ببحثها. وما وضع من الأبحاث في الإدارة من قبيل أبحاث الماوردي وأبي يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) لا يمكن اعتباره فقهاً إدارياً بالمعنى المألوف للبحث الفقهي، بل هو صياغة نظرية للواقع الذي كان قائماً، مع محاولات للتبرير، أو التخريج الفقهي لهذا الواقع، مع تصورات متأثرة بأفكار (المدن الفاضلة) لما ينبغي أن يكون).

وهذه فكرة موجزة عن أهم هذه المؤلفات:

١- عهد الإمام علي (ع) لمالك الأشتر

وهو أقدم نص إسلامي في الفقه السياسي وشؤون الحكم والإدارة. ولم تصل الكتابات التي أعقبته إلى عمقه وشموله وكيفية تناوله لمفاهيم الحكم والحاكم ومعاونيه ودور الأمة وطبقات الشعب المختلفة، ضمن الإطار الشرعي الإسلامي. وهذا ما تفتقده الكثير من الكتابات السياسية المتأخرة عنه.

وقد كتب أمير المؤمنين (ع) العهد أثناء خلافته المليئة بالأحداث والمشاكل والتحديات والحروب. وقد كتبه إلى عامله -حاكم إقليم- مالك الأشتر النخعي على مصر. ولم يستفد منه الحاكم لأنه أغتيل قبل وصوله مصر عام (٣٩هج) في طريقه لاستلام مهام عمله.

لقد أراد أمير المؤمنين (ع) أن يكون العهد وثيقة دستورية تسير عليها السلطة في البلدان الإسلامية. إذ يتضمن العهد أصولاً وقواعد سياسية وإدارية تعد من إنجازات الفكر الإسلامي والإنساني. فقد وضع تصورات رائدة في الفكر السياسي والسلطة، فتراه يطرح ظاهرة ميل الحاكم للعنف في سبيل ترسيخ حكمه ونشر الخوف بين الجماهير (لأن الطبيعة القمعية للدولة كمؤسسة تقوم على العنف وتتجسد في صيغة بشعة تظهرها في شخص الحاكم على صورة حيوان ضار يؤلف القمع محتوى سلوكه اليومي في قوله (ع): (ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم). وبدافع من مقته (ع) لهذه الصورة يطلب من عامله أن يجعل الحب منطلقاً للتعامل مع رعيته، لماذا؟ لأنهم لا يخرجون عن إحدى صفتين يشتركون بهما مع الوالي (فإنهم صنفان: إما أخٌ لك في الدين، أو نظير لك في الخَلق) أي مشارك لك في الإنسانية).[٥]

إن هذا المفهوم الريادي في علاقة السلطة بالأمة يعطي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه السلطة حتى وإن حظيت بالشرعية. ولم يُمارَس هذا السلوك السياسي إلا في زمن الرسول (ص) وخلافة الإمام علي (ع)، وبعض الخلفاء الآخرين بشكل محدود.

وحول أهمية الأمة في ذهن الحاكم والذي يستوجب عليه رعايتها والوقوف إلى جانب الأكثرية في كل الأحوال يقول (ع): (ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضا الرعية. فإن سخط العامة يجحف برضا الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا الرعية). و(العامة) مصطلح قديم يراد به جماهير الأمة أو الشعب، و(الخاصة) يطلق عادة في الأدبيات الإسلامية على المتنفذين والأغنياء وأصحاب الجاه والمال والوظائف العالية وأمراء الجيش وحاشية السلطان. إن هذا النص يدعو للوقوف إلى جانب الأكثرية (العامة) في القضايا والتشريعات والمواقف والقرارات، حتى وإن أغضب ذلك الأقلية (الخاصة) التي قد تتهدد مصالحها وامتيازاتها بسبب قرارات الحاكم.

يعتبر هذا المنحى نزعة ديمقراطية، إذ أن موقف الأكثرية في تقرير السياسة العامة هو من صميم المبادئ الديمقراطية التي ينادي بها علم السياسة. هذا مع أن أمير المؤمنين (ع) لم يفرط بحقوق الأقلية بما هو شرعي ثابت لها، لأن ذلك يتنافى مع العدالة الإسلامية التي اشتهر (ع) بتطبيقها ورعايتها حتى مع أعدائه ومعارضيه وخصومه.

---

٥ - هادي العلوي/ مصدر سابق/ ص ١٤٣

ويوصي (ع) بالاهتمام بكبار الموظفين والقضاة، ودعا للتوسيع في عطائهم ورواتبهم لئلاّ تضطرهم الحاجة للإختلاس، فيقول (إفسح له في البذل، ما يزيل علته، وتقل معه حاجته إلى الناس)، فأغلق بذلك واحداً من مسارب الرشوة والفساد الإداري. وأوصى (ع) بأصحاب المهن والصناعة وأثنى على طبقة التجار والكسبة.

لقد حظي عهد الأشتر باهتمام وعناية الفقهاء والكتاب، حيث تولوه بالشرح والتحليل، وتناول مفاهيمه ونظرياته على مر العصور، كلٌ حسب فكره ونظره واهتماماته.[٦] وما زالت هناك حاجة لعرضه بشكل عصري يتلائم مع الفكر السياسي الحديث ومقارنته مع النظريات والمصطلحات والمفاهيم السائدة اليوم.

٢- (رسالة الصحابة) لابن المقفع

كتب ابن المقفع (١٤٢هج/ ٧٥٩م) عدة رسائل في أخلاق الملوك وقواعد السياسة، منها الأدب الكبير والأدب الصغير. كان ابن المقفع كاتباً في البلاط العباسي في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور. وكان يجيد الفارسية، فقام بترجمة بعض الأدبيات الساسانية ذات المنحى السياسي مثل كتاب (خداينامة) في السير، وكتاب (التاج) في سيرة أنوشيروان. وتعد من بدايات التأليف السياسي عند المسلمين. وانتهى أمر ابن المقفع بالقتل بعد اتهامه بالزندقة. ومن رسائله السياسية (رسالة الصحابة)، التي ضمنها تجربته ووصاياه للخليفة.

تناول ابن المقفع سكان الأقاليم الإسلامية (خراسان، العراق، الشام، الحجاز، اليمن واليمامة) في دراسة تحليلية لنفسياتهم، والسمات العامة لهذه المجتمعات، مسلطاً الأضواء على ما يهم السلطة من أحوالهم الاجتماعية وسلوكهم السياسي وردود أفعالهم تجاه السلطة الحاكمة، وكيفية قيادتهم، والأسلوب الأمثل في التعامل مع كل فئة منهم، سياسياً وفكرياً وعقائدياً، ومشيراً إلى عناصر القوة ونقاط الضعف فيهم، ويعطي توصياته بما يحقق مصلحة الحاكم.

ففي تقويمه للإيرانيين (أهل خراسان)، وهو فارسي الأصل، يقول: (فإنهم جند لم يدرك مثلهم في الإسلام، وفيهم صفة بها يتم فضلهم إن شاء الله، وفضل عند الناس، وعفاف نفوس وفروج، وكف عن الفساد، وذل للولاة. فهذه حال لا نعلمها توجد عند أحد غيرهم. وأما ما يحتاجون فيه إلى النفقة من ذلك تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم).

وعن أهل العراق يقول: (إن في أهل العراق يا أمير المؤمنين من الفقه والعفاف والألباب والألسنة لا يكاد يشك أنه ليس في جميع من سواهم من أهل القبلة مثله ولا مثل نصفه. فلو أراد أمير المؤمنين أن يكتفي في جميع ما يلتمس له بأهل هذه الطبقة من الناس، رجونا أن يكون ذلك

٦ - أنظر ما أورده السيد هبة الدين الشهرستاني من شروح في مقدمة كتاب (الراعي والرعية) لتوفيق الفكيكي.

فيهم موجوداً. وقد أزرى بأهل العراق في تلك الطبقة أن ولاة العراق فيما مضى كانوا أشرار الولاة، وأن أعوانهم من أهل أمصارهم كانوا كذلك).[٧] وهي إشارة إلى قساوة ولاة العراق في العهد الأموي أمثال زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

وينصح ابن المقفع السلطة بضرورة إصدار مرسوم ملكي يوضح الخليفة فيه أهداف السياسة العامة، والعقيدة الرسمية للدولة، وأوامره فيما يجوز أو لا يجوز للأمة أن تفعله كي تتفادى الاصطدام بالسلطة، فيقول: (فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً معروفاً بليغاً وجيزاً محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه، بالغاً في الحجة قاصراً عن الغلو، يحفظه رؤساؤهم حتى يقودوا به دهمائهم) أي عامة الناس.[٨]

ويحذّر ابن المقفع من السلوك المزدوج للناس بسبب حالة القمع السائدة، وخشية التورط في معاداة السلطة والتعرض للعقوبة فيقول: (لأن الناس لا يلقونه إلا متصنّعين بأحسن ما يقدرون عليه من الصمت والكلام). فهو يشير إلى افتقاد العلاقة الطبيعية بين السلطة والشعب، وأن الحرية السياسية معدومة، والنقد السياسي يعتبر جريمة. إن هذا النص يصوّر بدقة الحياة الاجتماعية والسياسية في عهد المنصور العباسي، وهو لا يختلف كثيراً عن الخلفاء الذين أعقبوه.

أما بالنسبة للجيش الذي بقي الذراع القوية التي تبطش بها السلطة، والعمود الفقري للحكم، فيوصي ابن المقفع الخليفة بضرورة إبعاد الجنود والضباط عن حياة الترف، وتعريضهم لمغريات المال لأنه يفسد ذممهم، ويفتّ في عضدهم وقوتهم، إضافة إلى المفاسد الاجتماعية وتأثيرها على الأمة، فينصحه بعدم توليتهم أي منصب فيه تعامل بالأموال كالضرائب التي كانت تشكل الدخل الرئيس للدولة فيقول: (ومما ينظر لصلاح هذا ألاّ يولّي أحداً منهم شيئاً من الخراج، فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة، ولم يزل الناس يتحامون ذلك منهم وينحونه عنهم، لأنهم أهل دلة ودعوى بلاء. وإذا كانوا جلاباً للدراهم والدنانير اجترموا عليها. وإذا وقعوا في الخيانة صار كل أمرهم مدخولاً، نصيحتهم وطاعتهم. فإن حيل بينهم وبين وضعه أخرجتهم الحمية)[٩] عن الطاعة للسلطة المركزية، أي يحذره من الانقلاب العسكري، والذي بقي يلعب دوراً كبيراً في استبدال السلطة.

٣- كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للماوردي

شغل الماوردي البصري الشافعي (ت ٤٥٠هج) منصب القضاء في عدة بلدان، ثم استقر في بغداد حيث تلقب بأقضى القضاة سنة (٤٢٩هج)، وهو لقب يُمنح لأول مرة، ويعني تقلده

٧ - حسن صعب (علم السياسة) / ص ٥٧٣

٨- حسن صعب (علم السياسة) / ص ٥٦٨-٥٦٩

٩- حسن صعب/ ص ٥٧١

العمل والتحاقه بالخليفة لخدمته،[10] ويوازي هذا المنصب اليوم رئيس محكمة التمييز الكبرى.

عاصر الماوردي الدولة البويهية الشيعية، وكان ذا صلة وثيقة بأمرائها حتى أن (الخليفة العباسي اختاره سفيراً بينه وبين بني بويه، ثم بينه وبين السلاجقة. ولم ينفصل عن الخليفة حتى في أخريات أيامه، يشاركهم في حل المشاكل والخصومات، ويحضر أفراحهم واحتفالاتهم. فعاش ٨٦ عاماً مليئة بالأحداث الجسام).[11] وكان في شبابه معاصراً لكبار الفقهاء الشيعة أمثال الشيخ المفيد (ت ٤١٣هج) والشريف الرضي (ت ٤٠٦هج).

اكتسب الماوردي تجربة غنية في السياسة بسبب معايشته لأصحاب القرار عن قرب، ولكثرة الاضطرابات السياسية في عصره. وانعكست تجربته في مؤلفاته التي اتسمت بالواقعية واستنباط الحكم الشرعي للمسائل المتجددة في عصره. وقد ألّف كتاب (الأحكام السلطانية) بناء على أمر الخليفة، إذ جاء في مقدمته: (ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، أفردت لها باباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته).[12] ومع أنه لم يذكر اسم الذي (لزمت طاعته) إلاّ أنه من المرجح أن يكون الخليفة العباسي القادر بالله، الذي حكم في الفترة ٣٨١-٤٢٢هج.

يتضح من المقدمة أن هدف الماوردي هو تبويب الأحكام الشرعية فيما يشبه التدوين القانوني الحديث، مع أنه لم يتخلص من الأسلوب الوعظي والإسراف في الاستشهاد بالشعر والروايات.

يضم الكتاب مجموعة كبيرة من الأحكام الشرعية التي تتعلق بمساحة واسعة من الشؤون والقضايا ذات الاختصاصات المتنوعة، بعضها يتعلق بالسلطة القضائية، وأخرى بالسلطة التنفيذية وأمور الحكم والشؤون المالية والاقتصادية والضرائب، وقضايا الإدارة المحلية والشؤون البلدية كأحكام الأسواق والشوارع والفنادق، وأمور الجيش والحرب والغنائم، وأهل الذمة والمعارضة السياسية وأمور أخرى كثيرة.

يشتمل الكتاب على عشرين باباً غطت الأمور الآتية:

١- عقد الإمامة، ويعالج قضايا الخلافة وشؤون الخليفة وبيعته وشروطها.

٢- تقليد الوزارة، وتشمل (وزارة التفويض) أي أن الإمام يفوّض وزير التدبير أمور البلاد برأيه وإمضائها على اجتهاده، و (وزارة التنفيذ) التي يتولى شؤونها وزير أقل رتبة من الأول، وهو أشبه بوزير البلاط أو المستشار الخاص للملك.

٣- تقليد الإمارة على البلاد، ويعني بشؤون الولاة على الأقاليم والولايات (المحافظات).

٤- تقليد الإمارة على الجهاد، ويختص بأمور الجيش والحرب.

١٠- الماوردي، حياته، مؤلفاته، في مقدمة كتابه (تسهيل النظر وتعجيل الظفر)/ ص ١٤

١١- المصدر السابق/ ص ١٤

١٢- الماوردي (الأحكام السلطانية) / ص ٣

٤- كتاب (الأحكام السلطانية) للفراء

هو أبو يعلى الحنبلي الفراء (ت ٤٥٨هج)، وهو فقيه متكلم شغل منصب القضاء في دار الخلافة العباسية، ومعاصر للماوردي. وكان قد اشترط لقبول منصب القضاء أن يكون بعيداً عن المواكب الرسمية والاحتفالات ومجالس الخليفة. ورغم أنه لم يعمل في السياسة إلاّ أنه كتب فيها. فقد ألّف كتاباً في العلاقات الدولية والشؤون الدبلوماسية سماه (رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة) تطرق فيه إلى صفات الوفود الرسمية والتمثيل السياسي والدبلوماسي، والآداب والرسوم الواجب على السفراء إتباعها. كما ألف كتاباً يدافع فيه عن سياسة معاوية بن أبي سفيان ومواقفه إزاء خصومه سماه (تبرئة معاوية).[١٣] ويعتبر صدور هذا الكتاب في تلك الفترة دليلاً على الحرية الفكرية والسياسية التي تمتعت بها الأوساط العلمية في ظل حكم الدولة البويهية.

وعلى العكس من ثراء كتاب الماوردي الذي يحمل نفس الاسم، بالتجربة العملية، نجد أن الباعث على تأليف كتاب (الأحكام السلطانية) نظري بحت، يأتي في سياق اشتغاله بالفقه وعلم الكلام، حيث يقول في مقدمته: (إني صنعت (كتاب الإمامة) وذكرته في أثناء (كتاب المعتمد)، وشرحت فيه مذاهب المتكلمين وحجاجهم وأدلتنا والأجوبة عما ذكروه. وقد رأيت أن أفرد كتاباً في الإمامة، أحذف فيه ما ذكرت هناك من الخلاف والدلائل، وأزيد فصولاً أخر، تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها).[١٤]

لعل الفراء أراد أن يدلي بدلوه، ويضاهي كتاب الماوردي، الذي ذاع صيته في الآفاق، وأصبح دستوراً تسير عليه الحكومة فيما تطبقه من قوانين ومقررات،[١٥] إلا أن كتابه لم يحض بشهرة كبيرة، لأن صاحبه كان بعيداً عن أضواء السلطة والشهرة. ويأتي الكتاب ضمن (الدراسات الفقهية التي ازدهرت في إطار نظري. وكانت تشبع حاجة علمية ودينية لدى المتخصصين فيها. وهو ما يفسر استمرارها ليس فقط في كل عصور الدولة الإسلامية، وإنما بعد ذلك، أي في العصور التي شهدت زوال السلطان السياسي للإسلام).[١٦]

يشتمل الكتاب على نفس الأبواب التي ذكرها الماوردي، لكنه يركز على اجتهادات ابن حنبل، لكون المؤلف حنبلياً، بينما اشتمل كتاب الماوردي الشافعي على آراء المذاهب الأربعة. وقد قام أبو يعلى بتشذيب كتابه حين تخلص من الاستشهادات الشعرية التي زخر بها كتاب الماوردي.

١٣- عبد الوهاب الكيالي (الموسوعة السياسية) / ج١/ ص ٢٦

١٤- هادي العلوي / مصدر سابق/ ص ١١١

١٥- تبرز هنا ظاهرة بحاجة إلى تفسير وتحليل وهي أن الدولة البويهية التي تعتنق المذهب الشيعي تولّي أمور القضاء لفقهاء على المذاهب السنية، بل أنها تطبق أحكام هذه المذاهب في قوانينها، مع أنه من المفترض أن تستعين بالفقهاء الشيعة الذين تحتضنهم، كما سيأتي في حديثنا عنها. لعل هناك أسباب مثل تعيين فقهاء من نفس مذهب أكثرية سكان العراق آنذاك، أو عدم الميل لتبديل إدارة الدولة كلياً، بل أبقت القضاء على ما كان عليه.

١٦- هادي العلوي / ص ١١٠

٥- كتاب (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) للماوردي

يضم الكتاب ستة وعشرين فصلاً في بابين، الأول في أخلاق الملك، تطرق فيه للمبادئ الأخلاقية والفضائل التي على صاحب السلطة التحلي بها. والكتاب مليء بالحكم والمواعظ والأشعار، ولم يقتصر على التراث العربي، بل ضمنه حكم وأدبيات وثقافات الأمم والحضارات الأخرى كالهنود والروم والفرس وغيرهم، وأكثرها فيما يتعلق بأخبار الملوك وكيفية إدارتهم لدولهم. والفصل الثاني في سياسة الملك، تعرض فيه إلى أسباب نشوء الدول وعوامل انحلالها. فعن سياسة الحكم يقول:

(وأما سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره فتشتمل على أربع قواعد هي:

١-عمارة البلدان، أي الزراعة وإعمار المدن.

٢-حراسة الرعية، أي الأمن والعدل والضمان الاجتماعي.

٣-تدبير الجند، أي السياسة الدفاعية وشؤون الجيش.

٤-تقدير الأموال، أي السياسة المالية، الدخل والنفقات).[١٧]

ينصح الماوردي بتقوية (جهاز الاستخبارات) سواء العسكرية او المدنية. ففي توصيته بصدد إدارة الجهاز العسكري أو ما يسميه (تدبير الجند) ينصح الخليفة بـ(أن لا تنطوي عنه أخبارهم، ولا يخفى عليه آثارهم، وهم رعاة دولته وحماة رعيته).[١٨]

وأما بالنسبة للقطاع المدني والذي يشمل الجهاز الحكومي والبلاط الملكي وجماهير الشعب، فيقول:

(وإن الملك لجدير أن لا يذهب عليه صغير ولا كبير من أخبار رعيته، أمور حاشيته، وسير خلفائه، والنائبين عنه في أعماله، بمداومة الاستخبار عنهم، وبث أصحاب الأخبار (الجواسيس) فيهم سراً وجهراً).[١٩]

ويبدي الماوردي حنكة سياسية وإدراكاً مبكراً لعناصر الأمن القومي والعلاقات الخارجية، وتأثير ما يحدث في البلدان الأخرى على أمن وسلامة البلاد، فيوصي الملك بتقوية المخابرات الخارجية لخدمة أهداف وسياسة ومصالح الدولة فيقول:

(وأن يراعي أخبار ما تاخمها من بلاد وملوك يتصل به خيرهم وشرهم، ويعود عليه نفعهم وضرهم، لأن الصلاح والفساد يسريان فيما جاوراه).[٢٠]

١٧- الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) / ص ١٥٨

١٨- المصدر السابق/ ص ١٧٥

١٩- المصدر السابق/ ص ٢٤٨

٢٠- الماوردي (تسهيل النظر) / ٢٥١

وأما المسؤولون الذين يتوجب على الملك أن يباشر مراقبتهم ومتابعة سلوكهم بنفسه وبصورة مباشرة، دون الاكتفاء بتقارير المخبرين، وهم:

- الوزراء، (السلطة التنفيذية).
- القضاة والحكام (السلطة القضائية)
- أمراء الجند، الضباط وقيادات الجيش (القوة العسكرية).
- عمال الخراج، وهو موظفو الضرائب (القوة المالية).
- من يستخدمهم في شؤونه الخاصة(موظفي البلاط والحماية الخاصة).

٦- كتاب (المقدمة) لابن خلدون

تطرق ابن خلدون في مقدمته إلى قضايا الحكم والدولة، فقد خصص لها الفصل الثالث من الكتاب تحت عنوان (في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية).

يمتاز ابن خلدون عن الآخرين في قدرته على التحليل الاجتماعي-السياسي والتنظير الفكري أكثر من المنحى الفقهي والشرعي السائد في كتابات الفقهاء. لذلك تعد كتاباته محاولات رائدة في علم الاجتماع السياسي. قام ابن خلدون بتحليل عوامل استقرار الدولة، معتقداً أن الزمن والاستقرار كفيلان بجعل الشعب ينقاد للسلطة، إذا ما تجنبت الهزات السياسية والتغييرات المفاجئة في السلطة. فالقانون والنظام يصبحان ملكة راسخة في النفوس، ويحظيان بالقدسية مثل الدين، فلا يفكر الشعب بالخروج على السلطة، حيث يقول: (فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية).[٢١]

يلاحظ ابن خلدون تأثير (العصبية) أو القبلية السياسية في تكوين الدولة. ومع قناعته بضرورتها في المرحلة التأسيسية للدولة إلا أنه يرفض أن تبقى هذه الظاهرة ملازمة لاستمرار الدولة. فهو يدعو للإستغناء عنها من خلال تقوية العلاقة بين السلطة والشعب، فلا يبقى هناك مبرر للدعم القبلي والعائلي الذي تتمسك به السلطة لتقوية إحساسها بالأمن، وخشية التهديدات المتوقعة من الشعب أو القوى المنافسة لها من المعارضة السياسية. وهذا تشخيص مبكر لواحد من أمراض السلطة التي ما زالت تعاني منه الأنظمة السياسية الحديثة. وهو دعوة صريحة للدولة المؤسساتية الحديثة، التي لا يرتبط وجودها وديمومتها وفعالية أجهزتها بوجود شخصية طاغية أو زعامة مهيمنة أو عائلة حاكمة.

٢١- ابن خلدون (المقدمة) / ص ١٧١ (دار الجيل، بيروت)

ويتطرق ابن خلدون إلى تأثير الأيديولوجيا الدينية في تكوين الدولة، ويلاحظ أنها غير قادرة لوحدها على الاحتفاظ باستقرار الدولة، بل تبقى بحاجة إلى القوة، والتي يمكن أن تكون القبلية السياسية أو المؤسسة العسكرية. ولكن ابن خلدون يخفق في تقويم دور الدين، وينزع إلى تحليل مثالي بعيد عن الواقعية، إذ يعتقد: (أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق)[٢٢]، متناسياً التجارب التاريخية المريرة والمآسي التي سببها التناحر والتنافس على السلطة والامتيازات حتى بين جيل الصحابة أنفسهم.

أما ظاهرة الاستبداد، فيعتبرها ابن خلدون ظاهرة طبيعية في النفس البشرية. إذ يتحدث عن نفسية الحاكم الذي ينزلق نحو الاستبداد، تساعده في ذلك حالة التقديس والتأليه التي تزين له بها طبقات المنتفعين والمتزلفين، فيقول: (فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام).[٢٣]

ويصل ابن خلدون في تحليله إلى أنه إذا ما ترافق الاستبداد،والاستئثار بأموال الدولة، والانفاق على مشاريع الحاكم الخاصة،وعلى حمايته، والمؤسسات الأمنية والعسكرية، سيؤدي تدريجياً إلى مرحلة هرم الدولة، والتعرض لأمراض الشيخوخة السياسية، حتى السقوط في أول مواجهة مع قوة صاعدة فتية. ثم يصل إلى نتيجة بأن للدولة عمر طبيعي كما للأشخاص، ثم يقرر أن: (الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين سنة).[٢٤] وهذه نتيجة حدية أي تحديد عمر الدولة بأن لا يتجاوز مائة وعشرين عاماً. الأمر الذي يتناقض والحقائق التاريخية والمنطق السياسي الذي يربط عمر الدولة بالظروف السياسية والاجتماعية والعسكرية. وكان بإمكان ابن خلدون أن يطبق هذا الاستنتاج على الدول الغابرة والمعاصرة له ويرى عمقها وامتدادها التاريخي، لكنه انساق وراء تحليل نظري لا أساس له، محاولاً إثبات نظريته بمثال بني إسرائيل الذين قضوا أربعين سنة في التيه قبل تأسيس الدولة اليهودية.

٧- كتاب (آثار الأول في ترتيب الدول) للحسن بن عبدالله العباسي

وقد قام بتأليفه للسلطان المملوكي الظاهر بيبرس (ت ٦٧٦هج). ويقع الكتاب في أربعة أبواب، الأول في الضوابط والأصول وقواعد المملكة. والثاني في أصول الملك في ذاته مع خواص خدمه.

---

٢٢ - ابن خلدون/ ص ١٧٤

٢٣ - المصدر السابق/ ص ١٨٤

٢٤ - ابن خلدون/ ص ١٨٨

والثالث في الأمور المختصة بالملك وحاشيته. والرابع في الحروب، حيث بدا يخدم التوجهات العسكرية للدولة، وهي من سمات الدولة المملوكية في مصر. إذ تناول المؤلف الشؤون العسكرية في الحروب والدفاع والقتال، مع وصف لاستخدام الأسلحة السائدة آنذاك، وأساليب محاصرة المدن وفتح القلاع وحروب البحر.

٨- **مؤلفات أخرى، وهناك مؤلفات أخرى وصلنا منها:**

- كتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية (ت ٧٢٨هج).
- كتاب (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لابن الجوزي.
- كتاب (إحصاء العلوم -الفصل في العلم وعلم الفقه والكلام) لأبي نصر الفارابي.
- كتاب (الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية) لأحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤هج/ ١٥١٤م).
- رسالة الشريف المرتضى حول (شرعية العمل للحكومة).[٢٥]

الدولة البويهية

تأسست الدولة البويهية (٣٢١ -٤٤٧هج/ ٩٣٢-١٠٥٥م)، على يد ضابط متواضع النسب، قوي العزيمة، استطاع أن يحرز المجد له ولأسرته، اسمه علي بن بويه. وقد ناصر البويهيون التشيع، وتمسكوا بالمظاهر والشعائر أيام شهر محرم، واحتفلوا بعيد الغدير، وأسكنوا الشيعة في المشاهد المقدسة، وخصصوا لهم الرواتب، وشيدوا الأبنية الضخمة للأضرحة المقدسة في النجف وكربلاء.[٢٦] وقد شهدت الدولة البويهية (نهضة علمية شيعية، فكان آل بويه يتشيعون لأهل البيت (ع)، وعملوا على نشر فكرهم وتوسيع رقعة مذهبهم، فشجعوا وآزروا علمائهم، مما كان له أبعد أثر في انطلاقة هذه النهضة العلمية التي قاد زمامها الشيخ المفيد وتلامذته. فقد كان عضد الدولة البويهي من تلامذة الشيخ المفيد).[٢٧] وكان يذهب شخصياً لزيارة الشيخ المفيد.[٢٨]

وكانت علاقة الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣هج) بالدولة البويهية علاقة متينة. فقد حظي برعاية رسمية، ودعمته مالياً ومعنوياً، ولبّت احتياجاته وطلابه. وخصصت له جامع (براثا) في جانب الكرخ ببغداد ليلقي فيه خطبه ودروسه، وإقامة

---

٢٥ - ماديلونج (مجلة الدراسات الشرقية والأفريقية) / العدد (٤٣)، ص ١٨-٣١ (١٩٨٠).

٢٦ - مغنية/ مصدر سابق/ ص ١٥٩

٢٧ - عبد الهادي الفضلي (تاريخ التشريع الإسلامي) / ص ٣٢٥

٢٨ - مغنية (الشيعة والتشيع) / ص ١٥٩

الصلاة جمعة وجماعة.[٢٩] وكان قصر عضد الدولة البويهي محطّ كبار رجال العلم والأدب، فقصده العلماء من كل بلد، وصنفوا له الكتب، منها كتاب (الإيضاح) و(التكملة) في النحو الذي صنفه الشيخ أبو علي الفارسي، وكتاب (التاجي في أخبار بني بويه) لأبي إسحاق الصابي.[٣٠] كما صنفوا للوزير الصاحب بن عباد، حيث ألف له ابن بابويه كتاب (عيون أخبار الرضا)، وألف له الثعالبي كتاب (يتيمة الدهر).

ومع كل تلك النهضة العلمية والمؤلفات الكثيرة، لكن لم يؤلف الشيخ المفيد ولا تلامذته كتاباً في الأحكام السلطانية، على الرغم من موقعهم ونفوذهم في الدولة البويهية، بل يبدو أنهم حتى لم يشاءوا تطبيق الفقه الشيعي في الدولة. فنرى البويهيين يستعينون بالماوردي الشافعي وأبي يعلى الحنبلي للإشراف على القضاء. ولا نعلم هل أن بقية أجهزة الدولة كشؤون الخراج والزكاة وأمور الجيش وإدارة البلديات، كانت تُدار وفق المذاهب السنية أم لا؟

الشريف الرضي

اخترنا الشريف الرضي (ت ٤٠٦هج) كنموذج لعلماء تلك الفترة، فهو من جانب تلميذ الشيخ المفيد، نهل من علوم أهل البيت (ع) فأبدع فيها، وله مؤلفات عديدة في الفقه والعقائد والتفسير، إضافة إلى شهرته كشاعر وأديب من الطراز الأول، وشهرة كتابه (نهج البلاغة) الذي جمع فيه خطب ورسائل وحكم الإمام علي (ع) قد بلغت الآفاق. ومن جانب آخر تسنم مناصب حكومية وفخرية من قبل السلطة، وتأثر بأحداثها وعانى من خصوماتها، وتمتع بامتيازاتها وأبهة سلطانها.

عاش الشريف الرضي أميراً أكثر منه فقيهاً يحمل سمات ونزعات الفقهاء كالزهد والتواضع، والتي اعتاد الشيعة أن يروها في فقهائهم ومراجعهم. فقد ولد في بيت عريق النسب يعد أشرف بيت في العرب، هو بيت الرسول (ص)، إذ يعود نسبه إلى الإمام موسى الكاظم (ع). وتربى في أسرة ثرية تولت زعامة نقابة الطالبيين. وكان على صلة وثيقة بأمراء الدولة البويهية، توطدت بالمصاهرة معهم.

وقد أسندت للشريف الرضي مناصب عالية، بفضل علاقاته وأخلاقه وشهرته. فقد تولى نقابة الطالبيين في عهد أبيه، وتولى ديوان المظالم (وزارة العدل)، وإمارة الحج وهو شرف عظيم كانت تتطلع إليه رجالات السلطة وحاشيتها. واستطاع أن يحوز ثقة بهاء الدولة فقلّده سنة

---

٢٩ - هبة الدين الشهرستاني، مقدمة بقلمه في كتاب (تصحيح الاعتقاد)، مطبوع في مجلد واحد مع كتاب (أوائل المقالات في المذاهب والمختارات)، وكلاهما للشيخ المفيد، طبعة عام ١٩٤٤م.

٣٠ - الفضلي (تاريخ التشريع الإسلامي) / ص ٣٢٦

٣٨٨هج الخلافة نيابة عنه في بغداد. وهذا يشير إلى المكانة السياسية والكفاءة والخبرة التي جعلته يُرسَل سفيراً لمعز الدولة إلى الأتراك، وأرسل أيام بهاء الدولة سفيراً إلى بلاد فارس. كما أرسل وسيطاً لإقرار السلام في الجزيرة في فترة إضطرابات. وللشريف الرضي باع في الفروسية، وقاد بعض المعارك بنفسه.

لم تكن علاقة الشريف الرضي بآل بويه طيبة على الدوام، بل كانت تتعرض للتأزم والتوتر في بعض الأحيان. فقد تعرض والده للسجن في قلعة فارس، وهو ما يزال شاباً، فأثر ذلك كثيراً على نفسيته، وخاصة بعد مصادرة أملاكه، وذلك بسبب الوشايات والخصومات التي تعج بها قصور الخلافة عادة.

وكان الرضي شاعراً فحلاً، وظّف الكثير من شعره لمدح الخلفاء ورجال السلطة. وذهب في ذلك مذهباً يؤاخذ عليه، فهو يخاطب الخليفة الطائع العباسي بقوله:

لله ثم لك المحل الأعظـم وإليك ينتسب العلاء الأقـدم

ولك التراث من النبي محمد والبيت والحجر العظيم وزمزم

وله قصائد مدح ورثاء، فهجا خصوم البويهيين وأعداءهم، بل وحتى الدولة الفاطمية في مصر. ولكنه وفي أجواء أزمة نفسية في ظل ذروة توتر علاقاته بالبويهيين، أنشد أبياتاً يلوم فيه نفسه على تحمل الذل في بغداد، في الوقت الذي بإمكانه أن يتوجه إلى الخليفة الفاطمي. وكان لديه نزوع للجاه والسلطة، يتقرب إلى الأمراء ويتجنب غضبهم مخافة توتر العلاقات معهم وتحمل تبعات ذلك. فكان يتودد للوزراء ورجال الحاشية، كما يتودد للملوك والسلاطين. وتبدو آثار ذلك المأزق في شعره وسلوكه وعلاقاته.

كان الرضي عفيف النفس، غير متهالك على العطايا والأموال التي تصله من السلاطين، ومن الذين يمتدحهم بشعره. ولم يكن يصبو للمال وينتظره كما يفعل غيره من الشعراء، بل كان يكتفي من رجال الدولة بالاحترام والتقدير وإكرام الصحبة. وكان بعيداً عن حياة التقشف والخشونة، مادحاً لنفسه في شعره، مفاخراً بأصله ونسبه. وليست الحكم والعظات الواردة في قصائده إلا تقليداً للمنهج المأثور الذي اعتاده الشعراء،ولكنه لم يقرب الخمر أو يجالس الخلعاء رغم وصفه الدقيق لمجالسها.

وكانت تتنازعه طموحات الخلافة، وهو يرى بني بويه يتلاعبون بها، وهم دونه في النسب والأخلاق والعلم والموقع الاجتماعي. وكان يحدث نفسه بها ويقول:

لو كنت أقنع بالنقابة وحدها لعضضت حين بلغتها آمالي

لكن لي نفساً تتوق إلى التي ما بعدها أعلى مقام عـال

ولعل هذه الطموحات ليست سوى أمان تحولت إلى أوهام بمرور الأيام. ويبدو أنه كان قانعاً بما فيه، مكتفياً ببعض المناصب التي ترضي غروره الاجتماعي والنفسي. فهو لم يخطط أو يعمل للوصول إلى الخلافة، رغم موقعه وسيرته وشهرته ودور الشيعة في الدولة ونفوذهم، ووجود كثيرين ممن يكنون له الاحترام والطاعة وخاصة في الأسرة الطالبية العلوية.[٣١] وقد طرح معز الدولة البويهي مشروعاً لإلغاء الخلافة العباسية والمبايعة لأحد العلويين واستشار أصحابه في ذلك، فوافقوا كلهم إلا نفراً، مخافة أن يأمر هذا العلوي يوماً ما بقتل معز الدولة، فينفذ أمره لأنه الخليفة الشرعي وخلافته صحيحة.

أسباب عزوف الفقهاء الشيعة عن الفقه السياسي

يلاحظ أن مؤلفات وكتابات الفقهاء الشيعة قليلة جداً في الجانب السياسي. وهذه الظاهرة بحاجة إلى بحث وتحليل أسبابها ودوافعها. لقد كان الشيعة طوال التاريخ الإسلامي غالباً يحملون لواء المعارضة السياسية ضد الدول والحكومات القائمة، وكانت ثوراتهم لا تهدأ، بدءاً بثورة الإمام الحسين (ع) ضد الدولة الأموية، وما أعقبها من ثورات وانتفاضات كان للعلويين وأنصارهم وأتباعهم الزعامة والقيادة، ساهمت في إضعاف الدولة الأموية إلى حد كبير وساهمت في سقوطها المبكر.

ولم تهدأ أيضاً طوال عهود الدولة العباسية. وبقيت المساجلات الفكرية والخصومات السياسية وأحياناً المصادمات المسلحة قائمة بين الطرفين. وبقيت العلاقات ما بين متوترة أو مقطوعة أو باردة ومتحفظة.

وقد أولى الفقهاء الشيعة اهتماماً كبيراً بقضية الإمامة والخلافة، فصنفوا لها المؤلفات بل والموسوعات لمناقشة الفرق الإسلامية الأخرى، ودحض عقائدها وإثبات أحقية أهل البيت (ع) في تولي الخلافة، وأن الدول التي حكمت المسلمين كانت تفتقد للشرعية، وأن الخلافة كانت مغتصبة. وقد نبغ فيهم فقهاء عظام كالطوسي والمفيد والصدوق والحلي والرضي والشهيد الأول والثاني، وآخرين لا يتسع المجال لذكرهم. وللشيعة فضل في إرساء العلوم الإسلامية و ريادة الكتابة فيها. فقد كتبوا في العقائد والنحو والبيان واللغة والعروض، والتفسير وعلوم القرآن والحديث، والفقه والأصول والأخلاق والفلسفة والفلك والرياضيات والجغرافيا والتاريخ.[٣٢] ومع ذلك بقي الجانب السياسي ضئيلاً قياساً إلى ذلك التراث الشيعي الزاخر بمختلف العلوم وعلى مر العصور.

---

٣١ - الشريف الرضي (حقائق التأويل في متشابه التنزيل)، مقتطفات من حياته بقلم عبد الحسين الحلي، (دار الأضواء، بيروت)

٣٢ - راجع: السيد حسن الصدر (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام)

يلاحظ أحد الباحثين هذه الظاهرة فيقول: (إن علماء الشيعة لم يكتبوا في (الأحكام السلطانية) لأنهم كانوا يُضمّنون القضايا السياسية في الأحكام الفقهية العامة في مصنفاتهم، ويعود ذلك إلى سببين:

الأول: أن فقهاء السنة لم يكونوا في الغالب معارضين للسلطة، بل كانوا يقفون إلى جانب الخلفاء والسلاطين. وقد ألفوا في الأحكام السلطانية أما تقرباً أو بأمر السلطات. فقد كتب أبو يوسف القاضي كتاب (الخراج) بطلب من هارون الرشيد. وأما فقهاء الشيعة فكانوا يرون في تلك الحكومات، حكومات جور تفتقد للشرعية، لذلك لم يتقربوا إليها ولم يكتبوا لها.

الثاني: بسبب عدم إيمانهم بشرعية السلطات القائمة، فقد كان فقهاء الشيعة يتعرضون باستمرار إلى الضغط والملاحقة والسجن، بل وحتى الإعدام. فقد كتب الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكي العاملي كتاب (اللمعة الدمشقية) وهو في السجن. ولذلك كانوا مجبرين على بحث القضايا المالية والسياسية والإدارية ضمن أبواب الفقه العام بشكل لا تثير شكوك السلطات على اعتبار أنها تتعلق بقضايا عقائدية أو أحكام فقهية عامة).[٣٣]

ويعزو فقيه شيعي عزوف الفقهاء الشيعة عن الخوض في الشؤون السياسية إلى الأجواء الخانقة التي كانوا يعيشونها، فيقول: (لم يستطع فقهاء الشيعة من عرض فقه آل محمد (ص) بسبب ضغط الحكومات الجائرة، وأجواء التقية المفروضة عليهم).[٣٤]

ويعلّق كاتب آخر على إبداع الشيعة في العلوم الإسلامية دون غيرهم من علماء المذاهب الأخرى فيقول: (أما غير الشيعة فقد انشغلوا بأمور السياسة، والابتعاد عن العلوم العقلية، بل ذهبوا إلى تحريم الخوض فيها... مما جعل الشيعة هم السباقون في هذه الحلبة).[٣٥] هذا التبرير يعطي انطباعاً وكأن شؤون الحكم والدولة والإمامة الكبرى ليست من العلوم الإسلامية التي يستوجب التطرق إليها والكتابة فيها، علماً بأن المعارضة التاريخية للشيعة لا تتجاوز تلك الأمور التي ذكرناها.

وقد تكون الأسباب الآنفة الذكر صحيحة إلى حد ما في تفسير هذه الظاهرة، أي أن الدافع وراءها خارجي وليس ذاتي، يتمثل في سياسة الدول والحكومات السنية التي تتبنى الفقه السني، وتستعين وتدعم العلماء السنة، وتقوم بنشر كتبهم وفقههم وفتاواهم، وإجبار الأمة على إتباعهم، ولكن كيف نفسر بقاء هذه الظاهرة سائدة في ظل الدول والحكومات الشيعية، وهي ليست بالقليلة كدولة الأدارسة في المغرب، والدولة الفاطمية في مصر التي أسست الجامع الأزهر

---

٣٣ - أبو الفضل شكوري (فقه سياسي إسلام) / ج ١/ ص ٣٣ (بالفارسية)

٣٤ - عبد الكريم الزنجاني (الأرقى في شرح العروة الوثقى) / ج ١ / ص ١٨

٣٥ - علاء الدين سيد أمير محمد القزويني (الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية) / ص ١٧، (الطبعة الأولى: ١٩٨٦)

ودرس فيه الفقه الشيعي، ودامت أكثر من قرنين ونصف من الزمان (من ٢٩٦- ٥٦٧هج)، وكانت دولة مستقرة، بلغت من الرقي والحضارة مبلغاً عظيماً. وكذلك الدولة الحمدانية في الموصل وحلب التي استمرت قرناً كاملاً (٢٩٣-٣٩٢هج)، والدولة الصفوية التي دامت قرنين ونصف (٩٠٥-١١٤٨هج)، واحتضنت كبار العلماء أمثال المحقق الكركي، السيد الداماد، الشيخ حسين عبد الصمد وولده الشيخ البهائي، الشيخ محمد باقر المجلسي، ملا صدرا الشيرازي، المحقق الأردبيلي، الملا عبدالله اليزدي، الفيض الكاشاني، وغيرهم من فطاحل الفقه والأصول والحديث والعقائد والتاريخ.[٣٦]

هناك اعتقاد بأن الظروف السياسية التي عاشها أغلب فقهاء الشيعة، لعبت دوراً كبيراً في منعهم من البحث والتأليف في الفقه السياسي، فممارسات القمع المذهبي والكبت السياسي التي رافقت أغلب الحكومات والدول الإسلامية، جعلتهم يتفادون الاصطدام المباشر مع السلطات الحاكمة، والتحرش بها في أمور تعد من المحرمات.

هذا التحليل السائد لا يستقيم مع الحقائق، بل في أحسن الأحوال يمكن أن ينطبق هذا الاعتقاد على فترات من العصور التاريخية. فهو ليس حالة عامة تسود الأوساط الفقهية الشيعية. ففي عهود الدول الشيعية، أزيحت القيود التي تقيد حركة وفكر الفقهاء الشيعة. ولاقوا كل تشجيع وتأييد ودعم مادي ومعنوي. وقد وطئت لهم الأمور، ودانت لهم الدولة والأمة، وشارك بعضهم في الحكم والسياسة والإدارة والقضاء. ومع ذلك لا نجد سوى كتابات متناثرة لا تتجاوز باب الجهاد وقضايا الحروب والجزية والأسرى والغنائم، والتي تدخل في نطاق السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، باعتبار أن ميدان التعامل بها، في الغالب، الميدان الخارجي. وحتى هذا الأمر لم يتناوله جميع الفقهاء أو خصصوا له صفحات قليلة جداً مقارنة بالأبواب الأخرى من الفقه الإسلامي. فالشيخ الصدوق (محمد بن بابويه القمي، المتوفى عام ٣٨١هج) والمعاصر للنهضة العلمية الشيعية في ظل الدول البويهية الشيعية، لم يخصص في كتابه الشهير (من لا يحضره الفقيه)، وهو أحد أربعة كتب معتبرة في الحديث لدى الشيعة، سوى أربع صفحات فقط لباب (الخراج والجزية) تضمن اثني عشر حديثاً، بينما أورد في باب (فضل السخاء والجود) خمسة عشر حديثاً، وفي (فضل الصدقة) خمسة وثلاثين حديثاً، وفي (باب الغسل في رمضان) ستة عشر حديثاً، وفي (باب فضائل الحج) مئة حديث.

وأما ثقة الإسلام الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق (ت ٣٢٩هج)، فلم يورد في كتابه الشهير (أصول الكافي) في باب (الفيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه) سوى ثمانية وعشرين حديثاً. وأما الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هج) صاحب كتاب

٣٦ - محمد جواد مغنية (الشيعة والتشيع) / ص ١٩٨

(وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة)، وهو من أمهات الكتب الشيعية في الحديث، فقد أبدى عناية أكثر، حيث خصص فصلاً في (أبواب جهاد العدو وما يناسبه) تضمن اثنين وسبعين باباً، شملت شؤون الحرب والعلاقات مع المشركين، ولكنه خصص لـ(جهاد النفس) من الكتاب ثلاث مرات ما خصصه لـ(جهاد العدو)، حيث أفرد لباب جهاد النفس مئة وباباً واحداً.

هذا الانكفاء عن الكتابة في الفقه السياسي لدى علماء الشيعة لا يمكن أن يُعزى إلى عجز أو قلة كفاءة لديهم، ولا لصعوبة يجدونها في تناول الأحكام الشرعية المتعلقة بشؤون الحكم والدولة، والشؤون المالية والاقتصادية وهم، كما رأينا، يحتلون الصدارة في العلوم الإسلامية. ولا يمكن أن يعزى إلى ضآلة البحث النظري، فقد بحث الفقهاء الشيعة في العلوم العقلية بعمق حتى لا يجاريهم في ذلك فقهاء أي مذهب آخر. ولا إلى قلة التجربة والممارسة في ذلك الجانب، فقد كتب الفقهاء في القضاء وأحكامه وشروط الشهود وصفات القاضي والنظر في الدعاوى وغيرها، مع أن هذا المنصب نادراً ما كان يسند أمره إليهم.

يبدو أن هناك أسباباً أدت إلى تنامي هذه الظاهرة، وألقت بظلالها على كل المراحل التاريخية، وإلى بداية القرن العشرين. إذ توجد، برأينا، أسباب داخلية - ذاتية- وأخرى خارجية - سياسية واجتماعية، نذكر منها:

١-إن حالة الانزواء الاجتماعي عن المشاركة في الحياة العامة بسبب الظروف الخانقة التي أحاطت بهم في أغلب العصور جعلت الفقهاء الشيعة -عموماً- يركزون جهودهم وفكرهم في بحث ومناقشة الأحكام الشرعية ذات الطابع الفردي والعائلي كالعقائد والصلاة والوضوء والصوم والحج والاعتكاف والنكاح والطلاق والرضاع والوصية والمواريث والتغسيل والتكفين والدفن والصيد والذباحة والأطعمة والأشربة والخمس والزكاة والنذور والكفارات، أو قضايا ذات بعد أخلاقي كالزهد والدعاء والايمان والزيارات. أما قضايا التجارة والمعاملات والحدود والديات والجهاد فقد تعرضوا لها، ولكن مجاراة للتقاليد الحوزوية والأعراف السائدة في التأليف الفقهي. وقد بقيت هذه الحالة سائدة حتى في فترات الانفتاح السياسي الحكومي على الشيعة. وأرست هذه الحالة تقاليد وأعرافاً في الأوساط الحوزوية جعلت من الصعب الخروج عليها. وأكسبها تقادم الزمن رسوخاً في الحوزات العلمية، وخاصة في الأوساط العلمائية المحافظة. فالكثير من الرسائل العملية لا يزال اليوم يفتقد لأبواب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمور المتعلقة بالحاكم والسلطة والدولة، جرياً على منهج التأليف السائد في الرسائل العملية المتقدمة. ووصل تقليد الرسائل القديمة إلى حد التبويب ونوعية المسائل الواردة فيها. فلا يوجد اختلاف واضح بين الرسائل العملية التي كتبها المراجع الشيعة، رغم الفاصل الزمني بين بعضها الذي قد يبلغ عدة قرون.

٢-التركيز على قضايا الدفاع عن المذهب الشيعي، فقد استنفد هذا الأمر جهوداً متواصلة، وشغل عصوراً متطاولة بسبب المساجلات الفكرية والمجادلات المذهبية،والهجمات والحملات التي واجهها الشيعة من قبل الفرق الأخرى والدول الحاكمة، فتصدى لها علماؤهم ومفكروهم، في سبيل الدفاع عن مذهب أهل البيت (ع). فكانت مناظراتهم وكتاباتهم تنصب في هذا الاتجاه حيث تكرس لرد حجج واتهامات الخصوم.[٣٧]

يقول الشيخ محمد جواد مغنية: (تطوع للذب عن التشيع صفوة من العلماء، تخرجوا من مدرسة أهل البيت، كالشيخ المفيد والمرتضى، والكراجكي والعلامة الحلي وغيرهم، حيث وضعوا المطولات في الحجج والبراهين من الكتاب والسنة، وردوا الاتهامات والافتراءات، ودحضوا الأباطيل التي كان يرددها المبطلون ضد الشيعة والتشيع).[٣٨] ويذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (الإمام الصادق) أن من أسباب (نمو المذهب الجعفري) هو كثرة علماء المذهب الذين يتصدون للبحث والدراسة وعلاج المشاكل المختلفة. وقد آتى الله ذلك المذهب من هؤلاء العلماء عدداً وفيراً عكفوا على دراسته، وعلاج المشاكل على مقتضاه.[٣٩]

٣-هذا الصراع العقائدي والظلم التاريخي، أوجد شعوراً نفسياً، جعل الفرد الشيعي يشعر بالاضطهاد الدائم، وأنه مستهدف في كل الأحوال، وأدى إلى استمرار حالة الدفاع عن النفس، وعدم الثقة بالحكومات. يضاف إلى ذلك تعرض الشيعة إلى مذابح عظيمة في أغلب البلدان الإسلامية، بل أن بعض الأقطار قد تمت إبادتهم تماماً. ففي مصر التي انتشر فيها التشيع بهدوء وإقناع في العصر الفاطمي، جاء صلاح الدين الأيوبي (يحمل الناس على التسنن وعقيدة الأشعري. ومن خالف ضُربت عنقه، وأمر أن لا تُقبل شهادة أحد، ولا يُقدّم للخطابة ولا للتدريس إلا إذا كان مقلداً لأحد المذاهب الأربعة. وقال الخفاجي في كتابه (الأزهر في ألف عام): لقد غالى الأيوبيون في القضاء على كل أثر للشيعة).[٤٠] وتعرض الشيعة لمذبحة عظيمة في الأناضول حيث تم قتل أربعين ألف شيعي بأمر السلطان سليم. وفي حلب أصدر الشيخ نوح الحنفي فتوى بكفر الشيعة، راح ضحيتها عشرات الألوف من الشيعة، حتى لم يبق فيها شيعي واحد. وكان التشيع راسخاً ومنتشراً فيها منذ كانت حلب عاصمة الدولة الحمدانية.[٤١]

٤-الاستغراق في التفكير النظري البحت لدى الشيعة، وخاصة في الأوساط الحوزوية والفقهية،

---

٣٧ - نذكر مثلاً قضية إسلام أبي طالب التي شغلت مساحة من الفكر الشيعي، فألفوا فيها الكتب. كما شغلت إمامة الإمام علي (ع) بال العلماء والفقهاء والمفسرين والمتكلمين الشيعة.

٣٨ - محمد جواد مغنية (الشيعة والحاكمون)، ص ١٨٥، (الطبعة الخامسة، بيروت: ١٩٨١).

٣٩ - مغنية (الشيعة والتشيع)/ ص ٢٢٥

٤٠ - مغنية (الشيعة والحاكمون) / ص ١٩١، نقلاً عن الخفاجي (الأزهر في ألف عام) / ج ٢/ ص ٥٨

٤١ - المصدر السابق/ ص ١٩٤ و ١٩٥

جعل اغلب مؤلفاتهم ذات طابع نظري، بعيداً عن الحياة العملية وهمومها ومشاكلها في بعديها الاجتماعي والسياسي. فعلى الرغم من أن للشيعة مساهمات جادة ومؤثرة في البناء الفقهي الإسلامي، من خلال عملية الاجتهاد المستمرة، التي ينفرد بها الشيعة عن بقية المذاهب السنية التي أغلقت باب الاجتهاد، لكن المسائل الكلامية تطورت لديهم بشكل سبق المذاهب الأخرى. فكتبوا في التوحيد وصفات الله والعدل والقضاء والقدر والطاعة والمعصية والشفاعة والرجعة وغيرها من المسائل.

يقول الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء: وأول من تكلم في عالم الكلام أبو هاشم بن محمد بن الحنفية، وألف فيه كتباً جليلة، ثم عيسى بن روضة التابعي الذي بقي إلى أيام أبي جعفر، وهما أسبق من واصل بن عطاء وأبي حنيفة، الذي زعم السيوطي أنهما أول من صنّف في الكلام.[٤٢]

بقيت هذه الحالة سائدة حتى في الجانب الفقهي والأحكام الشرعية. فقد أخضعوا المسائل والأحكام إلى البحث الواسع والمتشعب، والرد على كل الآراء المخالفة وحتى الشاذة منها. وجرت مناقشة افتراضات مستحيلة من أجل البت فيها وإعطاء الحكم الشرعي لها. وأظهر الفقهاء تفوقهم العلمي وبراعتهم الفكرية والاستدلالية وسعة إحاطتهم بدقيق الفروع والأمور. يقول السيد محسن الأمين واصفاً هذا الإتجاه: (إن المجتهدين في النجف انهمكوا في علم الأصول والفقه إلى درجة الإفراط، حتى أن الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هج) وكان من أعظم المجتهدين تدريساً في زمانه، قد قيل أنه بقي في تعريف (البيع) شهوراً. وقد كتبت عشرات المجلدات الضخمة في علم الأصول، فكان ذلك تعقيداً للعلم).

٥-في ظل انفتاح الحكومات الشيعية على الفقهاء الشيعة، انهمك العلماء في تبليغ ونشر المذهب، فكراً وممارسة، بين الجماهير والقبائل والقرى والأرياف، إضافة إلى المدن والحواضر الإسلامية. ولا يقتصر العمل التبليغي في المستوى الشعبي فقط، بل على المستوى الأكاديمي والعلمي العالي، حيث يشارك الفقهاء في الندوات والمناظرات مع زعماء وعلماء المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى، بل وحتى مع غير المسلمين والملحدين.

٦-منذ بداية القرن الخامس الهجري أخذت المرجعية الدينية تتبلور كمؤسسة دينية تضطلع بمهام عديدة كإدارة التعليم الحوزوي ورعاية طلاب وأساتذة المدارس الدينية، والفتيا والرد على الأسئلة الواردة من مختلف البلدان الإسلامية، وتعيين الوكلاء والمعتمدين في الأقاليم والمدن.

وقد واجهت المرجعية الشيعية الكثير من التحديات والصعوبات منها انتقالها المتعدد من مدينة إلى أخرى (كربلاء والنجف والحلة وسامراء وبغداد). وقد ابتدأت المرجعية بزعامة الشيخ المفيد

٤٢ - محمد حسين آل كاشف الغطاء (أصل الشيعة وأصولها) / ص ١٥٣

في بغداد، ثم تلميذه السيد المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦هج) ثم الشيخ أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هج) الذي هاجر إلى النجف بعد دخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٨ هج.

٧-واجهت المرجعية تحدياً خطيراً من داخل الصف الشيعي، تمثل بالحركة الإخبارية التي قادها الميرزا الاسترابادي (ت ١٠٣٣هج). وهي حركة كانت تعارض الاجتهاد والتقليد، مما اضطر المرجعية الأصولية للتصدي لها على الصعيدين الفكري والسياسي.

٨-تعرض الفقهاء الشيعة وخاصة المجددون وأصحاب التوجهات السياسية والإدارية للسجن والإعدام بسبب نشاطاتهم وأفكارهم، حتى أن بعضهم سمي بالشهيد الأول وهو محمد بن مكي الجزيني العاملي (ت ٧٨٦هج)، والآخر الشهيد الثاني وهو زين الدين بن علي الجبعي (ت ٩٦٦هج). وهناك قافلة من الفقهاء الشهداء، حتى أن الشيخ الأميني ألف كتاباً في سيرتهم سماه (شهداء الفضيلة).

٩-كانت المرجعية تواجه أحياناً بعض الحالات الحرجة عندما يقوم بعض المشايخ السنة بإصدار فتاوى تكفر الشيعة وتجيز قتلهم ومصادرة أموالهم وسبي نسائهم وأطفالهم. ولا تجد المرجعية نفسها إلا عاجزة عن حماية الشيعة والتخفيف عن حملات الإبادة الجماعية. هذه المشاكل والصعوبات تصيب المرجعية بصدمات وهزات، تبقى آثارها النفسية والاجتماعية فترة طويلة، وليس بالمقدور تجاوزها بسهولة، كما تستنفد منها جهوداً كبيرة حتى يعود الوضع إلى الحالة الطبيعية، وخلق أجواء جديدة قادرة على العطاء والإنتاج الفكري، والخروج من حالة الانكفاء والتراجع.

١٠-إن بروز علماء فطاحل ونوابغ في الحوزات العلمية، يخلق حالة من التهيب والتردد في الإقدام على نقد آرائهم وأفكارهم من قبل العلماء اللاحقين. فيسير المتأخرون على خطى المتقدمين في كل شيء: في التأليف الذي لا يتعدى كتابة الحواشي على متون المؤلفات السابقة؛ وفي التفكير وتناول نفس المواضيع التي بحثها الأقدمون؛ وإهمال ما أهملوا التأليف فيه كقضايا الحكم والإدارة والسياسة والجهاد والخراج. فسادت حالة (التقديس الذي سد عليهم منافذ التفكير فتوقفوا عن إبداء الرأي وإعطاء الفتوى).[٤٣] فالشيخ أبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هج) ترك تأثيراً عميقاً في نفوس تلامذته وأساتذة الحوزة العلمية إلى درجة تقديسه -بصفته عالماً- وخاصة في مجالات الفقه والحديث. وبلغ تقديسه إلى حد عدم الجرأة على مخالفة طريقته وآرائه. وقيل: أن كتبه المعروفة في الفقه والحديث لعظم مكانتها خدّرت العقول، وسدّت عليها منافذ التفكير في نقدها قرابة قرن، وقيل: أنهم لقبوا بالمقلدين.[٤٤]

٤٣ - الفضلي (تاريخ التشريع الإسلامي) / ص ٣٤٢.

٤٤ - الفضلي/ ص ٣٣٤

بقيت حالة الجمود الفكري وتضاؤل الإبداعات الفقهية قرابة قرن حتى بزوغ نجم الشيخ محمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هج) الذي انتقد الأوضاع الفكرية السائدة في الحوزات العلمية. واستطاع أن يكسر الجمود الذي كان عليه الفقهاء من تلامذة الشيخ الطوسي وتلامذتهم. وجاء من بعده تلامذته وأتباع مدرسته أمثال المحقق الحلي (ت ٦٧٦هج)، والعلامة الحلي (ت ٧٢٦هج)، وهما من أعاظم الفقهاء، ولهما مصنفات فقهية وأصولية، وأخرى في الفلسفة والمنطق والتفسير والحديث والرجال وغيرها.

ثم يأتي الشهيد الأول (ت ٧٨٦هج) الذي (كان يقول بولاية الفقيه، وسعى إلى إقامة سلطة سياسية شرعية للشيعة، فجبى الأموال وأعد الرجال، واتصل بحكومات الشيعة في عهد برقوق أول ملوك الشراكسة والمماليك. فأفتى برهان الدين المالكي وابن جماعة الشافعي بقتله بحجة أنه يستحل أشياء حرمها الدين منها شرب الخمر. ونفذ به حكم الإعدام حيث ضربت عنقه تحت القلعة بدمشق).[٤٥]

وعادت حالة الجمود والركود بعد استشهاده لتستمر قرابة قرنين حتى مجيء المحقق الكركي (ت ٩٤٠هج) الذي تزعم المرجعية الدينية،وكان يقول بولاية الفقيه، ولعب دوراً هاماً في الدولة الصفوية.

٤٥ - الفضلي / ص ٣٩١، نقلاً عن الشيخ شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الجزري الشافعي المتوفى سنة ٨٣٣هج، وهو صديق للشهيد الأول في كتابه (غاية النهاية في طبقات القراء) / ج ٢ / ص ٢٦٥. وانظر مغنية (الشيعة والحاكمون) / هامش ص ١٩٥.

الفصل الثاني

من تجارب الفقه السياسي

(١) الفقهاء الشيعة والدولة الصفوية
١٥٠٩-١٧٢٢ م

الفصل الثاني

من تجارب الفقه السياسي

(١) الفقهاء الشيعة والدولة الصفوية
١٥٠٩-١٧٢٢ م

يعود الصفويون في نسبهم إلى الشيخ صفي الدين، الذي أسس طريقة صوفية في مدينة أردبيل، إحدى مدن مقاطعة آذربايجان، تطورت فيما بعد إلى حركة دينية واسعة، أسفرت عن قيام دولة دينية.[٤٦] وكانت الطريقة الصوفية مزيجاً من التصوف والتشيع الإثنى عشري، حيث اتخذت من الأئمة (ع) رموزاً صوفية لا تتعدى التقديس الخرافي. ولم تؤمن الحركة بالفقه الشيعي أو العقائد الأخرى، بل كانوا أقرب إلى المذاهب السنية. (وكان أتباعها يعرفون باسم القزلباش، أي ذوي الرؤوس الحمر، وذلك لأنهم كانوا يضعون على رؤوسهم قلنسوات حمراء فيها اثنتا عشرة طيّة إشارة إلى الأئمة الإثني عشر).[٤٧]

يقول لورانس لوكهارت في كتابه (سقوط العائلة الصفوية المالكة والاحتلال الأفغاني لإيران): وكان الشيخ صفي سني المذهب. وبعد وفاته بزمن قليل، تحول خلفاؤه إلى (شيعة متعصبين). وكان حفيده خواجة علي أول من اعتنق المذهب الشيعي، والذي وافته المنية في فلسطين عام ١٤٢٧م).[٤٨]

وشاءت الظروف أن تتطور الحركة بفضل شاب طموح عصامي، قوي الإرادة هو الشاه إسماعيل، الذي استطاع أن يقود هؤلاء الدراويش، ويفرض هيبته على المنطقة، ممهداً للإنطلاق في عالم المجد والسياسة، ومؤسساً دولة قوية، عمت جميع أرجاء إيران ومناطق شرقي الأناضول.

التحول إلى التشيع

كان اختيار المذهب الشيعي للدولة كأيديولوجيا حاكمة على أمة أكثرها من السنة مجازفة غير مضمونة النتائج. وكانت الرغبة العارمة في تشييع الشعب بأية وسيلة، مما اضطرها في البداية للجوء إلى القوة لفرض التشيع، وجرح أحاسيس الناس بالمجاهرة بالعداء لرموز

---

٤٦ - سعد الأنصاري (الفقهاء حكام على الملوك: علماء إيران من العهد الصفوي إلى العهد البهلوي ١٥٠٠-١٩٧٩)/ ص ٢٩، دار الهدى، الطبعة الأولى: ١٩٨٦)

٤٧ - علي الوردي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث) / ج١ / ص ٣٤، دار كوفان للنشر، لندن: ١٩٩١

٤٨ - الأنصاري، مصدر سابق/ ص ٢٩

المذاهب السنية من الشخصيات التاريخية. ومن المعتقد أن واحداً من الدوافع القوية للسير في ذلك الاتجاه الأيديولوجي، هو إيجاد تمايز مذهبي وسياسي عن الدولة العثمانية السنية المذهب، مما يجعل مطالبتها بانضواء إيران تحت عرش الخلافة العثمانية أمراً غير واقعي، لوجود الحاجز المذهبي والنظام الديني الشيعي وهو ولاية الفقيه أو نيابة الإمام الغائب. يقول كاتب إيراني: (واستطاعت الدولة الصفوية أن تتمكن من توحيد الأقاليم الإيرانية المتشرذمة، التي كانت تدار من قبل الزعامات المحلية، وإنشاء حكومة مركزية شيعية قوية، مما ساهم في ترسيخ الوحدة الوطنية الإيرانية، وأن تحافظ على سيادتها على أراضيها وسط الدول الإسلامية السنية المحيطة بها: الدولة العثمانية غرباً، والتركستان شمالاً، والهند شرقاً. واستطاعت الدولة الصفوية أن توجد سداً منيعاً للإتصال فيما بينها، وأن تجلب تعاطف الدول الأوربية المعادية للدولة العثمانية).[٤٩]

يقول كاتب عراقي: (بأن الشاه إسماعيل فرض التشيع بغية إقامة وحدة وطنية تفتقدها إيران الموزعة على أصول كردية وتركية وبلوشية وفارسية وعربية. وقد ساعد التشيع على إقامة وحدة نفسية وثقافية، عززتها وحدة اللغة الفارسية التي فرضها الصفويون على تلك الشعوب. وبهذا ارتبط التشيع في إيران بالوحدة الوطنية دون أن يضحي الصفويون بالنظام الديني. فأوجدوا تزاوجاً بين الدولة القومية والدولة الدينية).

المحقق الكركي في السلطة

كانت الدولة الصفوية بحاجة إلى كفاءات فقهية وطاقات فكرية قادرة على تحقيق هذا المشروع، ترتكز عليها السلطة في مد نفوذها وبسط هيمنتها على الجماهير الإيرانية من خلال إقناعها بالعقيدة المذهبية الجديدة وتوظيف قدسيتها في النفوس، وربط الأمة بالسلطة الحاكمة من ذلك السبيل. فاستقدمت الدولة الشيخ المحقق الكركي علي بن عبد العالي العاملي (ت ٩٤٠هج)، وهو لبناني من جبل عامل، كان يقيم آنذاك في النجف الأشرف، لغرض الإشراف على البناء الأيديولوجي للدولة الفتية، فالتقت مصلحة الدولة بأهداف الفقهاء المتمثلة باغتنام الفرصة ونشر المذهب الشيعي الذي عانى قروناً من الحصار والقمع والإرهاب.

ولكي تحافظ الدولة على دوام واستمرارية المشروع، بادرت إلى تقريب العلماء، وفتح الأبواب أمامهم لتسنم مناصب ووظائف حكومية، وتفسح لهم المجال للعب دور في الحياة السياسية، بشكل لا يؤثر ولا يهدد هيمنة الشاه ورجاله على السلطة والدولة والشعب، ولا حريته في اتخاذ

٤٩ - عبد الرضا هرشنك مهدوي (تاريخ العلاقات الخارجية الإيرانية: من العهد الصفوي إلى نهاية الحرب الثانية ١٥٠٠-١٩٤٥) / ص ١٣ (بالفارسية)، مؤسسة انتشارات أمير كبير، الطبعة الثالثة، طهران: ١٣٦٤ هجري شمسي.

القرارات. وأغدقت الدولة على العلماء بالمنح والعطايا والرواتب والأوقاف والقرى الزراعية لتغطية الإنفاق المتزايد في بناء المدارس الدينية ورعاية الطلاب والأساتذة في الحوزات العلمية، وإعمار الأضرحة المقدسة ومرافقها.

جذبت هذه الأجواء علماء آخرين هاجروا من الأقاليم الشيعية الأخرى كالعراق ولبنان (جبل عامل) للمساهمة في خدمة الدولة الصفوية وخدمة المذهب الشيعي. يقول فيليب حتي: (وعندما جعل الشاه إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية في إيران دين الدولة الرسمي المذهب الشيعي، وجد من العسير أن يوفر للناس أئمة يعلمونهم حقيقة المعتقد، ويرسخون مبادئه في نفوسهم. ووجد أن الكتب غير متوفرة، فعمد إلى ملء الفراغ باستحضار علماء شيعة من لبنان. وقد غادر لبنان جمهور من أولئك العلماء، وذهبوا إلى إيران بدعوة أو بغير دعوة).[٥٠]

يقول باحث غربي: (وكان هؤلاء المهاجرون العرب يحملون رؤية أبعد من مدرسة الحلة، أو الاعتراف البسيط للتشريع المستقل بالنسبة للقوانين، فقد سمحوا بأداء المهام المركزية للدولة على أن يكون ذلك بواسطة شخص غير الإمام، واضعين أنفسهم وكلاء للإمام، وجاعلين من النظام الشيعي الصفوي سلطة شرعية. ثم عمدوا إلى ابتداع سلطة دينية شيعية، معظم أفرادها من العرب. وقد بنيت على زعيم أو إمام الصلاة لدى الشيعة وشيخ الإسلام. وأصبحت الأصولية الصفوية هي الأفكار الأيديولوجية لدى العلماء العرب الموجودين في إيران أو الذين نزحوا إليها، والذين كانوا يميلون إلى نقل وتنفيذ رؤية جديدة للشيعة الإمامية بالتعاون مع الإمارة الصفوية، أي تحقيق شيعة إثنى عشرية أكثر فاعلية وقوة من السابق أي قبل عام ١٥٠٠م).

وقد أسدى هؤلاء العلماء خدمات جليلة للدولة ونشر التشيع معاً. ولم تكن هناك ضرورة لأساليب العنف والإكراه التي مارستها الدولة لإجبار الناس على الدخول في المذهب الشيعي. فهذا المنهج بعيد عن الفكر الشيعي والمدرسة السياسية التي تلتزم بمشروعية التنوعات داخل الأمة، وداخل المجتمع السياسي، كما فعل الإمام علي (ع) مع الخوارج، حيث كانوا لا يزالون يلتزمون حدود المعارضة السياسية والفكرية. وكما كان موقفه الأساس مع أهالي (صرنا) في مصر، حيث امتنعوا عن البيعة له، وقبل ذلك مع الأشخاص الذين امتنعوا من البيعة له كسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وغيرهما.[٥١] إن ممارسة الاضطهاد الطائفي لا ينسجم مع الفكر الإسلامي الأصيل ومذهب أهل البيت (ع).

---

٥٠ - محمد جواد مغنية (الشيعة والتشيع) / ص ٢١٩، نقلاً عن فيليب حتي (لبنان في التاريخ) / ص ٤٩٨ (طبعة ١٩٥٩)

٥١ - محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) / ص ٤٠١، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٩١

أول حكومة لولاية الفقيه

كان الشاه طهماسب، الذي استلم العرش عام ١٥٢٤ م، يخاطب الشيخ الكركي قائلاً: أنت أولى مني بالمُلك، لأنك نائب الامام الغائب حقاً، وأنا عامل منفذ.[٥٢]. وأعطاه صلاحيات كبيرة في إعطاء الأوامر في الشؤون المالية والادارية، إضافة إلى شؤون الدعوة والمساجد.[٥٣]

ففي السنة الأولى من حكم الشاه طهماسب (أمر الشيخ الكركي بتعيين إمام شيعي للصلاة في كل مدينة وقرية. وأمر بوجوب صلاة الجمعة بعد أن كانت غير معمول بها لدى الشيعة في ظل الحكم السني. وأفتى بجمع ضرائب الأراضي (الخراج) في غياب الإمام، وأعطى تعليمات لجامعي الضريبة للحكومة الصفوية. وبهذا فتح مصدراً لدخل حكومي للدولة الاثنى عشرية القليلة الخبرة. وأمر الشيعة بالتخلي عن التقية وعدم إخفاء عقيدتهم أمام السنة طالما أصبح لديهم الآن حماية من قبل الحكومة. وقد دوّن آراءه وتعليماته فيما يتعلق بالسياسة المالية والاقتصادية في كتاب (المسائل الخراجية). وحظي الكركي بدعم الشاه، فخصص له راتباً كبيراً، ومنحه قرى زراعية ليأخذ خراجها. [٥٤] وكان المحقق الكركي (يقول بولاية الفقيه، وأدار في هديها وبحكم نيابته عن الامام المهدي (ع) شؤون الدولة الصفوية).[٥٥] ولم تؤد هذه النيابة والولاية العامة إلى إلغاء منصب الشاه أو تحديد صلاحياته أو مراقبة أعماله وقراراته، والحيلولة بينه وبين الممارسات التعسفية أو المخالفة لأحكام الشريعة الاسلامية. ولم يتوان الشاهات في ارتكاب المخالفات والجرائم السياسية وغير السياسية، ولم يتعرضوا للمسائلة والعقاب، مما يدل على وجود حد فاصل بين السلطة السياسية-التنفيذية التي يحكم الشاه الصفوي قبضته عليها وبين الزعامة الروحية-الدينية التي يتولاها المرجع الديني أو (الملاباشي). كما لم تؤد إلى إلغاء ولاية العهد التي تشكل ركناً في الحكم الملكي، الذي يناقض المنهج الإسلامي في الحكم والدولة. فبقي تداول السلطة يتم بالأسلوب الوراثي، فصعد على العرش ملوك صغار وأطفال. وبقي الشاه ووزراؤه يديرون السياسة الداخلية والخارجية.

الشيخ البهائي: بين الزهد والترف

بعد وفاة الشيخ الكركي عام ٩٤٠ هج، جاء الشيخ حسين بن عبد الصمد،وهو لبناني أيضاً، غادر جبل عامل بعد مصرع استاذه الشهيد الثاني من قبل الدولة العثمانية. وقد حلّ محل الشيخ الكركي في منصب (شيخ الاسلام). ورغم الامتيازات والاغراءات الكثيرة في البلاط الصفوي،

٥٢ - علي الوردي / مصدر سابق/ ج ١، ص ٦٠، وكذلك مغنية (الشيعة والتشيع) / ص ١٩٣

٥٣ - الفضلي/ مصدر سابق/ ص ٤٠٢

٥٤ - الوردي / مصدر سابق/ ص ٦٠

٥٥ - الفضلي / مصدر سابق/ ص ٤٠١

إلا أنه (لم يستسغ الترف والجاه، وأخذ يتذكر ما كان عليه أساتذته في جبل عامل من شظف العيش والكدح في سبيل الرزق، فآثر اعتزال المنصب، ومغادرة إيران إلى البحرين، حيث توفي هناك).[٥٦] وجاء بعده ولده الذي اصطحبه معه عندما قدم إلى إيران. وولده هو الشيخ محمد البهائي، الذي فاق أباه علماً وشهرة،وكان فقيهاً وفيلسوفاً وعالماً في الرياضيات والهندسة. وقد أسند إليه منصب شيخ الاسلام، حيث كان من ألمع الشخصيات في بلاط الشاه عباس[٥٧]، الذي عرف بإصلاحاته وجهوده في عمارة المراقد المقدسة، وبناء الأبنية الفخمة والمساجد الرائعة. وأصبحت أصفهان عاصمة الصفويين قبلة أنظار الشيعة، ومركزاً للتعليم يضم ٤٨ كلية و١٦٢ مسجداً.

لم يمكث الشيخ البهائي طويلاً، إذ سرعان ما سئم المنصب لما كان يحف به من مكائد ومؤامرات[٥٨] وحسد وتنافس لا تخلو منه البلاطات عادة. كما أن الشيخ البهائي ذو أصل عربي، رغم تكيفه مع المجتمع الفارسي وتعلمه لغتهم وثقافتهم، حتى أنه كان يكتب الشعر بالفارسية.[٥٩] وكان البهائي يلاقي مضايقات من الأسر الإيرانية التي كانت تتسنم المناصب الدينية والقضائية قبل أن تتشيع، والتي لم تكن تخفي استياءها من أولئك العلماء العرب النازحين إلى إيران، والذين يحظون بدعم وتأييد الدولة، وكان البهائي ووالده من أولئك المهاجرين العرب الذين جاءوا لخدمة الدولة الإيرانية بعلمهم وجهدهم. ويبدو أن البهائي تأثر بوصية والده الذي كتب فيها (...وإن كنت لا تريد الدنيا ولا الآخرة فتوطن بلاد العجم).[٦٠] لقد وجد في الوصية عزاءاً لما هو فيه وتبريراً لما تراوده نفسه في الانسحاب من الساحة السياسية. ويبدو أن الندم قد أصابه فكتب يقول (لو لم يأت والدي إلى بلاد العجم لما ابتليت بصحبة السلطان).[٦١]

وكتب مرة يصف حاله وما آل إليه بسبب تسنمه منصباً في الدولة، مما يضطره إلى مجاراة الأوضاع السائدة، والاحتكاك برجال السلطة وحاشية الشاه والدخول معهم في عداوات، يربأ بنفسه أن يُقارن بهم، وهو يعرف قدر نفسه واعتداده بعلمه والتزامه بدينه، ولكن القدر جعله يعيش بين أولئك الذين يركضون وراء زخرف الدنيا ومطامعها، فيقول أنه (لو لم يأت والدي (قدّس الله روحه) من بلاد العرب، ويختلط بالملوك، لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم).[٦٢]

---

٥٦ - الوردي / مصدر سابق/ ج١، ص ٦٤ و ٦٥

٥٧ - فيليب حتي / مصدر سابق/ ص ٤٩٨

٥٨ - الوردي / مصدر سابق/ ص ٧٢

٥٩ - سيد جواد أميري أراكي/ مصدر سابق/ ص ١٤٢

٦٠ - محسن الأمين / أعيان الشيعة/ ج ٢٦، ص ٢٢٦ و٢٢٧ نقلاً عن الوردي، ص ٦٥

٦١ - محسن الأمين / مصدر سابق/ ص ٢٣٥

٦٢ - محسن الأمين/ مصدر سابق/ ص ٢٣١

يبدو أن البهائي كان يعاني صراعاً نفسياً من تأثير الحياة الرغيدة في البلاط الصفوي، والتي تناقض ما تربى عليه وتعلمه واعتاده من زهد العلماء وعزوفهم عن الدنيا والتفرغ للعلم والعبادة. ويبدو أن تلك الضغوط السياسية والنفسية قد اثرت على قناعته بدوره كولي فقيه ونائب الامام (ع) مما جعله يفكر جدياً بالرحيل إلى الخارج. فقد كان عليه أن يمارس دوره وسلطاته ويبذل جهوده لاصلاح الأوضاع الفاسدة التي كان البلاط والحكومة يعانيان منها. هذه الأوضاع هي التي اضطرته لمغادرة إيران مؤثراً السياحة في الأقطار الاسلامية (تركيا والشام ومصر والحجاز والقدس) ثلاثين عاماً، متخفياً في زي درويش، ثم يعود إلى أصفهان حيث وافاه الأجل عام ١٠٣١ هج عن عمر يناهز ثمانية وسبعين عاماً.

الشيخ محمد باقر المجلسي في البلاط الصفوي

عاش الملا محمد باقر المجلسي في المرحلة الخيرة من عمر الدولة الصفوية. إذ توفى عام ١١١١ هج (١٦٩٩م) أي قبل انهيار الدولة الصفوية بثلاث وعشرين عاماً. وبينه وبين الشيخ البهائي ثلاثة من المراجع الفقهاء هم والده محمد تقي المجلسي (توفى عام ١٠٧٠ هج) والملا صالح المازندراني (ت ١٠٨٠ هج) والملا حسين الخوانساري (ت ١٠٩٨ هج).[٦٣]

تولى المجلسي منصب شيخ الإسلام في عهد الشاه سليمان، ثم أضيف إليه في عهد الشاه حسين آخر ملوك الدولة الصفوية، منصب (الملاّباشي) أي رئيس العلماء، تعظيماً له.[٦٤] وكان المجلسي المرجع الأعلى في إيران والعراق،ويتمتع بنفوذ واسع في بقية المناطق التي يسكنها الشيعة. وقد لعب دوراً رئيساً في (مواجهة الأخطار، وتدهور الأوضاع الداخلية، والدسائس والمؤامرات داخل البلاط الملكي، مما كان يهدد البلاط والبلاد معاً. فكان يحاول إصلاح الأمور وتجاوز الأزمات).[٦٥]

ساهمت شهرة المجلسي ونفوذه في ترسيخ المذهب الامامي، وإثرائه بالمؤلفات الكثيرة التي أشهرها موسوعة الحديث (بحار الأنوار) التي تتجاوز المائة مجلد. وكانت الدولة تقدم له المساعدة في جهوده، ووفرت له الامكانيات الكبيرة، وزودته بالمساعدين والكتبة والخدم لتلبية احتياجاته. (وكان يوماً بحاجة إلى كتاب موجود في اليمن، فأخبر الشاه برغبته في اقتنائه، فأرسل الشاه سفيراً إلى ملك اليمن مع هدايا كثيرة بغية الحصول على الكتاب).[٦٦] وعندما أتم كتاب (بحار الأنوار) أوقف الشاه بعض أملاكه الخاصة في سبيل نسخ الكتاب وتوفيره للطلبة ونشره في البلاد الأخرى.[٦٧]

٦٣ - الأنصاري/ االفقهاء حكام على الملوك/ ص ٤٧٦

٦٤ - الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ٧٦

٦٥ - الأنصاري/ مصدر سابق، ص ٣٣

٦٦ - محسن الأمين / أعيان الشيعة/ ج ٤٤، ص ٩٧

٦٧ - محسن الأمين/ مصدر سابق/ ص ٩٨

العلاقة بين الفقهاء والبلاط

بقيت العلاقة بين الفقهاء والبلاط الصفوي غير مستقرة، فتارة تقوى، وتارة يصيبها الفتور. تتأثر بنفسية الشاه ومزاجه، ونفوذه ونظرته للعلماء، ومدى ارتباطه بهم واحترامه لهم ولسلطاتهم ومناصبهم. ففي عهد الشاه اسماعيل توثقت الصلة بين الزعامتين السياسية والدينية، ولكنها ضعفت تدريجياً، وأصبحت مصالح الدولة تسمو على جميع الاعتبارات الأخرى. وتجلى ذلك الضعف في العلاقة، بوجه خاص في عهد الشاه عباس الكبير، ولكنه لم يشكل ظاهرة سياسية-دينية إلا في أخريات أيامه، حينما غرق البلاط الصفوي بالترف والبذخ والأبهة، وضعف الوازع الديني.[٦٨]

وصلت أمور البلاط إلى درجة حتى أن نساء البلاط الصفوي أخذن يتدخلن في شؤون الحكم والدولة. فوالدة الشاه عباس واسمها (خير النساء بيكم) استغلت فرصة وفاة الشاه اسماعيل الثاني عام ٩٨٥ هج ومجيء الشاه عباس وكان أعمى، فكانت السلطة الحقيقية في إدارة أمور البلاد بيدها. وقامت بتعيين الميرزا سليمان جابري رئيساً للوزراء. وعندما شعرت بالحشود العسكرية العثمانية في منطقة القفقاس، بادرت إلى تعبئة الناس، وقادت بنفسها الجيوش الصفوية،وهي ترتدي لباس الحرب وتتقدم الصفوف، وأحرزت انتصارات عسكرية ضد التحالف العثماني-التاتاري، وأن تسيطر على قسم من ولاية شيروان. وانتهى أمر خير النساء بالقتل من قبل حاشية البلاط التي لم ترغب في بقاء الأمور بيد امرأة.[٦٩]

شرعية الحكم الصفوي

رغم الحرية الكبيرة التي صار الفقهاء الشيعة يتمتعون بها في ظل الدولة الصفوية،ورغم الدعم المادي والمعنوي الذي وجدوه من الملوك الصفويين، لكن يلاحظ أن عدداً قليلاً من الفقهاء كانوا على قناعة بالعمل في خدمة الدولة الصفوية، وإن كانوا ذوي كفاءات عالية ومنزلة علمية ودينية معروفة. فالأرقام التي يذكرها التاريخ تبدو متواضعة، في حين كانت الحوزات العلمية في إيران والعراق ولبنان تعج بالعلماء والمجتهدين. فما هي الأسباب وراء هذا العزوف عن السلطة، والتمنع والانغلاق على الدولة؟

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: (إن الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى ذهبوا إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (ع)[٧٠]، مما يعني (أن الحكم القائم -من وجهة نظر الشيعة الامامية- حكم غير شرعي لأنه خارج

---

٦٨ - الانصاري / مصدر سابق/ ص ٣٣

٦٩ - الأنصاري/ مصدر سابق/ ص ٣٣

٧٠ - شمس الدين / نظام الحكم والادارة في الاسلام/ ص ٤٠٢

عن (الامامة المعصومة) مباين لها. وإذا كان كذلك فالقائمون عليه (حكام جور وولاة جور) لا يجوز دعم حكمهم فضلاً عن الاعتراف بشرعيته. ويقتصر التعامل معه والعمل فيه على ما تقضي به ضرورة حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحفظ وحدة وتماسك الأمة والمجتمع السياسي أمام العدو الخارجي،وما تقضي به ضرورة الأشخاص إلى كسب الرزق إذا انحصر ذلك بالعمل والتعامل مع نظام الخلافة).[٧١]

لا يبدو أن جميع الفقهاء الشيعة يرون ذلك الرأي السابق، فالعلامة الحلي (ت ٧٢٦ هج) -مثلاً- الذي عاش قبل تأسيس الدولة الصفوية بقرنين، ينقل الرأي التالي: (من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنه انما يفعل ذلك باذن سلطان الحق لا بإذن سلطان الجور،ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعد الحق في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الاسلام)[٧٢]، ثم علّق عليه مؤيداً بقوله: (إن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشرع.

ومن الفقهاء المتأخرين الإمام الخميني، الذي يرى ضرورة تصدي الفقيه للعمل في دولة الظلم إذا كانت هناك مصلحة، فيقول: (لو تولى الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور من السياسات والقضاء ونحوها جاز بل وجب عليه إجراء الحدود الشرعية،والقضاء على الموازين الشرعية، وتصدي الحسبيات، وليس التعدي عن حدود الله تعالى).[٧٣]

كما أن هناك تجارب شيعية للأئمة عليهم السلام وأتباعهم في العمل مع الحكومات الظالمة. فقد أصبح الإمام علي الرضا (ع) ولي عهد الخليفة العباسي المأمون، على الرغم من شكلية المنصب وشروط الإمام في عدم التدخل في القضايا السياسية والإدارية. وكان علي بن يقطين،وهو شيعي من أصحاب الإمام موسى الكاظم (ع)، يتولى مركزاً كبيراً في حكومة هارون الرشيد، بعلم الإمام وتأييده. وكان الفقيه الشيعي علي بن طاووس الحسني قد أفتى بأن السلطان الكافر العادل أفضل من المسلم الجائر. وجاءت تلك الفتوى في أعقاب دخول هولاكو بغداد عام ٦٥٦ هج، وجمع العلماء سنة وشيعة، ليسألهم أيهما أفضل، فأحجم الجميع عن الإجابة إلا بن طاووس فأمضوا فتواه.

يبدو أن فقهاء الشيعة، على العموم، قد استصحبوا الحالة التاريخية وموقفهم التقليدي في الابتعاد عن التعامل مع السلطات السنية، والتحفظ مع الحكومات الشيعية لأسباب متعددة. وبقيت هذه النظرة سائدة في الأوساط الشيعية، رغم أنها تمتلك من المبررات الشرعية والفقهية ما يدعمها.

---

٧١ - شمس الدين / مصدر سابق/ ص ٣٩٩

٧٢ - العلامة الحلي/ مختلف الشيعة/ ج ٤، ص ٤٦٣

٧٣ - روح الله الخميني / تحرير الوسيلة/ ج ١، ص ٤٨٣

الفصل الثالث

من تجارب الفقه السياسي

(٢) العلماء السنة والدولة العثمانية

الفصل الثالث

من تجارب الفقه السياسي

(٢) العلماء السنة والدولة العثمانية
١٣٠٠ - ١٩٢٤ م

نشأت الدولة العثمانية في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، وكانت في أول أمرها قبيلة تركمانية تعيش على الساحل الشرقي لبحر مرمرة، إلى الجنوب من القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية. وكانت الطرق الصوفية وأهمها البكتاشية تؤلف الاطار الأيديولوجي للدولة وخاصة في المظهر العسكري الذي شكل العمود الفقري للفتوحات والتوسع الاقليمي ثم الدولي. (والطريقة البكتاشية مزيج من التصوف والتشيع من خلال الايمان بالأئمة الاثني عشر، وعلى رأسهم الامام علي بن أبي طالب (ع).[٧٤] وكان الجيش الانكشاري يضم مرشداً لكل كتيبة من الجيش، وهو شيخ بكتاشي يسمى (بابا) يقيم مع الجنود لارشادهم وتعليمهم آداب الطريقة وطقوسها.[٧٥]

كانت الحركات الصوفية - القادرية والنقشبندية والخلوتية- في كل المنطقة الوسطى من الامبراطورية، واستطاعت أن تجتذب في مراحل معينة العديد من العلماء السنة[٧٦]، واستطاعوا أن يكوّنوا مع الدراويش اتحاداً يديرون به هذه الطرق ويشتركون معاً في الاحتفالات والأعياد الدينية الرئيسة.[٧٧] (هذا التنظيم الديني كان عليه أن يربط بين الفئات الصغرى المنفصلة -من المجتمع- بإيجاد مثل أعلى مشترك، يعلو على الولاء للفئات الخاصة، ويتغلب عليها إذا دعت الحاجة إلى خلق ولاء مشترك أوسع)[٧٨] للسلطة الحاكمة. وقد بقي أتباع الطريقة البكتاشية وحتى في آخر مراحل الدولة يتسنمون المناصب الادارية والحكومية كالولاة وأمراء الجيش وغيرهم، منهم والي بغداد علي رضا باشا عام ١٨٣٠ م.

٧٤- الوردي/ لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ٣٦

٧٥- الوردي / مصدر سابق/ ص ٣٥

٧٦- هاملتون جب وهارولد بووين / المجتمع الاسلامي والغرب / ص ١٥٤

٧٧- جب / مصدر سابق/ ص ١٥٥

٧٨- جب / مصدر سابق/ ص ١٥٦

لقد تأخرت الدولة العثمانية قرنين من الزمان قبل أن تفكر في إضفاء الصبغة الاسلامية العامة على (السلطنة) والانتقال من الدولة المدنية إلى نظام الخلافة. فالسلاطين العثمانيون الأوائل كانوا غير مهتمين بالخلافة في بداية الدولة. (إن فكرة الخلافة أدت إلى تقوية نفوذ الدولة العثمانية، وسهّلت حكمها بشكل لم يسبق له مثيل).[٧٩] فبعد فتح مصر ودخول السلطان سليم القاهرة عام ١٥١٧ م، كان فيها آنذاك آخر رجل من سلالة الأسرة العباسية هو المتوكل على الله. وذكر المؤرخون أنه تنازل للسلطان سليم عن حقه في الخلافة الاسلامية وسلّمه المخلفات النبوية المقدسة وهي البيرق والسيف والبردة، وسلّمه كذلك مفاتيح الحرمين الشريفين. ومنذ ذلك الحين صار كل سلطان عثماني يلقب بـ(أمير المؤمنين) و (خليفة رسول الله).[٨٠]

يشكك بعض المؤرخين والباحثين بذلك الحدث التاريخي وإمكانية حدوثه، إذ يعدّه ساطع الحصري أسطورة، على الرغم من إنتشاره بين المؤرخين، ويرى بأنه بعد وفاة السلطان سليم بمدة غير يسيرة،وعندما أراد آل عثمان أن يستفيدوا من فكرة الخلافة بصورة تدريجية، اختلق ساستهم ومؤرخوهم أسطورة التنازل والانتقال.[٨١] ويقول توماس أرنولد في كتابه (الخلافة) أن انتقال الخلافة إلى القسطنطينية بمبايعة الخليفة العباسي للسلطان سليم، انما هو وهم. وكان أول من ذكر هذا الوهم الكاتب قسطنطين أوهسون في كتابه (لوحة عامة للامبراطورية العثمانية)، فأيّد تقريره دون الرجوع إلى أي مصدر تاريخي. وهكذا انتقل دون اعتراض من مؤرخ إلى آخر. ويرى كارل بروكلمان أن مسألة التنازل عن الخلافة أسطورة. ويقول جورج أنطونيوس أنها رواية يعوزها الدليل الكافي. كما أنها بلا ريب لا ترقى إلى مصدر معاصر للحادثة نفسها. ولسنا بصدد نفي أو إثبات تلك الواقعة، لكننا نشير إلى أن المشككين بها هم في الأغلب غربيون. كما أن نفيها لن يؤثر لا في الحقائق التاريخية، ولا في مجمل التكوين الفكري والعقائدي للمسلمين طوال تلك الحقبة من الزمن، بل ورسوخها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

استطاعت الدولة العثمانية أن تضع يدها على العامل الحيوي أي الصبغة الدينية المقدسة، وأن توظفها لخدمة بنائها السياسي والديني. وتمكنت من فرض نفسها على الشعوب والأمم التي حكمتها والمنتمية إلى طيف واسع من القوميات والأعراق واللغات والمذاهب، وأن توجد قاسماً مشتركاً ورباطاً مقدساً يربط هذه الشعوب المتنافرة العادات والمتباينة الولاءات، ويجعلها تنضم تحت لوائها

---

٧٩ - الوردي / مصدر سابق/ ص ٥٠

٨٠ - الوردي / مصدر سابق/ ص ٤٩

٨١ - ساطع الحصري / البلاد العربية والدولة العثمانية/ ص ٤٢-٥٤، نقلاً عن الوردي / مصدر سابق/ ص ٤٩

بالقناعة الدينية، وأنها تمثل الهدف الذي يرمي إليه كل مسلم، بإقامة الحكم الاسلامي المرتكز على أسس شرعية لا يمكن التشكيك بها أو الطعن في جدواها، أو إبداء اللامبالاة تجاه قراراتها وقوانينها. فهذه القوانين لها صبغة شرعية لا يجوز خرقها أو مخالفتها، ومن يفعل ذلك يكون قد ارتكب اثماً يحاسبه عليه الله تعالى، كما يعرضه لطائلة العقوبات التي تحددها القوانين العثمانية.

وازاء هذا الفهم الديني- السياسي ساد شعور عارم يتضمن مزيجاً من القدسية والخوف في الأوساط الجماهيرية المسلمة، اعتماداً على مفهوم إسلامي يقضي بطاعة (أولي الأمر). فقد ورد في مذكرة رسمية وزعت على العلماء لتكون منهجاً يسيرون عليه في مواعظهم وإرشاداتهم، في وجوب حث الناس على السمع والطاعة (فهذا هو من أهم المهمات، وأوجب الواجبات بحكم منطوق الآية (وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم). يضاف إلى ذلك ويؤيده النشاط العسكري العثماني الواسع والفتوحات المستمرة في (أراضي الكفار) في أوربا، وتوسع رقعة الوطن الاسلامي، مما رسخ الاحساس بالانبهار، ورسخ القناعة بأن الدولة العثمانية مسددة من قبل المشيئة الإلهية. (وكان الجنود العثمانيون يثقون بالسلطان سليم ثقة لا حد لها، ويعتقدون اعتقاداً جازماً أنه مؤيد من الله، وأنه مذكور في القرآن الكريم، ولا بد أن يقودهم نحو النصر).[٨٢] أما على الصعيد المذهبي فقد تبنت الدولة العثمانية المذهب السني على رأي الامام أبي حنيفة، لأنه كان يرى جواز أن تكون الخلافة في غير قريش أي غير العرب، بينما ترى بقية المذاهب الاسلامية ذلك شرطاً عملاً بقول الرسول (ص): (الأئمة من قريش).[٨٣]

الفقهاء السنة والموقف التاريخي

تاريخياً، لم يكن هناك حاجز سياسي أو فكري أو نفسي أو شرعي بين فقهاء السنة والدول السنية. فقد انضموا في خدمتها على مر العصور، منذ الدولة الأموية التي سخّرت الصحابة لخدمة أهدافها والترويج لسياساتها وأفكارها، إلى الدولة العباسية، والدول السلجوقية والأيوبية والمملوكية ثم العثمانية. وفي كل تلك المراحل التاريخية تم توظيف العامل الديني والمؤسسة الدينية لإضفاء الشرعية على السلطة، ودعم سياسة الخليفة، وتبرير سلوكه ومخالفته للشريعة وممارساته الوحشية بحق خصومه ومعارضيه. وبقي موقف الفقيه السني ذاك منهجاً تاريخياً وتقليداً شرعياً. (فالفقيه السني يشبه أن يكون موظفاً حكومياً، إذ يعتمد في معاشه على الحكومة، وينقل من مكان إلى آخر بأمر منها، وقد تزاد وظائفه ومخصصاته أو تقل حسب رغبة الحكام أو مقدار رضاهم عنه).

٨٢- الوردي/ مصدر سابق/ ص ٥١

٨٣- الوردي/ مصدر سابق/ ص ٤٩

ولم تشذ الدولة العثمانية عن الالتزام بذلك المنهج، ولكن ظروف الزمان وتطور النظام الاداري، وسعة الامبراطورية، فرضت عليها أن تبني مؤسسات تستوعب المظهر الديني برمته، وتضفي على السلطة مسحة دينية كافية لإقناع ملايين المسلمين من مختلف القوميات والأجناس.

يقول المستشرق هاملتون جب: (إن مهمة العلماء هي الإبقاء على المجتمع الاسلامي باعتباره تنظيماً متماسكاً، يتميز بنيانه ومبادئه بالوحدة والانسجام، ولا يقيم كبير وزن للفروق القومية، ولا ترتبط بالتنظيمات السياسية التي قد تدعي بين وقت وآخر حكم جزء أو آخر من الأراضي الاسلامية. وكان التنظيم الديني يختلف عن نظام الحكم، الذي يستقي سلطته ونفوذه من القوة المسلحة، من حيث كونه -أي التنظيم الديني- يقوم على خضوع الرجال والنساء باختيارهم للمثل العليا التي ينادي بها. ولهذا فإن قوته كنظام والسلطة التي كان بإمكان أعضائه أن يباشروها، كانتا تعتمدان على درجة استمرار هذه المثل العليا في الحصول على اعتراف عام، وعلى درجة استمرار العلماء في التمتع باحترام عام بصفتهم دعاة لهذه المثل العليا والمدافعين عنها).[٨٤]

المؤسسات الدينية

لمّا كان البناء الأيديولوجي للدولة يستند إلى العقيدة الدينية، والتي يستمد منها السلطان أو الخليفة شرعية حكمه وأوامره، فمن الطبيعي أن تولي الدولة اهتمامها لبناء المؤسسة الدينية الرسمية. ونظراً لما يحظى به العلماء من احترام ونفوذ في المجتمع الاسلامي، فقد جرى توظيف هذا النفوذ ليخدم عدة جوانب منها خدمة الجهاز القضائي الذي يبقى بحاجة إلى موظفين كفوئين ذوي اطلاع في الفقه الاسلامي للفصل بين الناس في منازعاتهم وتمشية أمور المؤسسات القضائية كالمحاكم طبقاً لتعاليم الشريعة الاسلامية. ووجود المشايخ في المدن والقرى يعزز النفوذ الحكومي في أبعد نقطة نائية في الامبراطورية المترامية الأطراف. وتؤدي المؤسسة الدينية دوراً في إضفاء الشرعية على القرارات السياسية والأوامر السلطانية وتعبئة الناس في الحروب، باعتبار أن الفتاوى التي يصدرها الفقهاء هي الأرضية التي تعتمدها سياسة الخليفة في تسيير أمور البلاد وخاصة في الأزمات السياسية ومواجهة الخصوم.

في البداية كان السلطان يقوم بتعيين أحد المشايخ بوظيفة قاضي الجيش (قاضي عسكر). وكان هذا القاضي يتبع مركز القيادة العسكرية في ميدان القتال، بدلاً من بقائه في العاصمة. وقد تأثر العثمانيون بالنظام الكنسي المتبع في الدول الأوربية التي فتحوها. فإثر تعزيز منصب قاضي الجيش الذي حظي بصلاحيات كبيرة، اضطرت الدولة (إلى تقسيم الوظيفة إلى وظيفتين، تسمى إحداهما (قاضي عسكرلك أناضول) والذي يضطلع بمهام تعيين القضاة في القسم الآسيوي

٨٤- جب/ مصدر سابق/ ص ١٦٣

من الدولة. والأخرى تسمى (قاضي عسكرلك روملي)، وهو القاضي الذي يصطحبه الجيش أثناء عملياته العسكرية في أوربا. وكان يعيّن جميع قضاة أوربا باستثناء الملاة (الذين كان يعيّنهم الشيخ) ومديري المساجد. وكان القاضيان يفصلان في قضايا الميراث والزواج، وعتق الرقيق، التي كانت تتعلق بالعسكريين. على حين أن القضايا المماثلة التي تمس الرعايا، كان يتم الفصل فيها على أيدي الملاة والقضاة.[٨٥]

وقد أنشأت الدولة عدة مدارس لتخريج العلماء والقضاة في بورسا وأدرنا واسطنبول. وتم استيعاب خريجي هذه المدارس في الوظائف الحكومية. وبمرور الأعوام تكونت طبقة كبيرة من العلماء والقضاة -بسبب الامتيازات التي يحصلون عليها- حتى اضطرت الحكومة لوضع شروط للترقيات، منها الخدمة في المدارس والتدريس فيها، وقد يصل شرط الخدمة إلى أربعين عاماً حتى يمنح القاضي أو العالم وظيفة أعلى من وظيفته.[٨٦] فالتنافس حاد والأعداد هائلة والوظائف محدودة. وزاد من أعداد العلماء عدم توجه الطلاب إلى الفروع والاختصاصات العلمية والمهنية، وفضلت الانضمام للجيش العثماني، الذي يعطي امتيازات كبيرة، لكن العمل في المؤسسة العسكرية يحتاج إلى قوة وجلد وصبر ومجازفة.

شيخ الاسلام وصلاحياته

أما الجهاز الديني، فقد تم الاعتراف رسمياً بمفتي اسطنبول باعتباره رئيساً لهيئة رجال العلم ولقبه شيخ الاسلام. كان منصب الشيخ يحمل صفة استشارية وليس قضائية، إذ كان يقوم بتأييد القرارات والأحكام الصادرة من الأجهزة الحكومية، كي تكون منسجة مع الشريعة.[٨٧] (وقد نمت مشيخة الاسلام واتسع نفوذها، لكنها كانت هي الأخرى تخضع لمنطق القوة، فتمنح الفتوى للجانب القوى: مرة للجيش الانكشاري ضد السلطان، ومرة للسلطان ضد الجيش الانكشاري).[٨٨] ففي عصيان مسلح قام به الجيش الانكشاري عام ١٨٠٧ م اعتراضاً على سلسلة إصلاحات حديثة قام بها السلطان سليم الثالث، وكان الموقف العسكري والسياسي لصالح الجيش (أصدر المفتي فتوى شرعية مفادها أن كل سلطان يُدخِل نظم الافرنج وعاداتهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحاً للمُلْك. وبذلك تم عزل السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧م) ونصب مكانه مصطفى الرابع (١٨٠٧-١٨٠٨م)).[٨٩]

٨٥- جب/ مصدر سابق/ ص ١٦٨-١٨٣

٨٦- جب / مصدر سابق/ ص ١٦٧

٨٧- جب / مصدر سابق/ ص ١٦٨-١٧٠

٨٨- حسن العلوي / التأثيرات التركية / ص ٣٠

٨٩- الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ٢، ص ٥٦

ومنذ عهد السلطان سليمان، أصبح منصب شيخ الاسلام من الناحية الواقعية يساوي منصب الصدر الأعظم -أي رئيس الوزراء- في الرتبة. وكانا هما الموظفين الوحيدين اللذين يتقلدان خلعة وظيفتهما من السلطان شخصياً، إضافة إلى تقديمهما في الاحتفالات والمراسم. وكان الصدر الأعظم ملزماً بأن يكون على اتصال مستمر بالشيخ فيما يتعلق بشؤون الدولة. وقد اشتد إقحام الشيخ في الشؤون السياسية بحيث اضطر إلى الابقاء على مساعد خاص اسمه (تلخيصجي) أي سكرتير يقوم بتلخيص القضايا السياسية وتقديمها إلى الشيخ. كما أن كثرة الطلبات الخاصة المقدمة له لإصدار فتاواه، استدعى تأسيس قسم خاص من دائرته اسمه (فتوى خانة) يشرف عليها مفتش يُعرف باسم (الفتوى أميني). وكانت كل هذه الوظائف يشغلها علماء من درجة خاصة. أما على الصعيد السياسي فقد كانت موافقة الشيخ الرسمية أمراً ضرورياً حين إعلان الحرب ووضع السياسة.[٩٠] هذا المنصب الهام وهذه الصلاحيات الواسعة سيساعد في الكثير من الأحداث والقرارات السلطانية.

مشيخة الاسلام والفتاوى المدمرة

خلال قرون من عمر الدولة العثمانية، ومشيخة الاسلام تقف إلى جانب البلاط العثماني سياسياً وفقهياً ودينياً، تدعم مواقفه وتؤيد قراراته وتمضي سياساته، تشهر أقوى ما لديها من أسلحة للدفاع عنه، ومناوءة خصومه، وهو السلاح الديني. وخلال هذا العمر المديد كان للمشيخة دور أساس في ارتكاب العديد من المذابح التي راح ضحيتها مئات الآلاف من البشر في شتى بقاع الامبراطورية، وأخرى ذات دوافع سياسية بحتة في حمى التنافس بين الحكام المسلمين، نذكر البعض منها للتعرف على ذلك الدور الذي لعبته في حياة المسلمين:

١- إصدار فتوى بجواز قتل الشيعة، باعتبارهم مارقين عن الإسلام. وذلك في عهد السلطان سليم ياووز الأول (١٥١٢-١٥٢٠م) عام ١٥١٢ م، والذي قام بمقتضاها بمذبحة لاستئصال سبعين ألف شيعي بين رجل وطفل، قتل منهم بالفعل أربعون ألفاً، بينما أودع الباقون السجون.[٩١]

٢- في عهد السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠م) أصدر الشيخ عبدالله مفتي اسطنبول فتوى عام ١٧٢٣ م تدعو إلى الجهاد في سبيل محاربة الروافض، وأن بلادهم تعتبر ديار حرب، وتطبق عليهم أحكام الشريعة فيما يختص بالمرتدين، وتجب محاربتهم وتطهير البلاد

٩٠- جب / مصدر سابق/ ص ١٧٠-١٧٢

٩١- الوردي / مصدر سابق/ ج ١، ص ٤٥

منهم.[٩٢] وكان يراد بتلك الفتوى إيجاد المبرر الكافي لمهاجمة إيران والاستيلاء على الأراضي التي لم يستول عليها الأفغان الذين أسقطوا الدولة الصفوية، إذ جاءت الفتوى لشد أزر مير محمود الأفغاني السني المذهب. ولم يكتف شيخ الاسلام بفتواه، بل استحصل من علماء الدين على فتويين أخريين لتأكيد فتواه.

٣- إصدار فتوى بقتل أشرف خان ملك أفغانستان، وهو سني أيضاً. وكان قد أرسل سفيره إلى اسطنبول حاملاً معه محضراً موقعاً من قبل تسعة عشر فقيهاً أفغانياً، يؤيدون فيه جواز تعدد الأئمة -أي جواز أن يكون هناك أكثر من خليفة- وذلك لكي يكون لأشرف خان حق في حكم إيران. فاجتمع فقهاء اسطنبول برئاسة شيخ الاسلام، وبعد دراسة الأمر وتأثيره على العرش العثماني، كتبوا محضراً مضاداً، استندوا فيه إلى الحديث القائل (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الثاني منهما). وبناء على تلك الفتوى أصدر السلطان قراراً بإعلان الحرب على أشرف خان باعتباره باغياً. وكلفت الحرب اثني عشر ألف قتيل من المسلمين. وكان الشيخ عبدالله السويدي، الذي يعتبر أكبر علماء السنة في العراق، يؤيد فتوى شيخ الاسلام.[٩٣]

يبدو أن التعصب والدافع السياسي بخطورة الطرح الجديد على نفوذ ومستقبل الدولة العثمانية، قد دعا مشيخة الاسلام إلى إصدار تلك الفتوى. ورغم وجود سابقة تاريخية حيث كان هناك ثلاثة خلفاء في وقت واحد هم: الخليفة العباسي في بغداد، والخليفة الفاطمي في مصر، والخليفة الأموي في الأندلس. كما أن المذاهب السنية قد عالجت هذه المسألة في وقت مبكر. ففي القرن العاشر الميلادي كان الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي يرى بأن الحكام المسلمين الذين ينصبون أنفسهم خلفاء ينبغي أن يُعترف بهم حرصاً على مظهر الوحدة الاسلامية.[٩٤]

٤- وقد تكرر نفس الأمر مع محمد علي باشا (١٨٠٥-١٨٤٩م) والي مصر. ففي ٢٣ نيسان ١٨٣٢ م عقد مجلس الشرع في اسطنبول للنظر في عصيان محمد علي والحكم عليه بما تقتضيه الشريعة. وكان المجلس يتألف من إمام جامع أيا صوفيا، وإمام جامع السلطان أحمد، وثلاثين من المفتين، وأربعة عشر من قضاة الجيش، واثني عشر من قضاة المحاكم، وتسعة من أئمة السراي والمدارس الشاهانية. وقد حكموا عليه بالقصاص وإلقائه إلى وحوش البرية. وأن الخليفة العثماني غير مسؤول أمام الله والناس. وأفتى مفتي (عينتاب) بأن محمد

٩٢- الوردي / مصدر سابق/ ص ١٠٣-١٠٤. وقد أورد نص الفتوى نقلاً عن رسول الكركوكلي في كتابه (دوحة الوزراء)،وعن عباس العزاوي (تاريخ العراق بين احتلالين) / ج ٥، ص ٢٠٦.

٩٣- الوردي / مصدر سابق/ ج ١، ص ١٠٧

٩٤- مجيد خدوري / القانون الدولي الاسلامي/ ص ٣٣

علي رافضي زنديق. إثر تلك الفتوى، اجتمع علماء الأزهر وأصدروا رداً شرعياً على الحكم الذي أصدره مشايخ اسطنبول.[٩٥]

٥- في عام ١٧٤١ م أرسل نادر شاه سفارة إيرانية إلى السلطان العثماني محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤م) يطلب منه الاعتراف بالمذهب الشيعي، فعقد السلطان مجلساً يضم علماء اسطنبول يستفتيهم في الأمر. فكان جوابهم أن الشيعة مارقون عن الاسلام، يجوز قتلهم وتأسيرهم شرعاً.[٩٦] وقد أدى هذا الرد الدموي إلى نشوب الحرب بين الطرفين، وانتهت بمحاولة نادر شاه احتلال العراق.

٦- بسبب التنافس الحاد على العرش، استحصل السلطان سليم فتوى من شيخ الاسلام بوجوب قتل إخوة السلطان عند تربعه على عرش السلطنة، اتقاءاً للفتنة في المستقبل، يمكن أن تؤثر على مركز السلطنة.[٩٧] وكان السلطان سليم قد وصل للسلطة وسط صراع مع أخوته على العرش. وقد نفذ السلطان فحوى تلك الفتوى وقتل عدداً من أشقائه، وهرب الآخرون إلى إيران.

٧- إصدار فتاوى أو عدم الممانعة في ارتكاب جرائم حرب ومذابح بحق الأسرى المسلمين أو المدنيين الأبرياء بل وحتى اللاجئين. وشملت هذه المذابح الشيعة والسنة، المسلمين وغير المسلمين:

- قام السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠م) بارتكاب مذابح جماعية ضد الأكراد، وهم من أهل السنة، أثناء مروره بكردستان في طريقه إلى معركة (جالديران) مع الصفويين عام ١٥١٤ م. وبعد انتصاره في المعركة أمر السلطان بذبح جميع الأسرى، وأن يصنع من جماجم القتلى هرماً لينصب في ساحة المعركة.[٩٨]
- في معركة (مرج دابق) عام ١٥١٦ م، التقى جيش السلطان سليم الأول بالجيش المملوكي المصري بقيادة قانصو الغوري، وكان القتل من جيش سني. وأعقبها بمذبحة حمص، ثم مذبحة دمشق، قبل أن يدخل القاهرة فوق جثث خمسين ألف قتيل، ثم تلت ذلك مذابح مكة المكرمة والمدينة المنورة بعد احتلال الحجاز.[٩٩]
- قام السلطان سليمان بإعدام الأسرى الإيرانيين الذين كانوا معتقلين في (غاليبولي)، بعد سماعه أنباء عن اتصال البلاط الصفوي بملك هنغاريا لمساعدته على العدو المشترك أي العثمانيين.[١٠٠]

٩٥- الوردي / مصدر سابق/ ج ٢ / ص ٢٨ و ٢٩ و٣٥.

٩٦- الوردي / مصدر سابق/ ج ١، ص ١٣٧، وأنظر لونكريك / أربعة قرون من تاريخ العراق/ ص ١٨٢

٩٧- حسن العلوي / التأثيرات التركية/ ص ٢٨

٩٨- الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ٤٧

٩٩- حسن العلوي / التأثيرات التركية/ ص ٢٨، والوردي / لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ٤٨

١٠٠- لونكريك / مصدر سابق / ص ٣٥

- بعد دخوله بغداد فاتحاً عام ١٦٣٩ م (أمر السلطان مراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠م) بذبح جميع الإيرانيين أينما وجدوا. وكان الكثير منهم قد التجأ إلى المعسكر العثماني المنتصر. فقتل الجميع، وكان بين المقتولين ثلاثمائة زائر، كانوا قد عبروا في تلك الأيام لزيارة الكاظمين. وجيئ بألف من الأسرى بين يدي السلطان، فأمر بقطع رؤوسهم، فقطت حالاً. ولم يُترك أي إيراني حياً، لا في المعسكر ولا في المدينة. وقد قدر مؤرخو الباب العالي القتلى فكان ثلاثين ألفاً).[١٠١]
- أثناء سيطرة العثمانيين على الشام، في عهد السلطان عبد المجيد الأول (١٨٣٩-١٨٦١م، ارتكبت ثلاث مذابح فظيعة، في الأعوام ١٨٤١ و ١٨٤٥ و١٨٦٠ م، والأخيرة كانت أوسعها وأشرسها. وقد أحرقت فيها أكثر من ستين قرية مسيحية في لبنان، وذهب ضحيتها إثنا عشر ألف قتيل. وارتكبت مذبحة في نفس العام في مدينة دمشق شملت الأحياء التي يسكنها المسيحيون. وبعد عزم الدول الأوربية على التدخل، أدركت الحكومة العثمانية خطورة الموقف فأرسلت لجنة تحقيق، والتي أصدرت أحكاماً بالإعدام والسجن والنفي على مرتكبي الجرائم. وكان من بين المنفيين مفتي الحنفية ومفتي الشافعية ونقيب الأشراف ورئيس العلماء.[١٠٢]

هذه الجرائم والمذابح الشنيعة كانت تجري تحت نظر وسمع (قاضي الجيش) المصاحب للجيش العثماني، والذي أشرنا إلى وظيفته ومنصبه آنفاً.

إن انشغال الجيش العثماني بحروبه ضد المسلمين في دول الشرق الأوسط (العراق وسوريا ومصر) أدى إلى تضييع الدور التاريخي المناط به في جانب آخر من العالم. ففي الوقت الذي كانت فيه الجيوش العثمانية تقاتل وتهاجم المسلمين في الشرق، كان بنو الأحمر في الأندلس يستنجدون بالسلطان العثماني لمساعدتهم للوقوف بوجه الزحف المسيحي على الأندلس، لكن السلطان آثر إيقاف الفتوحات الأوربية تاركاً مسلمي الأندلس حصة لسيوف الكنيسة.[١٠٣]

٨- كانت مشيخة الإسلام ترى المنكر من السلاطين ولا تفعل شيئاً. فالسلطان مراد - مثلاً- (كان مغروراً لا قيمة للحياة عنده، وسفاكاً يقتل من شعبه عشرات الألوف في مرة واحدة. وسرعان ما أضيفت إلى مثل هذا الطبع والاستعداد عادات الدعارة وإدمان السكر).[١٠٤] ولما استمر حاله هذا دون رادع (أصبح الرأي العام السني شديد الامتعاض عليه لانشغاله

١٠١- لونكريك / مصدر سابق/ ص ٩٨

١٠٢- الوردي / مصدر سابق/ ج ٢، ص ٤٧-٤٨

١٠٣- حسن العلوي / مصدر سابق/ ص ٢٨

١٠٤- لونكريك / أربة قرون من تاريخ العراق/ ص ٩٢

بمجالسه بينما بغداد في أيدي العجم، حتى أن أحد دراويش بغداد ذهب إلى اسطنبول، ودخل عليه المسجد قائلاً: أنت تخفي نفسك بين حرسك وحريمك، لاهياً بالأنس والطرب... والروافض هدموا قبر الشيخ عبد القادر).[١٠٥] وأما السلطان عبد العزيز (١٨٦١-١٨٧٦م) فيذهب أكثر المؤرخين إلى القول بأنه (كان مسرفاً متلافاً، ويحب النساء حباً جماً، حتى قيل أن عدد النساء في حريمه بلغ تسعمائة، وهو رقم لم يصل إليه أحد من أسلافه، وقيل كذلك أن عدد الخصيان عنده بلغ الثلاثة آلاف. وكان ينفق الملايين على لهوه وأنسه واقتناء المجوهرات والدخان والعطور).[١٠٦]

رتب دينية وامتيازات

بالاضافة إلى منصب شيخ الاسلام، كانت هناك رتب عالية في السلم الوظيفي لمشايخ السلطنة. فقد كان هناك قضاة المدن الكبرى في الامبراطورية: أربعة في أوربا (سراييفو، صوفيا، بلغراد، وفليوبوليس)، وستة في آسيا (مرعش، بغداد، عينتاب، كوتاهية، قونية، وديار بكر)، بالإضافة إلى قاضي الجيش وقاضي اسطنبول. وكان يتلوهم في المرتبة قضاة الديار المقدسة، وقضاة العاصمتين القديمتين (بورصا وأدرنا)، وعاصمتي الخلافة القديمتين (دمشق والقاهرة) في مرتبة واحدة، ثم تأتي مرتبة قضاة المدن الأخرى (القدس، أزمير، حلب، سالونيك، يني شهر).[١٠٧]

وكان هناك مشايخ يعملون في القصور، منهم (المعلم أو الخوجة -أي مدرس السلطان- وكان يقوم بتلقينه مبادئ الدين، ويحظى باحترام كبير لا يقل عن شيخ الاسلام).[١٠٨] وأما إمامة الصلاة فكانت تعطى لاثنين من العلماء يقومان بإمامة الصلوات في مسجد السراي، وفي أي مسجد يحضر فيه السلطان صلاة الجمعة.

وكان لهؤلاء المشايخ الكبار امتيازات خاصة، إذ يُسمح لهم بارتداء عباءات السمور مثل الوزراء، ولكل منهم مكتب مزود بالموظفين والسكرتارية. كما كان يُسمح لهم بحضور الاحتفالات التي كانت تقدم فيها فروض الولاء للسلطان الجديد، واحتفالات عيدي الفطر والأضحى. وكان بإمكانهم زيارة الصدر الأعظم جماعياً كل يوم جمعة بعد صلاة الفجر. وكانوا يُزوّدون بعربات خاصة لتنقلاتهم.[١٠٩] وكانوا يُعفَون من كل الضرائب، ولا تصادر أملاكهم مثل

١٠٥- الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ٨١

١٠٦- الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ٢، ص ٧٠-٧١

١٠٧- جب / المجتمع الإسلامي والغرب/ ص ١٧٧ و ١٨١

١٠٨- جب/ مصدر سابق/ ص ١٧٨

١٠٩- جب / مصدر سابق/ ص ١٧٩-١٨٠

بقية موظفي الدولة عند وقوع أية عقوبة عليهم.[١١٠] وكانت لديهم حصانة خاصة ضد الاعدام والعقاب التعسفيين. وكانت علاقاتهم حسنة بالسلطات والعسكرية، ولم يتعرضوا لعقوبات صارمة.

أما بالنسبة لثرواتهم، فتشير المصادر التاريخية إلى وجود حالات كثيرة من المشايخ الأغنياء، قسم منهم بدأوا حياتهم بالتجارة والصناعة قبل توليهم مناصب دينية لأنهم كانوا يعدّون قبول الرواتب عن دخول لم تقرها الشريعة أمراً غير قانوني.[١١١] وكان من الطبيعي وجود علماء متقشفين، يعانون الفقر وشظف العيش. وكانوا يستقيلون عن مناصبهم ويتنازلون عن رواتبهم.[١١٢]

وكان أبناء المشايخ يأنفون من تولي مناصب أو وظائف أخرى، عسكرية أو مدنية. (وهناك مشايخ ورثوا وظائف عسكرية عن طريق مصاهرات مع أسر تركية. فوالد المؤرخ المصري الجبرتي ورث عن صهره قيادة قلاع السويس والطور وموبلح،ولكنه لم يلبث أن تخلى عنها. وسجلت حالات لمشايخ يمتلكون المماليك برغم احتفاظهم بوظائفهم الدينية).[١١٣]

نقابة الأشراف

وهو ومنصب استحدث في العصر العباسي لامتصاص تطلعات العلويين نحو السلطة،والحد من المعارضة المستمرة للسلطة. إذ تقوم الدولة بتعيين كبير الأسرة الطالبية (سلالة أبي طالب عم النبي ووالد الإمام علي (ع)) ليتولى إدارة شؤون جميع الذين ينتمون للبيت النبوي الشريف. وقد خصص الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) فصلاً لولاية النقابة تناول فيه صلاحياتها.
بقي ذلك التقليد سائداً في الدول التي أعقبت الدولة العباسية. وأنشئ هذا المنصب لأول مرة في عهد العثمانيين في أيام السلطان بايزيد الثاني (١٤٨١-١٥١٢م). وكانت وظيفة نقيب الأشراف من الوظائف العالية ولها امتيازات خاصة. (وكان السلطان هو الذي يتولى تعيين أي شريف بارز يختاره.وما لبث أن أصبح حقاً لكبار الملاة المعينين. وكان النقيب يشغل المنصب طوال حياته، ولا يجب أن يتخلى عنه إلا إذا رقي إلى منصب شيخ الإسلام. وكان النقيب من حيث المركز لا يلي إلا الشيخ ذاته. وكانت له سلطة على كل نقباء الأقاليم).[١١٤] وكانت نقابات الأقاليم تتمتع بسلطات أوسع من النقيب العام في اسطنبول. وفي مصر كانت النقابة ذات وظيفة اجتماعية-دينية، ولكنها في أكثر مدن سوريا كانت ذات مظهر عسكري وسياسي. وكان هناك في دمشق

١١٠- جب / مصدر سابق/ ص ٢٠٥
١١١- جب / مصدر سابق/ ص ٢٠٠
١١٢- جب / مصدر سابق/ ص ٢٠٢
١١٣- جب / مصدر سابق/ ص ٢٠١
١١٤- جب / مصدر سابق/ ص ١٨٥

وحلب أعداد كبيرة من العسكريين الذين يدّعون أنهم أشراف (سادة)،وكانوا يتنازعون مع الانكشاريين المحليين.

(وكان الأشراف يتميزون بارتداء عمامات خضر، ولا يمكن محاكمتهم ومعاقبتهم على خرقهم القانون إلا على يد شخص من عشيرتهم. كما لم يكن بالاستطاعة إعدام شريف دون موافقة النقيب، بل أن الموظف الحكومي لا يأمر بضرب الشريف إلا بعد أن يخلع عمامته الخضراء ويقبّلها باحترام واضح. وفي مصر كان يوجد سجن خاص للأشراف.

ولما كان ذلك الوضع الممتاز ينحصر وراثياً، إما عن طريق الإناث أو الذكور، فإن عدد الأشخاص الذين خلعوه على أنفسهم -بالحق أو بالباطل- كان كبيراً جداً. ولم يكن الأشراف أو السادة رجال دين محترفين. وكان بينهم رجال ينتمون إلى كل الوظائف. وكان عدد كبير منهم يشغلون وضعاً اجتماعياً متواضعاً، فقد كان أحد أفراد أسرة الكيلاني -وهم من الأشراف- يعمل سروجياً في حلب).[١١٥]

وعند دخول القوات البريطانية العراق عام ١٩١٤، كان الشيخ عبد الرحمن الكيلاني نقيب الأشراف، ويلقب بالنقيب، وكان يشغل منصب رئيس بلدية بغداد آنذاك. وبعد تأسيس الدولة العراقية الحديثة ترأس أول حكومة عراقية. وتنتمي الأسرة الكيلانية إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني (توفي عام ٥٦١هج/ ١١٦٦م)، وهو في الأصل من بلدة كيلان بإيران وعاش وتوفي في بغداد حيث يوجد ضريحه فيها. ويُعد الكيلاني من كبار الصوفيين، ومؤسس الطريقة القادرية الواسعة الانتشار والتي تحظى باحترام ومكانة في غربي آسيا.

في عام ١٧٠٠ حصل الكيلانيون على حكومة بلدة حماه السورية كهدية من الباب العالي (السلطان العثماني)، ولكن حكمهم كان من الظلم بحيث ثار عليهم السكان عام ١٧٣٠ وطردوهم منها. وانتقلت الحكومة إلى أسرة أخرى. وفي عام ١٦٨٥ هاجم العامة نقيب حلب وضربوه بالحجارة حتى الموت. وفي عام ١٧٠٦ ثار نقيب القدس وطرد حاكمها، فأرسلت الدولة العثمانية حملة قوية تمكنت من أسره، ثم أعدم في اسطنبول.[١١٦]

طبقة أرستقراطية دينية

كان المشايخ وأولادهم وأسرهم يشكلون طبقة اجتماعية متميزة في المجتمع العثماني. وكانت تتمتع بصلاحيات وامتيازات ونفوذ كبير،ولها تقاليد وأعراف،وأتباع وحاشية وأنصار. وكانت تنفرد بالعديد من الوظائف الهامة، والتي أصبحت من مختصاتها لا يزاحمها عليها أحد. وكانت

١١٥- جب / مصدر سابق/ ص ١٨٣

١١٦- جب / مصدر سابق/ ص ١٩٩

أعداد هذه الطبقة تتزايد باستمرار رغبة في الوصول إلى مكاسبها. (وكان عدد الأساتذة والقضاة قد ارتفع إلى درجة أنه ما أن كان يخلو منصب حتى كان يتقدم عدد يتراوح بين ١٥ و ٢٠ مرشحاً. وما أن حل القرن الثامن عشر حتى حددت مدة الخدمة في الوظائف لمعالجة هذه الوضعية، حيث أصبح الملا يشغل وظيفته لمدة ١٢ شهراً، في حين كان القضاة يشغلونها لمدة ١٨ شهراً).[١١٧]

ومثل نظام النبلاء واللوردات البريطاني، كانت تلك المناصب والامتيازات تتحول بالوراثة للأبناء وهو ما لم يكن من امتيازات الموظفين المدنيين في الإدارات العثمانية، والذين كانت الخزانة تصادر معظم أملاكهم، في حين لا ينطبق ذلك على أملاك العلماء. وعندما وصل السلطان عبد الحميد (١٨٧٦-١٩٠٩م) إلى العرش (أكثر من فتح المدارس الدينية حتى بلغ عدد طلابها في مدينة اسطنبول وحدها أربعين ألف. واستثنى علماء الدين وطلابه من الجندية، فكان ذلك سبباً لتهافت الناس على علم الدين هرباً من الجندية).[١١٨]

هذا التكالب على العمل الحكومي بهدف الإثراء، شكّل من المشايخ طبقة أرستقراطية، أخذت تفكر في حماية امتيازاتها ونفوذها، ونسيت واجباتها الشرعية في الدفاع عن الشريعة وأحكامها، والوقوف إلى جانب المظلومين والمحرومين،ومواجهة الجور والتعسف، وانحدرت إلى درجة أصبحت فيه مستعدة للمساومة على ذممها ودينها وأخلاقياتها.

ذمم في خدمة الحكام

يقول هاملتون جب (كانت هذه الطبقة تبدي أحياناً مرونة واستعداداً لإرضاء أصحاب السلطان، الذين لا يقيمون وزناً كبيراً للنزاهة. وقد أصبحت عادة الخضوع والتكيف للظروف هي القوة. وكانوا على استعداد للعفو عن أوضح الخطايا بإتباع أضعف أنواع الأحكام. وإنهم في الواقع كانوا يقرون المقاييس الأخلاقية المزدوجة. وكان بإستطاعة حاكم ذكي يطري غرورهم، أن يجد من بينهم باستمرار عملاء طبيعيين. وبذلك يُسكت الآخرين. وكثيراً ما كانوا يثيرون شك الحكام ببيعهم أنفسهم بسهولة).[١١٩]

ويورد جب مثالاً على سهولة شراء ذمم المشايخ، إذ يقول: وهناك مثال أكثر إثارة، يرتبط بعلماء مكة والمدينة في أوائل القرن التاسع عشر. ولا تزال توجد في مكة وثيقة تتضمن ملخصاً طويلاً للمذهب الوهابي وقّع عليها في ١٤ ذي القعدة ١٢٢٥ هج (١١ أيلول/ سبتمبر ١٨١٠) الشريف غالب وآخرون منهم المفتون الأربعة للمذاهب السنية. وجاء في الوثيقة:

١١٧- جب/ مصدر سابق/ ص ٢٠٦

١١٨- الوردي/ لمحات اجتماعية/ ج ٣، ص ٢٥

١١٩- جب/ المجتمع الإسلامي والغرب/ ص ٢١٨

(نقر بأن المذهب الوهابي هو المذهب الوحيد الذي يقر بوحدانية الله، وأن لا شريك له، ولهذا فهو المذهب الديني الصحيح، وأن ما كان يجري في الماضي في مكة والمدينة، ولم يزل حينئذ يجري في سوريا ومصر وغيرهما من مظاهر الشرك، إنما هو كفر تستحل له الدماء والأموال. وأن كل من لا يعتنق المذهب الوهابي وينفذ تعليماته كافر بالله واليوم الآخر).

وتوجد في دار الوثائق بالقاهرة مذكرة تتضمن شكر أهل مكة لمحمد علي باشا على تخليصه إياهم من نير الوهابيين الذين وصفوا بأنهم أحلوا الخراب بالجزيرة العربية، وتذهب إلى أن عقائدهم قد حرّفت نتيجة لتجسيد الله والمروق، وإلى أنهم استباحوا لأنفسهم دم دار الإسلام وردّوا كل زائر لبيت الله الحرام. وقد وقع الوثيقة (المؤرخة في ١٠ محرم ١٢٢٨ هج الموافق ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٨١٣م) مشايخ وأعيان مكة المكرمة بمن فيهم نفس المفتي المالكي محمد عربي البناني، ونفس المفتي الحنبلي محمد بن يحيى، وهما اللذان وقّعا على وثيقة العقيدة الوهابية السابقة.[١٢٠]

ورغم تحفظنا على ما ورد في الوثيقة الأولى، فلا يمكن الاطمئنان أن المفتيين المذكورين قد وقّعا عليهما بإرادتهما بل تحت التهديد بالقتل. فالمعروف عن الوهابيين ميلهم للعنف وسفك الدماء ضد خصومهم أو من لا يؤمن بعقائدهم. أما بالنسبة للوثيقة الثانية فربما أجبرهم محمد علي باشا أو أحد قادته على توقيعها لتبرير مهاجمة عاصمتهم الدرعية، وكسب تعاطف السكان المحليين. وربما قام المفتون بإصدار الوثيقة اعترافاً بحسن ما صنعه محمد علي باشا أو رداً على المظالم التي نالتهم من حكم الوهابيين.

ويورد علي الوردي مثالاً فيقول: أن أبا الثناء الآلوسي، وهو شخصية عراقية تولى منصب الافتاء، وكانت له مواقف ضد الجيش السلطاني، تعرض بسببها إلى الملاحقة بغية قتله، لكنه نجا. وعندما قربه الوالي العثماني علي رضا باشا، وأعاد إليه جميع وظائفه، ألّف له كتاب (التبيان في شرح البرهان في إطاعة السلطان). وقد افتتح الآلوسي كتابه بتدبيج مدائح طويلة في السلطان محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩م) وفي الوالي، ثم أخذ بالبحث في شرعيةوجود الدولة العثمانية ووجوب طاعة سلطانها على جميع المسلمين. وقد ارتفعت منزلة الآلوسي لدى الدولة من جراء ذلك الكتاب ارتفاعاً عظيماً، فمنحه السلطان رتبة (تدريس الاستانة) وهي رتبة فخرية. كما أجازه الوالي بتولية أوقاف مرجان، وهي أوقاف كبيرة تدر خيراً كثيراً. ثم يعلّق الوردي بقوله: إن الموقف الذي وقفه أبو الثناء الآلوسي في تأييد السلطان ضد الثائرين عليه لا يخلو من غرابة. فالآلوسي شارك سابقاً في ثورتين على السلطان، إحداهما مع داود باشا عام ١٨٣١م، والثانية مع عبد الغني جميل زادة عام ١٨٣٢ ,[١٢١]

١٢٠- جب/ مصدر سابق/ هامش ص ٢١٨ و٢١٩

١٢١- الوردي / لمحات اجتماعية/ ج ٢، ص ١٠٤-١٠٥

مشروع التقارب الطائفي

بُذلت عدة محاولات للتقريب بين المذاهب الإسلامية،والتخلص من حالة العداء والتعصب، وما سببّه من أحقاد ومذابح طائفية وصراعات مذهبية وسياسية. وكان التعصب الأعمى هو المسيّر الحقيقي وراء تعامل الحكومات السنية للشيعة، حيث تساند السلطة دائماً المؤسسة الدينية السنية والتي لم تبد منها في أية مرحلة تاريخية بادرة تشير إلى الحكمة والتعقل والمرونة في معاملة الشيعة أو اعتبارهم مواطنين مثل بقية مواطني الدولة. وكانت المؤسسة الدينية السنية تؤجج الصراعات السياسية بإصداره الفتاوى التي تجيز قتل الشيعة واعتبارهم كفرة مارقين. ولما كان الشيعة هم الضحية بسبب هذه الفتاوى والمواقف المتعصبة، لذلك سعى بعضهم إلى الحصول على اعتراف رسمي من المؤسسة السنية بالمذهب الشيعي، كي تتوقف أعمال الظلم والتعسف وفتاوى التكفير والإبادة. كما قدمت مشاريع تتضمن اعتراف المذاهب الإسلامية بعضها بالبعض الآخر، واحترام عقائده وشعائره وحريته.

بعد انهيار الدولة الصفوية عام ١٧٢٢م واحتلال الأفغان لإيران لمدة خمس سنوات، تمكن نادر شاه من الهيمنة على البلاد وطرد الأفغان،والعثمانيين الذين احتلوا المناطق الغربية من إيران. واستطاع أن يتوسع في نواحي آذربايجان والقوقاز، وأن يفتح الهند وأفغانستان.[١٢٢]

وكانت لدى نادر شاه طموحات وأهداف منها مشروع اعتراف المذاهب السنية الأربعة بالمذهب الشيعي. وقام من أجل ذلك بمبادرات لترضية الطرفين (فأرسل عام ١٧٤٠م هدايا وتحفاً إلى مرقد الامام أبي حنيفة في بغداد،وإلى مراقد الأئمة في الكاظمية وكربلاء والنجف. وأنفق مالاً كثيراً على تذهيب قبة المرقد العلوي في النجف عام ١٧٤٢م. وأخذ يقوّي أواصر العلاقة مع الدولة العثمانية، فأرسل هدايا إلى البلاط العثماني).[١٢٣] ولعله أراد بتلك الخطوات التمهيدية تصفية النفوس وتليين العقول، فدخل إليها من المدخل العاطفي عسى أن تعبّد الطريق أمام مشروعه.

في عام ١٧٤٣م أرسل نادر شاه (١٦٨٨-١٧٤٧م) إلى السلطان العثماني محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤م) يطلب منه الاعتراف الرسمي بالمذهب الشيعي. قام السلطان بجمع علماء اسطنبول، وأطلعهم على الطلب الإيراني، فرفضوا حتى الاعتراف بأن الشيعة مسلمون. هذا الجواب غير المسؤول، والذي لم ينظر حتى لمصلحة الدولة العثمانية، من خلال تحييد دور المذاهب في الصراع بين الدولتين، أدى إلى ترسيخ حالة العداء والحقد ونشوب حروب راح

١٢٢- الوردي/ مصدر سابق/ ج ١، ص ١١٠ و ١١٨ و١٢١ و١٢٢

١٢٣- الوردي / مصدر سابق/ ص ١٢٤

ضحيتها مئات الآلاف من المسلمين. كما أن علماء السنة في اسطنبول لم يطلبوا سماع الفقهاء الشيعة والتعرف على مذهبهم وعقائدهم واستدلالاتهم الشرعية، أو على الأقل إجراء حوار علمي معهم، والوصول إلى تسوية يرضاها الفريقان، أو إعلان مبادئ لتجميد الصراع ريثما تتم مناقشة الأمور الخلافية، وعقد اتفاق ينهي ذلك الصراع التاريخي الطويل. ولكن لم يحدث شيء من ذلك، فالغرور والعناد التقليدي والتعصب الأعمى كانت من سمات مشايخ البلاط العثماني. وقد أدى عدم اغتنام تلك الفرصة إلى انهيار حلم إسلامي طالما راود المخلصين للإسلام.

ورغم الفشل السياسي الذي واجهه نادر شاه، إلا أنه بقي مصراً على تحقيق المشروع. ففي كانون الأول/ ديسمبر ١٧٤٣ أشرف على عقد مؤتمر النجف العقائدي لمناقشة الأمور المتعلقة بالتقارب المذهبي، وفتح باب الحوار لفقهاء الفريقين لعرض آرائهم. (وقد حضر المؤتمر سبعون عالماً شيعياً من إيران، وسبعة من تركستان، وسبعة من أفغانستان، ومثّل الجانب الشيعي فيه المرجع الديني السيد نصر الله الحائري الملاباشي في إيران، ومثّل الجانب السني فيه الشيخ عبدالله السويدي مفتي بغداد).[١٢٤]

بعد مناقشات طويلة واحتجاجات عقائدية وتاريخية، أبدى فيها الملاباشي دبلوماسية ومرونة في عدم إكثار النزاع مع السويدي، بناء على رغبة نادر شاه، توصل المؤتمر إلى بنود منها: اعتراف المشاركين بأن المذهب الجعفري هو من المذاهب الحقة، وتخصيص إمام شيعي يصلي في الركن الشامي من بيت الله الحرام.

(وبناء على ما اتفق عليه، سافر السيد نصر الله الحائري إلى مكة، ومعه نسخة من المحضر ورسائل إلى الشريف سعود أمير مكة وإلى المفتي والقاضي هناك. وقد تمكن من تأدية الصلاة وإلقاء الخطبة في الركن الشامي، لكن أهل مكة رفضوا ذلك الحضور الشيعي، مما جعل الشريف سعود يتدخل بالأمر ويكتب للسلطان العثماني يخبره بما وقع. أجابه السلطان العثماني وأمره أن يلقي القبض على السيد الحائري، ويسلمه إلى أمير الحج الشامي أسعد باشا العظم، كي يأخذه معه إلى الشام ويسجنه في قلعة دمشق. وبعد أن أودع الحائري السجن طلبه السلطان العثماني محمود الأول، فسيق إلى اسطنبول، فقتله ودفن هناك).[١٢٥] من المعروف أن السلطان العثماني لا يبتّ بأمر ديني كهذا دون استشارة شيخ الإسلام وفقهاء البلاط. ولا يُشك في أنهم أصدروا فتوى بتكفيره كي يتم قتله دون مساءلة قانونية أو شرعية أو تطالب به دولته إيران باعتباره كان يشغل منصباً مشابهاً لمنصب شيخ الإسلام.

١٢٤- الوردي/ لمحات اجتماعية/ ج ١، ص ١٣١

١٢٥- الوردي/ مصدر سابق/ ج ١، ص ١٤٠-١٤١

الدراويش في السلطة

في نهاية القرن التاسع عشر كانت الدولة العثمانية تعيش مرحلة الضعف والانحلال، بعد ذلك الدور التاريخي والسياسي الكبير الذي لعبته في الساحة الدولية على مدى ستة قرون متواصلة من القوة والمجد. وكانت تشهد آنذاك مظاهر الانحطاط والجمود، ففي عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩) كان التيار الدوريشي يعم الامبراطورية. وكان السلطان شديد الاهتمام بعلماء الدين ومشايخ الطرق الصوفية، وقد أغدق عليهم بالرواتب. وكان على رأس هؤلاء المشايخ أبو الهدى الصيادي، وهو بالأصل درويش من سوريا ينتسب إلى الطريقة الرفاعية. استطاع الصيادي أن يجلب انتباه السلطان (بالأدعية والتعاويذ لشفاء المرضى، وإقامة حلقات الذكر والقيام بأعمال خارقة كإدخال السيوف والخناجر في أجسام مريديه وتناول النار).[١٢٦]

صار أبو الهدى الصيادي (أعظم شخصية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وأخذ الوزراء والكبراء يقبّلون يديه ويعتقدون أنه المهدي المنتظر. وكان يفتخر هو أمام السلطان بأن مريديه من الرفاعية يبلغ عددهم عشرة ملايين. وأن بلاد العرب في قبضته، والأولياء في خدمته، والنبي في معونته).[١٢٧] ويبدو أن هذا الدرويش وتأثيره يشابه دور الراهب راسبوتين في البلاط الروسي.

وكان نفوذ أولئك الدراويش مصدراً من مصادر الضعف والتخلف،وما خلقت أجواء التكايا والزوايا من أفكار جبرية وروح استسلامية للأقدار. (وكان لها نفوذ في الحياة السياسية والاجتماعية، حيث انتشرت الطرق الصوفية بأنواعها ومشايخها ومسالك وألقاب الدراويش والمريد والأستاذ والسيد والعرافة والسحر والتنجيم وكتابة التعاويذ والأحجبة والتمائم وأعمال كشف الغيب وأخبار المستقبل. وغلب نفوذ الدراويش والصوفية على العلماء والقضاة والأئمة، وآزروا السلاطين، وحملوا لواء ترضية الشعب إلى تصرفاتهم، دون أن يحملوا لواء مناصحة الأمراء والحكام).[١٢٨]

يقول ساطع الحصري: (وصارت تنتشر بين المشايخ والدراويش ضروب التعصب الأعمى وتنتقل منهم إلى الناس، وتستولي حتى على عقول الحكام والسلاطين. وقد سجل التاريخ العثماني أمثلة كثيرة على ذلك، فأحد السلاطين مثلاً كان يطلب من شيخ الإسلام أن يقوم بـ(استخارة) لمعرفة أكفأ الرجال لمنصب الصدارة العظمى. وأشار أحد رجال الدين على سلطان آخر أن لا يعيّن رجلاً في منصب لأن اسمه ليس من الأسماء التي تقترن بـ(اليُمْن).[١٢٩]

١٢٦- الوردي/ لمحات اجتماعية/ ج ٣، ص ٣٢-٣٣

١٢٧- الوردي/ مصدر سابق/ ج ٣، ص ٣٢-٣٣

١٢٨- أنور الجندي/ العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي/ ص ٥٠-٥١

١٢٩- ساطع الحصري/ البلاد العربية والدولة العثمانية/ ص ٥٠-٥١

الأفغاني والجامعة الإسلامية

يُعد السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) من رواد الإصلاح الديني والسياسي في العالم الإسلامي. وكان يتحرك في البلدان الإسلامية، مختلطاً بجماهيرها، مجالساً لسلاطينها وملوكها، واعظاً ومرشداً ومحاوراً وناصحاً. حدّد أمراض العالم الإسلامي وأسباب تخلفه عن ركب الحضارة والتقدم، فكان يقول أن الاستبداد السياسي للحكومات والاستعمار الأجنبي هما العاملان الرئيسان في انحطاط المسلمين. وكان يسير في تحركه الفكري والسياسي على ذلك النهج الذي يرمي إلى إنقاذ العالم الإسلامي منهما. سافر وتجول في الهند وروسيا وأفغانستان وإيران ومصر وتركيا، والتقى بمفكريها وعلمائها وقياداتها السياسية. وهاجر إلى باريس حيث أصدر صحيفة (العروة الوثقى) لغرض توعية المسلمين على السياسات الاستعمارية، بعد أن ضاقت حكومات البلدان الإسلامية به وبآرائه. [١٣٠]

بدعوة من السلطان عبد الحميد الثاني وصل الأفغاني إلى اسطنبول في أجواء تسيطر عليها الشعوذة والخرافة وتدار من خلالها السياسة العثمانية. في الوقت الذي كانت أوربا تخطط لتقسيم تركة(الرجل المريض) كما كانت تسمي الدولة العثمانية. حاول الأفغاني ما يمكن إنقاذه من الدولة المنهارة، فأراد أن يبث الروح في جسد ميت، ولكن دون جدوى. فحاول بث الحماس الديني والشعور بالمسؤولية التاريخية التي على المسلمين حمل أعبائها. وأراد التخفيف من ضغط الطوق الأوربي على عنق الدولة العثمانية، فشهر سلاح التفوق العددي والتوزع الجغرافي الإستراتيجي للمسلمين على امتداد الخارطة الدولية. ودعا إلى الوحدة الإسلامية التي تمثل العنصر الأساس في مشروع (الجامعة الإسلامية) الذي عرضه على السلطان، والذي يهدف إلى (توحيد المسلمين تحت لواء الخلافة الإسلامية، وإن لم يكونوا أجزاء من الدولة العثمانية. وبذلك يفتح الطريق لإقامة جبهة مقاومة واسعة تضم مسلمي الهند وإيران وأفغانستان والجزائر والملايو وأفريقيا. وكان شعاره هو (الوحدة الإسلامية) ودعوته إلى مسلمي العالم للتجمع والاتحاد مع الدولة العثمانية في وجه الخطر الغربي الأوربي الزاحف). [١٣١]

أبدى السلطان اهتمامه بالمشروع، ودعا الأفغاني لمتابعته والإشراف على الاتصالات الرسمية بالشخصيات الإسلامية والقيادات السياسية الحاكمة في البلدان الإسلامية. وأبدى السلطان عبد الحميد مرونة مع إيران من أجل إنجاح المشروع. إذ وعد بتسليمها العتبات المقدسة والأراضي المحيطة بها في العراق مقابل تأييد الحكومة والشعب الإيراني مشروع الجامعة الإسلامية، مع

١٣٠- جعفر عبد الرزاق / جمال الدين الأفغاني: دراسة في مرتكزاته الإصلاحية/ مجلة (الفكر الجديد)، العدد: ٢، ص ١١٥، حزيران ١٩٩٢

١٣١- أنور الجندي/ مصدر سابق/ ص ١٦٣

اعتراف اسطنبول باستقلال وسيادة إيران. رفض البلاط القاجاري الإيراني ذلك العرض، مشككاً بنوايا السلطان، معتبراً المشروع محاولة من الأفغاني لتسليم إيران للسلطان العثماني تحت شعار الوحدة الإسلامية.[١٣٢]

لم تكن إيران وحدها التي رفضت المشروع، فالحكومات الأوربية شنت حملة ضارية ضد السلطان عبد الحميد والدولة العثمانية، ودعمت الدعوات الإقليمية والوطنية الضيقة، وغذّتها بالشعارات والفلسفات. واستعانت في ذلك بنقل صورة الحركات الأوربية القومية التي قاومت الكنيسة البابوية وانفصلت عنها. وحاولت أن تعقد وجهاً للمقارنة بينها وبين دولة الخلافة.

وكان اللورد كرومر مندوب بريطانيا في مصر (١٨٨٣-١٩٠٧) أقوى خصوم مشروع الجامعة الإسلامية. وهو أول من ألّب أوربا والعالم الغربي عليها، وغدت تقاريره السنوية تتحدث عن الجامعة الإسلامية ببغض شديد ومهاجمة الدولة العثمانية باعتبار أنها عقدة التقاء المسلمين خارج الدولة وداخلها. وكانت هذه العقدة هي الهدف المحدد الذي ترمي بريطانيا وفرنسا وروسيا إلى قطعها حتى تتفرق الوحدة التي تجمع من حولها الدول الإسلامية. فهو في قلب العالم الإسلامي ويشعر بمدى الأخطار التي تهدد الوجود الاستعماري في المنطقة من خلال طرح شعار (التضامن الإسلامي) الذي باستطاعته أن يجعل من المسلمين قوة عظيمة.

وفي تقرير لكرومر قال:

(المقصود من الجامعة الإسلامية بوجه الاجمال، اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها. فإذا نُظر إليه من هذا الوجه، وجب على كل الأمم الأوربية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة). وحاول كرومر السخرية من الإسلام بقوله (السعي في إصلاح أمر الإسلام على النهج الإسلامي، وبعبارة أخرى السعي في القرن العشرين لإعادة مبادئ وضعت منذ ألف سنة هدى لهيئة اجتماعية في حالة الفطرة والسذاجة. إن عيب هذه المبادئ والسنن والشرائع هي المناقضة لآراء أهل العصر في علاقة الرجال والنساء). ولكي يبعث كرومر الطمأنينة في نفوس جنوده والطبقة المتغربة من المسلمين ذكر في تقريره لعام ١٩٠٦: (إني لأثق بقوة أوربا واقتدارها على تلافي هذه الحركة من الجهة المادية).[١٣٣]

وقد رددت بعض الصحف المصرية دعوات كرومر، فقالت جريدة (المقطم): إن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية مصدرها الجهل بسنن الرقي الطبيعي، وإن ذلك يهدد الدول الأوربية. وقالت (الأهرام): إن الدعوة إلى تحقيق الجامعة الإسلامية مضر بالدولة والمسلمين.[١٣٤]

١٣٢- جعفر عبد الرزاق/ مصدر سابق/ ص ١٤٣

١٣٣- أنور الجندي / مصدر سابق/ ص ١٧٨-١٨١

١٣٤- أنور الجندي/ مصدر سابق/ ص ١٨٤

سياسة تتريك العرب

لعب التعصب التركي والاضطهاد القومي والطائفي، والتعسف والقسوة في معاملة الدولة العثمانية لرعاياها، دوراً في تراكم الظلم السياسي والاجتماعي والثقافي، مما ساهم في ازدياد الكراهية في نفوس المسلمين للسلطنة. ودعا الأفغاني السلطان إلى اتخاذ سياسة أكثر مرونة وواقعية، وعدم الوقوع في الأخطاء التاريخية للدول الإسلامية الغابرة. كما دعا الأتراك إلى التخلي عن سياسة تتريك العرب، والعمل من أجل تعريب الترك. فقد لاحظ الأفغاني أن الأتراك هم الوحيدون الذين لم يتعرّبوا شأنهم شأن الدول التي سبقتهم: الأيوبية، المملوكية، البويهية، الألبانية (محمد علي وسلالته) وغيرها.

وقد فاتح الأفغاني السلطان بذلك، ذاكراً له أن هذا المشروع كان قد اقتنع به السلطان محمد الفاتح (١٤٥١-١٤٨١م) والسلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠م)، لكن السلطان عبد الحميد رفضه وساوره الشك في مسعى الأفغاني بهذا السبيل. وسجل الأفغاني موقفه الفكري قائلاً:

(لقد أهمل الأتراك أمراً عظيماً... وهو اتخاذ اللسان العربي لساناً للدولة. ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربي لساناً رسمياً، وسعت لتعريب الأتراك لكانت في أمنع قوة، ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب. وما أسفهها من سياسة، وأسقمه من رأي. إنني احزن وأتأثر كلما افتكرت بما ارتكبوه من الخطأ في عدم قبولهم اللسان العربي، لسان الدين الطاهر والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر، باللسان التركي ذلك اللسان الذي لو تجرد من الكلمات العربية والفارسية لكان أفقر لسان على وجه الأرض، ولعجز عن القيام بحاجات أمة بدوية).[١٣٥]

في شؤون بعض الفقهاء

كان الفقهاء علماء الإسلام وما يزالون الطليعة الواعية والقائدة في أية مواجهة بين الأمة والحكام الظالمين، وكانوا على رأس الثورات والحركات المطالبة بالحق والمساواة وإنصاف المظلومين وتطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها على الجميع، على الحكام والمحكومين وكانوا أول المضحّين في سبيل الله، وحملوا التوحيد والجهاد والوقوف بوجه الطغاة وقدموا كل ما يملكون في سبيل ذلك الهدف المقدس، فلم تأخذهم بالله لومة لائم، وجهروا بكلمة الحق أمام الملوك والسلاطين والشاهات الجائرين، فتعرضوا لصنوف التعذيب والإعتقال والإستشهاد، فصودرت أموالهم، وشُردت عوائلهم وأبناؤهم وأتباعهم وكانوا في فترات الهدوء يقضون

١٣٥ - محمد عمارة/ الإسلام والعروبة/ ص ٤٨- ٤٩، نقلاً عن / الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني/ ص ٢٢٤ و ٢٣٦ و٢٣٦

أوقاتهم في التوعية وتثقيف أبناء الأمة، والإنشغال في التأليف والكتابة والتصنيف، فصرفوا ثمرات أعمارهم منكبين على إغناء الثروة العلمية والفقهية والسياسية حتى بنوا صرحاً هائلاً في شتى صنوف العلم والفقه.

كان ذلك وما يزال ديدن أغلبهم إلا ما ندر، وشذّ أحدهم عن ذلك الطريق القويم وشهدت بعض فترات الزمن انحراف بعض الفقهاء وركونهم إلى الحكام الظلمة وتأييدهم وليس ذلك بأمر غريب طالما كانوا هم من البشر وكل ابن آدم خطّاء، فهم ليسوا من المعصومين ولا يفترض أحد، ولا الشريعة ولا الفقهاء إنهم معصومون أو منزّهون عن الخطأ وهناك أحاديث كثيرة تشير إلى هذه الظاهرة الخطيرة.

قال رسول الله (ص):

(الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، فقيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: إتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم).[١٣٦]

وعن الإمام الصادق (ع): (... ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم).[١٣٧]

وعنه أيضاً: (إذا رأيتم العالم محباً لدنياه فاتهموه على دينكم، فإن كل محب لشيء يحوط ما أحبّ).[١٣٨]

وعن الإمام الباقر (ع): (ثلاثة ليس لهم حرمة، صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر والفاسق المعلن الفسق).[١٣٩]

وعنه أيضاً:(قال الله تبارك وتعالى: لأُعذّبن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام جائر ليس من الله وإن كانت الرعية في أعمالها برّة تقية).[١٤٠]

وعن أمير المؤمنين علي (ع) في عهده لمالك الأشتر: (فلا تطولن احتجابك عن رعيتك، فإن إحتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور، والإحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه، فيصغر عندهم الكبير ويعظم الصغير ويقبح الحسن ويحسن القبيح ويشاب الحق بالباطل، وإنما الوالي بشر لا يعرف ما توارى عنه الناس به من الأمور وليست على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب).[١٤١]

والإمام المهدي (عج) بخصوص بعض الفقهاء وليس كلهم بقوله: (فأما من كان من الفقهاء

١٣٦- الكليني/ أصول الكافي/ الباب ١٣ / الحديث رقم ٥

١٣٧- الكليني/ أصول الكافي/ كتاب فضل العلم/ باب صفة العلماء، الحديث رقم ٣

١٣٨- الكليني/ أصول الكافي/ كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه، الحديث رقم ٤

١٣٩- الكليني/ أصول الكافي/ ج ١، ص ٣٧٦

١٤٠- الكليني/ أصول الكافي/ ج ١، ص ٣٧٦

١٤١- الشريف الرضي/ نهج البلاغة/ ص ١٠٢٤

صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم).[١٤٢]

وهذا يدل على إن نسبة قليلة من الفقهاء تنطبق عليهم الشروط المذكورة التي تجعلهم مؤهلين لتسنم زعامة المرجعية أو ولاية أمور الناس. وهناك روايات كثيرة عن الأئمة المعصومين (ع) تحذر من علماء السوء إلا إننا نكتفي بهذا القدر.

وأما تعرض المرجعية والمرجع للإنحراف والإستبداد فأمر لا ينكره أحد، فالإمام الخميني الذي تبنى أطروحة ولاية الفقيه وطبق أسسها ومضامينها في أول دولة إسلامية في العصر الحديث، ورغم توسع الأطروحة في صلاحيات الفقيه، على خلاف ما يراه أغلب الفقهاء والمراجع، فإن الإمام الخميني يضع هذا الاحتمال فيقول: وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع - والعياذ بالله - فإنه ينعزل تلقائياً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه.[١٤٣]

ويؤكد هذا الأمر السيد كاظم الحائري فيقول:

الفقيه الجامع للشرائط ليس معصوماً كالإمام (ع) كي يعطي بيده الأمر وحده بل بالإمكان أن يتورط أحياناً في خطأ كبير يؤدي إلى حلول أخطار جسيمة بالمجتمع الإسلامي.[١٤٤]

وعن المرجعية ومنافياتها تذكر موسوعة (الحياة) بعضاً منها فتقول:[١٤٥]

١- ضحالة الفهم السياسي والإجتماعي وعدم إستيعاب العلاقات المؤثرة والمتأثرة، الفردية والإجتماعية بين المجتمع الإنساني.
٢- عدم وعي الإسلام بجميع جوانبه كدين حي حاكم في الحياة.
٣- الميل إلى الحياة الدنيا وتضاؤل ملكة التقوى والورع.
٤- تخلل الأهواء وانحسار حاكمية العقل والبصيرة.
٥- السكوت أمام الجبابرة والمعتدين وترك مواجهتهم، تجنباً لمكروههم.
٦- الإحساس بالضعف والذل، والتشاؤم من العمل والتحرك في الأمة والوقوف عند الأهداف المرحلية الضيقة.
٧- عدم الإخلاص في المواقف والمفاهيم والمشاعر.

١٤٢- الحكيمي/ موسوعة الحياة/ ج ٢، ص ٣٦١
١٤٣- الخميني/ الحكومة الإسلامية/ ص ٧٠
١٤٤- كاظم الحائري/ أساس الحكومة الإسلامية/ ص ٢٠٣
١٤٥- الحكيمي/ موسوعة الحياة/ ج ٢، ص ٣٥٢

خاتمة

من خلال قراءة متأنية لمساهمات ومؤلفات الفقهاء المسلمين في مجال الفقه السياسي والعمل في خدمة الدول والحكومات يمكننا استنتاج ما يأتي:

١- لم يتناول الفقهاء المسلمون قضايا الحكم والإدارة -عموماً- بشكل واع وتفصيلي إلا في عهود متأخرة، أي بعد بروز الحاجة لقوانين مكتوبة تسير بموجبها الدولة. في حين كانت الأعراف والتقاليد الموروثة ذات الإطار الإسلامي هي السائدة في إدارة الدولة.

٢- بدأ التأليف في أمور الحكم والدولة من خلال السياسة الشرعية والأحكام السلطانية المخصصة لإرشاد الخلفاء والأمراء والسلاطين حول كيفية إدارة الدولة من وجهة نظر شرعية. وقد تطور هذا العلم تدريجياً ليشمل أمور الديوان والجيش والقضاء والضرائب والكتب والرسائل وقضايا التجارة والاقتصاد وغيرها.

٣- تطور الفقه السياسي ليواكب التطورات السياسية التي رافقت الدولة الإسلامية. ففي الخلافة الراشدية كان الخليفة يصل للسلطة بالانتخاب، ولا توجد قرابة عائلية بينهم عدا انتمائهم لقبيلة قريش. ولكن سرعان ما تحولت الخلافة إلى نظام ملكي يناقض جوهر الأطروحة السياسية الإسلامية التي هي أقرب للنظام الجمهوري منه إلى النظام الملكي. وجاء مفهوم ولاية العهد ليصبح أمراً أساساً في النظام السياسي الإسلامي. وقد عارضه الفقهاء في المرحلة الأولى، ثم تكيفوا معه، بل نظّر بعضهم له، ووجد التبريرات الشرعية التي تجعله منسجماً مع البناء الأيديولوجي الإسلامي. ودخل مفهوم الانقلاب السياسي أو استخدام العنف كوسيلة لاستلام السلطة،والذي اعترف به الفقهاء كأمر واقع. وانعكست هذه المفاهيم والتحولات على الكتابات السياسية أو ما يطلق عليه بالفقه السياسي.

٤- في المراحل الأولى، كان لفقهاء الشيعة مساهمة متواضعة في الفقه السياسي مقارنة بالفقهاء السنة. وقد ناقشنا أسباب هذه الظاهرة والظروف التي رافقت العلماء وآرائهم، حتى في أوج عملهم داخل الدول الشيعية.

٥- بقيت القوة العامل الرئيس في طبيعة العلاقة بين السلطة والفقهاء. وكان رجال الدولة هم الطرف الغالب والمستفيد من تلك العلاقة. فقد جرى توظيف الدين ورموزه من الفقهاء والفتاوى والأحكام الشرعية والمفاهيم الإسلامية لخدمة أهداف وطموحات القادة من سلاطين وخلفاء وضباط جيش وغيرهم. وقد أضاع الفقهاء فرصاً للإمساك بالسلطة بسبب الزهد السياسي غير المبرر تارة، والسذاجة السياسية تارة أخرى،والاكتفاء بالمظاهر الشكلية تارة ثالثة.

٦- كان ولاء الفقهاء الشيعة للمذهب وللتشيع أكبر من طموحاتهم الشخصية والسياسية. إذ كانوا ينتهزون فرصة انفتاح المؤسسات الحاكمة عليهم لتوظيف تلك الظروف والامكانيات لخدمة التشيع وانتشاره وتقويته. فبذلوا جهودهم في التأليف والكتابة دفاعاً عن المذهب، والعمل في خدمة الجماهير الشيعية والتخفيف عن معاناتها التاريخية التي رافقتها.

٧- لوحظ أن المرجعية الشيعية قد حافظت على استقلالها، رافضة الانخراط التام بالمؤسسة الحاكمة، وحتى في ظل الدول الشيعية. وكان ارتباط المرجعية الشيعية بالجماهير أقوى، تدافع عن مصالحها، تقف معها بوجه الظلم. يقول إدوارد براون: إن فقهاء الشيعة يؤلفون طبقة وطنية حقيقية،ويمثلون في كثير من الأحيان مطامح الشعب ووجهة نظره، واستطاعوا غير مرة أن يدرأوا عن الشعب جور الحكام. [١٤٦] وبقيت هذه الحالة ملازمة للمرجعية الشيعية حتى في الدولة الإسلامية الحديثة، إذ ما زال هناك تمايز واضح بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية.

٨- حافظت المرجعية الشيعية على أصالة ونقاء الأحكام الإسلامية والقواعد الشرعية بعيداً عن تسرب المفاهيم السلطوية التي يفرضها الواقع السياسي والظروف المحيطة بها. فقد لوحظ أن المرجعية لم تضف على الحاكم صفات مقدسة أو تمنحه صلاحيات خارج الإطار الشرعي، بل لم تدع لوجوب طاعته، حيث بقيت تعتبر نفسها ومن خلال مبدأ (نيابة الإمام المهدي)، أنها المسؤول الشرعي الأول عن الدولة. في حين كان الفقهاء السنة وبسبب الوضع التاريخي والتقليدي في اصطفافهم مع المؤسسة الحاكمة والاندماج معها تكيفوا مع حاجات الخلافة ومتطلبات الدولة التي يخدمونها، وربما وصل ذلك إلى درجة التناقض -أحياناً- مع المبادئ الإسلامية والأحكام الشرعية.

لم يكن تأييد الفقهاء السنة للمؤسسات الحاكمة بصورة مطلقة، بل عارض بعضهم مواقف وإجراءات السلطة التعسفية في بعض الأحيان. فالماوردي على قربه وعلاقته بملوك آل بويه، عارض (جلال الدولة) عندما طلب من الخليفة القائم بأمر الله أن يخاطبه بملك الملوك. فقال له: نستفتي بذلك الفقهاء. فأفتى أكثر الفقهاء بجواز ذلك، منهم أبو الطيب الطبري والصيمري وابن البيضاوي والكرخي، عدا الماوردي الذي عارض ذلك الطلب ولم يفت به. [١٤٧]

وكان موقف أبي حنيفة النعمان معروفاً في مناصرته لثورة إبراهيم ذي النفس الزكية، الثائر العلوي ضد الدولة العباسية، فقد أفتى بصرف الزكاة لدعم ثورته. كما أن أبا يوسف القاضي

---

١٤٦ - الوردي/ لمحات اجتماعية/ ج ٣، ص ٨١، نقلاً عن إدوارد براون aisreP of History Literary A Browne Edward

١٤٧ - محمد جواد مغنية/ الشيعة والتشيع/ ص ١٥٦

وهو من أبرز الفقهاء الرسميين في عصره، دافع عن الإمام موسى الكاظم (ع) أمام الخليفة العباسي الهادي، وأثناه عن عزمه على قتل الإمام، رغم اختلافه في الرأي والمذهب الفقهي معه.[١٤٨]

٩- لوحظ أن الفقهاء الشيعة الذين خدموا في البلاطات الملكية - رغم قلتهم - كانوا يتحاشون الاصطدام بالسلطة قدر الإمكان. ويعود ذلك إلى تحاشي غضب الملوك والسلاطين وفقدان المكاسب. كما أن حرص أولئك الفقهاء على حرية العمل ونشر التشيع وممارسة الشعائر، بدت بالنسبة إليهم أكثر أهمية وأكبر من احتمال اعتراف سلطان أو أمير بخطأ ارتكبه ثم ندمه وتوبته، بل وربما قد يصر على المعصية وتأخذه العزة بالاثم، ويتخذ إجراءات تعسفية تطال الفقهاء والناس معاً. فالخلفاء والملوك كانوا -على العموم- معروفين بالنزوات الفردية والقرارات الاعتباطية، في لحظة غضب أو سكر، والتي تكلف البلاد خسائر بشرية ومادية. ورغم ذلك فلا يمكن تبرير أفعال أولئك الملوك وجرائمهم وظلمهم.

١٠- إن حالات التعصب المذهبي والتناحر الطائفي بين الفرق الإسلامية غذتها بعض العقول الفقهية والمواقف العلمائية، مما أفشل كل مشاريع التقريب بين المذاهب. وقد لاحظنا أن فقهاء البلاط العثماني رفضوا مشروع نادر شاه، كما رفضوا حتى الاعتراف بالمذهب الشيعي بأنه مذهب إسلامي يجوز التعبد به. ولم تبد أية مبادرة في ذلك الاتجاه إلا في منتصف القرن العشرين عندما أفتى الشيخ محمود شلتوت بجواز التعبد بالمذهب الشيعي الإثني عشري.

١٤٨ مؤسسة البلاغ / سيرة رسول الله وأهل بيته/ ج ٢، ص ٣٧٥

الفصل الرابع

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة

الفصل الرابع

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية المعاصرة

بمرور الوقت تطور الفكر السياسي الإسلامي من قبل الكثير من العلماء والمفكرين والحركات الإسلامية. وكل واحد منهم تفاعل مع بيئته الثقافية والاجتماعية والدينية والمذهبية والتاريخية والسياسية. وقد نتج عن ذلك أن كل نظرية إسلامية تتعلق بالدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية إنما تمثل بيئة ثقافية-دينية وسياسية-اقتصادية نمت وتطورت فيها. وهذا ما يفسر الاختلاف الرئيس بين أنواع النظريات والأفكار الإسلامية وتطبيقاتها في الجانب العملي. إن الفكر السياسي الإسلامي هو نتاج خبرات فكرية ودينية متراكمة وأفكار متطورة تكيفت تدريجياً مع الواقع.

أبدى المفكرون المسلمون اهتماماً ملحوظاً بالسياسة، وغالباً ما يكونون متأثرين بنظرية معينة للدولة الإسلامية المنشودة. وربما تجسدت هذه النظرية في الواقع وأصبحت قاعدة لدولة إسلامية، أو ما تزال مجرد نظرية ترد في أدبيات الجماعات الإسلامية. وفي كلتا الحالتين تجد كل نظرية من يؤيدها ويتعاطف معها ويدعم تطبيقها. ولهذا نجد من اللازم مناقشة أبرز النظريات السياسية الإسلامية بهدف معرفة مصادر وأسس النظريات السياسية المعاصرة في الإسلام. كما توجد هناك حاجة لمتابعة تأصيل وتطور هذه النظريات.

بلا شك هناك بضع دول إسلامية تدعي أنها تمثل الإسلام "الحقيقي". وكل منها لها منظروها وأنصارها في العالم الإسلامي. وكل دولة إسلامية تستخدم مختلف الأساليب للتأثير على المسلمين وجذبهم إلى سياستها وأيديولوجيتها. وكل منها تمارس الدعاية لسياستها وعقائدها من أجل ترسيخ شرعيتها والتأكيد على أن نظريتها تمثل الطريق الصحيح في الإسلام. لا ننسى أن الفرق والمذاهب الإسلامية تؤمن بأنها هي الفرقة الناجية في الإسلام، انطلاقاً من حديث منسوب للنبي محمد (ص) بأن أمتي تفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار، وواحدة هي الناجية.[١٤٩] وكلها تهدف إلى تعبئة أكبر عدد من الجماهير المسلمة للدفاع عن مصالحها ومواقفها،وخاصة في الأزمات السياسية سواء من الدول المجاورة أو مع المجتمع الدولي أو المنظمات الدولية كالأمم المتحدة أو منظمة الطاقة الدولية أو مجلس الأمن الدولي. وكل دولة تبحث عن مؤيدين وجماعات ضغط لممارسة الضغوط على خصومها ومناوئيها من أجل تفادي أي عمل عدائي أو إجراءات ضد هذه الدولة. وفي كل يوم هناك الكثير من المظاهرات والأعمال السياسية والدعايات لصالح دولة معينة.

---

١٤٩ - سنن ابن ماجة / كتاب الفتن / الأحاديث رقم ٣٩٨٢، ٣٩٨٣، ٨٠٤٦ و ١١٧٦٣

الإسلام السياسي

إن مصطلح الإسلام السياسي حديث يستخدم لوصف جميع الأفكار والنشاطات والحركات التي تعتمد الإسلام أرضية لها سواء في المنطلقات أو المواقف أو تفسير الأحداث. كما يوصف به العلماء المسلمين والإصلاحيين والمفكرين الإسلاميين المهتمين بالسياسة.

في المشهد السياسي الإسلامي، ليس الإسلام السياسي ظاهرة جديدة ولكن اتسع بشكل كبير خلال العقود الثلاثة المنصرمة. فقد أصبح يحتل وضعاً هاماً،ويلعب اليوم دوراً أساسياً في الحياة السياسية للمسلمين. وهنا يمكن الإشارة إلى دور العلماء المسلمين والزعماء الدينيين. إذ ما زالت بلدان العالم الإسلامي تعاني من انخفاض الوعي السياسي وتفاقم الأمية. وهذا ما جعل العلماء يمثلون النخبة المتعلمة في المجتمعات المسلمة. إضافة إلى ذلك فإن وضعهم كقادة دينيين منحهم تأثيراً كبيراً في مجتمعاتهم. وهناك بعض العلماء ممن لديهم نشاطات سياسية وأحياناً يكونون هم صناع السياسة. كما أن فتاواهم لعبت دوراً هاماً في بعض الأحداث السياسية التاريخية.

ففي نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تزعم الحركة الإصلاحية مجموعة من العلماء المسلمين. فقد قاد العالم الإصلاحي الشهير السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) حركة وعي سياسي شملت بضعة بلدان إسلامية هي إيران ومصر وتركيا. لقد حاول الأفغاني تحسين أوضاع المسلمين من خلال إصلاح النظام السياسي وتحقيق العدالة بين الناس. فقد دعا إلى دستور إسلامي وبرلمان منتخب يمثل الشعب ويراقب الحكومة. وقد أحدث هو وتلميذه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ثم تلميذ عبده الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) تياراً سياسياً إسلامياً واعياً. كما انطلق علماء آخرون في بلدان إسلامية أخرى بنفس الاتجاه. ففي سوريا بشّر عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) بأفكاره ضد الاستبداد. وفي إيران أبدى السيد الميرزا حسن الشيرازي (توفي ١٨٩٦) قدرة سياسية عندما أصدر عام ١٨٩١ فتوى أجبرت ناصر الدين شاه (حكم ١٨٤٨-١٨٩٦) على إلغاء امتياز التبغ الذي سبق أن منحه لشركة إنكليزية.

في عام ١٩٠٥ قاد العلماء الشيعة ثورة الدستور في إيران التي أنتجت أول برلمان في المنطقة. في العراق عام ١٩١٤ قام مراجع التقليد والمجتهدون بتزعم حركة الجهاد السياسي والعسكري ضد القوات البريطانية التي غزت العراق في بداية الحرب العالمية الأولى. كما لعبوا دوراً هاماً في ثورة العشرين ١٩٢٠ التي أنتجت تأسيس كيان سياسي سمي (الدولة العراقية). وقد دعوا إلى تأسيس نظام ديمقراطي جديد يتضمن مجلساً وطنياً منتخباً يمثل جميع العراقيين، وإلى دستور يحدد بوضوح صلاحيات الملك والحكومة والبرلمان.[١٥٠]

---

١٥٠ - أنظر: جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي ١٩٠٥-١٩٢٠)، دار الهادي، بيروت.

وشهدت جميع البلدان الإسلامية مقاومة ضد الاحتلال الغربي قادها علماء الدين. بالإضافة إلى الوطنيين كانت الحركات الإسلامية تأخذ على عاتقها المسؤوليات الكبرى في الكفاح ضد الاستعمار. من أندونيسيا والهند في الشرق، إلى ليبيا والجزائر والمغرب ومصر غرب العالم الإسلامي، لعبت دوراً هاماً في تعبئة الشعوب ومقاتلة القوى الغربية المحتلة. فقد تزعم المهدي السوداني (١٨٤٤-١٨٨٥) حركة مسلحة طردت القوات البريطانية، وقام بتأسيس حكومة إسلامية. وقاد عمر المختار (١٨٥٨-١٩٣١) الثورة في ليبيا ضد الاستعمار الإيطالي والحكومة التابعة لموسوليني. وكلاهما كان زعيماً دينياً وشيخ طريقة صوفية، ومنغمساً بالنشاطات السياسية والعسكرية.

دخل الفكر السياسي الإسلامي مرحلة جديدة في تطوره من خلال تأسيس الحركات الإسلامية. ففي عام ١٩٢٨ قام حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) بتأسيس جماعة الأخوان المسلمين. لقد قدمت هذه الحركة وخاصة زعمائها أمثال عبد القادر عودة (توفي ١٩٥٤) وسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) مساهمة كبيرة في الفكر السياسي الإسلامي من خلال أفكارهما الجديدة ومناقشاتهما، وكذلك تعبئة الشباب المسلم المتعلم للإنضمام إلى حركة سياسية. ولم يقتصر تأثير (الأخوان المسلمين) على مصر بل امتدت إلى خارج مصر حيث انتشرت في بلدان الخليج وبلاد الشام.

في العراق، قام العالم الشيعي السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٣-١٩٨٠) بتأسيس حزب إسلامي هو (حزب الدعوة الإسلامية)، وذلك عام ١٩٥٧. وكان هو المنظِّر الأيديولوجي للحزب، وكتب أسسه الشرعية ومبادئه السياسية. وصار الصدر ملهماً للدستور الإسلامي الإيراني. إذ أعطى تبريرات شرعية لأسس الدستور الإيراني للدولة الإسلامية الجديدة.

بلا شك أحدث انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ بزعامة السيد روح الله الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩) موجة واسعة من الصحوة الإسلامية، كما شجعت التيارات الإسلامية الكامنة للظهور والانطلاق والحضور في الحياة السياسية في البلدان الإسلامية الأخرى.

في السنين الأخيرة أصبح الإسلام السياسي جزءاً من أكثر التيارات حركة ونشاطاً جزءاً في الحياة السياسية في البلدان الإسلامية. وقد تورطت بعض الحركات الإسلامية بالأعمال العسكرية والعنف ضد أنظمة الحكم في بلدانها، في حين نجحت حركات أخرى في الحصول على فرصة المشاركة في نظام سياسي تعددي، أتاح لها المساهمة في الحياة السياسية والدخول في الحكومة وصناعة القرار. إن فشل الأيديولوجيات العلمانية كالقومية والاشتراكية والشيوعية في البلدان الإسلامية أعطى الإسلام السياسي فرصة كبرى للظهور كخيار سياسي وأيديولوجي وحيد أمام المسلمين لمواجهة المشاكل التي يعانون منها.[١٥١]

١٥١ - أنظر: يوسف القرضاوي/ الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا/ ج ١، ص ٧

وعلى الرغم من وجود اختلافات ظاهرية بين الإحيائيين الإسلاميين، لكنهم يشتركون في الميراث الإسلامي والمواجهة ضد الإمبريالية السياسية والثقافية الغربية. إن المشتركات في الإسلام السياسي والأفكار السياسية - الاجتماعية تتمثل في:

١- فشل النموذج الغربي الذي تم نقله إلى البلدان الإسلامية وخاصة الأنماط السياسية والثقافية والتنمية الاقتصادية، والحاجة إلى نبذ الهيمنة السياسية والثقافية والغربية والتي تمظهرت بالعلمانية وطغيان المادية والخواء الروحي.

٢- "العودة إلى الإسلام" تأتي لتعويض الهوية المفقودة والأخلاق والسلوك.

٣- التأكيد على وحدة وشمولية الإسلام المتجذرة في عقيدة التوحيد، والتي تؤمن بأن الدين متكامل مع السياسة والمجتمع لأن الإسلام يمثل ديناً ودولة.

٤- الدعوة إلى إعادة تقديم الشريعة الإسلامية بشكل يجعلها قادرة على تشكيل دولة إسلامية ومجتمع إسلامي.[١٥٢]

العام ١٩٧٣ كان حاسماً حين جاءت إشارات تؤكد أن مصير المسلمين سيتغير حقاً. فالحرب العربية-الإسرائيلية عام ١٩٧٣ وإعلان الدول العربية الحظر النفطي على الغرب صارت مصادر رئيسة لافتخار المسلمين. إذ تم تعويض الهزيمة العربية عام ١٩٦٧ بـ(نصر إسلامي) في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣. إذ تم وضع الحرب ثم (النصر) في سياق إسلامي. فكانت الشعارات والرموز الإسلامية تؤكد ذلك: الاسم الذي تم إطلاقه على الحرب هو (حرب رمضان)، الهتاف المستخدم كان (الله أكبر).

الدولة الإسلامية

لا يتحدث القرآن الكريم والسنة النبوية إلا القليل فيما يتعلق بشؤون الحكم والحكومة والدولة. إذ لا توجد سوى خطوط عامة أو من الأفضل القول بضعة مبادئ تتعلق بطاعة الحاكم وممارسة الشورى وتحقيق العدالة. ولا يوجد هناك ما يتعلق بانتخاب أو تعيين الحاكم ومواصفاته والشؤون الإدارية وتشكيل الحكومة. ويمكن بسهولة أن يُعزى ذلك إلى بساطة الحياة التي كان يعيشها المسلمون في صدر الإسلام. ولكن بعد وفاة النبي محمد (ص) والذي كان حاكماً للدولة أيضاً، "كان على المسلمين الاستعارة وتحسين وتطوير نظامهم السياسي. إذ كان نظامهم السياسي مستمداً من الشريعة المتمثلة بالقرآن والسنة النبوية. فأخذوا من تقاليد القبائل العربية ومن الميراث السياسي للدول التي فتحها المسلمون، وخاصة من التقاليد الفارسية

152 - Nazih N. Ayubi Islamic State in Esposito (1995) Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World p. 155-156.

والبيزنطية. وكان تأثير المصادر الأولى أكثر وضوحاً في عهد الخلفاء الراشدين الذي امتد للفترة من ١١هج/ ٦٣٢م إلى ٤٠هج/ ٦٦١م، بينما برز التأثير البيزنطي في العهد الأموي (٦٦١-٧٥٠م)، والتأثير الفارسي في العهد العباسي (٧٥٠-١٢٥٨م) ثم البيزنطي في العهد العثماني (١٢٨١-١٩٢٢م)".[١٥٣]

بمرور الزمن تطورت فكرة الدولة وتركيبتها ومكوناتها بين الفقهاء المسلمين. فقد أكد أبو الحسن الماوردي (ت ١٠٥٨م) على سلطة الخليفة باعتباره رمزاً سياسياً لوحدة الأمة. ويرى تقي الدين ابن تيمية (١٢٦٢-١٣٢٨م) أن الشريعة هي أساس الوحدة العقائدية طالما يصعب الحصول على وحدة سياسية للبشرية. أما ابن خلدون (ت ١٤٠٦م) فيناقش في مؤلفه السياسي-الاجتماعي الشهير (المقدمة) فكرة الدولة التي يسميها (المُلْك). إذ يتناول تركيب الدولة الإسلامية والمؤسسات الحكومية والموظفين الحكوميين. كما قدم نظريته في صعود وسقوط الدول في التاريخ. ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، أصبح المصدر العملي الرئيس لشرعية السلالات الحاكمة المحلية مستمداً من الدفاع العسكري عن الأراضي الإسلامية ضد الغزاة الأجانب، سواء كانوا صليبيين أو مغول أو مستعمرين.

إن مصطلح (دولة) مستخدم في القرآن الكريم (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) (الحشر:٧)، كما استخدم فعلاً في مؤلفات المسلمين في العصور الوسطى. إن لفظة (دولة) مشتق من الفعل (دالَ) أي انقلب من حال إلى حال، و(دالت له الدولة) أي صارت إليه، والدولة (بفتح الدال أو بضمها) تعني ما يتداول مرة لهذا ومرة لذاك، فتطلق على المال والغلبة.[١٥٤] كما ورد في القرآن معنى التداول والمداولة حيث جاء (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (آل عمران: ١٤٠). لقد استخدم المؤرخون والفقهاء المسلمون هذا المصطلح للإشارة إلى السلطة أو الحكومة أو السلالة الحاكمة في فترة معينة في منطقة معينة مثل الدولة الأموية (دولة بني أمية) أو الدولة العباسية (دولة بني العباس). كما استخدموا مصطلحات أخرى مثل الخلافة، المُلْك، السلطان والإمارة. ويرى برنارد لويس أن مصطلح الدولة ظهر لأول مرة بالمعنى العصري الحديث المتميز عن السلالة والأسرة الحاكمة أو الحكومة، ظهر في المذكرات العثمانية حوالي عام ١٨٣٧ ,[١٥٥]

---

١٥٣ المصدر السابق.

١٥٤ المنجد في اللغة والأعلام: مادة (دال).

155 - Nazih N. Ayubi Islamic State in Esposito (1995) Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World p. 155-156.

نظريات الدولة الإسلامية

تشكلت النظرية السياسية الإسلامية كنتيجة للتطورات التاريخية عندما وجد الفقهاء المسلمون أنفسهم في مواجهة مشكلات معينة تتعلق بشرعية الحاكم وسلطاته. فقاموا بتبرير السوابق التاريخية في تعيين الخلفاء وأكسبوها صبغة شرعية، وأخذوا يستندون عليها كمصدر إسلامي في قضايا الحكم والدولة. وبالرغم من عدم وجود قواعد دينية أو قانونية تتناول مسألة انتخاب الحاكم أو الخليفة، لكن الفقهاء السنة حاولوا تبرير طريقة اختيار الخلفاء الراشدين على اعتبار أنها جاءت نتيجة لمبدأ الشورى. هذا في الوقت الذي لا يوجد أي ذكر لهذا المبدأ في مناقشات المسلمين الأوائل من المهاجرين والأنصار الذين اجتمعوا في سقيفة (بني ساعدة) لاختيار الخليفة الأول. كما لم يذكر مبدأ الشورى في اختيار الخليفة عمر بن الخطاب الذي وصل للخلافة بعد أن أوصى له الخليفة الأول بالخلافة. وبعد انقضاء العهد الراشدي انحسر هذا النظام وجاء نظام سياسي آخر بظهور الدولة الأموية الملكية عام ٦٦١ م. وقد قبل الفقهاء المسلمون هذا النظام الملكي الوراثي رغم أنه لا سابقة له في الإسلام، واعتبروه نظاماً إسلامياً.

بعد وفاة الرسول (ص) دخل أصحابه في صراع سياسي مرير لأن كل طرف يدعي أنه أولى من غيره بالسلطة والخلافة. وقد انقسم المسلمون إلى عدة جماعات، ولكن الجماعات الأكبر كانتا اثنتين هما أهل السنة الذين أيدوا الواقع السياسي واختيار الخلفاء الراشدين الأربعة، ثم حكم السلالات من بعدهم؛ والجماعة الأخرى هم الشيعة الذين دعموا البيت العلوي المتمثل بالإمام علي بن أبي طالب (ع). وقام الفقهاء المسلمون، الذين جاءوا على الأقل بعد قرن من وفاة الرسول (ص)، بجهود كبيرة من أجل دعم آرائهم وأفكارهم، وبحثوا عن قواعد شرعية قادرة على تبرير وجهة نظرهم، وعلى مواجهة خصومهم السياسيين.

نظرية الخلافة

إن الفقهاء السنة وخاصة أولئك الذين عملوا في خدمة الخلفاء والسلاطين سعوا في البحث عن أساس شرعي لإسباغ الشرعية على الحكام. وبدلاً من البحث في المبادئ والقواعد المتعلقة بالحكم والحكومة في القرآن الكريم والسنة الشريفة ثم تطبيقها على الواقع، قاموا بالعكس. إذ عكسوا الواقع السياسي الذي كانوا يعيشونه على نظرياتهم وتفسيراتهم واجتهاداتهم عندما لا يرون قواعد إسلامية واضحة وصريحة تدعم نظرياتهم، فقاموا بتبرير الحوادث السياسية التاريخية غير الشرعية، بل والمخالفة للقرآن والسنة.

اعتمدت نظرية السنة على قاعدة الشورى المذكورة في آيتين في القرآن الكريم هما: (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى: ٣٨) و (وشاورهم في الأمر) (آل عمران: ١٥٩). ولكن المفسرين والفقهاء السنة يقولون بأن مجيء الخلفاء الراشدين الأربعة إلى السلطة كان من خلال الشورى. ولكنهم لم يعطوا أية تفصيلات حول نظام الشورى مثلاً: من يختار أعضاء الشورى؟ كم هو عددهم؟ ما هي مواصفاتهم؟ ما هي الإجراءات المتبعة في اختيار الخليفة؟ هل توجد قاعدة شرعية تدعم هذا المبدأ أم مجرد دعوة أخلاقية في التعامل والتشاور؟ [١٥٦]

هناك العديد من المشكلات المستعصية في هذا النظام النظري، فعلى سبيل المثال، عندما يجد الفقهاء السنة، كالماوردي، أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق قد تم اختياره فعلاً من قبل خمسة رجال فقط، وأُجبر المسلمون الآخرون على البيعة له، فإنهم يقولون بأن الخلافة يمكن أن تتحقق باجتماع "خمسة أشخاص" ليختاروا الخليفة. وهذا ينفي وجود انتخابات شعبية أو مشاركة الأمة في هذا الأمر الهام. وذكر فقهاء آخرون بأن تعيين الخليفة يمكن أن يتم بواسطة "ثلاثة أشخاص": الخليفة نفسه وشاهدان.[١٥٧] وحتى هذا العدد المحدود لم يبق قاعدة في الشورى لأن الفقهاء السنة وجدوا أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم يصل الخلافة عبر نظام الشورى، بل من خلال وصية أوصى به سلفه، فعدّوا هذا الأسلوب شرعياً، وصار قاعدة ضمن نظام الشورى.

إن المرة الوحيدة التي يدعي الفقهاء أن الخليفة تم اختياره من خلال نظام الشورى كان تعيين الخليفة الثالث عثمان بن عفان. لقد وصل هذا الخليفة إلى السلطة بطريقة غريبة جداً و مرعبة. إذ قام الخليفة عمر بن الخطاب بتعيين ستة أشخاص من بين أصحاب النبي (ص) واعتبارهم هيئة انتخاب، وعين أحدهم ناظراً عليهم. وأعطى تعليمات غير مسبوقة ولم تتكرر بعده، مثلاً أن يتم اختيار الخليفة خلال ثلاثة أيام، فلم يعط وقتاً أطول للتشاور والاتفاق. كما أوصى الناظر عبد الرحمن بن عوف باستخدام معاملة وحشية مع أعضاء الهيئة: (فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه أو اضرب رأسه بالسيف. وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان فاضرب رأسيهما. فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم فحكموا عبدالله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم. فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف واقتلوا الباقين).[١٥٨] ولا نعلم لماذا منح ابنه هذه السلطة في تحديد مصير الأمة. من الغريب أن يتقبل الفقهاء المسلمون

١٥٦- رشيد رضا (الخلافة) / ص ١٨، (١٩٢٢).

١٥٧- الماوردي/ الأحكام السلطانية/ ص ٧

١٥٨- الطبري/ تاريخ الطبري/ ج ٣، ص ٢٩٤، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، أوفست على طبعة لايدن ١٨٧٩.

هذا النظام الفظيع والطريقة القبلية في معاملة أهل الشورى الذين وظيفتهم اختيار الأصلح للأمة، فإذا هم يتعرضون للقتل دون ذنب إلا بسبب رأي رأوه أو رفضوا ترشيح أحد لم يقبل به الناظر. إن التطبيق الفريد لقاعدة الشورى من خلال الانتخابات والتماس رأي الأمة حدث في اختيار الإمام علي بن أبي طالب (ع) خليفة. إذ أجمع المسلمون في العاصمة (المدينة المنورة) وبقية الأقاليم الإسلامية، عدا سوريا، على بيعته. ولم تتكرر هذه الحادثة في التاريخ الإسلامي كله.

يلاحظ وجود تناقضات في هذا النظام ونقص في قاعدته الشرعية الإسلامية لأن الرأي الذي طرحه المسلمون الأوائل وعلى رأسهم أبو بكر كان يؤكد على أن الخلافة من حق المهاجرين من أهل مكة، ومن قبيلة قريش بالذات. إن الواقع يبين أن الخلفاء على الأقل في القرون الستة الأولى من تاريخ الخلافة الإسلامية كانوا من إثنية عرقية واحدة: العرب من قبيلة قريش. ولم يكن هناك معارضة لهذا التوجه سوى لدى فرقة الخوارج الذين قبلوا أن يكون الخليفة من غير العرب بل وحتى عبداً أسود. فيما بعد تقبل الفقهاء السنة شرعية الوصول للخلافة من خلال الانقلاب العسكري أو ما سموه بالغلبة أو الشوكة.

وقام الفقهاء السنة المتأخرون بتطوير نظرية الخلافة ونظام الشورى لينسجم مع الأفكار الحديثة وخاصة الديمقراطية الغربية. إذ يرى معظم الفقهاء أمثال رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) وأبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) وحسن البنا وحسن الترابي بأن عهد الخلفاء الراشدين يمثل النظرية السياسية الإسلامية الحقيقية. وتستند هذه النظرية على سلطات دينية وسياسية واسعة للخليفة. وقد يدعى رئيس الدولة بالأمير أو أمير المؤمنين. ويرون أن من صلاحية الخليفة تشريع وتنفيذ القوانين. ويعطون دوراً محدوداً للأمة و تمثيلها من خلال جماعة أهل الحل والعقد. نظرياً، يقتصر دور أهل الحل والعقد بعرض أفضل مرشح لتولي منصب الخلافة، ثم إدارة عملية أخذ البيعة له من الناس. بقيت هذه الجماعة مجرد افتراض نظري ولم توجد في يوم من الأيام، ولم تتطور لتصبح مجلساً قانونياً يمارس وظيفته وصلاحياته. وحاول بعض الفقهاء صياغة هذه الجماعة في شكل جديد، فاقترحوا أن تتشكل على غرار البرلمان الغربي. إذ يرى رشيد رضا أن الخلافة كانت ويجب أن تبقى تمثل السلطتين الروحية والدنيوية معاً. وأعطى المودودي فهاماً جديداً للشرعية الدينية للخليفة، حين رفض أن يكون الخليفة نائباً عن الله حيث يقول: إن باستطاعة جميع الناس الإدعاء بهذا المنصب (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة: ٣٠). ثم يضيف: إن رئيس الحكومة يتمثل بالعمل بالسلطة المخولة له فوراً من قبل الخلفاء اللاحقين).

إن المفكرين الإسلاميين والحركات الإسلامية السنية المعاصرة كالإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في الباكستان يدافعون عن تأسيس نظام الخلافة كدولة إسلامية. ومنذ إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ في تركيا لم تقم أية خلافة في أي بلد إسلامي، عدا تجربة أفغانستان حين قامت حركة طالبان بتأسيس (إمارة أفغانستان الإسلامية) للفترة ١٩٩٦-٢٠٠١ والتي تزعمها الملا عمر.

نظرية الإمامة

الإمامة تعني القيادة الدينية-السياسية للمجتمع المسلم، وهي من المسائل العملية الهامة التي هيمنت على أذهان المسلمين بعد وفاة الرسول (ص) عام ٦٣٢م. وكما ذكرنا من قبل، فالفقهاء السنة اختاروا ودعموا نظريتهم، وقاموا بتطويرها وفق الواقع السياسي التاريخي، وأيدوا تعيين واستمرار نظام الخلافة طوال الوقت باعتباره النظام الشرعي الوحيد.

وقد رفضت هذه النظرية وتبريراتها رفضاً قاطعاً من قبل المذهب الشيعي الذي يؤكد على أن القيادة تحتاج إلى مواصفات خاصة. وقد تبنى هذه النظرية عائلة النبي (ص) والتي تسمى بأهل البيت (ع)، وبالخصوص الفرع العلوي من البيت الهاشمي الذي يؤمن بإمامة علي بن أبي طالب (ع)، وهو ابن عم الرسول (ص) وزوج ابنته فاطمة الزهراء (ع). ويؤمن الفقهاء الشيعة بأن النبي (ص) قبل وفاته كان قد عين علياً (ع) خليفة من بعده وذلك في الثامن عشر من شهر ذي الحجة عام ١٠ هج الموافق ١٧ آذار ٦٣٢م. وقد حدث ذلك بعد عودة الرسول من حجة الوداع حيث أعلن تنصيب علي (ع) خليفة من بعده في واقعة مشهودة في غدير خم (الجحفة حالياً). وشهد حفل التنصيب ثمانون ألفاً من المسلمين. وقد قام الصحابة بتهنئة علي (ع) بذلك المنصب الجديد. وفي تبرير هذه النظرية يستند الشيعة على مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات تاريخية مأخوذة من المصادر السنية نفسها.[١٥٩] ويؤمن الشيعة بأنه بعد علي (ع) كان هناك أحد عشر إماماً سمّاهم الرسول (ص) خلفاء من بعده. وبحسب عقيدة الشيعة فإن هؤلاء الأئمة معصومون من الخطأ والذنب (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (الأحزاب: ٣٣). كما أن لديهم سلطات وصلاحيات كالتي للرسول (ص) من حيث القيادة والتشريع. وعلى ذلك جرى اعتبار أحاديثهم بنفس درجة وسلطة وأهمية أحاديث الرسول (ص).

لم يتول الخلافة من أولئك الأئمة سوى اثنان: الأول وهو الإمام علي (ع) للفترة من (٣٦-٤٠هج/ ٦٥٦-٦٦٠م)، والثاني هو الإمام الحسن الذي تولى الخلافة لمدة ستة أشهر (٤٠-٤١هج/ ٦٦٠-٦٦١). وقد رفض الشيعة شرعية جميع الخلفاء السنة في التاريخ معتبرين إياهم

١٥٩ - أنظر: عبد الحسين شرف الدين / المراجعات/ . وهو من الكتب الشهيرة في مجال الاحتجاجات بين العلماء الشيعة والسنة.

غاصبين لحقهم. وقد بقي هذا الموقف طوال التاريخ حيث استمر الشيعة على العموم بالمعارضة السياسية للحكومات والدول السنية. وقد استشهد الإمام الثالث (الإمام الحسين (ع)) في واقعة كربلاء بالعراق عام ٦٨٠م. واستمر الأئمة الآخرون برفض شرعية الخلفاء السنة، وبقوا بعيدين غالباً عن أي اتصال مع الخلافة. وكانوا في الظاهر مشغولين بشؤون الفقه وتفسير القرآن ورواية الأحاديث عن الرسول (ص) والأئمة الذين قبلهم، وتدريس الطلاب العلوم الإسلامية، لكنهم في السر لم يتوانوا عن تأييد الثورات والانتفاضات الشيعية ضد الأمويين والعباسيين. وقد اغتيلوا جميعاً من قبل الخلفاء المعاصرين لهم، وبطرق مختلفة. وقد أدى ذلك بالإمام الثاني عشر، الإمام المهدي (عج) للإختفاء والغيبة عن الأنظار منذ القرن التاسع الميلادي (٢٦٠ هج)، بانتظار الحصول على أنصار كافين ووجود ظروف مناسبة لعودته وظهوره مرة أخرى وتأسيس دولة إسلامية عالمية.

إن احتجاب الإمام الثاني عشر لمدة أحد عشر قرناً وضع الفقهاء الشيعة في مشاكل لا يمكن تفاديها تتعلق بقضايا الحكم والحكومة والدولة. إذ كان هناك العديد من الأسئلة المطروحة مثل: ما هو الموقف الشرعي للشيعة تجاه الحكومة الإسلامية؟ كيف يمكن تطبيق القضاء الإسلامي في الوقت الحاضر؟ من الذي يحكم الدولة وما هي صفاته؟ من الذي يضع التشريعات والقوانين الوضعية لإدارة المجتمع المسلم؟

بدأ بعض الفقهاء الشيعة بتطوير فكرة مفادها أن الفقيه الشيعي يمكن أن يتحرك نيابة عن الإمام أو يحتل موقع نائب الإمام الغائب. ولكن غالبية الفقهاء الشيعة سواء المتأخرين أو المعاصرين رفضوا توسيع صلاحيات الفقيه لتصل إلى مستوى الحاكم. ورفضوا ممارسة أية سلطات دنيوية، كما رفضوا فكرة أن يتمتع الفقيه بصلاحيات الإمام المعصوم.

إن أول فقيه شيعي بادر إلى عرض فكرة النيابة العامة للإمام هو العالم الإيراني الشيخ أحمد النراقي (ت ١٨٢٨م) في كتابه (عوائد الأيام). وغالباً ما يرجع الإمام الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩) إلى هذا الكتاب، وكان مدركاً للمضامين الكامنة في الدور المتسع الجديد لمرجع التقليد. وأثناء إقامته في منفاه في النجف الأشرف بالعراق، في منتصف الستينيات، بدأ الخميني، باعتباره مرجعاً للتقليد وأستاذاً في الحوزة العلمية، بإلقاء محاضراته حول (ولاية الفقيه). وقد طبعت تلك المحاضرات في كتاب بعنوان (الحكومة الإسلامية). ويناقش فيه أنه من واجب المسلمين تأسيس هكذا حكومة، وأنه من واجب الفقهاء تولي جميع المهام التي كان الرسول محمد (ص) يقوم بها، وبضمنها الحكم المباشر للدولة. ويرى الخميني أنه ليس من الضروري أن ينتظر المسلمون إلى ما لا نهاية ظهور الإمام الغائب من أجل تشكيل الحكومة المرتقبة. إذ يمكن تأسيس حكومة

إسلامية هنا والآن، بشرط أن يتزعمها أحد الفقهاء المتصدين. ويؤكد الخميني بأن الولي الفقيه لديه سلطات دينية ودنيوية، وبوجوده فقط يمكن أن تكتسب القيادة الشرعية المطلوبة. في عام ١٩٧٩ وصل الخميني إلى السلطة في إيران وأصبح السلطة العليا لجميع شؤون الحكومة. إن الخميني يختلف كثيراً عن المودودي والإخوان المسلمين الذين يرون أنه يجب إصلاح المجتمع أولاً قبل تطبيق القانون الإسلامي. بينما الخميني على العكس من ذلك، حيث يرى وجوب تطبيق القانون الإسلامي مباشرة من أجل إصلاح وتجديد المجتمع المسلم.[١٦٠]

الدول الإسلامية المعاصرة

نشأت خلال القرن العشرين بضعة دول "إسلامية" في العالم الإسلامي. وهناك اختلافات بينها في التشكيل والنظرية والممارسات والشرعية. وكل واحدة منها تدعي أنها تمثل الدولة الإسلامية في العصر الحديث رغم أنها ذات خلفيات تاريخية وسياسية متنوعة وتوجهات معينة. وكل منها تدعو لأيديولوجيتها وفكرها السياسي والديني، وكل منها لديه أنصار ومؤيدون بين المسلمين في أنحاء العالم. وتختلف هذه الدول من الملكية المحافظة كالسعودية والمغرب إلى الإمارات الراديكالية مثل طالبان، إلى الجمهورية الإسلامية كالسودان والجمهورية الثيوقراطية كإيران. ويبدو أن كل دولة إسلامية معاصرة تأسست واستمرت بفعل تحالفات داخلية: فالتحالف الملكي-الوهابي في السعودية، وتحالف الإسلاميين والعسكر في السودان والباكستان، وتحالف المثقفين الإسلاميين والفقهاء في إيران، وتحالف رجال الدين والميليشيات في أفغانستان (قبل سقوط طالبان عام ٢٠٠١).

الجمهورية الإسلامية في إيران: حكومة ولاية الفقيه

في الأول من شباط/ يناير عام ١٩٧٩ غادر الإمام الخميني منفاه الاختياري في باريس، نوفل لوشاتو، متجهاً إلى طهران ليقود الثورة الإسلامية الشعبية مباشرة.[١٦١] وحالما وصل طهران بدأ بممارسة سلطاته، فبدأ بتعيين رئيس وزراء جديد، مهدي بازركان، في الوقت الذي كان آخر رئيس الوزراء، شاهبور بختيار، عينه الشاه في السلطة. وبعد عشرة أيام، ١١/ ٢/ ١٩٧٩ سقط نظام الشاه الملكي، وظهر نظام الجمهورية الإسلامية.

160 - Esposito (1991) Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World p.199

١٦١ كان الإمام الخميني قد غادر إيران بعد أن قامت سلطات الشاه بتسفيره إلى تركيا عام ١٩٦٣ إثر قيامه بقيادة ثورة ضد نظام الشاه. وبقي الخميني مع مجموعة من أتباعه قرابة السنتين في منفاه في مدينة بورصا التركية، ثم توجه من هناك إلى النجف الأشرف حيث بقي هناك ١٧ عاماً (١٩٦٥-١٩٧٨) يمارس دوره كمرجع للتقليد وأستاذ في الحوزة العلمية. وغادر النجف في تشرين الأول ١٩٧٨ متوجهاً إلى فرنسا بعد أن رفضت الكويت دخوله أراضيها.

لقد استندت إيران الإسلامية على خليط من نظريات إسلامية مختلفة: الأولى، ولاية الفقيه كقاعدة فقهية ودينية تشرعن جميع مؤسسات الدولة. الثانية، قاعدة الشورى كآلية لإدارة الدولة من خلال نظام الانتخابات والتصويت من أجل مشاركة الشعب في تشكيل الحكومة والإشراف على مؤسساتها. وكان يجب على الشعب الإيراني أن يختار النظام الذي يريده، فصوّت لصالح إقامة جمهورية إسلامية بنسبة ٩٨٢٪ ثم الاستفتاء على الدستور الإسلامي الذي وضع من قبل لجنة من الخبراء. تتناول المادة ١٠٧ من الدستور مسألة القيادة حيث تتحدث عن الولي الفقيه الذي يجب أن يجري اختياره من قبل (مجلس الخبراء). وهذا المجلس منتخب مباشرة من قبل الشعب، وأغلبية أعضائه من علماء الدين والفقهاء والمجتهدين وأئمة الجمعة. وبعد وفاة الخميني في حزيران ١٩٨٩ قام المجلس وبأغلبية الثلثين باختيار فقيه آخر هو علي خامنئي ليصبح الولي الفقيه الثاني للجمهورية الإسلامية.

يتمتع الولي الفقيه بصلاحيات واسعة، فهو القائد العام للقوات المسلحة، ولديه الصلاحية بتعيين كبار الضباط (رئيس أركان القيادة المشتركة، القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية، القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي) باقتراح من مجلس الدفاع الأعلى؛ وتعيين رئيس مجلس القضاء الأعلى؛ إعلان الحرب والسلام والنفير العام؛ تعيين رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون؛ وتعيين ستة فقهاء (من أصل اثني عشر عضواً) في مجلس صيانة الدستور، والتصديق على انتخابات رئاسة الجمهورية. وتستمر فترة رئاسة الجمهورية لمدة أربعة أعوام، ولا يتولاها لأكثر من دورتين متتاليتين. ولحد الآن جرت تسعة انتخابات رئاسية تولى فيها ستة رؤساء.[١٦٢] في حزيران ١٩٨١ قرر البرلمان الإيراني (مجلس الشورى الإسلامي) تنحية أول رئيس للجمهورية، أبو الحسن بني صدر.

ويتضمن نظام الجمهورية الإسلامي مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث. وتتشكل السلطة التنفيذية من الرئيس المنتخب مباشرة في انتخابات عامة، ومجلس الوزراء الذي يجب أن يحظى بثقة البرلمان، وبصورة فردية لكل وزير. ويُنتخب نواب البرلمان (٢٧٥ مقعداً) بصورة مباشرة من قبل الشعب، مرة كل أربع سنوات. وتتمتع الأقليات الدينية (المسيحيون، اليهود، والزرادشتيون) بممثليها في البرلمان حيث يجري انتخابهم من قبل الأقليات، ولا ينافسهم أي مسلم على مقاعدهم الأربعة (مقعد واحد للزرادشت واليهود، مقعد للآشوريين والكلدانيين، مقعد للأرمن) (المادة ٦٤).

ولا يدفع غير المسلمين في إيران أية جزية لأنهم وحسب المذهب الشيعي والاجتهاد الإيراني ليسوا بأهل ذمة بل معاهدون يتمتعون بجميع حقوق وواجبات المواطنة. فهم يؤدون الخدمة

١٦٢ - وهم: ١- أبو الحسن بني صدر ٢- محمد علي رجائي ٣- علي خامنئي ٤-هاشمي رفسنجاني ٥- محمد خاتمي ٦- أحمدي نجاد.

العسكرية وفيهم ضباط في الجيش، بالإضافة إلى العمل في دوائر الدولة المختلفة، عدا بعض المناصب والوظائف كالقضاة مثلاً.

ويتمتع البرلمان الإيراني بسلطات كبيرة في مناقشة جميع شؤون الدولة (المادة ٧٦) واتخاذ القرارات بشأنها. إذ يصادق على تعيين الوزراء وعزل رئيس الجمهورية، ويقوم باستجواب الوزراء (المادة ٨٨). كما لديه القدرة على تشريع جميع القوانين والتشريعات في كافة شؤون الدولة والمجتمع (المادة ٧١) بشرط أن لا تتعارض مع الشريعة والدستور (المادة ٧٢). ويقوم بهذه المهمة مجلس صيانة الدستور.

يتألف مجلس صيانة الدستور من إثني عشر عضواً: ستة فقهاء يختارهم الولي الفقيه، وستة من الحقوقيين المسلمين من ذوي الخبرة والاختصاص، يرشحهم رئيس السلطة القضائية، ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي (المادة ٩١). وتمتد دورة المجلس ست سنوات (المادة ٩٢)، وبدون وجود هذا المجلس لا مشروعية للبرلمان (المادة ٩٣).

رفعت إيران الإسلامية شعارات ثورية تدعو للكفاح ضد الهيمنة الغربية وخاصة أميركا. وقد تأثر الثوريون وبقية الحركات الإسلامية كثيراً بسياسة وشعارات الإيرانيين. وامتد التأثير الإيراني إلى جميع البلدان الإسلامية، خاصة في عقد الثمانينيات. وقد يكون التأثير الإيراني أيديولوجياً حيث أدى إلى تغيّر الإستراتيجية السياسية لبعض الجماعات الإسلامية وخاصة بين الحركات السنية مثل جماعة الجهاد في مصر وفلسطين التي اتخذت مواقف راديكالية ضد أنظمة الحكم في بلدانها. إذ شهدت جماعة الجهاد في مصر وجبهة الإنقاذ الجزائرية تغييراً أيديولوجياً عميقاً من خلال رفض الأحاديث والتفسيرات التي تتضمن (وجوب طاعة الحكام المسلمين حتى الظالم والفاسق). كما رفضوا وصول الحاكم للسلطة عبر الانقلاب العسكري أو من خلال تسمية الحاكم السابق له، وكذلك النظام الملكي.[١٦٣] إن تأثير الأيديولوجية الإيرانية ونظرتها للعالم وصل أبعد من ذلك، في بعض الحالات، حيث اعتنق بعض الإسلاميين السنة المذهب الشيعي، كما حصل لدى بعض أعضاء جماعة الجهاد الفلسطينية.[١٦٤] إن نجاح الثورة الإيرانية أشعل هواجس الكثيرين في البلدان الإسلامية وجعل الحكام المسلمين غير مرتاحين وخاصة في دول الخليج (الكويت والسعودية) حيث توجد أقليات شيعية معتد بها. وشهدت منطقة الشرق الأوسط أحداثاً سياسية وعسكرية عديدة مثلاً قيام حركة سنية راديكالية، باقتحام المسجد الحرام في مكة المكرمة عام ١٩٨١، وحدوث انتفاضة إسلامية في العراق عام ١٩٧٩ إثر اعتقال السيد محمد باقر الصدر. وتستلم بعض الحركات الإسلامية مثل حزب الله في لبنان دعماً سياسياً

١٦٣- علي بن حاج / فصل الخطاب في مواجهة ظلم الحكام/ منشورات الجبهة الإسلامية للإنقاذ

١٦٤- مجلة (المجلة)/ العدد: ١٠٨١، الصادر في ٥-١١/ ١١/ ٢٠٠٠

ومالياً متزايداً وأحياناً عسكرياً من إيران. وقد لعب حزب الله دوراً هاماً في الصراع العربي- الإسرائيلي، وأجبر إسرائيل على سحب قواتها من جنوب لبنان في أيار ٢٠٠٠.

كما تأثر بعض المسلمين في الغرب وأبدوا إعجاباً بالموقف الإيراني المناوئ للهيمنة الغربية وعملية السلام العربي- الإسرائيلي. ويشارك آلاف المسلمين المقيمين في البلدان الغربية بمظاهرات في آخر جمعة من شهر رمضان لإدانة الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين. وكان الخميني قد دعا في بداية الثمانينيات إلى تكريس هذا اليوم والخروج في تظاهرات. وهو تقليد يتمسك به الإيرانيون، وأنصارهم في بعض الدول الإسلامية مثل لبنان والباكستان.

في عام ١٩٩٧ دخلت إيران مرحلة سياسية جديدة عندما تم انتخاب المفكر والإصلاحي السيد محمد خاتمي رئيساً للجمهورية. وأثناء فترة رئاسته التي امتدت دورتين متتاليتين شهدت إيران صراعاً كبيراً بين التيار الإصلاحي والحرس القديم من المحافظين. وقد اتسع الصراع ليصبغ كل المشهد السياسي الإيراني. إذ دعا خاتمي، وهو رجل دين، إلى ترسيخ المجتمع المدني في إيران. وكان يؤكد على حرية التعبير والصحافة والأحزاب السياسية، وتقليص التدخل الحكومي في شؤون الناس، وعلى احترام القانون والتكيف مع التغيرات العالمية. واتهمه خصومه بأنه يشجع التغريب والميل لنسيان الثورة الإسلامية وإنجازاتها. واستخدم المحافظون جميع الوسائل لعرقلة فكر خاتمي الإصلاحي بين الإيرانيين وخاصة النساء والشباب الذين يمثلون غالبية المجتمع الإيراني. ويهيمن المحافظون على المؤسسات القضائية التي استخدموها كوسيلة لمحاكمة وسجن الشخصيات الناشطة من الإصلاحيين. وخلال عام ٢٠٠٠ وحده تم إغلاق ٣٥ صحيفة ومجلة تعود للتيار الإصلاحي. كما هيمن المحافظون على البرلمان واستخدموه لإصدار إجراءات قانونية لمعارضة أعمال خاتمي وخططه. وفي الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٠ مني المحافظون بهزيمة حيث تحولوا إلى أقلية في مجلس الشورى الإسلامي. ولكن تيارهم بقي فاعلاً حتى نجحوا في الفوز في انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٦ ووصول السيد محمود أحمدي نجاد إلى رئاسة الجمهورية.

السعودية: الملكية الإسلامية

تعتبر المملكة العربية السعودية نموذجاً للدولة الحديثة التي ترفع شعار الإسلام والدولة الإسلامية. تأسست السعودية عام ١٩٣٢ بصفتها الدولية، وتعود أصولها إلى القرن الثامن عشر. وهي نتاج لتحالف في الجزيرة العربية بين محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) والزعامة المحلية التي تمثلت بمحمد بن سعود (ت ١٧٦٥) زعيم الدرعية في وسط نجد، قرب مدينة الرياض العصرية اليوم.

بقي الإسلام يمنح الأرضية الأيديولوجية للحكم السعودي ويكتسب منه مشروعيته. إن النظام الحاكم نظام ملكي وراثي يتزعمه الملك. وعلى الرغم من أن الملكية ليست مفهوماً إسلامياً لكن الملكية تدعي أن الجميع بما فيهم الملك خاضعون للقانون الإسلامي. ومنذ عام ١٩٨٢ أصدر الملك فهد بن عبد العزيز (١٩٢٣-٢٠٠٥) مرسوماً ملكياً يسبغ عليه لقب (خادم الحرمين)، ومنع استخدام لقب الملك أو صاحب الجلالة.

لا يوجد في السعودية برلمان أو انتخابات أو جمعية وطنية أو دستور أو أحزاب سياسية. فالملك يشرف على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، يساعده في ذلك مجلس الوزراء، الذي تأسس عام ١٩٥٣. ويمثل الملك رمزاً لاتحاد القوى المقدسة والعلمانية. فهو زعيم العائلة الحاكمة التي تضم أربعة آلاف أمير؛ وهو شيخ المجتمع القبائلي، وقائد العلماء الذين يعملون كمستشارين دينيين له؛ وهو حامي المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، وهو رئيس الدولة. وبالرغم من قوته، فليس للملك سلطة مطلقة لأنه في كل الأحوال خاضع للشريعة الإسلامية. و هو لا يحكم بالحق المقدس ولكن يجري اختياره شكلياً من قبل مجلس الأمراء السعوديين. ويشكل انحرافه عن الشريعة مبرراً كافياً لعزله من منصبه. وهذا ما حدث للملك سعود (١٩٠٢-١٩٦٩) الذي حكم للفترة (١٩٥٣-١٩٦٤) ثم جرى عزله حين أجبره الأمراء والعلماء وكبار رجال الحكومة على الاستقالة عام ١٩٦٤. وقد حصلوا على فتوى من العلماء تبرر عزل الملك سعود وتنصيب أخيه فيصل (١٩٠٦-١٩٧٥) الذي حكم للفترة (١٩٦٤-١٩٧٥).[١٦٥]

في عام ١٩٢٦ قام الملك عبد العزيز بن سعود (١٨٨٠-١٩٥٣) بتأسيس مجلس شورى لكن لم يكن له أي دور في إدارة الدولة. ومع اكتشاف النفط ونمو الدخل القومي وازدياد مشاريع التنمية، صار من الضروري جداً إنشاء إدارة حديثة وبنى تحتية للبلاد. في عام ١٩٥٥ تشكل المجلس من خمسة وعشرين عضواً معيّنين من قبل الملك. وكانت فترة الدورة سنتين فقط.

في عام ١٩٩٢ أصدر الملك فهد مرسوماً ملكياً لتشكيل مجلس شورى جديد سمي (مجلس الشورى) الذي تألف من ستين عضواً، كلهم معينون من الملك، ثم زاد العدد إلى تسعين عضواً عام ١٩٩٧. وكان ستة وثلاثون عضواً منهم قد أكملوا تعليمهم في الجامعات الأميركية والأوربية، وكان ثمانية وخمسون عضواً يحملون شهادات الدكتوراه. إن جلسات المجلس ليست علنية ولا تذاع في وسائل الإعلام. وكل عضو يعمل بمفرده، حيث لا يوجد تكتل سياسي. ويستطيع المجلس أن يقدم مقترحات لقوانين أو تعديلها، ولكن يجب أن يحظى بموافقة الملك قبل مناقشة أي شيء. يقوم المجلس بمناقشة القضايا التي تحوّل إليه من قبل الملك أو الحكومة، وتبقى قراراته مجرد توصيات تقدم إلى الملك الذي قد يأخذ بها أو يرفضها. وليس للمجلس

165 - Esposito (1991) Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World p. 106

حق في مساءلة المسؤولين في الدولة أو المؤسسات الحكومية ولكن يمكن ذلك من خلال رئيس الوزراء الذي هو ولي العهد أيضاً.

يشكل القرآن الكريم والشريعة الإسلامية الأرضية والإطار الأساس للدولة والقانون والقضاء. فالنظام القضائي مزيج من الفقه الحنبلي والقانون الحديث، حيث توجد محاكم شرعية ومحاكم مظالم. يعتبر المذهب الحنبلي أكثر المذاهب الإسلامية تشدداً وتصلباً. وتشكل المحاكم الشرعية القاعدة في النظام القضائي السعودي. فالقضاة والمشاورون القانونيون عادة من العلماء الذين أكملوا دراساتهم في العلوم الإسلامية. أما ديوان المظالم فقد تأسس بأمر ملكي عام ١٩٥٥ بهدف الاستماع إلى شكاوى المواطنين ضد مسؤولي الحكومة.

يقوم العلماء بالخدمة في الدولة كمستشارين في كتابة القرارات الملكية. كما أن آراءهم، وحسب القواعد الإسلامية، تعتبر ضرورية لتبرير الأفعال السياسية الهامة. إن العلاقة بين العلماء والحكام السعوديين تقوم على أساس المصالح المشتركة. فالعلماء يدعمون بقوة الحكام السعوديين وسلطاتهم وصلاحياتهم وامتيازاتهم. على أية حال فهم لا ينتقدون سياسة الحكم وسلوكهم. والأكثر من ذلك أن العلماء السعوديين يدافعون، إسلامياً، عن شرعية نظام الملكية السعودية وهيمنة عائلة واحدة على جميع مقاليد البلاد. كما أنهم يعززون المكانة الدينية للحاكم السعودي بين المسلمين داخل وخارج البلاد. وبالمقابل فإن الحكام السعوديين حافظوا على تقديم رعاية جيدة للعلماء. إذ يدعمون العلماء والمؤسسات الدينية والخيرية والتعليمية التابعة لهم مالياً وقانونياً من أجل القيام بنشاطاتهم المختلفة. فالحكام السعوديون يولون أهمية كبيرة لبناء وتوسعة المساجد والمؤسسات والجامعات والمراكز الإسلامية. ويعترف العلماء والحكام السعوديون بدور بعضهم البعض في الدولة ويحرصون على المحافظة على صلات قوية بينهم. ومن أجل توثيق عرى العلاقات العائلية تحدث زيجات بين العائلة الحاكمة وعائلة آل الشيخ التي تمثل أحفاد مؤسس المذهب الوهابي محمد بن عبد الوهاب. الأمر الذي يؤدي إلى ترسيخ علاقات قريبة ودائمة بين العائلتين.

مبدئياً، يمكن للحكومة والملك أن يصدر قرارات من خلال أمر ملكي أو حكومي في المجالات التي لا تغطيها الشريعة الإسلامية. وكانت النتيجة خلق عقلانية إسلامية تمكن الحكومة السعودية من إصدار قرارات وإجراءات عصرية على شكل مراسيم ملكية مثلاً: تنظيم التجارة عام ١٩٥٤، قانون التعدين عام ١٩٦٣، قانون العمل والعامل عام ١٩٧٠، قانون الضمان الاجتماعي عام ١٩٧٠ وقانون الخدمة المدنية عام ١٩٧١.

إن تطبيق الحدود الشرعية مثل قطع اليد والجلد والرجم والمحاكمات بلا محامين ومنع المرأة من العمل بمفردها أو مع الرجال، ومنع المرأة من قيادة السيارات أو المشاركة في الرياضة، كلها تمثل

معالم الدعاية الموجهة ضد السعودية من قبل منظمات حقوق الإنسان. في ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٠ أعلنت السعودية عن موافقتها على الاتفاقية الدولية لمنع جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٨١.

في عام ١٩٦٢ قام الملك فيصل بتأسيس منظمة دولية هي رابطة العالم الإسلامي التي تهتم بعقد مؤتمرات وبرامج إسلامية متنوعة. ولدى الرابطة مؤسسات ذات تنظيم جيد ومراكز إسلامية في أنحاء العالم. فقد شيدت العديد من المساجد الفخمة في المدن الغربية من أجل نشر الدعوة الإسلامية والتبشير بالمذهب الوهابي وكسب التأييد للحكومة السعودية. وتمثل الرابطة الناطق باسم السعودية في تفسيرها للإسلام. ويقوم مجلس الأمناء بتحديد سياسة الرابطة وأهدافها واتجاهاتها. ويتألف المجلس من اثنين وستين عضواً يتم اختيارهم من بين العلماء الكبار في العالم الإسلامي. وتمثل سكرتارية الرابطة الدائرة التنفيذية لها والتي يقع مقرها في مكة المكرمة. في عام ١٩٧٥ تأسس المجلس الأعلى للمساجد والذي يضم ستة وعشرين عضواً دائمين وأربعة وثلاثين عضواً، يُنتخبون كل ثلاث سنوات. وللمجلس فرعان أحدهما في نيويورك والآخر في مدريد.

تعمل الحكومة السعودية ورابطة العالم الإسلامي معاً من أجل تقوية النفوذ السعودي ونشر المذهب الوهابي بين المسلمين في أنحاء العالم. وقد نجحت الرابطة في النفوذ داخل آسيا الوسطى مثل الشيشان، وفي البوسنة وبقية الجمهوريات المسلمة التي انفصلت عن الاتحاد السوفياتي. وتستخدم المساعدات المادية والبعثات الدينية من أجل نشر عقائدها.

تؤدي الرابطة وظيفتين: دينية وسياسية. ففي آب/ أغسطس عام ١٩٩٠ عندما قام نظام صدام بغزو الكويت وبدأ بتهديد الأراضي السعودية، أصبحت الحكومة السعودية بحاجة إلى مساعدات عسكرية من الدول الغربية وخاصة أميركا. فقامت الرابطة بعقد مؤتمر في مكة للفترة من ١٠-١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠ دعت إليه علماء وفقهاء مسلمين من أنحاء العالم وخاصة من مصر ولبنان والباكستان والمغرب وأفغانستان والهند وتونس وتركيا والسنغال وسوريا وأندونيسيا والكويت إضافة إلى السعودية نفسها. وقد ناقش المؤتمرون مسألة شرعية استقدام قوات عسكرية أجنبية لمساعدة المسلمين في درء العدوان الذي يقوم به طرف مسلم. وقد أصدر الفقهاء المجتمعون فتاوى تبيح للحكومة السعودية الاستعانة بالكافر لرد العدوان. وقد صدرت (وثيقة مكة) التي تبرر شرعية استخدام قوات عسكرية غير مسلمة في أراضٍ إسلامية.

السودان: جمهورية إسلامية

في الثلاثين من حزيران/ يونيو ١٩٨٩ نجحت مجموعة من ضباط الجيش بالوصول إلى السلطة، لتبدأ بذلك مرحلة جديدة من وجود دولة إسلامية في أفريقيا. وكان قائد الانقلاب

الفريق عمر حسن البشير قريباً من الجبهة الإسلامية القومية. وكان السودان قد شهد من قبل إجراءات لأسلمة الدولة في عهد الرئيس السابق جعفر النميري (حكم ١٩٦٩-١٩٨٥).

في ٨/ ٩/ ١٩٨٣ أعلن النميري بأن السودان سيصبح جمهورية إسلامية، وأصدر مرسوماً جمهورياً يقضي بتطبيق الشريعة في السودان. كما أعلن عن "ثورة إسلامية" تشمل السياسة والقانون والمجتمع. لقد استغل النميري الإسلام من خلال: فرض الحدود والقصاص على بلد فقير دون تهيئة المجتمع أو تقديم أية وسائل رفاه له. الأمر الذي أدى إلى اعتقال آلاف المواطنين وجلبهم أمام المحاكم التي يقضي فيها قضاة عينتهم الحكومة، والذين كانت محاكماتهم أشبه بالمحاكم العسكرية مستخدمين العقوبات "الإسلامية" كالجلد بالسوط. وحلّ قانون ضريبة الزكاة عام ١٩٨٤ بدل النظام الضريبي المعمول به من قبل. وكان يفترض بهذه الصدقات أن تكون المصدر الأساس للدخل الحكومي. وطلب النميري من كبار المسؤولين في الحكومة والقضاة والعسكريين ونقابات التجارة والاتحاد الإشتراكي السوداني أن يعلنوا البيعة له، والاعتراف به حاكماً مسلماً يهتدي بالقرآن.[١٦٦] وكان النميري يخطط لإعلان نفسه إماماً للدولة.

في ١١/ ٧/ ١٩٨٩ فوجئ النميري بقرار الجمعية الوطنية (البرلمان) تأجيل التصويت على مجموعة من التعديلات التي تصادق على قوانينه الإسلامية ومكانته السياسية-الدينية. في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥ تصاعد الانتقاد بصدد أسلمة الدولة، فما كان من النميري إلاّ أن يختار هدفاً سهلاً هو (الإخوان الجمهوريين) ليسكت الانتقادات الموجهة ضده، ولكسب تأييد المسلمين. فقام بإعدام محمود محمد طه زعيم الأخوان الجمهوريين بتهمة الردة.

حظي الرئيس السوداني عمر البشير (١٩٤٤) بدعم سياسي وديني كبيرين من قبل حسن الترابي (١٩٣٢). وكان الترابي قيادياً نشيطاً لحركة الإخوان المسلمين السودانية. درس في فرنسا وحاز على شهادة الدكتوراه في القانون الدولي، ليعود ويصبح عميداً لكلية القانون في جامعة الخرطوم. وتؤمن حركة الإخوان المسلمين بنظام سياسي واجتماعي إسلامي من خلال وجود دستور إسلامي يستند على القرآن والشريعة. وتعرض الحركة بديلاً إسلامياً للمسلمين التقليديين الذين يتلقون تعليماً عصرياً. فهي ترفض تغريب المجتمع والعلمانية، وتدافع عن دولة حديثة ومجتمع تترسخ فيه جذور الإيمان والميراث الإسلامي في السودان.

لقد انتشر تأثير الحركة بين مؤسسات الدولة وبضمنها الجيش. وهذا ما مكّن الحركة للفوز في النقابات المهنية والانتخابات السياسية. وهذا ما حمل البشير لاستخدام تأثير الإخوان المسلمين ومكانتهم بمهارة لكسب تأثير سياسي أكبر وتأييد ديني يشرعن انقلابه العسكري. فقام بإطلاق

166 - Esposito (1991) Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World p. 236

سراح الترابي من السجن وبدأ يتظاهر بالدفاع عن الشريعة الإسلامية. وبالمقابل، وجد الترابي وأنصاره في الجبهة الإسلامية القومية بأن التحالف مع ضباط الجيش يمنحهم فرصة كبيرة لتحقيق الدولة الإسلامية. وعمل كلاهما، الضباط والإسلاميون، معاً من أجل خدمة عملية الأسلمة. فيما بعد أصبح الترابي رئيساً للبرلمان وصار لديه نفوذ وتأثير كبيران في صناعة القرار.

في نيسان/ أبريل ٢٠٠١ أصدر البشير أمراً باعتقال الترابي متهماً إياه بالعمل ضد مصلحة البلاد وعقد اتفاق مع أعداء الدولة. وكان الترابي قد بدأ بمفاوضات مع الحركة الشعبية لتحرير السودان بزعامة العقيد جون قرنق. وكانت الحركة تطالب بحكم ذاتي في جنوب السودان حيث أغلبية السكان من غير المسلمين (مسيحيين ووثنيين). وبقيت الحركة تقاتل الحكومة المركزية حتى تم الإتفاق على دستور جديد يتيح قيام حكم ذاتي والمشاركة في السلطة عام ٢٠٠٥.

يبدو الترابي ميالاً إلى دور محدود للحكومة الإسلامية. إذ أن دولة الترابي، نظرياً، دولة غير تدخلية: فهي تترك المجتمع لوحده قدر الإمكان. ويبدو أن الترابي قد تأثر بالتقاليد الليبرالية الغربية، لكنه وجد سابقة في التاريخ الإسلامي، سواء في الدور الاجتماعي المحدود الذي تلعبه الحكومة المسلمة، وفي الجانب العملي في الفصل الدائم والمستمر بين الشريعة والحكومة. لقد تشكل فكر الترابي، بالطبع، متأثراً بالظروف الخاصة بالسودان، وحتى عندما يوضع هذا الفكر في قالب نظري واسع. ما يقوله الترابي حول محدودية ولامركزية الحكومة، وعن وضعية الأقليات غير المسلمة، والأحزاب السياسية يمكن رؤيتها أفضل في هذا الإطار. فتارة يساوي مفاهيم الحكومة الإسلامية بالديمقراطية التمثيلية، وتارة يؤكد على الاختلافات بينهما. ولكن يبقى مَعْلَمٌ واحد ثابت في فكر الترابي هو رغبته في قبول المفاهيم السياسية الغربية، طالما أنها لا تعارض الشريعة، ويمكن استخدامها لخدمة الإسلام.[١٦٧]

أفغانستان: تجربة لإمارة طالبان الإسلامية

في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩ غزت القوات السوفيتية أفغانستان بهدف دعم النظام الشيوعي لحفيظ الله أمين. وخلال الحرب الباردة بين الغرب والاتحاد السوفيتي، حظي المجاهدون في أفغانستان بدعم أميركا. إذ حصلوا على مساعدات مالية وعسكرية وتدريب وبضمنها صواريخ متطورة. وبعد سقوط النظام الشيوعي وصلت إلى السلطة حركات وأحزاب إسلامية مختلفة وتمكنت من تشكيل حكومة ائتلافية حظيت باعتراف المجتمع الدولي. وخلال بضع سنوات حدث صراع سياسي قوي بين الجماعات الإسلامية. وتصاعد الصراع بشدة حتى وصل إلى مرحلة المواجهة المسلحة. واستخدم كل طرف مختلف الأسلحة مما أدى إلى

١٦٧ - موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي الحديث (١٩٩٥)/ مادة حكومة.

تدمير العاصمة كابل وبقية المدن الكبرى. كما تعرضت للدمار الكبير جميع البنى التحتية والأبنية والمنازل والمدارس والمستشفيات والمزارع وبقية الأمور الحيوية.

أثناء ذلك، ظهرت مجموعة راديكالية جديدة بين طلاب المدارس الدينية في مخيمات اللاجئين الأفغان في الباكستان. هذه الحركة هي (طالبان) فهي جمع لكلمة طالب العربية، وجمعها طلاب. وحظيت حركة طالبان بدعم عسكري وتأييد سياسي من قبل الباكستان، ودعم ديني ومالي من السعودية. وتمثل الحركة تياراً أصولياً متطرفاً جداً سواء في أفغانستان أو في العالم الإسلامي. ويتصف قادة طالبان وأتباعهم بالجمود الفكري المتأثر كثيراً بالمذهب الحنبلي السعودي. إذ ليس لديهم اتصال مع أي فكر إسلامي آخر أو تجارب لحركات إسلامية أو أفكار متطورة في بقية بلدان العالم الإسلامي. يبدو أنهم يريدون وبرغبتهم العيش في دولة تشبه دولة المدينة التي أسسها الرسول (ص) في صدر الإسلام. فهم يتجاهلون بصراحة الفرق الجوهري بين الدولة الإسلامية التاريخية ومتطلبات الدولة العصرية. كما يتجاهلون جميع الظروف والصفات التي تميز بها المجتمع الإسلامي في القرن السابع الميلادي، والتغيرات الجارية في الفكر والعلم والقانون والاتصالات والتكنولوجيا.

صحا العالم لأول مرة على وجود طالبان في عام ١٩٩٤ عندما قامت حكومة إسلام آباد بالإستعانة بهم لحماية طريق التجارة بين الباكستان وآسيا الوسطى. ولأنهم من الناحية الإثنية ينتمون إلى قومية البشتو، لذلك البشتو أكبر أنصار حركة طالبان من بين اثنيات المجتمع الأفغاني الذي يضم قوميات أخرى كالطاجيك والأزبك.

في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦ وبعد قتال مرير مع منافسيهم من الجماعات الإسلامية الأفغانية، نجحت حركة طالبان في احتلال العاصمة كابل وبدأت بممارسة سلطتها. أول عمل قامت به طالبان هو إقصاء كل الجماعات الإسلامية مثل حركت إسلامي (الحركة الإسلامية)، حركت إنقلابي إسلامي (الحركة الثورية الإسلامية)، حزب إسلامي (الحزب الإسلامي)، حزب وحدت (حزب الوحدة الإسلامي)، وجماعت إسلامي (الجماعة الإسلامية). وكان قادة طالبان يزعمون بأن الحكومة الأفغانية السابقة برئاسة رباني غير شرعية وغير إسلامية. قامت طالبان بتأسيس إمارة إسلامية وغيّرت اسم البلاد من جمهورية أفغانستان إلى إمارة أفغانستان الإسلامية. في الثالث من نيسان/ أبريل ١٩٩٦ اجتمع حوالي ألف من مشايخ طالبان واختاروا الملا محمد عمر (مواليد ١٩٦٢)[١٦٨] كرئيس أعلى للدولة وسمي بأمير المؤمنين. وقام الملا عمر بتعيين أنصاره من رجال الدين في جميع

١٦٨ – يعتبر الملا عمر من أكثر الشخصيات الدينية غموضاً في التاريخ السياسي لأفغانستان. ولا توجد له صور أو بيانات صوتية أو تلفزيونية، عدا بعض الصور غير الواضحة التي التقطت له قبل وصول الحركة للسلطة عندما كان يشارك في مراسم احتفال إخراج قميص يدعي أنه يعود للرسول محمد (ص). ويقال أن سبب عدم ظهوره علناً أنه أعور. ويدعي أتباعه بأنه ولد في محافظة أوروزجان عام ١٩٦٢. ودرس في بضع مدارس إسلامية في مدينة (كويتة) الباكستانية قبل أن يلتحق للجهاد في حركت انقلابي إسلامي التي كان يتزعمها محمد نبي.

المناصب الحكومية العليا والوزارات وحكام الأقاليم وحتى رئيس البنك المركزي. وكان الملا عمر يتمتع بسلطات دينية ووضعية كبيرة. وتضم حكومة طالبان لجنتين: الأولى هي الشورى الداخلية التي تتألف من خمسة مشايخ، والشورى المركزية التي تضم تسعة أعضاء بعضهم من ضباط الجيش.

حتى عام ٢٠٠١، كانت هناك ثلاثة بلدان تعترف بحكومة طالبان وهي الباكستان والسعودية ودولة الإمارات العربية. وأبقت الأمم المتحدة مقعد أفغانستان للرئيس السابق برهان الدين رباني. وبقيت منظمات المؤتمر الإسلامي ترفض الاعتراف بحكومة طالبان. ولم يكن لطالبان علاقات دبلوماسية مع المجتمع الدولي بسبب سياستها المتشددة داخل أفغانستان. إذ لم يكن هناك برلمان أو أية جمعية منتخبة، لا أحزاب سياسية، لا دستور، لا تلفزيون، لا صحف، لا موسيقى، لا سينما، لا حرية تعبير، لا حرية شخصية حتى في ارتداء الملابس. وكانت المرأة أبرز ضحايا طالبان. إذ أجبرت المرأة على ارتداء البرقع الذي يغطي جسدها ووجهها، كما منعت من التعليم والعمل حتى اللائي ليس لهن معيل ولديهن أطفال يتامى. وأصدرت طالبان قراراً يقضي بارتداء الأقلية البوذية ملابس صفراء مميزة عن ملابس المسلمين.

تورطت طالبان في بضع قضايا مرفوضة على الصعيد الدولي والتي جلبت لها صراعاً مع المجتمع الدولي. الأولى: استمرار تعاطيها لتجارة المخدرات وحماية زراعتها وتصديرها إلى الدول الغربية. وكانت تدر عليها عائدات كبيرة وظفتها في شراء السلاح ورواتب لأنصارها. والثانية دعم وتوفير ملجأ للجماعات الإرهابية مثل جماعة القاعدة وزعيمها أسامة بن لادن. وكان بن لادن متهماً بتفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا عام ١٩٩٨. وكانت طالبان تصرح بأن بن لادن ضيف في بلدها، وليس في نيتها اتخاذ أي إجراء ضده. ومن ذلك الوقت قررت الأمم المتحدة فرض عقوبات على أفغانستان حتى تقوم بتسليم بن لان لأميركا من أجل محاكمته. والثالثة هي قيام طالبان بتدمير تماثيل بوذا التاريخية في وادي باميان والتي كانت من الآثار الضخمة في أفغانستان. وبررت طالبان قرارها بأن الإسلام يحرم وجود أصنام المشركين. ورفضت الحركة جميع المناشدات الدولية والإسلامية والعربية بالامتناع عن مثل تلك الخطوة غير العقلانية. وسافر وفد إسلامي ضم مجموعة من العلماء المشهورين على رأسهم الشيخ يوسف القرضاوي إلى أفغانستان، لكنه لم يستطع إقناع طالبان بالعدول عن قرارهم وتدمير جزء من التراث الإنساني.[١٦٩] كما رفضت طالبان جميع العروض لنقل أو بيع التماثيل التاريخية، وأصرت على تدمير الرموز المقدسة للديانة البوذية. أدى ذلك القرار إلى استياء وغضب دولي وبضمنهم المسلمين.

---

١٦٩ - الجدير بالذكر أن الخلفاء الراشدين وجدوا آثار وتماثيل في البلدان التي فتحوها لكنهم لم يدمروها. فقد دخل المسلمون مصر وكانت الأهرامات وتمثال أبي الهول أمامهم طوال خمسة عشر قرناً، ولم يدمروها. وكذلك آثار نينوى وبابل والحضر وتدمر وبعلبك وغيرها.

الباكستان: جمهورية عسكرية إسلامية

لأكثر من ثمانية قرون، كان المسلمون في الهند حكاماً على الأكثرية الهندوسية والبوذية وبقية الأديان. في عام ١٨٥٧ تم إلغاء الحكومة المغولية المسلمة من قبل القوات البريطانية التي احتلت الهند. في عام ١٨٨٥ تأسس حزب المؤتمر الوطني الهندي للنضال من أجل تحرير الهنود من الاستعمار وترسيخ دولة علمانية ديمقراطية بحيث تكون الأكثرية، أي الهندوس، هم الحكام.

كان المسلمون واعين بأهداف الهندوس والتي تعني الهيمنة الهندوسية على كل الحياة السياسية في الهند. وتأخر المسلمون في تأسيس حزبهم السياسي لحماية حقوقهم. في عام ١٩٠٦ قام مسلمو الهند في مدينة دكا بتأسيس (رابطة جميع مسلمي الهند) ثم أصبحت (الرابطة الإسلامية) من أجل الدفاع عن مصالح المسلمين ونشر الوعي السياسي بينهم. وكان معظم قادة وأعضاء الرابطة الإسلامية ذوي ثقافة انكليزية، وكانوا متأثرين جداً بالتعليم العصري والفلسفات المادية. وكان نمط حياتهم وسلوكهم متأثراً بعمق بالحضارة الغربية الحديثة. في البداية حظيت الرابطة بتشجيع البريطانيين، والذين كانوا يؤيدون حكم المسلمين، ولكن المنظمة قبلت بالحكومة المستقلة للهند كهدف لها عام ١٩١٣. ولعقود طويلة كانت الرابطة وزعماؤها، وخاصة محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨) يدعون إلى وحدة المسلمين والهندوس في هند مستقلة وموحدة. ولم يتحقق ذلك إلا عام ١٩٤٠ عندما دعت الرابطة إلى تشكيل دولة إسلامية منفصلة عن الأمة الهندية المستقلة. أرادت الرابطة فصل الأمة المسلمة عن الهند لأنها كانت تخشى من أن استقلال الهند سيؤدي إلى هيمنة الهندوس على البلاد. وكان محمد علي جناح متشككاً في إيجاد الباكستان عملياً، لكنه اقتنع بفكرة محمد إقبال (١٨٧٥-١٩٣٨) الذي كان هو صاحب فكرة الدولة المسلمة عندما طرحها لأول مرة في مؤتمر الرابطة الإسلامية المنعقد عام ١٩٣٠.

في عام ١٩٢٠ قامت مجموعة من مسلمي الهند بتأسيس حركة الخلافة التي تزعمها الشيخ محمد علي جوهر (توفي ١٩٣٣). كانت الحركة تهدف إلى الدفاع عن الخلافة العثمانية. في ٢٦/ ٨/ ١٩٤١ قام أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) بتأسيس الجماعة الإسلامية. وكانت هذه أول حركة سياسية إسلامية، وقد لعبت فيما بعد دوراً هاماً في الباكستان.

قبل التقسيم عام ١٩٤٧، انقسم العلماء المسلمون في شبه القارة الهندية بمواقفهم السياسية تجاه الرابطة الإسلامية وحركة باكستان. فقد بقي أبو الكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨) مؤيداً قوياً للإتحاد أو لقومية هندوسية-إسلامية. كما أن بقية العلماء أمثال الديبونديين ومنظمة علماء الهند كانوا يؤيدون تحالفاً سياسياً. والقسم الثاني من العلماء الذين أيدوا قيام الباكستان وحركة الباكستان فقد أسسوا (جماعة علماء الإسلام). وقد انضم هؤلاء القادة الدينيون مع (الرابطة

الإسلامية) في النضال من أجل الباكستان. أما الموقف الثالث فقد مثله آخرون على رأسهم أبو الأعلى المودودي من (الجماعة الإسلامية) وأبو الحسن الندوة من (جمعية ندوة العلماء) والذين عارضوا أي شكل من القومية وحتى القومية الإسلامية. إذ أنهم مقتنعون بأن أية دعوة قومية انما هي دعوة مناقضة لإحياء الإسلام. وقد عارضهم الوطنيون الهنود والباكستانيون معاً أمثال أبو الكلام آزاد وجماعة علماء الإسلام إضافة إلى الرابطة الإسلامية.

يرى المودودي أن المسلمين ليسوا أمة بالمعنى الغربي، ولكنهم حزب أيديولوجي أقرب بكثير إلى الإشتراكيين والشيوعيين. ويجب ان يكافحوا من أجل نشر فكرة الأيدولوجيا الإسلامية في أنحاء الهند، وإذا ما قاموا بذلك فإنهم خلال بضع سنوات سيجعلون جميع الهند دار إسلام. وبعد تأسيس الباكستان قبل جميع الزعماء الدينيين الواقع السياسي، وصار عدد من الأحزاب السياسية الدينية نشيطة تقدم منافذ منظمة للعلماء.

ظهرت الباكستان إلى الوجود كدولة مستقلة من دول الكومنولث عام ١٩٤٧. وانقسمت البلاد إلى جزئين: غربي وشرقي، يبعدان عن بعضهما ألفي كيلومتر من الأراضي الهندية. الأمر الذي كان يختزن مشكلة كامنة كبيرة للدولة الجديدة. وقد أدى تقسيم الهند إلى حركة ملايين اللاجئين بين البلدين، ورافقها جرائم إبادة جماعية. كما أن النزاع حول كشمير كاد يجر البلدين إلى شفير الحرب. كان محمد علي جناح أول رئيس لباكستان المستقلة، وصار لياقت علي خان (١٨٩٥-١٩٥١) أول رئيس وزراء لها، والذي كان زعيم الرابطة الإسلامية. وأصبحت بذلك الرابطة الإسلامية الحزب السياسي المهيمن في الباكستان، ولكنه بقي أقل تأثيراً لأنه كان يعمل بطريقة بعيدة عن حزب سياسي عصري، ولا تتناسب مع ما يحظى به من أرضية جماهيرية في الهند البريطانية. الأمر الذي أدى إلى تقلص شعبيته وانفضاض الجماهير من حوله. في أيلول / سبتمبر ١٩٤٨ توفي محمد علي جناح، بعد أن أمضى في منصبه ١٣ شهراً فقط. وكان قادة الباكستان الجدد عموماً من المحامين الذي كان لديهم التزام قوي بحكومة برلمانية. فهم دعموا محمد علي جناح كثيراً في كفاحه ضد الهندوس ليس لأنهم كانوا يريدون دولة إسلامية، بل لأنهم كانوا يعتبرون حزب المؤتمر مرادفاً للهيمنة الهندوسية. إذ كانوا على درجات متفاوتة في التزامهم بالإسلام. فبالنسبة للبعض يمثل الإسلام لديه مجرد انتساب يجب أن (أو لا) يكون أساساً للسلوك الشخصي في دولة ديمقراطية حديثة. وبالنسبة للبعض الآخر فهو تقاليد وإطار تمكن أجدادهم بواسطته من حكم الهند.[١٧٠]

وكان هذا بعيداً عن أذهان القادة الدينيين الذين توقعوا وكانوا يأملون في تأسيس دولة إسلامية مبنية على أساس الأيديولوجية الإسلامية والشريعة. فبدأوا بتنظيم أنفسهم وتعبئة أتباعهم. وعندما أظهر خليفة جناح، لياقت خان، وأتباعه تردداً لتطبيق الشريعة الإسلامية

170 Britannica Encyclopedia Islamic Republic of Pakistan.

قامت الجمعية الإسلامية بتظاهرة تدعو إلى تطبيق الشريعة. وقد تعرض المتظاهرون للإعتقال والسجن وبضمنهم أبو الأعلى المودودي، حتى تم إطلاق سراحهم في أيار/ مايو ١٩٥٠.

على أية حال، في عام ١٩٤٩ اضطرت الجمعية التأسيسية (البرلمان المؤقت) لإعلان (قرار الأهداف) الذي اعتبر أساساً لدولة باكستان الإسلامية. وتضمن القرار "وحيث أن حاكمية الله العظيم تشمل الكون كله، وهو صاحب السلطة التي خولّها لدولة الباكستان من خلال شعبها لممارستها ضمن الحدود التي وصفها، وهي أمانة مقدسة". وكانت أول قضية كبيرة للدولة الجديدة هي كتابة الدستور. إذ خوّل القرار هذه المهمة إلى الجمعية التأسيسية التي تمثل الشعب الباكستاني،وتتحمل مسؤولية تأطير الدستور. وينص القرار على أنه " يجب مراعاة مبادئ الديمقراطية والحرية والمساواة والتسامح والعدالة الاجتماعية المعلنة من الإسلام. كما يجب تمكين المسلمين لتنظيم حياتهم أفراداً وجماعات بحسب تعاليم ومتطلبات الإسلام المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة".

والوثيقة الأخرى الهامة المتعلقة بالدولة الإسلامية كانت (تقرير لجنة المبادئ الأساسية) التي وضعت من قبل الجمعية التأسيسية في عام ١٩٥٠. وقامت بتشكيل عدة لجان فرعية منها (لجنة التعليمات الإسلامية) التي كانت وظيفتها "إعطاء المشورة حول الأمور التي تحدث وتقع خارج قرار الأهداف، حيث يجب الرجوع إلى هذه اللجنة في مثل هذه الأمور". أصرت اللجنة على لجنة الخبراء لتدقيق جميع القوانين بالنسبة للشريعة، وأن على رئيس الدولة أن يكون له مجلس تشريعي يقدم له الاستشارات. إن مثل تلك الاستشارة ستكون بالطبع من واجب العلماء. وبناء على ذلك سيلعب العلماء دوراً هاماً في أعلى مستوى. وكانت الحكومة وأنصارها في الجمعية التأسيسية غير راغبة في الأخذ بتوصيات لجنة التعليمات الإسلامية. رفض العلماء وبضمنهم المودودي المبادئ الأساسية ونشروا وجهة نظرهم في كراس عنوانه (المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية). أما الشخصيات المسلمة الأخرى أمثال برويز وأتباعه الذين أعلنوا عن وجهة نظرهم حول الدستور الإسلامي. فقد نشروا كراساً عنوانه (الشروط الأساسية لدستور إسلامي للباكستان). وكان للمفكر المسلم محمد أسد، الذي كان مقيماً في الباكستان آنذاك، مساهمته في تلك المناقشة الدينية-السياسية حول الدولة الإسلامية والدستور. في البداية وضع أفكاره الأساسية في مقالة نشرها عام ١٩٤٨ وبعنوان (كتابة دستور إسلامي). فيما بعد في عام ١٩٥٤ قام بتطوير تلك الأفكار وجمعها في كتاب عنوانه (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام). تضمنت أفكار أسد تشكيل دولة إسلامية ذات نظام تعددي وبرلمان منتخب ومحكمة دستورية، أي مزيج من الإسلام والديمقراطية.

إن عملية تشكيل أول دستور استغرقت تسع سنوات، وقد منحت المناقشات الدستورية حلبة لمعركة حامية بين الزعماء الدينيين المحافظين وبين المتعلمين العلمانيين العصريين. وكان الإسلاميون يميلون إلى إحياء المبادئ الإسلامية التي تتجسد في دولة إسلامية حديثة. أما الجماعات العلمانية والقومية فكانت ترغب في تحديث وإصلاح المجتمع عبر قبول نماذج التنمية الغربية الأسس. إن دستور ١٩٥٦ يعكس سنوات طويلة من النقاش والاختلافات الحادة بين المتدينين التقليديين والحداثويين. وكانت النتيجة هي وثيقة ذات جوهر ديمقراطي برلماني حديث، أضيفت إليها بضعة فقرات ومواد إسلامية استجابة وبناء على طلبات الزعماء الدينيين. وكان من بين المواد الإسلامية الأساسية هي: عنوان الدولة هو جمهورية باكستان الإسلامية؛ أن الباكستان دولة ديمقراطية تستند على المبادئ الإسلامية (الديباجة)؛ يجب أن يكون رئيس الدولة مسلماً (الفصل الرابع، المادة ٣٢)؛ تأسيس مركز بحوث إسلامية للمساعدة في إعادة بناء المجتمع المسلم وفق الأرضية الإسلامية الصحيحة (الفصل ١٢، المادة ٩٧) ؛ وأخيراً ما تسمى فقرة التعارض، وهي اشتراط عدم تشريع أي قانون يعارض القرآن والسنة النبوية (المادة ١٩٨). وكان البرلمان الوطني يتألف من (٣٠٠) عضواً، نصفهم من القسم الشرقي، والنصف الآخر من القسم الغربي للدولة. وتم تخصيص عشر مقاعد للنساء. وكان على رئيس الوزراء وحكومته أن يحكموا وفق إرادة البرلمان، ومع الرئيس تمارس السلطات الممنوحة.

بدأ الانحراف السياسي في الباكستان باغتيال رئيس الوزراء لياقت علي خان عام ١٩٥١. وصعد مكانه الخواجة نظام الدين، وهو ارستقراطي بنغالي ذو تقوى شخصية شديدة. في عام ١٩٥٣ طالبت الجماعات الإسلامية، وخاصة الجماعة الإسلامية بزعامة المودودي، بتكفير طائفة الأحمدية واعتبارها خارجة عن المجتمع الإسلامي. واستمرت الحياة السياسية غير المستقرة حتى أدت إلى تورط المؤسسة العسكرية بالسياسة. في عام ١٩٥٨ شهدت البلاد أول انتخابات عامة شاملة، ولكن النزاع حول أرضية التأسيس أدى إلى استقالة رئيس الوزراء سهروردي، زعيم رابطة عوامي. وكان خليفته غير فعال، مما أدى إلى توقف عملية التشريع. ولم يكن الرئيس اسكندر مرزا يخفي استياءه من أداء الديمقراطية البرلمانية في الباكستان. في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٨ صدر مرسوم رئاسي يعلن إلغاء الأحزاب السياسية، وإلغاء الدستور، وحل مكانه قانون عرفي، وأصبح الجنرال محمد أيوب خان الحاكم العام للقانون العرفي. وأعلن الرئيس مرزا بأن القانون العرفي سيكون مؤقتاً، وسيتم تدوين دستور جديد. أصبح الجنرال أيوب خان رئيساً للوزراء، وقام بتعيين ثلاثة جنرالات في الوزارة. وأما التسعة المدنيون الآخرون فكانوا رجال أعمال ومحامين، وأحدهم شاب جديد عهد بالسلطة هو ذو الفقار علي بوتو.

بعد فترة قصيرة، نجح أيوب خان في إجبار الرئيس مرزا على الإستقالة، ثم نفي إلى لندن. أصدر أيوب خان بياناً يعلن فيه تنصيب نفسه رئيساً للجمهورية. كان أيوب خان نفسه مسلماً متأثراً بالغرب في الفهم والرؤية. كان يؤكد على "تحرير روح الدين من شراك الخرافة والجمود التي تحيط به، والتقدم نحو الأمام بقوى العلم والمعرفة الحديثة". من خلال وضع دستور جديد حاول أيوب خان شرعنة رؤيته الغربية تجاه الشريعة وإقصاء الزعامات الدينية من أي تأثير سياسي أو قضائي. في عام ١٩٦٠ دعا إلى إجراء انتخابات وتم تشكيل لجنة دستورية. قبل أيوب خان بقسم من الدستور المقترح وأبدله بأفكار من عنده ساعياً إلى "دمج الديمقراطية بالإنضباط". لقد قام وبشدة بتحديد قوى العلماء ومشاركتهم في الحكومة وبقية مؤسسات الدولة. ورفض انفراد العلماء بالتعليم الإسلامي والتفسير. وعلى الرغم من أن العلماء كانوا، وحسب التقاليد، حماة الشريعة وبالتالي فهم مستشارو الحكومة، فإن أيوب خان قلل من دورهم في (مجلس العقيدة) (الأيديولوجيا)، (معهد البحوث)، (لجنة الزواج) و(قانون الأسرة) والتي تم السيطرة عليها من قبل أناس منحلين. وصل التوتر بين أيوب خان والزعماء الدينيين إلى ذروته عندما أصدر (قانون الأسرة المسلمة) عام ١٩٦١، والذي قيّد تعدد الزوجات، ولكن الرئيس وجد فيما بعد الحاجة إلى تقديم تنازل للزعماء الدينيين من أجل تخفيف الضغط عن نظامه.

في عام ١٩٦٢ أصدر أيوب خان ما يسمى بالدستور الجديد الذي تضمن بضعة مواد إسلامية أخذت من دستور ١٩٥٦، وهذا ما يعني حدوث تغييرات هامة. في الوثيقة الجديدة تم حذف كلمة (إسلامية) من اسم الجمهورية. كما تم حذف عبارة حاكمية الله المقدسة (التي خولها إلى الأمة الباكستانية...). على أية حال، وتحت تأثير الضغط الشعبي القوي، عادت هذه المواد مرة أخرى في أول لائحة تعديل عام ١٩٦٣. إذ نص الدستور الجديد على (تمكين شعب الباكستان، أفراداً وجماعات، من تنظيم شؤون حياتهم حسب تعاليم ومتطلبات الإسلام). وكانت هذه التعاليم والمتطلبات قد جرى تعريفها في دستور ١٩٥٦ بإضافة عبارة (وحسب القرآن المجيد والسنة النبوية).

أعيد الدستور الجديد إلى (مجلس الشورى للعقيدة الإسلامية) من أجل إبداء المشورة تجاه أية مشكلة قد توجد، سواء في مسودة قانون مقترح أو اختراق أو أي شكل لا يكون بحسب مبادئ تشريع القوانين: أي الإسلام. منح الدستور الجديد حقوقاً وامتيازات أكثر للأقليات الدينية في الباكستان، وخاصة الهندوس والمسيحيين. إذ تضمن (المادة ٧) ليس حرية الديانة فحسب، بل حرية الدعوة و التبشير بجميع الديانات. كما أعفت نفس المادة أتباع أية ديانة من دفع ضرائب

يجري استخدامها لصالح أية ديانة أخرى أو مذهب آخر. وتنص (المادة ٣) على أنه "يجب منح أتباع الأقليات فرصة لدخول خدمة الباكستان".

في عام ١٩٦٥ أخذت حرب كشمير تؤثر عميقاً في الباكستان. في كانون الثاني/ يناير من نفس العام أعيد انتخاب أيوب خان عندما فاز بقوة أمام تحديات فاطمة جناح، شقيقة محمد علي جناح، التي كانت تتلقى دعم القادة الدينيين الذين يقودهم أبو الأعلى المودودي. بعد انتهاء الحرب، انسحب أيوب خان وراء ستار الدكتاتورية. وقد تعرض وضعه الاستبدادي إلى تحدٍ كبير في خريف ١٩٦٨، إذ فشلت محاولة لاغتياله أعقبها اعتقال بوتو وزعماء المعارضة الآخرين. في شباط/ فبراير ١٩٦٩ أعلن بأنه سيجري انتخابات رئاسة الجمهورية عام ١٩٧٠. ظهرت إلى السطح اعتراضات وإضرابات في كل مكان، وخاصة من قبل المقاتلين في البنغال. في ٢٥/ ٣/ ١٩٦٩ استقال أيوب خان من منصبه، وأعطى صلاحياته إلى القائد هو الجنرال يحيى خان. وعادت البلاد مرة أخرى إلى الأحكام العرفية. إذ احتفظ يحيى خان بلقب رئيس الجمهورية وكذلك الحاكم العرفي العام. وقد أوضح بأنه يهدف إلى إجراء انتخابات عامة مبكرة، والتي جرت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠.

جاءت الانتخابات بمفاجأتين، الأولى نجاح (رابطة عوامي) في الجناح الشرقي من الباكستان، والتي كان يتزعمها مجيب الرحمن، حيث حصلت على أكثرية في الجمعية العمومية الجديدة (١٦٧ من مجموع ٣٠٠ مقعد). والثانية كانت انتصار حزب الشعب الباكستاني بزعامة ذو الفقار علي بوتو (١٩٢٨-١٩٧٩) في الجناح الغربي من الباكستان. أصر يحيى خان على أن تقوم الجمعية الجديدة بسن دستور خلال فترة مائة يوم. وكان مجيب الرحمن يدافع عن استقلال تام لشرق الباكستان، عدا ما يتعلق بالسياسة الخارجية. في الأول من آذار/ مارس ١٩٧١ أعلن الرئيس يحيى خان بأنه قد يعلّق أعمال الجمعية الوطنية إلى أجل غير محدود. رد مجيب الرحمن على ذلك بمقاطعة وإضراب عام في أنحاء باكستان الشرقية. فشلت جميع الجهود للوصول إلى تسوية بين الطرفين. الأمر الذي أدى بيحيى خان إلى الإعلان بأن مجيب الرحمن وأنصاره خونة، ودعا القوات العسكرية في غرب الباكستان إلى "إعادة احتلال" شرق البلاد. وتم اعتقال مجيب الرحمن وعدد كبير من رفاقه، في حين هرب الباقون إلى الهند، معلنين شرق الباكستان دولة مستقلة باسم بنغلاديش (أرض البنغال). وبسبب استمرار القتال، تصاعد عدد اللاجئين الذين عبروا الحدود إلى الهند إلى عدة ملايين. في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧١ قامت القوات الهندية بغزو باكستان الشرقية. في كانون الثاني/ يناير ١٩٧٢ تم تشكيل حكومة بنغلاديش بزعامة مجيب الرحمن الذي أصبح رئيساً للوزراء.

واعترافاً منه بمسؤولية هزيمة الباكستان، قدم الرئيس يحيى خان استقالته في ٢٠/ ١٢/ ١٩٧١ فاسحاً الطريق أمام ذو الفقار علي بوتو لقيادة باكستان الغربية بلا منازع. أعلن بوتو سياسة "الإشتراكية الإسلامية" التي أدت إلى بضعة تغييرات ملموسة. ففي ١٠/ ٤/ ١٩٧٣ تمت المصادقة على دستور جديد، وأصبح بوتو رئيساً للوزراء. وبدأ يتجه نحو الدكتاتورية، قمع المنتقدين، سجن الخصوم، واستخدام أساليب العصابات ضد الجماعات العرقية كالباثان والبلوش. في انتخابات عام ١٩٧٧، انضمت تسعة أحزاب معارضة مع بعضها لتشكل التحالف الوطني الباكستاني (PNA) وطالبت بالحياة الإسلامية وتطبيق الشريعة في الباكستان. وكانت النتائج نجاحاً كاسحاً لحزب بوتو (PPP) متهماً التحالف بالتزوير. وارتفعت وتيرة الاعتراضات، والتي سرعان ما أدت إلى فوضى في كراجي وبقية المدن الكبرى، مما أجبر بوتو إلى دعوة الجيش إلى إعلان الأحكام العرفية. وحاول بوتو إرضاء الزعماء الدينيين، والذين كان أغلبهم يقبعون في السجون، عبر عرض امتيازات عليهم، ولكنهم رفضوها.

من أجل تفادي الفوضى الكاملة، أخذ رئيس الأركان في الجيش الجنرال محمد ضياء الحق منصب الحاكم العرفي العام، وذلك في ٥/ ٧/ ١٩٧٧. كانت جهوده المبكرة تتمثل في خلق بديل سياسي مقبول، لكنه لاقى نجاحاً محدوداً. في بداية أيلول/ سبتمبر تم اعتقال بوتو بتهمة محاولة القتل. في ١٨/ ٣/ ١٩٧٨ صدر الحكم عليه بالإعدام، وبعد مصادقة المحكمة العليا، تم تنفيذ الحكم به شنقاً حتى الموت في ٤/ ٤/ ١٩٧٩. أراد ضياء الحق تعزيز وضعه السياسي واكتساب مزيد من الشعبية بين الناس والزعماء الدينيين. فقام بتبني قانون العقوبات الإسلامية كالجلد والرجم.

أجبرت التطورات السياسية الدولية ضياء الحق على التعامل بشدة مع الإسلام السياسي. إذ قام الاتحاد السوفياتي بغزو الجارة أفغانستان في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، مما أدى إلى تبنيّه موقف المساند للحكومة الأميركية. وقررت واشنطن دعم المجاهدين الأفغان، وأصبحت الباكستان القناة التي تمر عبرها الأسلحة الضخمة إليهم. وتضمن البرنامج إعادة المساعدات الأميركية للباكستان بقيمة ٤,٢ مليار دولار للسنوات ١٩٨٧ إلى ١٩٩٢. وكان هناك عامل ضغط خارجي قوي آخر هو انتصار الثورة الإيرانية في ١١/ ٢/ ١٩٧٩. واستجابة لهذا الحدث أخذ ضياء الحق يتوسع في برنامجه لسلامة المجتمع. فبالإضافة إلى قانون العقوبات الإسلامية، أعلن عن العمل في النظام المصرفي بلا فوائد، واتخذ إجراءات للمحافظة على التعامل الإقتصادي الإسلامي التقليدي. في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ جرى استفتاء شعبي حول الإجراءات الإسلامية، ترافق مع تجديد رئاسة ضياء الحق لخمس سنوات أخرى. شارك في الاستفتاء ٦٢٪

من الشعب، حيث صوّت ٩٨٪ منهم لصالح المشروعين، أي الإجراءات الإسلامية وتجديد الرئاسة.

في ١٧/ ٨/ ١٩٨٨ لقي ضياء الحق حتفه في حادث سقوط طائرة، إلى جانب مجموعة من الجنرالات والسفير الأميركي. استلم السلطة رئيس مجلس الشيوخ غلام إسحاق خان الذي كان من مؤيدي ضياء الحق، وأصبح رئيساً للبلاد. وسرعان ما أعلن عن عزمه على إجراء انتخابات في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨. وجاءت النتائج انتصاراً لحزب بوتو (PPP) الذي تزعمته ابنته بينظير بوتو (١٩٥٣)، حيث حصل على ٩٣ مقعداً، والتحالف الديمقراطي الإسلامي من أنصار ضياء الحق على ٥٤ مقعداً، وبقية الـ ٥٨ مقعداً حصلت عليها جماعات مستقلة وأحزاب صغيرة. في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ أصبحت بينظير بوتو أول امرأة تحكم بلداً إسلامياً. ولم يكن لديها ميل في إجراء تغييرات أساسية، لكنها لم تحظ بثقة رئيس الجمهورية والجيش، مما أدى إلى طردها بعد ٢٠ شهراً. ففي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ وصل نواز شريف إلى رئاسة الوزراء، وهو رجل صناعة من البنجاب. في نيسان/ أبريل ١٩٩٣ جرى اتهام نواز بسوء الإدارة والرشوة و"عهد الرعب". وجرت انتخابات عامة فأعادت بينظير بوتو إلى السلطة مرة أخرى. بقيت لفترة قصيرة ثم تمت هزيمتها من قبل نواز شريف مرة أخرى. بقي شريف رئيساً للوزراء حتى قام الجيش بانقلاب عسكري ضده في عام ٢٠٠٠ بقيادة الجنرال برويز مشرف. بعد قضائه فترة في السجن، تم نفي نواز شريف وعائلته إلى السعودية.

الفصل الخامس

الحكم الإسلامي
والضمانات ضد الاستبداد

الفصل الخامس

الحاكم الإسلامي
والضمانات ضد الإستبداد

هناك أطروحتان تنظمان موضوع الحكم والدولة ونظام الحكم في الإسلام، وهما أطروحة الإمامة والخلافة. فالأولى ترى بأن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تُفوض إلى الأمة بل هي من أصول الدين، فالنبي (ص) قد أوصى من بعده للأئمة الأثني عشر (ع) إطاعة امر الله سبحانه وتعالى في النص عليهم بتولي الأمر من بعده أما الخلافة فقد اعتبرت مسألة نظام الحكم أمراً متروكاً للأمة، ينتخبون من يشاؤون ممن تتوفر فيه الصفات التي أقرها الإسلام واتفق عليها العلماء، ويجري انتخابه وفق نظام أو نظرية الشورى.

هذا وقد انتهت في عصرنا الحالي الإمامة إلى إناطة شؤون الحكم وإدارة الدولة للولي الفقيه أي المجتهد الجامع للشرائط والذي يكون نائباً للإمام الغائب (ع). وتتفق الإطروحتان على منح هذا الشخص (الخليفة، الولي الفقيه، الحاكم، الرئيس..) سلطات دينية ودنيوية معاً، أي إشراف ديني وروحي وإشراف سياسي وحكومي وإدارة شؤون الدولة. هذا ما دعا بعض المفكرين والمستشرقين إلى مقارنة نظام الحكم الإسلامي بنظام الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي يكون فيها الإمبراطور إمبراطوراً عالياً وحاكماً مرشداً لشؤون المؤمنين الدنيوية بسلطات واسعة جداً. واستدرك (توماس آرنولد) ذلك عندما حاول توضيح الفروقات الجوهرية بين النظامين، والتي لخصها بأن (وظيفة الخليفة الدينية لا تتعدى المحافظة على الشؤون الدينية المقررة في الإسلام وليس له وظائف دينية كهذه التي ينعم بها البابا من عصمة وغفران للخطايا).[١٧١]

الا أن الذي فاته هو مدى صلاحيات الخليفة حتى في الشؤون التي استبعدها عنه وإن كانت بشكل آخر، فالتكفير والتفسيق واتهام الآخرين بالمروق من الدين وممارسة القمع والإرهاب بدعاوى دينية وذرائع شرعية أمر لم يغادر تاريخنا الإسلامي في وقت من الأوقات.

في هذا البحث سنحاول التعرف على الضمانات اللازمة والكافية التي تضعها أو نتوقع وجودها في كلا الأطروحتين لتفادي انحراف الحاكم أو الخليفة أو أن يؤدي النظام الإسلامي إلى الاستبداد انطلاقاً من الصلاحيات العظيمة والصفة المقدسة التي يمتلكها كل من يتسنم هذا المنصب الخطير.

---

١٧١ - الخربوطلي / الإسلام والخلافة / ص ٢، نقلاً عن توماس آرنولد (الخلافة).

طبيعة الحكومة الإسلامية

إذا أُريد تصنيف الحكومة الإسلامية من خلال مقارنتها مع الأنظمة السياسية الأخرى سواء البائدة أو الحالية، فيمكن وضع النظام السياسي الإسلامي في خانة الجمهورية، إذ أنها ليست ملكية ورائية ولا هي أرستقراطية أشرافية ولا هي طبقية أو دكتاتورية. ولا مجال هنا لتوصيف الفروقات بين الأنظمة السياسية المعروفة والنظام السياسي الإسلامي.

يقول الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية ليست حكومة مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنما هي دستورية بمعنى إن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسُنّة.[١٧٢]

ولعل تجربة صدر الإسلام الأولى في أعقاب وفاة الرسول الأعظم (ص) أبرز مصداق على هذه الجمهورية (الراشدية) التي دامت ثلاثين عاماً، فاختيار الخليفة كان من خلال البيعة أو ولاية العهد أو الانتخاب المباشر من قبل الأمة. أما النظام الملكي الوراثي الذي درجت عليه الحكومات الإسلامية فيما بعد (الأموية والعباسية وغيرها) فليس من الإسلام بشيء يقول الإمام الخميني (وهي ليست ملكية ولا إمبراطورية لأن الإسلام مُنزّه عن التفريط والاستهانة بأرواح الناس وأموالهم بغير حق).

يقول الإمام الشهيد الصدر (النظرية ترفض الملكية أي النظام الملكي وترفض الحكومة الفردية بكل أشكالها - يقصد الدكتاتورية- وترفض الحكومة الأرستقراطية وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الانحراف).[١٧٣] فهي برأي الشهيد الصدر أقرب للنظام الديمقراطي من خلال التأكيد على إيجابياته والطبيعة التمثيلية للأُمة فيه.

إن الحكومة أو الدولة الإسلامية هي أقرب للنظام الجمهوري والديمقراطي فهي (مزيج من الحاكمية الإلهية والسيادة الشعبية)، فهي (إلهية) من جهة إن التشريع لله سبحانه وتعالى بالأصالة، وإن على الأمة أن تراعي جميع الشرائط والضوابط الإسلامية في مجال الإنتخاب وإن على الحاكم الإسلامي أن يلتزم بتنفيذ الشريعة الإسلامية حرفاً بحرف فلأجل هذه الجهات تعد إلهية أو حكومة قانون الله على الناس.

وهي (شعبية) من جهة إن انتخاب الحاكم الأعلى وسائر الأجهزة الحكومية العليا أمر موكول إلى الناس ومشروط برضاهم.

١٧٢- الخميني / الحكومة الإسلامية/ ص ١٧

١٧٣- محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة (لمحة فقهية تمهيدية) / ص ١٧

مصدر سلطة الحاكم الإسلامي

هناك نظريتان في مصدر السلطة الممنوحة للحاكم بصورة عامة:[١٧٤]

١. نظرية الأصل الإلهي للسلطة.

٢. نظرية الأصل الشعبي للسلطة.

فالأنظمة الديمقراطية الحديثة مبنية على الأخذ بالنظرية الثانية التي وضعها المفكر الفرنسي (مونتسكيو) عام ١٧٤١، حيث تعتبر (الأمة مصدر السلطات) فهي التي تقرر منحها او سحبها عن نوابها أو ممثليها في المؤسسات التي تدير شؤون البلاد، كما جرى التأكيد على فصل السلطات الثلاث عن بعضها البعض.

أما الأنظمة الثيوقراطية سواء المسيحية منها أم الإسلامية فقد تبنت الأصل الإلهي للسلطة، وإن اختلفت فيما بينها في التعبير عن ذلك أو سبل الوصول للسلطة ومدى صلاحياتها وتمثيلها للحق الإلهي الذي تستمد منه الحكومة سلطاتها. ومع إن بعض المفكرين الإسلاميين يرفضون ذلك المبدأ المبني على التفويض الإلهي وتمثيل الإله في الأرض والحرية المطلقة في سن التشريعات والعقائد والعبادات، الا إن وجه التشابه باقٍ من حيث ارتباط السلطة بالشريعة الإلهية وإن مصدر سلطة الحاكم الإسلامي هو الأصل الإلهي. فسلطاته ذات صبغة دينية والمنصب الذي يمثله هو منصب ديني يرتبط بالشريعة السماوية، صحيح إنه لا يمكنه أن يدعي أنه مرتبط بالسماء مباشرة، ولكنه يبقى محتلاً مكانة دينية بارزة في النظام الإسلامي باعتباره فقيهاً ومجتهداً أو خليفة مُبايعاً له، فالنتيجة واحدة هي أنه يفرض طاعته واحترامه وقدسيته على أسس دينية بحتة.

يقول الشهيد الصدر (من ناحية تكوُّن الدولة ونشوئها تاريخياً نرفض إسلامياً نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية تطور الدولة عن العائلة).[١٧٥] يعني إن هذه النظريات الوضعية مرفوضة إسلامياً، ويؤكد إن (لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى) أي إن انبثاق السلطة في النظام الإسلامي مستمد من الأصل الإلهي وإن الشريعة الإسلامية قد ساهمت في تقنين هذا الأصل بشكل لا يسمح بالإدعاء بنظرية التفويض الإلهي الإجباري.

دور الأمة في النظام الإسلامي

قد يتصور البعض بأن الحديث عن الأصل الإلهي للسلطة واعتبار الفقهاء امتداداً للخط الرباني المتمثل بالأنبياء ثم الأئمة (ع) وصولاً إلى الإمام الغائب (عج) ونوابه الأربعة سيعني بأن

---

١٧٤ - محمد عطا المتوكل / المذهب السياسي في الإسلام/ ص ٢٢٠

١٧٥ - محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة/ ص ١٧

الأمة لا تملك دوراً أو حيزاً مناسباً في هذا النظام الإلهي، والحقيقة إن هناك جانبين لهذا الموضوع أولاً الجانب النظري والثاني الجانب العملي.

نظرياً هناك دور كبير للأمة في إدارة النظام السياسي الإسلامي وفي كلا الأطروحتين، وعملياً رأينا إن هذا الدور مفقود أو يتضاءل إلى درجة كبيرة أمام سلطة الحاكم وسطوته.

يقول الشهيد الصدر في أطروحة (الخلافة والشهادة) التي بلورها في اعتبار أن الله سبحانه وتعالى شرّف الإنسان بالخلافة على الأرض وإنه خليفة الله على الأرض، ومع ما يستتبع عملية الاستخلاف من تحمل الإنسان لأعباء هذه الخلافة بوصفها أمانة عظيمة.[١٧٦]

وأما خط الشهادة فهو الخط الثاني والموازي لخط الخلافة والاستخلاف وضعه الله سبحانه وتعالى ليمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة، ثم يعطي الشهيد الصدر المصاديق لهذا الخط فيقول: من هنا أمكن القول بأن خط الشهادة يتمثل في:

١- الأنبياء.

٢- في الأئمة الذين يعتبرون امتداداً ربانياً للنبي في هذا الخط.

٣- في المرجعية التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة.[١٧٧]

ولسنا بصدد مناقشة دور الأنبياء أو الأئمة المعصومين (ع) ولكننا بصدد مناقشة الامتداد الطبيعي لهم على اعتبار أن المرجعية هي وريثة الإمامة، والمرجع هو الشخص المرشح لتولي زمام الأمور وقيادة الدولة. يقول الشهيد الصدر في تقييمه لدور المرجعية (فخط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس إن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط).[١٧٨]

فالأمة بناءاً على ما تقدم تعتبر شريكاً شرعياً للحاكم وأنها تمتلك حقاً شرعياً ثابتاً في المشاركة لا يمكن حجبه عنها أو منعها من ممارسته إياه. فالأمة هي الطرف الذي ينتخب الحاكم وهي مسؤولة أيضاً عن مراقبته ومن حقها سحب هذا الانتخاب وعزله. يقول الإمام الشهيد الصدر(والمرجع الشهيد معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص أي بالشروط العامة في كل الشهداء التي تقدم ذكرها، ومعين من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له).[١٧٩]

ولا يقتصر دور الأمة برأي الشهيد الصدر على الاختيار فقط بل لها دورها أيضاً في السلطة

١٧٦- محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) / ص ١٣٣

١٧٧- محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة/ ص ١٤٤

١٧٨- الصدر / الإسلام يقود الحياة/ ص ١٦٩

١٧٩- الصدر / الإسلام يقود الحياة/ ص ١٧٠

التشريعية والسلطة التنفيذية (إذ أُسندت ممارستها إلى الأمة، فالأمة صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى).[١٨٠]

فهذا الحق ليس منّة أو تفضلاً من الحاكم الإسلامي أو المرجع أو الولي الفقيه أو النظام الإسلامي بل هو حق أصيل منحه الله سبحانه وتعالى للأمة لممارسة دورها.

أما الإمام الخميني فقد أعتبر تقليد أكثرية الأمة لمرجع معين كافياً لترشيحه لمنصب الحاكم الإسلامي (الولي الفقيه) فقد باشر سماحته هذا المنصب دون أن تجري انتخابات شعبية بصدد انتخاب الحاكم بل يمكن تسميته الفوز بالتزكية، أما فيما بعد فقد تم تأسيس مجلس الخبراء وهو مجلس يضم الفقهاء والعلماء المنتخبين مباشرة من قبل الشعب للبت بهذا الأمر، كما أعطى الأمة حق انتخاب السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ويتجه الشيخ المنتظري ذلك المنحى أي انتخاب الحاكم الإسلامي، فيعتبر انتخاب الأمة صحيحاً وكافياً لانعقاد الإمامة. فبعد أن يذكر الأسباب الثلاثة الدارجة في الوصول إلى السلطة وهي:

١- النصب من قبل الله تعالى (وهذا غير متحقق حالياً وهو مقدم على الانتخاب).

٢- القهر والغلبة واعتبره ظلماً على الأمة يحكم العقل بقبحه.

٣- الانتخاب وهو المطلوب، ويعلق عليه قائلاً (ولأجل ذلك استمرت سيرة العقلاء في جميع العصور والظروف على الاهتمام بذلك وتعيين الولاة والحكام بانتخاب ما هو الأصلح والأليق بنظرهم وإظهار التسليم والطاعة له بالبيعة ونحوها من الطرق. والله تعالى جعل في الإنسان غريزة الانتخاب ومدح عباده على أعمال هذه الغريزة وانتخاب المصداق الأحسن فقال: فبشر عبادِ، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه).[١٨١]

ويؤيد الشيخ المنتظري ما ذهب إليه الشهيد الصدر في دور الأمة في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية، ولكنه يعتبرها حالة طارئة أو أمراً اضطرارياً يلجأ إليه الحاكم الإسلامي لاتساع المسؤوليات وتعقد الأمور بحيث يستحيل مباشرتها بنفسه، فاعتبر ذلك الحق أمراً واقعاً لا محالة منه، فيقول (ولكنه إذا اتسعت حيطة ملكه والاحتياجات والتكاليف المتوجهة إليه احتاج قهراً إلى تكثير المشاورين والأيادي - أي الأعوان - والعمّال - المسؤولين - في شتى الدوائر المختلفة ولا محالة من أن يفوض كل أمر إلى فرد متخصص أو دائرة تناسبه ومن هنا تنشأ السلطات الثلاث).[١٨٢]

١٨٠- الصدر / الإسلام يقود الحياة (لمحة فقهية)/ ص ١١

١٨١- حسين علي منتظري / ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية/ ج ١، ص ٤٩٣-٤٩٤

١٨٢- المنتظري/ ولاية الفقيه/ ج ٢، ص ٥٢

إذن فالضرورة ألجأت الحاكم لاتخاذ ذلك التدبير ومنح الأمة بعض سلطاته ولو استطاع إدارتها جميعاً بيمينه لأمكنه الاحتفاظ بها.

وهناك من المفكرين الإسلاميين من يعتبر حق انتخاب الأمة للحاكم الإسلامي هو - حق اجتماعي، يقول الشيخ جعفر سبحاني:

إن تشكيل الدولة وانتخاب الحاكم الأعلى حق اجتماعي للأمة ولها أن تستوفي هذا الحق متى شاءت وأرادت، وهذا يعني أن الحكومة (أمانة) عند الحاكم تعطيها الأمة له وعليه أن يحرص على الأمانة أشد الحرص.[١٨٣]

ويمضي أكثر في تعميق دور الأمة في النظام الإسلامي فيقول:

ليس إقرار ولاية الفقيه بمعنى جعل الأمة الإسلامية الرشيدة بمنزلة القاصر، كما ليس نتيجتها استبداد الفقيه بالإدارة والسلطة والعمل والقول كيفما يشاء دون مشورة أو رعاية للمصالح والمعايير الإسلامية.[١٨٤]

ورغم اعتباره حق الأمة حقاً اجتماعياً إلا أنه يقول بأن المناصب الثلاثة أي الإفتاء والقضاء والحكومة تمثل شرعاً بالولي الفقيه. فإذا عرفنا أن موضوع الإفتاء والقضاء شأنان تخصيصيان لا يمكن لأحد ممارستها أو الإدعاء بها دون مؤهلات كافية، فكيف يمكن التوفيق بين تمثيل الحكومة من قبل الولي الفقيه وبين الحق الإجتماعي الذي ذكره؟

يقول الشيخ السبحاني: (إذا نهض الفقيه بتشكيل الحكومة وجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوه) ويضيف اتجاهاً آخراً هو (إذا نهض الناس بتشكيل الحكومة تحت الضوابط الإسلامية فللفقيه العادل حينئذ أن يراقب سلوك الحكومة وتصرفاتها فيصحح مسيرتها إذا انحرفت ويعدل سلوكها إذا شذ).[١٨٥] ولم يبين لنا كيف ينهض الفقيه لوحده بتشكيل الحكومة من دون الناس الذين عليهم الطاعة والسمع. إن الواقع يشير إلى إن مسألة تشكيل الحكومة لا يقوم بها فرد مهما أوتي من مؤهلات وقدرات جبارة، بل بحاجة إلى الأمة والمستشارين والعلماء وغيرهم.

وكان الإلتزام وممارسة هذا الحق من قبل الأمة شديداً عندما كان الإسلام في عنفوانه والدولة الوليدة في سنيها الأولى. فقد مارست الأمة حق نصب وعزل الخليفة في الخلافة الراشدية وإن كان لأسباب ودوافع تتعارض مع النص وأطروحة الإمامة.فقد جاءت تولية الخليفة الأول في اجتماع السقيفة، كما أن الجماهير المؤمنة هي التي رشحت وبايعت أمير المؤمنين علي (ع)، وهي نفس الأمة التي طالبت الخليفة الثالث عثمان بالإصلاح والتخلي عن بعض قراراته، فلما رفض

---

١٨٣ - جعفر سبحاني/ معالم الحكومة الإسلامية/ ص ٢٢٧

١٨٤ - سبحاني/ معالم الحكومة الإسلامية/ ص ٢٤٣

١٨٥ - سبحاني/ معالم الحكومة الإسلامية/ ص ٢٤٥

الحلول السلمية، اضطرت الجماهير لعزله بالقوة فجرى اغتياله ليتم الحسم لصالح الأمة، هذا وقد ضعفت ممارسة هذا الحق أي حق الأمة في تنصيب الحاكم وعزله بعد الجمهورية الراشدية ودخول الدولة الإسلامية في نظام ملكي وراثي وسلطوي، حيث انحسر دور الجماهير تدريجياً بازدياد العنف والقمع والإرهاب الذي مارسه الحكام الأمويون والعباسيون، حتى نُسي ذلك الحق وأصبح التغيير يتم من فوق لا من تحت.

سلطة الحاكم الإسلامي وصلاحياته

أولاً: عند المسلمين الشيعة

يتمتع الحاكم الإسلامي بصلاحيات واسعة جداً تضفيها الصبغة الدينية التي يصطبغ بها قدسية خاصة، فيتحول إلى كيان مقدس باعتباره الإمتداد الطبيعي أو العقائدي للنبوة والرسالة الإلهية. ففي الإطروحة الشيعية المبنية على ولاية الفقيه يقول الإمام الخميني عن أهمية الولي الفقيه (بأنه حجة الإمام الذي عينه الله للقيام بأمور المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين، يجب انفاذها ولا يسمح بالتخلف عنها).. (فالفقهاء اليوم الحجة على الناس كما كان الرسول (ص) حجة الله عليهم وكل ما كان يُناط بالنبي (ص) فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم قد فوضت الحكومة وولاية الناس وسياستهم والجباية والإنفاق، وكل من يتخلف عن طاعته، فإن الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك).[١٨٦]

ويؤكد الإمام الخميني هذا الدور الهام الذي يلعبه الولي الفقيه في شؤون البلاد والعباد فيقول (وإذا نهض بتشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)).[١٨٧]

إن للفقهاء صلاحيات وعليهم مسؤوليات جمّة مستمدة من الأصل الإلهي للسلطة فهم (أوصياء الرسول (ص) بعد الأئمة في حال غيابهم وقد كلفوا بالقيام بجميع ما كلف الأئمة (ع) بالقيام به). ويذهب كثير من العلماء ذلك المذهب، يقول المحقق الكركي في كتابه (جامع المقاصد): اتفق أصحابنا على إن للفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (ع) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل.[١٨٨]

---

١٨٦ - الخميني / الحكومة الإسلامية/ ص ٨٠

١٨٧ - الخميني/ الحكومة الإسلامية/ ص ٤٩

١٨٨ - المتوكل / المذهب السياسي في الإسلام / ص ٢٠٤

ويؤيد ذلك كل من النراقي والنائيني بأن للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة.[١٨٩]

وتمتد صلاحيات وموقع الحاكم الإسلامي إلى حد لا يمكن معارضته أو رده (لأن الراد عليه راد على الأئمة المعصومين (ع) والراد عليهم راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله).[١٩٠]

ولم يبين لنا الفقهاء والمراجع هل يَحرم معارضته ومناقشته في كل الأمور الدينية والسياسية والفكرية والإقتصادية والإجتماعية وتجب طاعته دون مناقشة أو مراجعة أم لا.

يقول الشيخ الأنصاري في (المكاسب) حول صلاحيات الفقيه الواسعة: للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة: أحدها الإفتاء، والثاني الحكومة أي القضاء والثالث التصرف في الأموال والنفس،[١٩١] أي جميع سلطات الدولة وشؤون المجتمع فلا يخرج أحدها من السلطات الثلاث المذكورة.

ويقول الشهيد محمد باقر الصدر: وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتباعه على جميع المسلمين ولا يعذر في مخالفته حتى من يرى إن تلك المصلحة لا أهمية لها.[١٩٢]

وأما دستورية الجمهورية الإسلامية في إيران والذي يعبر عن تجربة سياسية وفقهية معاصرة فيحدد صلاحيات الولي الفقيه: بتعيين المسؤولين في المناصب العليا في القضاء والجيش وفقهاء مجلس المحافظة على الدستور وتشكيل مجلس الدفاع الوطني الأعلى وتأييد إنتخابات رئاسة الجمهورية أو قرار مجلس الشورى الإسلامي بعزل رئيس الجمهورية وإعلان الحرب والسلم.[١٩٣]

تجربة الإمام الخميني

إن تجربة الإمام الخميني في تولي السلطة ما يزيد عن عشر سنوات جديرة بالدراسة والتقييم. فهي أول تجربة أصلية لخط الإمامة من بعد أمير المؤمنين (ع) والتي مارسها فقيه مرجع يعتبر منصبه الشرعي نائباً للأمام الغائب (عج). وهي أول تجربة سياسية معاصرة في تولي إدارة شؤون الدولة بصورة تامة وليس في الظل.

لقد كان الإمام قائداً لثورة شعبية ومرجعاً تقلده ملايين المسلمين في العالم وهو الولي الفقيه دستورياً. وكان يمارس الأدوار الثلاثة في وقت واحد فلم يكن هناك انفصال بين المنصب

١٨٩- الخميني / الحكومة الإسلامية/ ص ٧٤

١٩٠- المتوكل/ المذهب السياسي/ ص ٢٠٦

١٩١- مرتضى الأنصاري / المكاسب/ ج ١، ص ١٥٣

١٩٢- الصدر / الفتاوى الواضحة / ص ١١٤

١٩٣- الدستور الإيراني / المادة (١١٠)

الإفتائي والمنصب السياسي. ومع إنه كان يمتلك صلاحيات حددها الدستور والذي أمضى عليه بعد التصويت عليه إلا إنه لم يقتصر على تلك الصلاحيات فكان يبدي رأيه في جميع القضايا السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفقهية بكل وضوح وصراحة.

وكان يتدخل في بعض الشؤون الحكومية من خلال إصداره لتعليمات وأحكام تدخل في صلب شؤون السلطة التنفيذية أو القضائية أو التشريعية.

ثانياً: عند المسلمين السنة

وأما عند أهل السنة فالخليفة الذي يرأس الدولة الإسلامية يتمتع بنفوذ كبير وصلاحيات مطلقة، يقول الدكتور الخربوطلي: الخليفة هو الرئيس الأعلى للدين والدولة، فيتولى شؤون الإمامة الكبرى، وهي الصلاة والقضاء والجهاد والحسبة، له الهيمنة على كل صغيرة وكبيرة، وله الحق في عقد المعاهدات وإعلان الحروب، وله أن يولّي من يشاء، ويعزل من يشاء، وله أن يتصرف في أقدار المسلمين حيث بايعوه على أن يسلموا إليه النظر في أمورهم وأمر المسلمين، لا ينازعونه في شيء من ذلك ويطيعونه فيما يكلفهم به من الأمر إلا أمراً ضد أحكام الدين.

ويضيف أيضاً: وللخليفة الحق في الاستشارة، وعلى من طلبت منه المشورة أن يشير، وللخليفة الا يأخذ بما يشار به عليه، ويتوسع أكثر في صلاحيات الخليفة فيقول: ومن حق الخليفة أن ينفرد برأيه حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضونه فكرته ويبرر هذا الوضع الاستبدادي الفظيع فيقول:

وليس هذا بظلم أو تعسف أو خيانة، ولكن الخيانة الكبرى والجريمة التي لا تغتفر هي أن ينفذ الحاكم رأياً يختلف مع رأيه هو.[١٩٤]

وهذا الرأي لا يختلف كثيراً عن آراء المتقدمين من أصحاب المذاهب والفقهاء السنة الذين يوجبون طاعة الأمير أو ولي الأمر وإن طغا أو تجبّر أو جار أو فسق و (ليس أمام الأمة إلا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مهما جار وظلم و طغا وتكبر، بل لا يجوز الخروج عليه حتى لو فسق وعصى وكفر).[١٩٥]

بل إن البعض منهم لا يشترط حتى كون الحاكم مسلماً ملتزماً بالأحكام والشريعة الإسلامية فيقول (يجوز أن يكون السلطان العام كافراً ولا يجوز الخروج عليه بل تجب طاعته في غير معصية ولا يجوز خلعه سراً وجهراً).[١٩٦]

---

١٩٤ - الخربوطلي / الإسلام والخلافة / ص ٤٤

١٩٥ - حسن حنفي / من العقيدة إلى الثورة/ ص ٢٦٦

١٩٦ - حسن حنفي/ من العقدية إلى الثورة / ص ٩٩-١٠٠، نقلاً عن المطيعي.

ويقول أحد فقهاء السنة الكبار وهو أبو الحسن الأشعري: (يجب طاعة الإمام على جميع الرعايا ظاهراً وباطناً فيما لا يخالف الشرع). [١٩٧]

ويحتجون بصحة وتأييد هذه الصلاحيات بأن الواقع التاريخي هو حجة فقد انصاعت الأمة لأئمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاء الراشدين أو إن الخروج على الإمام مدعاة لإثارة الفتنة وإحداث الهرج وإضعاف لشوكة الأمة. [١٩٨]

ورغم ما في الاحتجاج السابق مغايرة للواقع التاريخي إذ لم يخل عصر أو عهد من الثورات والعصيان والاحتجاج ضد سياسة الخليفة أو السلطان، كما إن اعتبار الواقع التاريخي حجة يعني تأييداً وتثبيتاً لجميع الانحرافات والجرائم المرتكبة من قبل السلطات الحاكمة أو إن الواقع التاريخي يصبح حجة أقوى من القرآن الكريم وأحكام الشريعة الإسلامية، ولكننا لسنا بصدد مناقشة هذه الآراء التي لا تستقيم أمام المنطق العقلي والحجة والوقائع الأخرى.

أما عبد القادر عودة فقد التفت إلى ذلك الأمر الخطير وهو صلاحيات الخليفة الواسعة والمناصب المتعددة التي يشغلها، فبعد أن يؤكد موقع الخليفة ووظيفته في النظام الإسلامي حيث يقول (مهمة الحاكم في الشريعة الإسلامية أن يخلف رسول الله في حراسة الدين وسياسة الدنيا. والإمامة أو الخلافة كما يرى الفقهاء عقد لا ينقطع إلا بالرضا والاختيار، وبموجب هذا العقد يلزم الإمام أي الحاكم أن يشرف على الشؤون العامة للأمة في الداخل والخارج). [١٩٩]

لكنه يبقى متحفظا على صلاحيات الحاكم فيورد (نظرية تقييد سلطة الحاكم) التي ذكر بأن الشريعة الإسلامية أول شريعة قيدت سلطة الحاكم. ويفصّل هذه النظرية التي تقوم على ثلاثة مبادئ هي: [٢٠٠]

١- وضع حدود لسلطة الحاكم.

٢- مسؤولية الحاكم عن عدوانه وأخطائه.

٣- تخويل الأمة حق عزل الحاكم.

فهناك إجماع على سعة صلاحيات الحاكم وسلطاته الواسعة ومقامه الديني المقدس، وإن حاول البعض تقييدها - نظرياً - بعبارة (في غير معصية) أو (فيما لا يخالف الشرع). والوقائع التاريخية قد أثبتت عملياً عدم إمكانية أو ضعف الالتزام بذلك القيد، طالما كان الخليفة يمتلك صلاحيات دينية وتشريعية وتنفيذية تؤهله وتمكنه من تبرير ظلمه وتعسفه تحت عناوين شرعية،

١٩٧- أبو الحسن الأشعري / الإبانة في أصول الديانة/ ص ١٢

١٩٨- حسن حنفي/ من العقيدة / ص ٢٦٧

١٩٩- عبد القادر عودة / التشريع الجنائي الإسلامي/ ص ٥٤

٢٠٠- عودة / التشريع الجنائي الإسلامي/ ص ٥٣

واتهام مخالفيه ومعارضيه بالفسق والكفر والبغي وإهدار دمائهم. ولطالما أصطف معه فقهاء من وعاظ السلاطين أو ممن ينسجم الخليفة مع طموحاتهم وتصوراتهم أو ممن باعوا دينهم وضمائرهم لخدمة السلطان والتهافت على الدنيا.

وتاريخنا الإسلامي ممتلئ بأمثال هذه الأحداث المؤلمة، المناقضة للشريعة والدين. ولطالما دخل السجون وتعرض للتشريد والقتل ومصادرة الأموال كل مطالب بحق أو مشتكٍ من ظلم وجور. ولعل ما تعرّض له العلويون طوال عصور الدولة الإسلامية وخاصة في عهد الدولة الأموية والدولة العباسية هو خير شاهد على استبداد الخليفة وانحرافه واقترافه للمعاصي والكبائر، وعدم إلتزامه بعبارة (في غير معصية) أو (فيما لا يخالف الشرع).

متى وكيف يعزل الحاكم

إن تداول السلطة بصورة سلمية أصبح من سمات الأمم المتحضرة والشعوب المتقدمة والأنظمة المتطورة. فاستلام وتسليم السلطة يجري في أجواء طبيعية وسلمية تغمرها الإحتفالات والبهجة والإرتياح، دون حدوث هزات أو أساليب عنف داخل المؤسسات الحكومية، ودون تحول تام في مهامها وتوجهاتها الأصلية الموضوعة لخدمة مصلحة البلاد بالدرجة الأولى، وحتى استبدال المسؤولين الكبار والوزراء والمستشارين وأصحاب المناصب التنفيذية العليا يجري في ظروف وأجواء عادية خالية من الشحناء والعداء والتنكيل.

وتاريخنا الإسلامي حافل بمظاهر العنف والدموية والقتل والتعذيب والمؤامرات السرية والإغتيالات التي رافقت عمليات استلام السلطة، فمات العديد من الخلفاء والسلاطين مقتولاً بين يدي أعوانه ووزرائه وجنده وأحياناً أبناءه.

وأما تاريخنا المعاصر فما يزال شاهداً للأحداث الدموية المرعبة التي تصاحب تبدل السلطة والحاكم وخاصة في الأنظمة الجمهورية. فالإنقلابات والمؤامرات وخططها واحتلال مراكز السلطة من القصر الجمهوري ومراكز القيادة إلى الإذاعة وبقية مظاهر العنف من منع التجول وإغلاق الحدود والمطارات واعلان البيان الأول وإتهام السلطة السابقة بالخيانة والإنحراف عن مصلحة الوطن والظلم والقمع وتبديد ثروات الشعب هي الملامح الرئيسة والمظاهر البارزة التي تشهدها بلداننا في عملية استبدال السلطة عبر الإنقلابات العسكرية أو كما يدعي أصحابها (ثورات) شعبية.

ولما كان هناك من يدعو لإقامة دولة إسلامية تستمد نظامها وشكلها من الإسلام والشريعة الإسلامية باعتبار إن الإسلام يعبر عن عقيدة الأمة ويمثل هويتها الثقافية والحضارية، فمن

اللازم التعرف على رأي النظام الإسلامي في موضوع تبدل السلطة أو عزل الحاكم وتنصيب آخر مكانه.

في المصنفات والكتب الفقهية الشيعية قلما يتم التطرق لهذا الأمر الحيوي الهام لأسباب منها إن السلطة العليا في أطروحة الإمامة هي بيد الإمام المعصوم (ع) والذي يتم تعيينه بالنص عليه، وبسبب مؤهلاته وملكاته النفسية التي تمنعه من الوقوع في الخطأ أو الإثم أو النسيان يجعل مناقشة عزله غير واردة إطلاقاً لأنه هو المستأمن من الله سبحانه وتعالى على الشريعة وعلى تطبيق المنهج الإسلامي على الناس.

وأما ما يتعلق بنائب الإمام وهو الولي الفقيه في عصر الغيبة، فهو يعد من الأشخاص الذين مارسوا الإجتهاد والفقاهة ويمتازون بالعدالة والنزاهة والورع والزهد مما يجعل الشك لا يتبادر إليه لكثرة الفقهاء المخلصين الملتزمين بأحكام الشريعة الإسلامية إلى درجة عالية وحتى في أدق تفاصيل حياتهم وسلوكهم وتعاملهم مع من يحيطون بهم. فلم يشذ من فقهاء أو مراجع الشيعة الكبار من يمكن الطعن في دينه وإيمانه وعدالته وورعه،[٢٠١] حتى شاع بين الناس إنهم أقرب للعصمة لطول مزاولتهم ومباشرتهم للأحكام الإسلامية. وترويضهم نفوسهم وزهدهم في الإبتعاد عن الدنيا وزخرفها وعن طلب الرفاه والحياة الناعمة مما رسخ في نفوس الجماهير وخاصة بين مقلديهم وأتباعهم صعوبة او إستحالة إرتكابهم لذنب أو إثم بسيط كيف وهم مستأمنون على أموال وأرواح ومصائر الناس.

تعرض بعض الفقهاء في مصنفاتهم لموضوع عزل الفقيه ولكنهم أشاروا إليه بصورة عابرة دون الدخول في تفاصيله أو كيفية عزله، فقد تطرق إليه الإمام الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية). كما إن المادة (١١١) من دستور الجمهورية الإسلامية قد نصت على عزل القائد إذا فقد واحداً من الشروط المنصوص عليها أو عجز عن أداء وظائفه، وقد أوكل ذلك إلى مجلس الخبراء الذي ينتخب مباشرة من قبل الأمة، وأعضاؤه عادة من الفقهاء والعلماء وأساتذة الحوزات العلمية.

وأما رأي الشيعة بالسلطات الحاكمة والخلفاء في عصرهم، فهو الرفض لكل صنوف الظلم والتعسف والقمع والإرهاب والتسلط وعدم طاعة الأحكام الصادرة عنهم بصورة تامة. فثورات الشيعة بقيت علامة بارزة على رأيهم بالسلطات القائمة وخاصة في العصرين الأموي والعباسي. وقاد الأئمة (ع) بعض هذه الثورات فكانت ثورة الإمام الحسين (ع) تجسيداً لهذا الرفض الذي أستمر حتى عصرنا الحالي. وكان الأئمة (ع) يدعمون الثورات دعماً مادياً ومعنوياً بالمال والدعاء

---

٢٠١ - هنالك من يشكك في مواقف بعض المراجع الشيعة مثلاً: موقف السيد كاظم اليزدي من ثورة النجف عام ١٩١٨ واتهامه بمهالأة الانكليز، وموقف السيد كاظم شريعتمداري من مشاركته في مؤامرة لقتل الإمام الخميني.

وتعهد عوائل وأبناء الثوار، وساهم العديد من أبناء الأئمة في زعامة وقيادة تلك الثورات مثل ثورة زيد بن علي بن الحسين، ثورة ابنه يحيى بن زيد، ثورة محمد بن عبد الله ذي النفس الزكية، وأخيه إبراهيم بن عبد الله، ثورة الحسين بن علي شهيد فخ، وثورة يحيى وإدريس، ثورة زيد أخي الإمام الرضا (ع)، وإبراهيم بن الإمام الكاظم (ع)، ثورة عبد الرحمن بن أحمد من أبناء عم الإمام الجواد (ع) ومحمد بن القاسم من أحفاد أمير المؤمنين (ع). ومن يراجع كتب التاريخ وخاصة (مقاتل الطالبيين) للأصفهاني يجد تفاصيل مثيرة حول هذا الرفض التاريخي للسلطات الحاكمة. وكانت هنالك ثورات لأتباع الأئمة وشيعتهم مثل ثورة التوابين بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي وثورة المختار الثقفي وكان قائد جيشه إبراهيم بن مالك الأشتر صاحب أمير المؤمنين (ع).

وأما فقهاء ومراجع الشيعة فكانت لهم مواقف مشابهة في مواجهة السلطات ووقفوا بوجوه الطغاة وتعرضوا للسجن والتقتيل والتشريد والحرق أمثال الرضي والمرتضى، المفيد، الطوسي، الشهيد الأول والثاني، الحلي، الشيرازي، كاشف الغطاء، الخالصي، شرف الدين، الحبوبي، محسن الحكيم، الشهيد محمد باقر الصدر، السيد محمد صادق الصدر، الإمام الخميني، وقوافل كثيرة من العلماء والمفكرين والوكلاء وطلاب الحوزات العلمية.

أما في الإطروحة السنية، فقد ورد موضوع العزل والخلع للحاكم والخليفة في أغلب البحوث والكتابات التي تتناول الحكم ونظام الحكم والشورى والخلافة. ورغم إنها تطرقت لموضوع عزل الحاكم إذا تجاوز حدوده وخرج عن الأحكام الشرعية، إلا إنها لم تضع آلية أو كيفية مناسبة وملائمة لإنفاذ عملية العزل بصورة طبيعية ومرضية من قبل الحاكم والأمة معاً.

لقد جرى السكوت تاريخياً على جميع المعاصي والأخطاء المرتكبة من قبل الخلفاء والسلاطين وإيجاد معاذير مهلهلة لسلوكهم وتصرفاتهم.

ورغم الموقف العام المؤيد للسلطان والالتزام بالسكوت والطاعة حتى في حالة الظلم والفسق والطغيان، إلا أن بعض الحركات الإسلامية السنية المعاصرة تؤمن بوجوب عزل الحاكم الفاسق والظالم بالقوة والعنف وإن إستلزم اغتياله كما جرى للرئيس المصري أنور السادات.

يقول عبد القادر عودة: (وأما الحاكم الذي لا يقوم بالتزاماته أو يخرج عن حدودها فليس له أن ينتظر من الشعب السمع والطاعة وعليه هو أن يتنحى عن مركزه لمن هو اقدر منه على الحكم في حدود ما أنزل الله فإن لم يتنح مختاراً نحّاه الشعب مكرهاً واختار غيره).[٢٠٢]

وهناك من المفكرين السنة المعاصرين من يستوجب ضرورة الثورة على الحكم وإقصاء الحاكم الإسلامي، يقول حسن حنفي (يجب الخروج على الإمام إذا ما عصى وظلم ولم يقم بشروط العقد

٢٠٢ - عودة / التشريع الجنائي الإسلامي/ ص ٥٧-٥٨

من طرفه، ولم يسمح لنصيحة أو لأمر بمعروف أو لنهي عن المنكر ولم يخلع نفسه ولم يستمع لخلع الناس له، هنا تجب الثورة عليه وإزاحته عن الحكم كفريضة شرعية ما دام قد عطل وظيفة الإمامة، فالخروج على السلطان الجائر فضيلة. ولا يجوز الخروج السري بل الخروج العلني أمام الناس وعلى رؤوس الأشهاد لاسترداد الحقوق وإقامة العدل، بل قد تتحول السلطة ذاتها إلى محرم وبالتالي يتم تكفير كل من لابس السلطان أو جالسه أو عمل معه).[٢٠٣]

ويقول أيضاً (لا يُعزل بالفسوق والفجور فقط أو بإطباق الجنون عليه، أي بصفات شخصية، بل لإضراره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة صنوف التعسف والجور ضدهم وتبذير الأموال. إن كفره وترك صلاته أمور يُحاسب عليها في الآخرة أمّا في الدنيا فإنما يُحاسبه الناس على الظلم واغتصاب الأموال وضياع الحقوق).[٢٠٤]

هل يُعاقب الحاكم؟

تمنح بعض القوانين الوضعية للحاكم أو الرئيس الأعلى أو الملك صفة اعتبارية ذات صبغة مقدسة، فلا يخضع للقوانين العادية أو المثول أمام المحاكم وإجراءات التحقيق والاستجواب والتفتيش كبقية أبناء الشعب، بحجة إنه مصدر القانون وإنه السلطة العليا فلا يصح أن يخضع لسلطة هي أدنى منه وهو مصدرها.[٢٠٥]

وتعتبر بعض الدساتير ذات الملك مقدسة كالدستور الدانمركي والدستور الإسباني (قبل الجمهورية)، والدستور الإنجليزي يجعل ذات الملك مصونة لا تُمس، ويفترض أن الملك لا يخطئ، وفي الدستور البلجيكي أيضاً.

والنظام الجمهوري لم يخل من هكذا امتيازات. فحتى القرن التاسع عشر كانت الدساتير تعتبر رئيس الجمهورية غير مسؤول.[٢٠٦] وامتد سريان بعض الدساتير إلى القرن العشرين، فقبل الحرب العالمية الثانية أجاز دستور تشيكوسلوفاكيا التحقيق مع رئيس الجمهورية في حالة الخيانة العظمى فقط. وكان الدستور الفرنسي يعتبر الرئيس مسؤولاً جنائياً في حالة واحدة هي حالة الخيانة العظمى، وكذلك الدستور البولندي الذي وضع بعد عام ١٩١٤ واشترط لمحاكمة الرئيس على جريمة عادية إذن البرلمان وأغلبية خاصة، ولكن أغلب الدول اليوم تعتبر الرئيس أو الملك مسؤولاً عن كل الجرائم التي يرتكبها مهما كانت صغيرة أو كبيرة.

٢٠٣- حسن حنفي/ من العقيدة إلى الثورة/ ص ٢٧٢

٢٠٤- حسن حنفي/ من العقيدة/ ص ٢٧١

٢٠٥- عودة / التشريع الجنائي/ ص ٤٨٩

٢٠٦- عودة / التشريع الجنائي/ ص ٤٩٠

في الشريعة الإسلامية، يُعتبر الناس جميعاً متساوين في الحقوق والواجبات والمسؤوليات، ولا توجد فوارق أو إمتيازات أمام القانون بين الرؤساء والمرؤوسين ولا يمكن التمييز بينهم بسبب المنصب أو الثراء والجاه واللون والعنصر وغيره وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة مستفيضة في ترسيخ هذا المفهوم الإنساني الأصيل وهو المساواة بين الناس.

وكان بعض الخلفاء والملوك يراجعون القضاء العادي ويمثلون أمام المحاكم إذا ما كانت هناك شكوى ضدهم. وإن في أمير المؤمنين علي (ع) مصداقاً بارزاً في إيمانه والتزامه العميق بهذا المفهوم فقد حضر مرة أمام القاضي مع يهودي أدعى ملكية درع كانت لأمير المؤمنين (ع).

فالأصل - إسلامياً - هو خضوع الحاكم الإسلامي أمام القضاء بسبب ارتكابه جريمة أو مخالفة أو شكوى ضده، ولا يوجد ما يميزه عن الآخرين مما يستوجب امتناعه عن المثول أمام المحكمة. فالحاكم الإسلامي مسؤول مسؤولية مباشرة عن أفعاله ويجري تنفيذ العقوبات والحدود عليه كبقية الناس.

ولم يكتف الفقهاء بتقرير عقوبة رئيس الدولة الأعلى على ما يرتكبه من جرائم بل بحثوا فيما إذا كان ينعزل الحاكم بإرتكابه الجرائم، فرأى البعض إن الإمام ينعزل بارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات، لأن عمله هذا فسق يمنعه من انعقاد الإمامة.[٢٠٧]

وهناك آراء شاذة في هذا الموضوع، فمثلاً يرى أبو حنيفة إن كل شيء فعله الإمام الذي ليس فوقه إمام مما يجب به الحد كالزنا والشرب والقذف لا يؤاخذ به، إلا القصاص والمال، فإنه إذا قتل إنساناً أو أتلف مال إنسان يؤاخذ به لأن الحد حق الله تعالى وهو المكلف بإقامته ومن المتعذر أن يقيم الحد على نفسه لأن إقامته بطريق الخزي والنكال ولا يفعل ذلك أحد بنفسه، ولا ولاية لأحد عليه يستوفيه، ولأن فائدة الإيجاب الإستيفاء، فإذا تعذر لم يجب بخلاف حقوق العباد كالقصاص وضمان المتلفات، لأن حق استيفائها لمن له الحق فيكون الإمام فيه كغيره.[٢٠٨]

فالجرائم التي تمس حقوق الجماعة لا يعاقب عليها الإمام الذي ليس فوقه إمام لا لأنه معفي من العقاب، ولكن لتعذر إقامة العقوبة عليه. ويترتب على هذا إن الإمام لو زنا وهو محصن فقتله أي فرد من الأفراد فإن القاتل لا يُعاقب على القتل لأنه قتل شخصاً مباح الدم.[٢٠٩]

٢٠٧- عودة/ التشريع الجنائي/ ص ٥٠٣

٢٠٨- عودة/ التشريع الجنائي/ ص ٥٠١، نقلاً عن (شرح فتح القدير)/ ج ٤، ص ١٦٠،وعن (البحر الرائق)/ ج ٥، ص ٢٠، وعن الذيلعي/ ج ٣، ص ١٨٧

٢٠٩- عودة/ التشريع الجنائي/ ص ٥٠١، نقلاً عن حاشية الطهطاوي/ ج ٤، ص ٢٦٠.

هل يدوم الحكم مدى الحياة؟

لا يوجد في النصوص الفقهية والتاريخية ما يثبت أو يحدد مدة معينة لبقاء الحاكم الإسلامي في السلطة، بل الثابت إنه يبقى متسنماً هذا المنصب الخطير مدى الحياة، أي من تاريخ استلامه السلطة وحتى وفاته.

يقول أحد الكُتّاب السنة (ومن حق الخليفة أن يحكم مدى الحياة حتى يأمن من تملق الشعب ومداهنته ليُنتخب ثانية).[٢١٠]

ويقول آخر (فالعقد والإختيار يكون في البداية لا في النهاية، طريقاً للبيعة، يفعل الإمام بعدها ما يشاء، أما إذا بغى الإمام وطغى بعد ذلك فتظل البيعة الأولى قائمة).[٢١١]

ولا يوجد في الكتب الفقهية ولا في الدراسات المعاصرة ما يقيد مدة استلام الحاكم الإسلامي للسلطة، بل إن المتحصل هو بقاؤه فيها مدى الحياة، فالمرجع يبقى في توليه المرجعية مدى حياته، ولم نسمع بمرجع قد عُزل أو استقال عن المرجعية وكذلك الآن بالنسبة للحاكم فهو باقٍ في منصبه ما دام على قيد الحياة. ولم تجرِ انتخابات لاختيار الحاكم الإسلامي أو الولي الفقيه. ويبقى التدقيق في صفاته وأخلاقه وورعه وعلمه قائماً وهاماً في بداية ترشيحه للسلطة واستلامه لها وبدء وظائفه، ولا يسأل أحد بعد ذلك فيما إذا كانت تلك الصفات ملازمة له أو فقد أحدها، فيجرى الإستصحاب ببقائها طالما إن هيبة السلطة والإحترام الفائق لشخصه باقٍ.

لماذا الضمانات ضد إستبداد الحاكم؟

إن التمعن الدقيق في النصوص الآنفة الذكر بصدد صلاحيات الحاكم الإسلامي وسلطاته الواسعة المستمدة من صلب الشريعة المقدسة، والصفة الدينية التي يتمتع بها تجعله السلطة الوحيدة والرئيسة في النظام الإسلامي وتعطي للأمة أو بقية المؤسسات الحكومية وغيرها دوراً محدوداً جداً يتضاءل بإزدياد قوة الحاكم وسطوته. وإعطاء الحاكم صفات وحقوق مثل (إنه حجة الإمام المعصوم على الناس، واجب الطاعة دون مناقشة، وله ما للنبي (ص) والأئمة (ع) من سلطات وصلاحيات، ولا يُعذر في مخالفته أحد، له الهيمنة على كل صغيرة وكبيرة، وله أن يتصرف بأقدار المسلمين، ومن حقه الإنفراد برأيه ولو خالف الأمة جميعاً) إضافة إلى بعض الصلاحيات والحقوق الإستثنائية التي تمنحه السلطة بصورة شخصية ودائمة (حتى وإن طغا وتجبر وعصا وفسق، بل يجوز ان يكون كافراً!؟)، تجعل الحاكم في أمن من المحاسبة والمراجعة في أفعاله وسلوكه، وإنه

٢١٠- الخربوطلي/ الإسلام والخلافة/ ص ٤٥

٢١١- حسن حنفي/ من العقيدة إلى الثورة/ ٢٦٩

فوق القانون وفوق البشر، وإن المنصب الذي يحتله هو منحة إلهية له لا يقدر أحد أن يسلبه إياه لأنه يملك من الحصانة الدينية والسلطات الشرعية ما تجعل معارضيه ومخالفيه في زاوية ضيقة من الكفر والإلحاد وعصيان ولي الأمر والبغي والفساد والمروق من الدين.

أن النفس البشرية الأمارة بالسوء تميل ميلاً هائلاً نحو السلطة والهيمنة ولا يمكن الحد من نزعات الإنسان في السيطرة على الآخرين، وطموحه في امتلاك الثروات والسلطات والإنفراد بالرأي والمسؤوليات، إلا بوجود قوة أكبر منه، سواء كانت قوة القانون أم قوة الشريعة أم قوة الأمة، أم قوة خصومه.

وقد شهدت البشرية في تاريخها الطويل ألواناً من الحكام والجبابرة والقياصرة والملوك والسلاطين والفراعنة، وأشكالاً من الحكومات المبنية على أسس الظلم والجور والغصب وانتهاك الحقوق وسلب الحريات.

وتطور النظم السياسية وشيوع النظريات والفلسفات الخاصة بالحكم والسلطة وترسخها التدريجي هو الذي ساعد على بلورة أنظمة سياسية متطورة قيدت سلطات الحاكم وأعطت دوراً كبيراً للأمة للمساهمة في إدارة شؤونها، فوجدت البرلمانات والمؤسسات الدستورية والمحاكم العليا، والإنتخابات، وقيدت الصلاحيات وحددت مسؤوليات كل جهة أو مؤسسة أو منصب، ووجدت أنظمة هيمن فيها القانون والدستور بشكل كبير وسرت مواده وقراراته على الجميع من أصغر فرد إلى أعلى سلطة في البلاد، فأمن الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ومارسوا حرياتهم دون خوف من سلطة حاكم ظالم، وجرى استبدال السلطة وتداولها في أجواء إنسانية بعيدة عن العنف والقوة.

وما زالت بلدان أخرى تعاني من الاستبداد والدكتاتورية وانعدام المساواة والأمن وافتقاد الحريات العامة. وما زال الحاكم هو القوة المهيمنة على الدولة بكل مؤسساتها وإداراتها، وهو الذي يقرر مصير الأمة ومستقبلها ويتصرف بثرواتها وخيراتها، وهو الذي يسن القوانين ويضع القيود فهو الذي بيده السلطات الثلاث وله حرية التصرف فيفعل ما يشاء دون وازع أو محاسبة.

إن النظام الإسلامي الذي آمنت به الشعوب المسلمة، ونادت بتطبيقه الأمم والحركات والأحزاب والجماهير المؤمنة به، والتي ضحت وقدمت الكثير في سبيل بلوغ ذلك الهدف المقدس، والصحوة الإسلامية التي أيقظت الناس والحكام والأنظمة من غفوة الظلم والإستبداد، هي بداية الوعي الحقيقي للدور الذي يجب أن تلعبه الأمة في تقرير مصيرها وإدارة شؤونها. والأطروحة الإسلامية شأنها شأن النظريات والأفكار الأخرى بحاجة إلى التطوير والنضج والتكامل كي تنسجم مع متطلبات العصر الحالي ومفردات الحضارة وتقدم الأنظمة

السياسية الموجودة. وإذا كان المفكرون الإسلاميون الأوائل طرحوا آراءهم وبينوا اجتهاداتهم في هذا الأمر الهام، وأعقبهم آخرون ناقشوا وشرحوا وعدّلوا ما رأوه غير مستقيم مع ما فهموه من مبادئ إسلامية عامة. وجاء معاصرون وضعوا نظريات أخرى وآراء وتصورات جديدة وهي أيضاً مستمدة من أصول الإسلام ومبادئه، فظهرت اجتهادات متعددة في الشأن الواحد دون أن يلغي أحدها الآخر.

والنظريات تبقى مجرد نظريات وآراء قابلة للتعديل والمناقشة والدحض والرد، حتى تكتسب صفة البقاء والديمومة بفعل التطبيق العملي لها، والتفسيرات النظرية البحتة، فتبدأ مرحلة إعادة صياغة النظرية وتعديلها في ضوء الحقائق والنتائج المترتبة على التطبيق.

والأطروحة الإسلامية شأنها شأن الإفكار والأطروحات الأخرى، تبقى مجرد تصورات مجردة ما لم تنزل إلى مرحلة التطبيق ومعرفة ما ينسجم مع الواقع أو يخالفه، وما يمكن تعديله دون المساس بأصل المبدأ ليتكيف مع متطلبات الحياة وشؤونها. فهناك مساحة واسعة في الفقه سميت منطقة الفراغ يمكن ملؤها بالقرارات والقوانين التي تنظم حياة المجتمع. عند ذلك يمكن الإدعاء بصحة مقولة إن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان. ولبعض الفقهاء المجددين كالشهيد الصدر بحوث قيمة في شتى مجالات الحياة، فقد طرح نظريات وآراء وإجتهادات مبتكرة في الإقتصاد والفلسفة ونظام الحكم والسياسة والإجتماع والتاريخ والتفسير والفقه والأصول.

ولا يعني ذلك أن تتوقف مسيرة التجديد والتطوير والبحث والإجتهاد بغيابه عن الساحة بل يجب المضي في ذلك من قبل الفقهاء والمفكرين والباحثين حتى تتكامل تفاصيل هذه الإطروحة الإلهية.

إن الظروف الحضارية التي نعيشها اليوم تضعنا أمام تحديات عظيمة وخاصة ما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي وما يتفرع عنه من جوانب إدارية وإقتصادية وفكرية ودستورية. ولا يمكن تصور المجيء بحاكم إسلامي يمتلك صلاحيات مطلقة وصفات مقدسة تجعله فوق القانون وأسمى من الأمة التي يفترض إنه واحدٌ منها. كما إن ذلك يعني العودة أو تبرير الإتجاه نحو النظام الإستبدادي الذي يتفق الجميع على رفضه ورفض حتى إيجابياته إن كانت له إيجابيات نظراً لما يمثله من احتقار للأمة وإرادتها وانتهاك حقوقها واعتبارها قاصرة عن النظر في شؤونها، ويجري معاملة أبناء الأمة كتعامل الراعي مع قطيع الغنم. فالإسلام أربأ أن يقر مثل هذه المفاهيم التي تتناقض مع التعاليم السماوية والقيم الإنسانية التي بشرت بها الشرائع وضحى من أجلها الأنبياء والرسل والأئمة الهداة عليهم السلام.

إن النقطة الأساس التي نحاول التركيز عليها في هذا البحث هي ما هي الضمانات التي وضعتها الشريعة الإسلامية أو التي يمكن أن نضعها لتفادي الإستبداد وعدم الوقوع في مهاويه

وظلمه؟ وهل إن إشتراط عدم مخالفة الشرع في اليمين الدستوري الذي يؤديه الحاكم بكافٍ على أن يمنعه من الإستبداد خاصة إذا ذاق طعم السلطة واستمزج الهيمنة وفرض الإحترام فما بالك بالتقديس الذي يفترضه البعض في صفة الحاكم الإسلامي. وما هي الآلية القانونية والإدارية والقضائية التي تحقق هذا الأمر أو بإمكانها عزل الحاكم وخلعه أو محاكمته دون إراقة دماء؟

إن الإقرار بدور الأمة الذي أعتبر حقاً إلهياً لها في إدارة شؤونها بحاجة إلى تجسيد وترجمة على الصعيد العملي وأن لا يبقى مجرد أفكار مثالية وتصورات معنوية نلجأ إليها في دحض الإتهامات الموجهة إلى النظام الإسلامي.

وإذا ما شعرت الأمة بانحراف الحاكم واستبداده فكيف تقف بوجهه؟ وهل تخرج في تظاهرات في الشوارع أم تلجأ للمحاكم المتخصصة أم تعلن الإضراب العام أم ماذا؟ هل يكفي مقال في صحيفة أو اجتماع ينادي بخلع الحاكم ومحاكمته كافياً أمام جبروت السلطة وأدواتها من جيش وشرطة وأمن وأعوان؟ وهل يسمح الحاكم بذلك أم يبدأ بشن هجماته على معارضيه وخصومه؟ خاصة وإنه يملك سلاحاً من أخطر الأسلحة وهو السلاح الديني.

وقد يعتقد البعض بأن هذا الاحتمال ضعيف جداً نظراً للملكات النفسية والتربية الروحية والعلم والفقاهة التي يتمتع بها الحاكم الإسلامي مما يجعل طرح هذه الأمور غير مُجد. إن التقليل من شأن هذا الأمر الهام يعني أما السذاجة في تصور الأمور والاعتقاد بعدم وقوعه أصلاً، أو عد الإلمام بأهمية ودور الحاكم الإسلامي في النظام الإسلامي وتأثيره الكبير إذا ما أنحرف أو أتجه نحو الاستبداد. فلا يمكن استبعاد هذا الاحتمال مهما كانت درجته ضئيلة، فالمرجع و الحاكم ليس معصوماً حتى لا نفكر باحتمال انحرافه أو كفره أو ضلالته، بل هو شخص عادي اكتسب مؤهلات وخبرات جعلته صالحاً لتولي ذلك المنصب الهام. فالاحتمال باقٍ حتى ولو كان بنسبة ضئيلة فقد تحدث لحظة ضعف أو عجز أو زيغ تؤدي إلى كارثة كبيرة غير متوقعة. فلا يمكن ترك الأمور على عواهنها اعتماداً على الثقة المطلقة بالحاكم مهما علا شأنه وعز سلطانه وبلغ اجتهاده وعلمه، كما لا يمكن ترك القضايا المصيرية للإرتجال وتفكير الساعة أي بعد حدوث الكارثة لا سمح الله، فالأمم المتحضرة تضع في حسبانها كل الإحتمالات مهما بدت صغيرة إذا كانت نتائجها مؤثرة على سير الأمور في البلاد، مثلاً يوقع الرئيس الأمريكي قراراً يمنح السلطات لنائبه إذا دخل غرفة العمليات الجراحية باعتبارإنه سيغيب عن الوعي خلال فترة من الزمن قد تكون ساعة أو ساعتين، ثم يصدر قراراً بإلغاء القرار الأول فور استفاقته من التخدير وعودته إلى وعيه. فالمشرع الأمريكي لا يسمح بوجود فراغ دستوري حتى ولو لدقائق يغيب فيها الرئيس عن الوعي.

ما هي الضمانات المطلوبة؟

في العصر الحالي وفي ظل الأوضاع الدولية والسياسية المعقدة، لا يمكن تغافل مسألة الضمانات ضد الإستبداد خاصة وإننا ننادي بإقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي المطبق لأحكام الشريعة الإسلامية. والنظام السياسي الإسلامي في إدارة الدولة والمجتمع بحاجة إلى تصور واضح لجميع تضاريس النظرية العامة في الحكم والتعرف على أهم مفاصلها وتفاصيلها سواء في شكل وتنظيم السلطات الثلاث أي التشريعية والتنفيذية والقضائية أم في المؤسسات المكمّلة لها كالقيادة ومجلس الفقهاء وغيرها. ولما كانت القيادة تحتل الدور الأساس في النظام الإسلامي، ولكي لا نقع في عموميات الآراء وغموض التفسيرات واختلاف الإجتهادات بصدد سلطات وصلاحيات الحاكم الإسلامي، فنحن بحاجة إلى تحقيق ثلاثة أمور لبلوغ ذلك الهدف وهي:

١- الضمانات الشرعية (الدينية) والفقهية الكافية لمنع الإستبداد.

٢- الضمانات القانونية والدستورية وآلية العمل لتفادي الإستبداد أو القيام بمهمة عزل الحاكم ومحاكمته وإختيار آخر محله.

٣- الفصل بين آراء الحاكم (الفقهية) و(السياسية).

١- الضمانات الفقهية والشرعية

إذ يتم تطوير وتوضيح القيود التي بإمكانها الحد من سلطة الحاكم وجعلها مقيدة بالحدود التي تفترضها الشريعة والإجتهادات الفقهية المستجدة لمعالجة هذا الموضوع الحيوي في حياة الشعوب الإسلامية ولعل في الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي سعة في إستنباط مثل هذه القيود والحدود وجعلها واضحة للناس يمكنهم من خلالها ضبط سلوك وتصرفات وأفعال الحاكم.

ويتم من خلال هذه القيود وضع تصورات ناضجة ومتكاملة للضمانات التي يمكن تأمينها لغرض الحيلولة دون الإنحراف أو الظلم والتجبر والتعسف وتبذير أموال البلاد، وتأمين الخطوات الشرعية اللازمة لعزل الحاكم إذا لم يتقيد بها أو حاول التملص من مسؤولياته أو دفعه هواه لإتخاذ مواقف أو قرارات تتعارض وهذه القيود. كما ويجري تربية المجتمع عليها وإشاعتها بصورة تصبح فيها راسخة في أذهان الجماهير وإن ولاءهم واحترامهم وتقليدهم للحاكم الإسلامي منوط ببقائه محتفظاً بصفاته وأخلاقه التي رشحته لهذا المنصب فإذا أنحرف عنه سقط بنظرهم وأصبح متهماً في سلوكه ودينه ولا يمكن طاعته بل المناداة بعزله وطرده ومحاكمته. إن تربية الجماهير على ممارسة هذا الحق ومراقبة الحاكم يجعل الجو العام في البلاد مهيمناً حتى على الحاكم نفسه مما يجعله أكثر عرضة للمساءلة والمراقبة وأشد خوفاً وأكثر إلتزاماً بالقوانين

والأحكام الإسلامية كما يجعل الجماهير تشعر بالأمن والطمأنينة أثناء ممارستها حقها وانتقادها لسلوك الحاكم دون خوف أو وجل.

وتأتي هذه الضمانات والقيود من خلال وضع تصور ناضج لمفهوم السلطة ومنشئها والمصدر الذي تستمدها منه ودور الأمة في المشاركة في إدارة الدولة والإدلاء برأيها فيما يهم شؤونها وأمورها وكل ذلك يتم في إطار الموازين والأحكام الشرعية الإسلامية. فمن المعلوم إن سلطة الحاكم اليوم في بلداننا الإسلامية ودول العالم الثالث التي تفتقد الأمن والحرية، مستمدة من قوة الحاكم وسطوته وتتصاعد سلطته كلما ازدادت قوته، وتتقلص صلاحياته كلما ضعف نظامه فبسط النفوذ يعتمد بالدرجة الأولى على القوة والقدرة على استخدام مختلف الوسائل الكفيلة بإخضاع الشعب، سواء وسائل العنف أو الإغراء، تعاونه في ذلك مؤسسات عديدة كالجيش والشرطة والأمن والمخابرات والحزب الحاكم وبقية المؤسسات الحكومية المرتبطة به والمُسخّرة لخدمة أهدافه وأغراضه وخططه. فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة الخوف الدائم من بطش الحاكم وسطوته، وهي علاقة التحكم والإستعباد مهما حاول الحاكم إضفاء صفات الديمقراطية والشعبية ومشروعية سلطته وقراراته.

٢- الضمانات الحقوقية والقانونية

وتستلزم وضع آلية قانونية ودستورية يمكن من خلالها ضبط سلوك الحاكم وإيقافه عند حده بل ومحاكمته إذا تجاوز الضوابط القانونية أو صلاحياته المحددة في الدستور. ويختلف شكل ونوع هذه الضمانات من بلد إلى آخر حسب النظام السياسي المعمول به والإجتهاد الفقهي الذي يهيمن على الإطار العام للنظام في ذلك البلد، وحسب تطور ونمو ونضج الجانب القانوني والمؤسسات الدستورية وخبرتها وكفاءتها.

ويشارك في صياغة هذه الضمانات مجموعة من فقهاء القوانين والحقوقيين الكبار وأصحاب الخبرة والرأي من ذوي الإختصاصات القانونية من مستشارين وقضاة ومحامين وخبراء مختصين في ذلك.

وهذه الضمانات يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار احتمال عدم انصياع الحاكم لهذه الآلية القانونية ورفضه المثول أمام المحكمة بل قد يبادر إلى إستخدام القوة لإيقاف أية محاولة لمحاكمته أو تجريمه أو عزله عن السلطة. فمن المعلوم إن بقاء القوات المسلحة بصنوفها وأقسامها تتحرك بأوامره وتعليماته يعني إمكانية أن يلجأ إليها في الوقت الذي يشعر فيه بالخطر، فيقوم بحل البرلمان واعتقال القضاة وسجن المعارضين وإعلان حالة طوارئ والمضي قدماً في الإستبداد.

إن التفكير بهذه الضمانات ضروري حتى وإن لم تكن هناك حاجة لإستخدامها في حالة كون الحكام سيلتزمون بأحكام الشريعة ومواد الدستور بصورة كاملة، ولكن الخشية تأتي من إحتمال إنحراف أحدهم في زمن ما سواء اليوم او غداً. ويجب عدم الإنصياع للهالة المقدسة والماضي المجيد للشخصية المرشحة لهذا الدور ووضع بنود قانونية مفصلة في هذا المجال.

٣- الفصل بين الآراء الفقهية والسياسية:

لما كان الفقيه أو الحاكم الإسلامي غير معصوم فاحتمال انحرافه أو مخالفته لأحكام الشرع أمر وارد، ونظراً لما يتمتع به من صلاحيات واسعة ومناصب ومسؤوليات كبيرة، دينية ودنيوية وسياسية مما يجعل من الصعب معارضة آرائه أو سلوكه أو توجهاته لأن الصفة الدينية بإمكانها أن تطغى على جميع القوانين والمقررات الدستورية والسياسية. وقد يستخرج الحاكم هذه الحالة الفريدة ويستسيغ ذلك الوضع طالما شعر إن سيف الشرعية بيده ولا يمكن لأحد أن يتطاول عليه أو يعارضه. لذلك فمن اللازم الفصل بين المنصبين أي أن يبقى الولي الفقيه مشرفاً عاماً ومرجعاً للتقليد والفتيا دون سلطات تنفيذية أو قدرات إدارية. وبإمكانه إعطاء فتاواه وأحكامه بما لا يتعارض مع الدستور الإسلامي والقوانين المرعية في البلاد والصادرة من السلطة التشريعية كي لا يحدث تداخل وازدواجية في القوانين والقرارات داخل المؤسسات الحكومية. وبإمكانه – شأنه شأن أي فرد في البلاد – أن يبدي آراءه ويطرح تصوراته حول القضايا والأحداث السياسية والفكرية والإجتماعية والإقتصادية دون أن تتضمن تعليمات إلى جهة ما أو قرارت يفترض فيها التطبيق من قبل جهات او مؤسسات حكومية أو دستورية أخرى. فأما آراؤه الفقهية وفتاواه الخاصة بالتقليد وشؤون المرجعية فلا يمكن مناقشتها سوى من قبل أهل الإختصاص من الفقهاء والمراجع والحوزات العلمية.

وأما آراؤه الأخرى فهي خاضعة للإنتقاد والتصويب والتخطئة دون أن يتعرض المنتقد للعقوبة أو الملاحقة أو التهديد أو الإتهام بمخالفة ولي الأمر والعصيان والبغي والفساد في الأرض وغيرها من الإتهامات الدينية الجاهزة التي كانت نتوءات بارزة في تاريخنا السياسي الإسلامي، فالصحف والإعلام والأحزاب السياسية والإجتماعات والندوات من حقها ممارسة حريتها وإبداء آرائها في كل ما يطرح في الدولة من آراء وتوجهات وتيارات فكرية وسياسية ومنها أفكار وآراء الولي الفقيه.

إن هذه الحالة تساهم في جعل الفقيه يشعر بأن موقعه ومنصبه وصلاحياته لا تعفيه من الإنتقاد أو المضي في طرح أفكار ناقصة أو خاطئة أو إتخاذ مواقف متسرعة لا تخدم مصلحة

البلاد، عند ذاك سيكون في وضع يجعله يحسب ألف حساب للأمة وتياراتها السياسية ومفكريها وعلمائها وأحزابها ومؤسساتها ولا يطرح آراءه بصورة عفوية او مرتجلة بل آراءاً عميقة ثاقبة وناضجة. يقول أمير المؤمنين (ع):

(فلا تكلموني بما يكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما تتحفظ به من أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي إستثقال حق قيل لي ولا إلتماس إعظام نفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل به أثقل. فإن تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطيء، ولا آمن من ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني).

تقسيم السلطة أم تركيزها؟

لعل تركيز السلطات وتوسيع الصلاحيات بيد الحاكم هو سبب تلك الهواجس من إحتمال إستبداده أو العجز من مواجهة إنحرافه وانفراده بالسلطة مما يحول دون مشاركة الأمة وبالتالي التفريط بحقوقها والعودة لأنظمة الظلم والقمع والإرهاب والدكتاتورية. ولو جرى تقسيم هذه السلطات وتوزيعها بين عدة أفراد أو مؤسسات لأصبح من الصعب الإنفراد بالسلطة من قبل شخص واحد حتى ولو كان هو الحاكم الأعلى أو الخليفة أو الولي الفقيه. إن الصلاحيات الواسعة، الدينية والدنيوية، الروحية والتنفيذية بحاجة إلى توزيع سليم وعصري دون التفريط بالركائز الشرعية والأسس الفقهية المعتمدة في تحديد صفات وصلاحيات الحاكم ودون أن يفقد وظيفته الأصلية وهي الإشراف العام على عدم إنحراف المؤسسات عن مسؤولياتها الإسلامية الأصلية.

إن تفتيت سلطة الحاكم الإسلامي من شأنه أن يقيد سلطته وصلاحياته ويضع موانع قانونية وشرعية أمامه إذا ما فكر في تجاوز حدوده أو الإنفراد بالسلطة أو إتخاذ قرارات هامة دون الرجوع لرأي الأمة وممثلي الشعب، أو عدم وجود إمكانية تنفيذية أمامه للتفكير بذلك، لأنه بحاجة إلى موافقة وتأييد مؤسسات أخرى سواء البرلمان (السلطة التشريعية) أو المحكمة العليا أو مجلس القضاء الأعلى (السلطة القضائية) أو مجلس الفقهاء والخبراء (المؤسسة الدينية والحوزة العلمية). وشعوره بالحاجة لتأييد هذه المؤسسات لقراراته وآرائه قبل إنفاذها، وإحساسه بأنه فرد من أفراد الشعب يؤدي دوراً معيناً في حدود معينة.

والسير في ذلك الإتجاه يعطي فرصة مناسبة لمشاركة مؤسسات الدولة في إدارة البلاد وبصورة مستقلة عن بعضها البعض، ويساهم في إناطة إتخاذ القرارات الهامة، وخاصة فيما يتعلق بمستقبل

ومصير البلاد وصيانة وحرية أبنائها وتوفير أجواء الأمن والإستقرار والمستوى المعيشي المناسب، من قبل نواب الشعب وممثليه الحقيقيين، فهم أدرى بمصالح الأمة لاحتكاكهم وارتباطهم المتواصل مع دوائرهم الإنتخابية والتعرف عن كثب على مشاكلها وهمومها وطموحاتها.

هل الضمانات التي وضعتها الشريعة كافية؟

يعتقد بعض الكتّاب والفقهاء بوجود ضمانات كافية أوردتها الشريعة الإسلامية تحقق هدف ألا يؤدي النظام الإسلامي نحو الإستبداد. فقد تطرقت بعض الدراسات الإسلامية المعاصرة لهذا الموضوع واعتمدت فيه على بعض الإستنتاجات والتفسيرات باعتبارها ضمانات وافية للحيلولة دون الإستبداد.

يقول أحد الباحثين (ولو كان الإمام معصوماً.. أما ونحن نفترض إن الفقيه الإمام لم يبلغ درجة العصمة وهو معرّض كسائر الناس لشكل أو آخر من الإنحراف)[٢١٢]. ويقول (إن الإمام معرّض لنوعين من الإنحراف يهددان مقام الإمامة وبالتالي يهددان مستقبل الأمة الإسلامية كلها وهما:

١- الإستبداد.

٢- الخطأ وسوء التقدير السياسي.

ويذكر الضمانات والموانع ضد استبداد الإمام أو انحرافه فيقول:

١- التربية الإسلامية، وكون المرجع على درجة عالية من السمو الأخلاقي والإلتزام الديني وخضوعه لتربية أخلاقية مكثفة حتى يسمو بناؤه الذاتي ونزاهته. ومع بلوغ الإمام درجة عالية من التسامي الروحي يكون خطر الإستبداد والإنحراف أبعد عن هذا المقام.

٢- إختيار الأمة والحوزة العلمية، فالفقيه لا يصل إلى مقام المرجعية الدينية وبالتالي مقام الإمام إلا بعد تجربة طويلة تكون الأمة التي تتعايش معه والحوزة العلمية التي ترقبه عن كثب قد اكتشفت فيه نزاهته وإخلاصه وتقواه.

٣- رقابة الأمة وسائر العلماء، فالإمام يخضع (!؟) إلى رقابة دائمة ومستمرة بشكل عام ومن قبل مجموع علماء الدين المبثوثين في جسم الأمة بشكل خاص.

٤- مجلس الشورى، ويفترض الكاتب إن الإمام يسترشد برؤية المجلس ويأخذ بوجهة النظر التي تحرز على أكثرية الأصوات.

٥- التسديد الإلهي، وإن البعد الغيبي هو جزء أصيل من الفكر الديني وهو غير مهمل في قضية الأمة الإسلامية وقيادتها ودولتها بعد المعصوم.

---

٢١٢ - المتوكل / المذهب السياسي في الإسلام / ص ٢٨٨

ورغم ما يبدو من إن الحجج التي ساقها المؤلف منطقية إلا إنها ليست كافية وإن بعضها ليس عملياً بل مجرد إفتراض نظري بحت وذلك للأسباب الآتية:

١- إن سمو الأخلاق والماضي المضيء والسابقة الجهادية قد يتصدع في لحظة ضعف أو نزعة شيطان أو أنانية أو خوف أو لأسباب نفسية وعصبية أو لأسباب جسمية كالشيخوخة وأمراضها وعدم التركيز والنسيان والكآبة والتردد والوسوسة.

٢- إن الحاكم الذي يمتلك صلاحيات مطلقة، فقهية وسياسية وتنفيذية لا يمكن توقع خضوعه للأمة أو العلماء الآخرين في حالة إصراره على الإنحراف والإستبداد.

٣- هناك إزدواجية واضحة في موضوع الشورى، فالشيعة يجمعون على عدم الإلتزام بما يترتب على الشورى من نتائج ونصائح وغيرها للحاكم وإنه غير ملزم بها بل هي لمجرد الإستنارة بالرأي. تجد البعض يفترض إن الإمام سيترشد برؤية مجلس الشورى (البرلمان) مع إنه لا توجد علاقة بين الطرفين.

٤- وأما التسديد الإلهي فهو هبة ورحمة من الله تعالى ينعم بها على عباده المخلصين ولا يمكن التعويل على هذا الأمر الغيبي وافتراض تحققه مع جميع الحكام وفي كل الأحوال والظروف، فهذا ما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.

ويحاول السيد كاظم الحائري الإجابة على هذا السؤال (هل ينتهي الحكم الإسلامي للإستبداد؟) فينفي أولاً أن الحكم الإسلامي يعني الإلتزام بالثيوقراطية التي تؤكد على إن السلطة الحاكمة تستمد قدرتها على الحكم وقدسية أوامرها من الله تعالى، وهي بالتالي تحكم بلا منازع ولا رادع ودون أي حساب، إذ الراد عليها يعتبر راداً على الله وهو المولى الحقيقي الذي يحكم بما يشاء وكذلك تحكم حكومته بما تشاء، وهذا يؤدي إلى أتعس ألوان الحكم الإستبدادي الدكتاتوري.[٢١٣] ثم يعدد الضمانات التي تضمن عدم إنحراف الولي الفقيه وهي:

أولاً: التربية الإسلامية للقادة والمجتمع

وقبل مناقشة هذا الأمر ينحو الحائري منحىً هجومياً من خلال محاولته دحض متبنيات النظام السياسي الديمقراطي وركائزه الفكرية والفلسفية فيحاول دحض مفهوم (التقوى أو الفضيلة) التي يعتبرها الفيلسوف (مونتسكيو) أساساً للجمهورية والنظام الديمقراطي في كتابه (روح القوانين)، فيقول: ليس المقصود بالتقوى التدين أو الإتصاف بما يعتبره علماء الأخلاق

٢١٣ - كاظم الحائري/ أساس الحكومة الإسلامية/ ص ٦٥

من الصفات الحسنة، وإنما المقصود بها حب الوطن والمساواة وأن يحب دولته أكثر من نفسه. ثم يصل إلى نتيجة مفادها (إن مونتسكيو وأمثاله يتحدثون عن حكومات مثالية وخيالية لا تمتلك نصيباً من الواقع وإنما تعيش على مستوى فروض فلسفية ممكنة وصور عقلية تجريدية).[٢١٤]

ثم ينفي وجود ضمانات كافية تجاه الظلم والطغيان في الأنظمة الديمقراطية(!) فيقول (إنه لا يقف أي شيء في قبال المصالح الشخصية والظلم والطغيان اللذين ينتجهما حب الذات إلا الدين والعقيدة والأخلاق الفاضلة التي تغرسها السماء عن طريق الأنبياء والوحي في النفوس).[٢١٥]

ويعود لتأكيد دور التربية الإسلامية في ضمان عدم الإنحراف والإستبداد فيقول (إن العنصر الكفيل بأن لا ينتهي الحكم الإسلامي إلى الإستبداد يتوفر في روح الحكم الإسلامي نفسها وهو الدين والتدين).[٢١٦]

والواقع إن الذي حاول دحضه في الحديث عن مثالية الأنظمة الأخرى، قد وقع فيه عندما أفترض إن التربية الإسلامية أو الإلتزام الديني وحده هو العنصر الكفيل بتفادي الوقوع في الإستبداد، فإضافة إلى إن العنصر المكمل للتربية هو القانون والسلطة، فإن التاريخ الإسلامي مليء بصفحات سوداء للحكام ووعاظ السلاطين ممن أضلّهم الشيطان واتبعوا هوى النفس فسببوا كوارث ومحن للأمة الإسلامية وسيأتي الحديث عنهم فيما بعد.

وإذا كان الحائري يعتقد بأن التربية الإسلامية ترفع من مستوى الأفراد إلى مستوى العصمة ولا يفترض احتمال انحرافهم وضلالتهم فهذا ما يمكن قبوله وهو مثالية وخيالية وصور عقلية تجريدية. كما إن الحديث يدور حول احتمال انحراف الحاكم وقد يتأخر ذلك بعد استلامه السلطة وإحساسه بالقوة وهيبة السلطة، فإذا وجد الحاكم في نظام إسلامي متكامل يضع ضوابط وقيود دستورية وإدارية أمامه سوف لا يجد بداً من الإنسجام والتكيف مع النظام وسيشعر إن بقاءه منوط ببقاء مؤهلاته وكفاءاته واحترامه للقوانين والمقررات الشرعية والدستورية.

ثانيا: عدم الإنسجام بين الحكم الإسلامي والإستبداد

ويورد السيد الحائري هنا الصيغة التي يمكن الإستفادة منها لشكل الحكم الإسلامي والتي تمنح من خلالها الولاية للهيئة الحاكمة وهو أحد أمرين:

الأول: نظام الشورى: وهي الأطروحة التي يؤمن بها أهل السنة، حيث إن نظام الشورى يختلف عن النظام الدكتاتوري بأنه لا استبداد لرئيس الدولة في شيء لا في التشريعات الأساسية

٢١٤- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧١

٢١٥- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧١-٧٢

٢١٦- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧٣

ولا في انتخاب المنفذين ولا ملء منطقة الفراغ (التشريعي) لأن التشريعات الأساسية بيد الله والإسلام وأما الأمور الأخرى فتتم بالشورى لا بالإستبداد.[٢١٧]

وسبق أن تعرفنا على آراء أهل السنة في الخليفة والصلاحيات المطلقة التي يمتلكها وعدم إمكانية معارضته أو مناقشته، فالشورى لا تعني هنا نقيض الإستبداد بل هي عملية أخلاقية في إبداء المشورة للذي يطلبها. كما إن الحائري نفسه قد فنّد نظام الشورى في فصل خاص من كتابه (أساس الحكومة الإسلامية).

الثاني: نظام نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم (ع) فيكون الولي الحقيقي هو الإمام المعصوم. ويختلف نظام نيابة الفقيه وولايته عن الدكتاتورية في إن الله هو واضع القوانين، وإن الولاية ليست محصورة بفقيه معين وإنما هي لكل فقيه جامع للشرائط، ويكون الكل أولياء يراقبون الولي المخول للحكم أو هيئة الفقهاء العاملة فعلاً في مجال القيادة. وإن شروط الولاية (الفقاهة، العدالة، الكفاءة) شروط تقود تصرفات ولي الأمر نحو الخط الصحيح وتدع مراقبة الأمة له ولتوفر الشروط فيه.[٢١٨]

وبقاء هذا الحق في تولي الفقيه الجامع للشرائط للسلطة يعني استمرار مطالبته بها ويعني التنافس والصراع بين عدة فقهاء حولها كل يدعيها، وأما هيئة القيادة فهي إفتراض مثالي لم يقم يوماً في دولة ما طول التاريخ. وأما دور الأمة فهو دور على الورق فقط خاصة إذا عرضناه على الصلاحيات الواسعة للفقيه وعدم إمكانية معارضته ومناقشته فتارة بحجة عدم وصولهم للمستوى الفقهي والعلمي اللازم لمناطحة كبار الفقهاء والأصوليين، وتارة خوفاً من سلطات الحاكم الذي يمتلك السلطة وأدواتها.

والغريب إن السيد الحائري يفترض دوراً للأمة في مراقبة الحاكم يقول (إن نظام نيابة الفقيه وولايته يختلف عن الديمقراطية بأنه لا يتضمن مبدئياً أي نظام للتصويت وتجميع الآراء، وذلك لا في مجال القوانين الأساسية الإسلامية ولا في منطقة الفراغ السالفة الذكر ولا في مجال تعيين الهيئة التنفيذية).[٢١٩] فأين ستمارس الأمة ذلك الدور وكيف؟ وهي محرومة من التصويت والإدلاء بآرائها. ويقول أيضاً (فالفقيه هو الذي يملأ منطقة الفراغ (السلطة التشريعية) أو يعيّن من يملؤها كما يعين الهيئة التنفيذية أيضاً أو يعيّن من يعينها)،[٢٢٠] فماذا بقي للأمة إذن؟

٢١٧- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧٦

٢١٨- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧٦

٢١٩- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧٧

٢٢٠- الحائري/ أساس الحكومة/ ص ٧٨

الفصل السادس

الشهيد الصدر
وإشكاليات نشوء الدولة

الفصل السادس

الشهيد الصدر وإشكاليات نشوء الدولة

ظهرت العديد من النظريات التي حاولت تفسير ظاهرة نشوء الدولة في التاريخ البشري. تعرف الدولة بأنها الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع، والناظم لحياته الاجتماعية وموضع السيادة فيه، بحيث تعلو إرادة الدولة فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع وذلك من خلال سلطة إصدار القوانين واحتكار حيازة وسائل الإكراه وحتى استخدامها في سبيل تطبيق القوانين بهدف ضبط حركة المجتمع وتأمين السلم والنظام وتحقيقي التقدم في الداخل والأمن من العدوان في الخارج.[٢٢١]

يطلق مصطلح الدولة على معنيين، فتارة يراد بها الحكومة أو الجهاز السياسي الحاكم، فيقال مسؤولية الدولة أو صلاحياتها أو شرعيتها. وتارة يتسع المعنى ليشمل الأمة ذات الكيان السياسي. ويقصد بالدولة في مثل هذه الاستعمالات مجموع الكيان السياسي الذي تكونه الأمة وجهاز الحكم. ونقصد في هذا البحث المعنى الأول، أي الجهاز السياسي الحاكم أو السلطة السياسية الحاكمة.

وتتشكل الدولة (الأمة) من ثلاثة عناصر رئيسة هي ١-الشعب ٢- الأرض ٣- السلطة. والعنصران الأولان لا ينفصلان عن وجود أي تجمع إنساني لأية جماعة بشرية مهما كانت درجة تحضرها أو طبيعة تركيبها، سواء كانت قبيلة أو مجموعة قبائل. أما العنصر الثالث أي السلطة، فقد تباين وجوده وقوته وتأثيره من جماعة إلى أخرى. فتارة هو زعيم القبيلة، وتارة هو الكاهن أو الساحر أو أقوى فرد في الجماعة.

أما الدولة -الجهاز السياسي الحاكم- فلا توجد إلا في ظل مجتمع مستقر في مدينة أو مجموعة مدن. وليس بالضرورة أن توجد الدولة (الحكومة) في كل مجتمع مديني، فمكة المكرمة والمدينة المنورة كانت تفتقد لوجود سلطة سياسية قبل الإسلام، وكانت المسؤوليات والمهام تتوزع بين القبائل المقيمة فيها. ولا تنشأ الدولة في ظل الجماعات البشرية المتنقلة، كما لا تنشأ في مجتمع غير متحضر. فلا تنشأ في مجتمع يعيش في الغابات أو الصحراء أو الجبال عيشة البداوة. بل نشأت في ظل تجمعات بشرية استطاعت أن تشيد حضارات إنسانية عريقة، حيث تطورت الدولة وأجهزتها وأسلوب الحكم بمرور حقب تاريخية طويلة.

---

٢٢١ - عبد الوهاب الكيالي (موسوعة السياسة) / ج ١ / ص ٧٠٢

نظريات نشوء الدولة

يعود نشوء الدولة إلى ميل الإنسان نحو الحياة الاجتماعية التي تحتاج إلى تنظيم قواعد التصرف والحقوق والواجبات الاجتماعية للأفراد، ووجود سلطة عليا في المجتمع قادرة على الحكم والحفاظ على القانون وإدارة شؤونها الداخلية وضبط الأمن والسلم وحماية الأموال والأنفس من الاعتداء وحماية البلاد من الأعداء. ومقابل ذلك ينصاع المجتمع لها ويطيع أوامرها، ويرضى باستخدام القوة لضمان التزام الأفراد والجماعات بالقوانين. وتختلف صيغة الحكم وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين من مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى.

وهناك عدة نظريات حاولت تفسير نشوء الدولة، فيرى (أفلاطون) أن الدولة ظهرت نتيجة رغبة الأفراد في إشباع حاجاتهم، فالحاجة هي الدافع الفردي لظهور الدولة والمجموعة التي تكونت للتعاون فيما بينها من أجل إشباع حاجاتها، بعد أن شعر الفرد بعجزه عن تلبية رغباته المادية.

أما (أرسطو) و(شيشرون) فيتفقان على اعتبار العائلة هي النواة الأولى لقيام الوحدة السياسية في شكل الدولة. فتجمع العوائل من أجل إشباع الحاجات المادية للأفراد أدى إلى نشوء المدينة ثم الدولة. ويؤكد (فيلمر) على دور العائلة في قيام الدولة معتبراً أنها ظهرت مع ظهور آدم فهو أول رب لعائلة على الأرض، وعنه توارث الملوك السلطة السياسية، وصار سلطانهم مطلقاً وأشخاصهم مقدسة. أما (لوك) و (روسو) فيعتقدان بوجود عقد اجتماعي بين طرفين، وأن الأفراد كانوا أحراراً متساوين، وأبرموا العقد برضاهم، حيث تنازلوا عن مقدار من حقوقهم للحاكم الذي يمثل الطرف الآخر في العقد. ويرى (هوبس) و (بوسويه) أن نشوء الدولة يعود إلى الغلبة والقوة، وأن حالتي الخوف من الأقوياء والمصلحة المادية للأفراد هي التي استلزمت ظهور الدولة لتولي تحقيقها. أما ماركس فقد اعتبر الدولة نتيجة للصراع الطبقي من اجل الملكية، وبزوال الملكية تزول الدولة.

نظرية الصدر في نشوء الدولة

أما الشهيد السيد محمد باقر الصدر فقد رفض هذه النظريات إذ يقول (فمن ناحية تكوّن الدولة ونشوئها تاريخياً، نرفض إسلامياً نظرية القوة والتغلب، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطور الدولة عن العائلة).[٢٢٢]

---

٢٢٢ - محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة) / ص ٧١. خلافاً لمنهجه يلاحظ أن السيد الصدر يرفض هذه النظريات دون ذكر أي دليل أو رد تفصيلي. ولعل الظروف التي كتب فيها البحث كانت غير ملائمة. فقد كتب البحث عن (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) في نهاية السبعينيات وهو يسابق الزمن ويلاحق تطورات الأوضاع في المنطقة وإيران. فقد استشهد بعد

وقد طرح نظريته التي يمكن تسميتها بـ(الدور النبوي في نشوء الدولة) حيث يرى أن (الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت على هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه، من خلال ما حقق الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية، وتطوير نموها في مسارها الصحيح).[٢٢٣]

وقد اعتمد الشهيد محمد باقر الصدر في بناء نظريته على الآية الكريمة (كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم. فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) (البقرة:٢١٣)

فيقول (نلاحظ من خلال هذا النص أن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، وتوحد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محدودة وحاجات بسيطة، ثم نمت - من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة- المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانيات المتفاوتة، واتسعت آفاق النظر، وتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات، فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم، وتصب كل القابليات والإمكانيات التي نمتها التجربة الاجتماعية في محور ايجابي يعود على الجميع بالخير والرخاء والاستقرار بدلاً عن أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال. وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء. وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها كما لا حظنا في الآية الكريمة المتقدمة الذكر.

وظل الأنبياء يواصلون بشكل وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة. وقد تولى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة كداود وسليمان وغيرهما. وقضى بعض الأنبياء كل حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما في حالة موسى عليه السلام. واستطاع خاتم الأنبياء (ص) أن يتوج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً).[٢٢٤]

فترة قصيرة في نيسان ١٩٨٠. ومن الممكن أن السيد الصدر كانت لديه أدلة تدحض هذه النظريات لكن ضيق الوقت لم يمهله. فمن المستبعد على شخصية علمية شامخة كالصدر أن يرد هذه النظريات دون استدلالات عقلية ونقلية.

٢٢٣ - محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة) / ص ٣

٢٢٤ - محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة) / ص٤-٥. وقد نقلنا النص على طوله كي نتفادى التجزيء، وكي نحافظ على سياق الفكرة وأدلتها.

مناقشة النظرية

اعتمد السيد الصدر على فكرة أن الناس أي البشر كانوا في مرحلة معينة تسودها الفطرة، حيث فسّر (الأمة الواحدة) بالفطرة الواحدة. في سياق تحليله التاريخي- الاجتماعي لتطور العلاقات الاجتماعية بين البشر ثم راح يوضح معالم هذه المرحلة فيذكر التصورات البدائية للحياة والحاجات المحدودة للمجتمع البشري الأول. وبتعقد العلاقات الاجتماعية وبروز المصالح المتضادة بين أفراد المجتمع بدأ التنافس والصراع على الثروات والسلطة أخذت (مرحلة الفطرة) تزول تدريجياً لتبدأ (مرحلة الإختلاف) والحاجة إلى موازين تحدد الحق وتجسد العدل. وهنا ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء.

وقبل أن ندخل في مناقشة النظرية نجد من اللازم فهم ما يقصده السيد الصدر بالفطرة كي نتجنب سوء الفهم والقصد. يوضح السيد الصدر صفات الفطرة ودورها في تشكيل المجتمع البشري في بحثه (الأساس الإسلامي لخطي الخلافة والشهادة) فيقول: (فالإيمان بالله الواحد ورفض كل ألوان الشرك والطاغوت ووحدة الهدف والمصلحة والمسير معالم الفطرة الإنسانية. وأي شرك وجبروت وأي تناقض فهو انحراف عن الفطرة. وهكذا شكلت الفطرة في البداية أساساً لإقامة مجتمع التوحيد).[٢٢٥]

ويلاحظ على هذه النظرية ما يأتي:

١ - الدولة ظاهرة اجتماعية

أن السيد الصدر ذكر أن الدولة ظاهرة إجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، والظاهرة الإجتماعية تعني أنها تستقي مقومات ظهورها من وجود مجتمع إنساني مهما كان نوع المجتمع أو درجة رقيه العلمي والإقتصادي. فالنزوع نحو التجمع بين أفراد البشر ظاهرة اجتماعية لم تخلُ منها التجمعات البشرية في أي عصر، حتى قيل أن الإنسان حيوان اجتماعي. فلما كانت الدولة ظاهرة اجتماعية يعني أنها يمكن أن تظهر في أي تجمع بشري يتميز بالمقومات اللازمة لتشكيل الدولة، أي حينما يقطع مراحل من الرقي وتعقد العلاقات الاجتماعية بين أفراده، وتظهر الحاجة لتنظيم هذه العلاقات لمنع الصراعات والتنافس وإقرار الأمن عندها تتبلور مرحلة تأسيس الدولة أو الحكومة. فإذا كانت الدولة ظاهرة اجتماعية ويمكن نشوءُها في أي مجتمع تتوفر فيه الشروط اللازمة لها، فلماذا يفترض السيد الصدر أن الأنبياء وحدهم هم السبب المباشر لنشوء الدولة، وأنها ظهرت على أيديهم دون غيرهم من أفراد المجتمع؟

---

٢٢٥ - محمد باقر الصدر (الإسلام يقود الحياة) / ص ٤٥١

من هنا يجب أن يثبت لنا أن تشكيل الدول في مختلف المجتمعات البشرية تم على أيدي الأنبياء. فالتجمعات البشرية لم تكن في بقعة واحدة، بل تشكلت وتطورت في أماكن عديدة، في الصين والهند والعراق ومصر وآسيا وأوربا. فعلى ذلك يستلزم وجود الأنبياء في كل هذه الأماكن في بداية (مرحلة الإختلاف)، وأنهم دعوا أقوامهم أو اتخذوا زمام المبادرة لتأسيس الدولة. وهذا الإفتراض بحاجة إلى دليل عقلي أو تاريخي. وإذا افترضنا أن مرحلة الاختلاف بدأت حين كان التجمع البشري في بقعة واحدة أي كان هناك في مكان ما مجتمع بشري واحد على الأرض. وأن نبي ذلك المجتمع وتلك الفترة دعا المجتمع إلى إنشاء الدولة للخروج من الأزمة الاجتماعية التي عصفت بالمجتمع بسبب الاختلاف. ولو سلمنا جدلاً بهذه الفرضية، إذن كان ظهور الدولة على يد نبي واحد وليس كل الأنبياء، فمن هو؟

أما إذا قيل أن كل الأنبياء دعوا إلى نفس فكرة الدولة في كل مجتمع أو مرحلة زمنية وجد فيها نبي، فما الداعي لذلك والمجتمع قد عرف الفكرة وقام بتأسيس دولة، وتعاقب عليها الحكام والملوك؟ فهل يستلزم تكرار الفكرة والجهاز السياسي الحاكم المتمثل بالسلطة موجود في مرحلة ما بعد الإختلاف؟

٢- مرحلة الفطرة

يرى السيد الصدر أن (مرحلة الفطرة) كانت هي السائدة في المجتمعات البشرية قبل (مرحلة الاختلاف). وأن معالم مرحلة الفطرة تتمثل في وجود (تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة)، أي كان أفراد المجتمع البشري يعيشون في سلام ووئام حتى بدأت مرحلة الاختلاف. ويؤيد السيد الطباطبائي فكرة الفطرة المسالمة حيث يقول في شرحه للآية (وكيف كان فظاهر الآية يدل على أن هذا النوع قد مر عليهم في حياتهم زمان كانوا على الاتحاد والاتفاق، وعلى السذاجة والبساطة، لا اختلاف في المذاهب والآراء).[٢٢٦]

وتواجه هذه الفكرة عوائق عديدة، قرآنية وتاريخية. فعلى الصعيد القرآني نجد أن المجتمع البشري الأول الذي اقتصر على النبي آدم وزوجه وولديه، قد عانى من صراع الخير والشر، صراع الحق والباطل، والتنافس على النفوذ والمركز، حتى انتهى الأمر بأول جريمة قتل في التاريخ. فهل يمكن اعتبار الدوافع التي تدفع البشر لارتكاب جريمة هموماً محدودة؟ فكيف يمكن تصور مجتمعاً بشرياً باقياً على الفطرة، دون صراع الخير والشر؟ وما معنى أن المجتمع الأول كان يحمل (تصورات بدائية للحياة)؟ ألم يكن آدم نبياً يبشر بالهداية الإلهية ويرسخ دعوة

٢٢٦ - محمد حسين الطباطبائي (الميزان في تفسير القرآن) / ج ٢ / ص ٤٢١

الله تعالى البشر إلى التزام الحق والعدل والخير، وترك الشرك والكفر والظلم والباطل؟ ألم يدعُ آدم إلى التوحيد والعدل الإلهي ويبشر بالجنة وينذر المجتمع الأول من العقاب الإلهي والنار ويدعو للحياة الكريمة والعلاقات الاجتماعية السامية والأخلاق الرفيعة؟ ألا تعني المعارف الإلهية التي حملها النبي آدم (ع) ترسيخاً لنسق فكري وعقائدي لا يختلف في أسسه عما بشّر به بقية الأنبياء في المراحل التاريخية اللاحقة؟ فكيف يمكن وصف هذه التصورات بالبدائية؟

٣- هل أسس آدم دولة؟

إذا كانت الدولة قد ظهرت على يد الأنبياء فهل يعني أن النبي آدم (ع) قد أسس حكومة في مجتمع بشري لا يتجاوز الأسرة الصغيرة؟ أو أنه قد أسسها بعد تزايد أفراد أسرته وتكاثرهم ليصلوا إلى عدد لا بأس به، استلزم تشكيل الدولة. لا يوجد دليل على ذلك، هذا من جانب. ومن جانب آخر إذا كان آدم قد دعا لإنشاء الدولة فذلك يعني أنه قد أنجز أكبر إنجاز اجتماعي، ولا داعي لتكرار الدعوة إلى إنشاء الدولة طالما عرفت البشرية هذه الفكرة وبدأت بممارستها عملياً فيما بعد.

هذا ويرى السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره للآية المذكورة (البقرة:٢١٣) (أن ظهور الاختلاف بين الناس هو الذي استدعى التشريع، و هو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حق حقه وتحميلها للناس).[٢٢٧] فهنا يوجد احتمالان:

الأول: أن الفترة التاريخية التي عاش فيها آدم وأسرته كانت على الفطرة ولم يكن بينها اختلاف لم تكن بحاجة إلى التشريع لأن الاختلاف هو الذي استدعى التشريع. أي أن آدم لم يأت بتشريعات إلهية تنظم ذلك المجتمع الصغير، وفق تصور الطباطبائي، وهذا أمر مستبعد عقائدياً.

الثاني: أن الفترة التاريخية التي عاش فيها آدم وأسرته عرفت الإختلاف والصراع والتنافس، وكان هناك تشريع إلهي هو الذي نزل به آدم (ع)، رغم بساطة المجتمع وعدم تعقد علاقاته. أي أن التشريع الإلهي والهداية الربانية ومفاهيم الحق والعدل والخير جاءت مع آدم وبقيت تتكرر على أيدي الأنبياء من بعده، بعد أن يشوب الرسالات الإلهية التحريف والضلال والتشويه.

وإذا صح الإحتمال الثاني، وهو ما نراه، فأين هي مرحلة الفطرة الخالية من (التناقض بين القوي والضعيف). إننا نعتقد أن الصراع بين الخير والشر صراع إنساني طالما وجد من لم يؤمن بالرسالات السماوية وإرشادات الأنبياء. وهؤلاء موجودون في كل المجتمعات البشرية وفي كل العصور التاريخية.

---

٢٢٧ - محمد حسين الطباطبائي (الميزان في تفسير القرآن) / ج ٢ / ص ٨١١

٤- مرحلة الاختلاف

يرى السيد الصدر أن (مرحلة الاختلاف) بدأت بعد نمو (المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانيات المتفاوتة، واتسعت آفاق النظر، وتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات، فنشأ الاختلاف. وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق وتجسد العدل). وهنا نرى أن مرحلة الاختلاف ما زالت قائمة وأنها بدأت بأول أسرة بشرية على الأرض، ولم تزل حتى اليوم. من جانب آخر يرى السيد الصدر أن دخول البشرية في تلك المرحلة استدعى تدخل الأنبياء من أجل إنشاء الدولة وترسيخ مفاهيم الحق والعدل بين البشر، و كي (تضمن استمرار الناس في إطار سليم). ولما كنا لا نعرف كم دامت تلك المرحلة في عمر التاريخ، وهل تساوى طول تلك الفترة لدى مختلف المجتمعات البشرية أم أنها اختلفت بسبب التباين في التطور والرقي والحضارة، مما استدعى تأسيس الدولة في مجتمعات قبل غيرها. وهذا يستدعي إثبات ما يأتي:

١- أن الأنبياء شهدوا تلك المرحلة،

٢- وأنهم تدخلوا تدخلاً مباشراً لتأسيس الدولة.

ولا يمكن ذلك حيث أن الله يبعث الأنبياء إلى الأمم، ولكن لا يستلزم عدم خلو الأرض من نبي في فترة محددة. يقول تعالى (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل) (المائدة: ١٩) والفترة يقصد بها عدم وجود رسول أو نبي، أي المرحلة التاريخية الممتدة من بعثة عيسى (ع) وحتى بعثة النبي محمد (ص) وهي فترة تمتد حوالي سبعة قرون. إذن هناك فترات تاريخية تخلو من بعثة الأنبياء، وكل ما يتبقى هو شريعة ذلك النبي التي يفترض أن يتمسك بها الناس، ولكن الضلال والانحراف أمر طبيعي في سلوك البشر، مما يستدعي بعثة نبي آخر سواء بشريعة جديدة أو لبعث الروح في الشريعة السابقة. واستمرت الحالة هذه حتى بعثة خاتم الأنبياء محمد (ص).

فلا نعلم كم استغرقت مرحلة الاختلاف حتى بداية تأسيس أول دولة في التاريخ. كما أن تأسيس الدولة لم يلغ أو يخفف من الاختلاف بين البشر. من جانب آخر لم يذكر السيد الصدر متى قامت فكرة الدولة وعلى يد أي من الأنبياء (ع)؟ في حين يقول (قام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها).

الغريب أن الذين اختلفوا بعد نزول الكتاب أو التشريع الإلهي ليس الناس العاديين أو عامة الشعب، بل أولئك الذين نزل عليهم التشريع، أي أتباع الرسل وأنصارهم، أو الذين آمنوا بدعوتهم ورسالتهم. يقول تعالى في سياق الآية (وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين

الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) (البقرة:٢١٣). ففي الوقت الذي كان يفترض أن أتباع الرسالة يبشرون بها ويدعون إلى ترسيخ التشريعات الواردة فيها في المجتمع الذي يعيشون فيه، نرى أن بعضهم كان سبب الاختلاف واستمراره بعد نزول الكتاب. يقول السيد محمد حسين فضل الله (بعض الناس الذين أوتوا الكتاب بالحق لم يستريحوا إلى ذلك، لأنهم كانوا يعيشون على حساب تلك الخلافات، فنقلوا تلك الخلافات إلى نفس الكتاب فيما أثاروه من تأويلات وتفسيرات وتطبيقات، مما جعل القضية في حياتهم موضع خلاف فكري في أمر الكتاب. ولم يكن اختلافهم نتيجة اختلاف اجتهادات، فيما تنطلق فيه من سبل الوصول إلى الحق التي قد تتنوع تبعاً لتنوع الثقافة أو النظرة إلى الأمور، بل كان اختلافهم نتيجة البغي والحقد والعداوة فيما بينهم كنتيجة طبيعية للعلاقات المتأزمة الخاضعة لأسباب غير شرعية. وهكذا امتد هؤلاء في خلافاتهم حتى حولوا الساحة البشرية إلى قاعدة للتنازع والتجاذب والخصام). [٢٢٨]

٥- الأنبياء واجهوا دول زمانهم

في المراحل اللاحقة أي بعد ظهور فكرة الدولة، وتحققها فعلياً في مختلف بقاع الأرض، يتحدث السيد الصدر عن استمرار دور الأنبياء في الدولة حيث يقول (وظل الأنبياء يواصلون بشكل وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة. وقد تولى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة كداود وسليمان)، حيث نجد أن السيد الصدر قد اختصر مراحل تاريخية طويلة لم يستلم فيها الأنبياء السلطة واكتفى بذكر فترة الدولة التي أسسها النبي داود (ع) والنبي سليمان (ع) من بعده في (يهودا والسامرة) في جزء من فلسطين الحالية في القرن التاسع قبل الميلاد. في حين يحدثنا القرآن عمن سبق داود وسليمان من الأنبياء، الذين كانوا في مواجهة مع الدول القائمة في عهودهم أمثال إبراهيم ونوح وموسى (ع). هنا يحدثنا القرآن عن بعثة الأنبياء في مجتمعات ودول وحضارات متطورة، ملوك وعروش وأساليب حكم وجيوش وقصور ومعابد وكهنة ومنجمين وسحرة وأسواق وتجارة وصناعة وحرفيين ومحاكم وقوانين وأعياد وطقوس وعادات وتقاليد وكل مفردات المجتمعات المتحضرة. ويؤكد ذلك ما تركته تلك الحضارات من آثار وتماثيل ومعابد وقصور، في أور وسومر وبابل ونينوى ومصر والشام واليونان وغيرها.

فأولئك الأنبياء بعثوا إلى الناس في ظل دول قائمة ومتطورة، ولم يدعوا إلى إنشائها، بل كانت الحكومات جزءاً من التركيب الاجتماعي للمجتمع البشري في تلك الدول. وقد نمت تلك الدول بعيداً عن الرسالات الإلهية لأنها أكدت على عبادة الأصنام والأوثان، وسنت تشريعات

٢٢٨ - محمد حسين فضل الله (من وحي القرآن) تفسير الآية ٣١٢ من سورة البقرة. طبعة عام ٣٨٩١

ظالمة، ومارس حكامها الظلم والبغي. وتلك الدول هي التي وقفت بوجه الرسالات السماوية، ومارست شتى ألوان الضغط والمعارضة والتشويه الإعلامي لرسالات الأنبياء ودعواتهم، بل سعت لتصفيتهم جسدياً (إلقاء إبراهيم في النار، قطع رأس النبي يحيى بن زكريا). ولم تنته تلك المواجهات لصالح الأنبياء في أغلب الأحوال، مما اضطرهم إلى مغادرة الساحة السياسية التي استعصت عليهم (ابراهيم، لوط، يونس، موسى (ع)، ...). واضطر آخرون لممارسة سياسة الإفناء والإستئصال وإبادة تلك الشعوب بالمعجزات الإلهية كالطوفان والصاعقة والريح (قوم لوط، ثمود، عاد، المؤتفكات ...)، بينما دفع بعض الأنبياء حياتهم في ذلك السبيل. فقد أعدم يحيى (ع)، وعشرات من أنبياء بني إسرائيل، في حين غادر آخرون الأرض كلها مثل عيسى (ع).

٦- الأنبياء الحكّام

يذكر السيد الصدر أن (عدداً كبيراً من الأنبياء تولى الإشراف المباشر على الدولة). وهذه الفرضية تفتقد للدليلين القرآني والتاريخي، فالقرآن الكريم لا يتحدث عن أنبياء تولوا السلطة سوى داود وسليمان والرسول محمد (ص). وهذا العدد لا يعد كبيراً بل أنه لا يمثل سوى ١٢٪ من مجموع الأنبياء الخمسة وعشرين الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم.وهناك نبي واحد شارك في السلطة هو النبي يوسف (ع) حين تولى وزارة المال والإقتصاد في حكومة فرعونية. أما التاريخ فلا يحدثنا عن أنبياء تولوا السلطة في بلادهم، بل هناك بعض الإفتراضات مثلاً هل كان أخناتون نبياً؟ لأنه دعا للتوحيد مع أنه اتخذ الشمس رمزاً للإله الواحد (آمون).

٧- شكل الدولة النبوية وتداول السلطة

لم يوضح السيد الصدر طبيعة الدولة التي أسسها الأنبياء والتي وصفها بـ(الدولة السليمة) و (الدولة الصالحة). كما أن (الصيغة السوية) للدولة التي أشار إليها يكتنفها الغموض. فهل يقصد بها شكل الحكم وآلية تداول السلطة؟ فلا نعلم شكلاً خاصاً للحكم في العصور الغابرة سوى الشكل الملكي، حيث أضفى الملوك على أنفسهم قدسية جعلتهم في مصاف الآلهة، يعبدهم أفراد الشعب كالفراعنة. وبقيت صيغة الدولة الدينية (الثيوقراطية) هي السائدة في تلك المجتمعات.

من جانب آخر نجد أن القرآن الكريم يتحدث عن النظام الملكي كأسلوب للحكم هو الصيغة المعمول بها في تلك العصور. يقول تعالى على لسان ملكة سبأ (قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها) (النمل:٣٤)

ويقول مذكّراً بني إسرائيل بنعمه العديدة عليهم (اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً) (المائدة: ٢٠)، فلم ينتقد النظام الملكي بل اعتبره منّة على بني إسرائيل.

وفي عهد ما قبل قيام دولة داود (ع) كان هناك فصل واضح بين السلطة الدينية التي يمثلها النبي، وبين السلطة الدنيوية التي يمثلها الملك، حيث يذكر القرآن الكريم طلب بني إسرائيل في التيه ترشيح ملك ليكون قائداً لهم. وذكرها القرآن دون إشارة أو قرينة على عدم شرعية هذا الطلب، مما يعني أنه طلب مشروع، بحيث أن الله تعالى استجاب لهم فرشح (طالوت). فلو كان توجه النبي، الذي لم يذكر اسمه، لتأسيس الدولة القادمة لتولى الأمر بنفسه، لكن استجاب لطلب بني إسرائيل وسأل الله أن يستجيب للطلب ويعين ملكاً. يقول تعالى (إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله ...) (البقرة:٢٤٦) و (وقال لهم نبيهم: إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً..) (البقرة: ٢٤٧)، حيث استطاع الملك طالوت أن يحقق النصر ويؤسس الدولة الجديدة، واستمر بالحكم حوالي ١٥ سنة (١٠٢٥-١٠١٠ ق. م.)، ثم استلم السلطة من بعده النبي داود (ع).

أما الشكل التاريخي لتداول السلطة فلا يعدو عن طريقين:

الأول: الأسلوب الوراثي، عبر وراثة الابن لأبيه أو أحد أقارب الملك الراحل. وقد تسلم النبي سليمان السلطة بعد وفاة أبيه داود. فمن حيث الشكل الخارجي يبدو هذا الأسلوب أسلوباً وراثياً، رغم إيماننا بأن مؤهلات سليمان باعتباره نبياً ومعصوماً هي التي أهلته لتولي السلطة من بعد أبيه. وبعد وفاة سليمان عادت السلطة إلى الملوك من جديد.

الثاني:

أسلوب القوة والانقلاب، وهو الأسلوب الذي كان يمكّن الأنبياء من الإستيلاء على السلطة طالما كانت الدول والحكام يعارضون الدعوة الإلهية التي يقودها النبي. فعبر زيادة عدد الأتباع بحيث يصل إلى درجة من القوة يستطيع عندها القضاء على السلطة القائمة وتوليها فيما بعد. وقد أوصل أسلوب القوة داود إلى السلطة، حيث أن الملك طالوت حارب قوات جالوت، وانتصر عليه، وصار ملكاً مكانه. ولما مات طالوت فسح المجال لتولي داود السلطة بشكل مريح.

وقد مورس كلا الأسلوبين من قبل الملوك ولم يختصا بالأنبياء، حتى يمكن الإفتراض أنهم أتوا بصيغة جديدة للحكم.

أما الرسول (ص) فلم يجد سلطة قائمة في المدينة المنورة، وكان قد دعا الأنصار للإسلام، فآمن به كثيرون ودعوه للهجرة إليهم، فوجد أرضية صالحة لانطلاق الدعوة الإسلامية دون عنف. وقد اضطر للجهاد لحماية الدولة والدعوة.

٨- التنظيم الإجتماعي

أما (التنظيم الاجتماعي) الذي حققه الأنبياء بعد تأسيس الدولة من قبلهم، كما يرى السيد الصدر، فهو مبهم، ولم يشر إلى طبيعته أو صيغته. فالمعلوم أن الأنبياء أنفسهم نشأوا في ظل مجتمعات لديها أنظمة اجتماعية متباينة. فالنظام الاجتماعي القديم كان يقسم الشعوب إلى طبقات، أسياد وعبيد وجنود وحرفيين ومزارعين وكهان وأمراء وأسر حاكمة. فإبراهيم (ع) نشأ في أسرة تتولى إدارة المعابد وصناعة الأصنام، وموسى (ع) تربى في بلاط فرعون ونشأ نشأة أرستقراطية، ومحمد (ص) نشأ في أسرة تتولى أمور الحج والسقاية والرفادة، ولها منزلة سامية في مكة والقبائل العربية.

ولم يتم تأسيس نظام اجتماعي جديد أو إلغاء النظام السابق، فكل الشرائع السماوية اعترفت بالعبيد والجواري، أي وجود طبقة من الشعب تفتقد لبعض الحقوق المدنية والحرية الشخصية أو حرية التملك.

فاليهودية تقرر أن كل سكان المدينة المفتوحة صلحاً يكونون عبيداً وجواري لليهود.جاء في سفر التثنية من العهد القديم (حين تقترب من مدينة لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك)[٢٢٩]. وأما لو رفضت الصلح فيذبح الرجال، وتسترق النساء والأطفال.

واعترفت المسيحية بالواقع الإجتماعي المعاصر لها حيث يقول بولس في رسالته لأهل مدينة (أفسس) يخاطب العبيد والسادة معاً: (أيها العبيد! أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة، في بساطة قلوبكم كما للمسيح... وأنتم أيها السادة! افعلوا لهم هذه الأمور، تاركين التهديد..).[٢٣٠]

وبقي نظام الرق معمولاً به حتى في الممارسات الاجتماعية للأنبياء، فقد تزوج بعضهم من جارية أو أهديت إليه جارية أو عبد. صحيح أن الإسلام سن تشريعات تمهد لإلغاء نظام الرق، لكنه اعترف بالرق كجزء من النظام الاجتماعي. وقد شرع الإسلام تشريعات عديدة خاصة بالرقيق، اعتبرتهم نصف إنسان حر. ولم يتم إلغاء نظام الرق في العالم الإسلامي، لكن تم إيقاف العمل به في التشريعات الحديثة في القرن العشرين بعد أن ألغته الدول الغربية في القرن التاسع عشر.

---

٢٢٩ - العهد القديم / سفر التثنية / ٢٠: ١٠-١١

٢٣٠ - العهد الجديد / رسالة بولس إلى أهل أفسس، ٦: ٥

خاتمة

إن إضفاء الطابع الديني على نشوء الدولة ما زال بحاجة إلى أدلة قوية، وحجج أكثر انسجاماً سواء مع النص القرآني أو السياق التاريخي. وهذه النظرية بحاجة إلى استدلالات أقوى، ربما يتوصل إليها علماؤنا وفقهاؤنا، مثل العديد من العقائد التي جرى تأصيل أدلة قوية تلائم هذه العصر بدلاً عن آراء وتصورات العلماء القدماء في أدلة نفس تلك العقائد، حيث للتطور العلمي والفكري والفلسفي دوره في تنوع أدلة العقائد.

هناك حاجة لتفسير مدلول عبارة (أمة واحدة) الواردة في الآية الكريمة، تفسيراً ينسجم مع النصوص القرآنية والمتبنيات العلمية والتاريخية، بحيث لا يوجد تعارض بينهما، لأن القرآن لا يعارض العقل ولا يخالفه. فالسيد محمد حسين الطباطبائي يرفض فكرة أن (الناس كانوا أمة واحدة على الهداية)، و يرفض فكرة (أن الناس كانوا أمة واحدة على الضلالة)، كما يرفض فكرة (أن الناس كانوا أمة واحدة مدنية بالطبع لا غنى لهم عن الاجتماع، وهو يوجب الاختلاف، فلذلك بعث الله الأنبياء وأنزل الكتاب). في حين يرى أن (الناس كانوا على الاتحاد والاتفاق، وعلى السذاجة والبساطة، لا اختلاف بينهم بالمشاجرة، ولا اختلاف في المذاهب والآراء).[٢٣١] وفيه تبسيط للموضوع، وغياب للنزعات العدوانية عن البشر كالحسد والغيرة والكراهية والإنتقام، والتنافس على الشهوات والثروات والسلطة.

ويرى السيد فضل الله أنه (كان الناس أمة واحدة فيما يحملون من فكر، فلم تكن لهم أفكار متعددة في شؤون الكون والحياة ليختلفوا فيها. ولم تكن لديهم اهتمامات في نظام الحياة وقانونها ليتنازعوا فيها، بل كانوا يعيشون مشاكلهم الخاصة في حاجاتهم اليومية، فيتنازعون فيما يأخذ بعضهم أو يدعه، أو فيما يتصرف به جماعة لا توافقها عليه الجماعة الأخرى).[٢٣٢] وهو تفسير يفترض الحياة المسالمة في المجتمعات البشرية الأولى، وافتراض السذاجة العقلية بعدم وجود أفكار متعددة في شؤون الكون والحياة. علماً بأن التنازع والتنافس على الثروات والسلطة بين أفراد البشر بقي ظاهرة اجتماعية حتى اليوم.

ويورد الفخر الرازي عدة آراء حول مدلول (أمة واحدة) فيقول:

(المسألة الأولى: قال القفّال (الأمة) القوم المجتمعون على الشيء الواحد، يقتدي بعضهم ببعض، و هو مأخوذ من الائتمام.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة، ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل، واختلف المفسرون فيه على أقوال:

---

٢٣١ - محمد حسين الطباطبائي (الميزان في تفسير القرآن) / ج ٢ / ص ٤٢١-٦٢١

٢٣٢- محمد حسين فضل الله (من وحي القرآن) / تفسير الآية ٢١٣ من سورة البقرة. طبعة عام ٣٨٩١

القول الأول: أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق، وهذا قول أكثر المحققين.
القول الثاني: وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الباطل، وهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس.
القول الثالث: وهو اختيار أبي مسلم والقاضي: إن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية. وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها.
القول الرابع: أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة، وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو على الكفر، فهو موقوف على الدليل.
القول الخامس: أن المراد من الناس هاهنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى، وذلك لأن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وأن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود. فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة، على دين واحد، ومذهب واحد، ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد، فبعث الله النبيين، وهم الذين جاؤوا بعد موسى (ع) وأنزل معهم الكتاب، كما بعث الزبور إلى داود، والتوراة إلى موسى، والإنجيل إلى عيسى، والفرقان إلى محمد (ص) لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها. وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها. وليس فيه إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس في قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر، إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للإستغراق فقد تكون أيضاً للعهد).[٢٣٣]
يحاول الفخر الرازي التخلص من الإشكالات واختلاف الآراء فيخصص مدلول (أمة واحدة) باليهود وحدهم. علماً بأن القرآن قد يطلق كلمة (الناس) على قسم من البشر سواء مؤمنين أو كفار، حيث يقول تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) (آل عمران:١٧٣)، فكلمة الناس الأولى تعني المسلمين الخاذلين المثبطين عن القتال، والثانية يقصد بها المشركون. والآية تشير إلى غزوة حمراء الأسد بعد معركة أحد.[٢٣٤]
إن الدولة حاجة اجتماعية -كما يرى السيد الصدر وآخرون - أي أنها ترتبط أولاً بالتجمع الإنساني من حيث اجتماعهم لا من جهة فلسفتهم أو عقيدتهم. فالتجمعات البشرية شهدت نشوء الدول والحضارات على الرغم من تباين عقائدها وتصوراتها. فكانت هناك دول وحكومات وحضارات في مجتمعات تعبد الأصنام والأوثان والكواكب والنار والبقر والحيوان، مثلما كانت هناك دول وحضارات في مجتمعات إيمانية ترتكز على التوحيد والمعاد والحق والعدل.

٢٣٣ - فخر الدين الرازي (تهذيب التفسير الكبير) / ج ١ / ص ٠١٥-١١٥، هذبه وعلق عليه: حسين بركة الشامي
٢٣٤ - محمد حسين الطباطبائي (الميزان في تفسير القرآن) / ج٤ / ص ٤٦

وقد وجدت الدول والسلطات السياسية والتشريعية والقضائية في تلك المجتمعات سواء وجد الأنبياء أم لم يوجدوا إبان تأسيسها، واستمرار وجودها. وما زالت الأبحاث والاكتشافات تكشف النقاب عن حضارات وآثار لدول منقرضة كانت في يوم ما مزدهرة. أما الأنبياء فقد بشروا بمفاهيم الخير والعدل والحق والتوحيد وكافحوا الظلم والجور والضلال والشرك وقد سعوا لبناء دولة صالحة قادرة على تحقيق رسالة السماء. فقد أرسوا موازين الحق والعدل، ولكن ما الدليل على أن الحكومات الجائرة على مدى التاريخ قد التزمت ولو بوصية واحدة من وصايا الأنبياء؟ إن النصوص التي وصلتنا من آثار تلك الدول والحضارات الغابرة تشير إلى عكس ذلك. فنحن بحاجة إلى إثبات دور الأنبياء في تلك الدول المنقرضة.

لقد بقي استلام السلطة من قبل الأنبياء هدفاً استراتيجياً سعوا له بالتخطيط والدعوة وجمع الأنصار القادرين على تحقيقه. وقد تمكن بعضهم من تحقيق هذا الهدف المقدس وهم قلة، والغالبية كانت ظروفهم أقوى منهم، لكنهم لم يتركوا التسديد والنصح للحكومات المعاصرة لهم. و بذلوا ما استطاعوا كي يؤمن أولئك الحكام والملوك بدعوتهم كي يختصروا الطريق لسيادة الدعوة الإلهية في مجتمعاتهم، لكن ووجهوا بالرفض والعناد والسخرية، بل والعدوان والقتل والتشريد. فقد نصح إبراهيم ملك زمانه المسمى بالنمرود، ونصح موسى فرعون زمانه، ولكن دون فائدة مما اضطرهما لمغادرة بلديهما إلى بلاد أكثر أمناً.

الفصل السابع

«دور الذمة في الدولة الإسلامية» في فكر الشهيد الصدر

الفصل السابع

«دور الأمة في الدولة الإسلامية» في فكر الشهيد الصدر

تغييب الأمة في التراث السياسي الإسلامي

امتاز التراث السياسي الإسلامي بتغييب دور الأمة في المشاركة السياسية أو في صنع القرار السياسي إلا في فترات قصيرة جداً. فالرسول (ص) مارس الشورى مع أصحابه، حيث كان يستشيرهم في بعض القضايا وخاصة ما يتعلق في الجانب العسكري والدفاعي.[٢٣٥] وأما في العهد الراشدي فقد ساد الطابع السياسي العام للسلطة غياب الأمة عن ممارسة دورها إلا في التعبئة العسكرية في حروب الجهاد وبعض المواقف السياسية الجريئة [٢٣٦]. واتجهت الخلافة تدريجياً نحو الإستبداد بشكل واضح في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي كان يرفض النصيحة والمشورة، وعاقب بعض الصحابة الكبار لأنهم نصحوه أو اقترحوا عليه تغيير سياسته أو تبديل بعض ولاته.[٢٣٧] ولعل أبرز دور للأمة في تلك الفترة ظهر من خلال المعارضة الشعبية لسياسة الدولة، خاصة في الأقاليم الإسلامية كمصر والعراق التي عانت من ظلم ولاة الخليفة عثمان، فقدموا إلى العاصمة لمطالبة الخليفة بتغيير الولاة وإرساء العدل والحق. ولما رفض الخليفة مطالبهم، اتجهت الأمور نحو التصعيد السياسي والميل نحو استخدام العنف والقوة، إذ لم تنتهِ الأزمة إلا بثورة أطاحت بالخليفة وقتله في داره.

وفي تلك المرحلة الزمنية القصيرة استمر دور الأمة في التجلي في الساحة السياسية وذلك من خلال تدخلها المباشر في اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. فلأول مرة تمارس الأمة

---

٢٣٥ من ذلك عمله برأي (الحباب بن المنذر) في معسكر الجيش في (بدر)،واستشارته أصحابه في ملاقاة المشركين في أحد، فأخذ برأي القائلين بالخروج من المدينة. ومن ذلك استشارته لسعد بن معاذ زعيم الأوس وسعد بن عبادة زعيم الخزرج في إعطاء ثلث تمر المدينة لقبيلة غطفان لاقناعها بالخروج من تحالف الأحزاب في معركة الخندق، حيث استجاب لرأي سعد بن معاذ في عدم إعطائهم شيئاً. ومن ذلك العمل بمشورة سلمان الفارسي في حفر الخندق.

٢٣٦ - مثلاً قول أحد الناس للخليفة الثاني عمر بن الخطاب وهو على المنبر في مسجد الرسول: لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيوفنا

٢٣٧ - أمر عثمان بن عفان بضرب الصحابي الجليل عمار بن ياسر لأنه جاءه موفداً من بعض الصحابة ينتقدون أعماله (ابن أبي الحديد / شرح نهج البلاغة / ج٢ / ص ٧٣-٨٣). ونفى أبا ذر الغفاري لأنه اعترض على سياسته المالية والأوضاع السياسية (المسعودي / مروج الذهب / ج ٤ / ص ٨٧٣). وأهان الصحابي عبد الله بن مسعود وأمر بضربه لأنه رفض إحراق المصحف الذي عنده (تاريخ اليعقوبي / ج٢ / ص ٠٧١). ومنع دفن الصحابي المقداد بن عمرو لأنه كان يرى أن علياً أحق بالخلافة،وغضب على عمار بن ياسر لأنه صلى على جنازة المقداد. ونفى مجموعة من الشخصيات البارزة في الكوفة منهم مالك بن الأشتر وصعصعة بن صوحان وأخيه زيد بن صوحان وعدي بن حاتم لأنهم اعترضوا على شعار رفعه والي الكوفة سعيد بن العاص بقوله (انما السواد بستان لقريش، ما شئنا أخذنا منه، وما شئنا تركناه) (محمد جواد آل فقيه / أبو ذر الغفاري / ص ١٩ نقلاً عن موسوعة الغدير للشيخ الأميني).

هذا الحق بشكل واسع ومباشر، حيث أنها كانت غائبة أو جرى تغييب دورها في تولي الخلفاء الثلاثة الأوائل للسلطة. فلم تكن بيعة علي (ع) تقتصر على فئة محدودة بل بيعة عامة أجمع عليها المهاجرون والأنصار. فهو (ع) لم يسعى إليها، واعتذر عن الترشيح لكن الناس لم تجد أفضل منه ليستعيد الإسلام رونقه في تحقيق العدل والمساواة. كما أنه لم يجبر أحداً على بيعته مطلقاً. ولم يكتف (ع) ببيعة سكان العاصمة (المدينة المنورة) بل أنه لم يباشر سلطاته حتى وصلته بيعة بقية أقاليم الدولة الإسلامية (الكوفة والبصرة والحجاز واليمن ومصر وعمان والبحرين واليمامة عدا الشام)[٢٣٨].

وبعد مقتل علي (ع) واضطرار الخليفة الخامس الحسن بن علي (ع) للتنازل عن الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، تم إقصاء دور الأمة نهائياً، حيث تغير شكل الحكم فأصبح ملكياً وراثياً، وأقصي مبدأ الشورى إلى الأبد، فترسّخ الإستبداد والقمع تجاه المعارضة السياسية وتهميش دور الأمة إلا ما وافق سياسة الدولة أو تملق للخليفة وأعوانه. يصف الشيخ محمد رشيد رضا تلك المرحلة الأموية فيقول (لقد استبدوا عملاً وما عتموا أن جهروا بالخروج عن سنن الإسلام في حكمه قولاً، إذ قال خطيبهم عبد الملك بن مروان على المنبر: من قال لي اتق الله ضربت عنقه. فتحولت الحكومة إلى استبدادية ... وكان معظم ظلمهم وظلم من بعدهم لمن يأنسون منه سخطاً من سلطتهم أو مقاومة لها).[٢٣٩]

التنظير الشرعي لتغييب الأمة

استمر الحاكم الإسلامي بالاستبداد في العصور اللاحقة فأخذ بعض الفقهاء المقربين من البلاط بقبول الواقع، والتنظير لانفراد الخليفة بالسلطة المطلقة دون محاسبة أو رقابة من الأمة، والتبرير الشرعي لتغييب دورها في عملية اختيار الخليفة. يقول الدكتور احمد حنفي (في القرن الخامس الهجري قام أبو حامد الغزالي بوضع أيديولوجية للسلطة السياسية حيث شرّع مبدأ (أخذ السلطة بالشوكة) مع أن الإمامة عقد وبيعة، وأعطى للناس (إحياء علوم الدين) ليعودهم على الصبر والتوكل والرضا. فقد شرّع الغزالي (أيديولوجية السلطة) للحاكم، و (إيديولوجية الطاعة) للناس).[٢٤٠]

ووصل انتفاخ الحاكم على حساب الأمة والقانون والشريعة مستوى فظيعاً، يعاونهم في ذلك مشايخ السوء. فقد أتى أربعون شيخاً إلى الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك بن مروان، فشهدوا

---

٢٣٨ - ابن أبي الحديد / شرح نهج البلاغة / ج ٢ / ص ٥٥

٢٣٩ - محمد رشيد رضا / مختارات سياسية من مجلة المنار / ص ٥٩ / تقديم ودراسة وجيه كوثراني.

٢٤٠ - في ندوة شارك فيها الدكتور حسن حنفي والدكتور حامد نصر ابو زيد في روتردام بهولندا بتاريخ ٠٣/ ٥/ ٧٩٩١

له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب.[٢٤١] واستهان الخليفة الوليد بن يزيد بالأمة حين اعتبر المسلمين ملكاً له حيث أنشد:

ونحن المالكون الناس قسراً نسومهم المذلة والنكالا

ونوردهم حياض الخسف ذلاً وما نألوهم إلا خبالا[٢٤٢]

ورغم أن التراث الإسلامي يؤكد على أهمية البيعة كشرط لتولي الخليفة السلطة، لكن مراسم البيعة كانت في الغالب لا تتجاوز الأداء الشكلي للنصوص الشرعية. فالأمة لم تنتخب حكامها بل يؤتى بها للبيعة بالإكراه ومصافحة الحاكم الجديد لتبرير الوضع الشرعي لتوليه السلطة. والحاكم يأخذ البيعة من الأمة مهما كان الأسلوب الذي أتى به للحكم، سواء بالانقلاب العسكري أو الوراثة أو بولاية العهد، لأنه قد جرى اعتبار كل هذه الأساليب شرعية لاستلام السلطة.

وحتى مبدأ الشورى الذي يعطي، نظرياً، الحق للأمة في اختيار الحاكم جرى تقليص دورها فيه إلى اختصار الأمة بأهل الحل والعقد، أي أنه ما عدا أهل الحل والعقد لا حق لأحد بالمشاركة في اختيار الحاكم. هذا على الرغم من افتقاد نظام الشورى لآلية اختيار أهل الحل والعقد، وعدم وجود سابقة تاريخية لممارسة هذا الدور من قبل الأمة.[٢٤٣] وقد دعا بعض المفكرين الإسلاميين المتأخرين إلى إضفاء الصفة التمثيلية الشعبية على أهل الحل والعقد عبر الانتخابات.[٢٤٤]

وأخذ دور أهل الحل والعقد يتقلص ليتجه هذا المبدأ نحو الفردية، حيث أخذ بعض الفقهاء «لا يشترطون اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الأمة بل يكتفي بمن وجد فيهم الإمام. ثم نرى بعض هؤلاء لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم بل يكتفي ببعضهم. كما نرى هذا المبدأ يضمر عن (الجبائي) ومن ذهب مذهبه حين جعل الحد الأدنى خمسة من أهل الحل والعقد، ثم يزداد انكماشاً عند (أبي الحسن الأشعري) وغيره حين يكتفي بالواحد، حتى يضمحل المبدأ تماماً عند (ابن حزم الأندلسي) حين يقرر في الطريق الرابع من طرق تعيين الإمام أن عقد الإمامة يصح بواحد يبايع طالب الإمامة ولو لم يكن من أهل الحل والعقد».[٢٤٥]

وأخذ بعض الفقهاء، إمعاناً في إقصاء الأمة حتى ولو بمشاركة فرد واحد منها، يميلون إلى مبدأ التعيين والوصية من شخص إلى شخص. «فقد رأينا أن ابن حزم (٤٥٦ت هـ) يجعله أفضل الوجوه وأصحها، كما رأينا الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يجعله أول الوجوه ويقدمه على أهل الحل

---

٢٤١ - جلال الدين السيوطي / تاريخ الخلفاء / ص ٢٤٦

٢٤٢ - أبي حنيفة الدينوري / الأخبار الطوال / ص ٣٤٨

٢٤٣ - تم ممارسة مبدأ الشورى في اختيار الخليفة الثالث، و(شورى الستة) اختارهم الخليفة عمر بن الخطاب ولم يكن للأمة أي دور في اختيارهم.

٢٤٤ - عبد القادر عودة / التشريع الجنائي الاسلامي / ص ٤٧

٢٤٥ - محمد مهدي شمس الدين / نظام الحكم والإدارة في الإسلام / ص ١٢١

والعقد، وكذلك الايجي (ت ٧٥٦ هـ) في (شرح المواقف) في باب الإمامة. وحق الاختيار (أي تعيين الخليفة القادم) ينحصر في الخليفة (الحالي) فقط دون اعتبار لغيره سواء أكانوا من أهل الحل والعقد أو من غيرهم.[٢٤٦]. ويلغي أحد الفقهاء أي دور للأمة ودور أهل الحل والعقد، ليحصر الموضوع كله بقرار من بيت الخليفة، حيث ينص الشيخ محمد الشربيني على أنه (لا يشترط في الاستخلاف رضى أهل الحل والعقد في حياته -أي الإمام- أو بعد موته إذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره ولا مشاورة أحد، ويجوز العهد إلى الوالد والولد كما يجوز إلى غيرهما، وقد جزم به صاحب (الأنوار) وابن المقري).[٢٤٧] أما الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) فيرى أن أنه (إذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه: فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار.[٢٤٨]

ووصل مستوى الاستخفاف بالأمة حتى تولى السلطة صبيان ومراهقون[٢٤٩]، وتضاءل دور الشريعة الإسلامية حتى تولى السلطة مجرمون وفاسقون وشاذون جنسياً.[٢٥٠] ولا يوجد اختلاف كبير في ممارسات الخلفاء والحكومات التي حكمت باسم الإسلام في التاريخ، أمويون وعباسيون، بويهيون وسلاجقة، فاطميون وأيوبيون، صفويون وعثمانيون. فالجميع، إلا نادراً، حكموا بالقمع والارهاب والاستبداد. وإزاء هذا الحصار السياسي-الفقهي لم يكن أمام الأمة إلا الخروج، أحياناً، ضد الخليفة أو ولاته في الأقاليم، مطالبين بالتغيير وتحسين أوضاعهم. لذلك خرجت حركات مسلحة كثيرة بوجه السلطة، بعضها يعبر عن آمال الأمة، وبعضها مجرد صراعات سياسية يقودها متطلعون إلى السلطة. وفي عصور الانحطاط السياسي والعسكري كانت عملية استبدال الخليفة تتم عبر مؤامرات ودسائس داخل القصور الملكية.

---

٢٤٦ - المصدر السابق / ص ١٢١

٢٤٧ - محمد الشربيني / مغني المحتاج / ج ٤ / ص ١٣١، نقله محمد مهدي شمس الدين / نظام الحكم / ص ١٢٢

٢٤٨ - أبي الحسن الماوردي (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) / ص ١١

٢٤٩ - أذكر بعض النماذج التي أوردها جلال الدين السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء)، إذ يقول «تولى المعتز بالله بن المتوكل بن الرشيد سنة ٢٥٢ هـ وله من العمر ١٩ عاماً) (ص ٣٥٩). وتولى المقتدر بالله الخلافة سنة ٢٨٢ هـ وله ثلاث عشرة سنة (ص ٣٧٨). وتولى المستظهر بالله سنة ٤٧٠ هـ وله ست عشرة سنة (ص ٤٢٦). وتولى الآمر بأحكام الله الفاطمي الخلافة سنة ٤٩٥ هـ وله خمس سنوات (ص ٥٢٤)».

٢٥٠ - كتب التأريخ تعج بفجور وفسق وجرائم الخلفاء سواء قبل توليهم الخلافة أم بعدها. أذكر هنا بعض ما أورده السيوطي في (تاريخ الخلفاء) حيث قال (وكان يزيد بن معاوية ينكح أمهات الأولاد، والبنات، والأخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة) (ص ٢٠٩). و(كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي فاسقاً، شرّيباً للخمر، منتهكاً حرمات الله، أراد الحج ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقته الناس لفسقه. ولما حوصر قال له الناس: ما ننقم عليك في أنفسنا، ولكن ننقم عليك انتهاك ما حرم الله، وشرب الخمر، ونكاح أمهات أولاد أبيك، واستخفافك بأمر الله. ولما قتل وقطع رأسه وجئ به يزيد الناقص نصبه على رمح، فنظر إليه أخوه سليمان بن يزيد، فقال: بعداً له! أشهد أنه كان شروباً للخمر، ماجناً، فاسقاً، ولقد راودني عن نفسي. وقال الذهبي: لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر والتلوط) (ص ٢٥٠-٢٥١). وذكر السيوطي: قال ابن جرير: لما ملك الأمين (بن هارون الرشيد العباسي) ابتاع الخصيان، وغالى بهم، وصيرهم لخلوته، ورفض النساء والجواري) (ص ٣٠١).

تقديس التراث لدى المتأخرين

وهكذا استمر التأسيس الشرعي على إقصاء الأمة من ممارسة دورها، حتى صارت هذه الحالة جزءاً من التراث السياسي الإسلامي. ولما جاء المتأخرون نظروا إلى التراث بقداسة دون تمحيص، فاعتبروا أن ما دوّنه فقهاء العصر الأموي والعباسي والعصور اللاحقة جزءٌ من الشريعة الإسلامية، فلم يميزوا بين النصوص الشرعية المقدسة المتمثلة بالقرآن والسنة، وبين اجتهادات الفقهاء وممارسات الخلفاء، فاعتبروا الجميع تراثاً إسلامياً لا يجوز خدشه رغم تباين الظروف والأحداث. فالشيخ تقي الدين النبهاني يرى أن خمسة أشخاص يكفون لتعيين الحاكم، وأن سكوت الأمة دليل على رضاها دون بذل أي جهد للتحقق من هذا الرضا أو أن السكوت بسبب الخوف من قمع السلطة فتراه يستخدم بسطحية حالة فردية ذات طبيعة عاطفية هي سكوت الفتاة المخطوبة عند طلب يدها ليستخدم فكرة (السكوت علامة الرضا) في قضية أمر اجتماعي وسياسي هام مثل تداول السلطة. فيرى أنه (لا يشترط عدد معين، فيمن يقومون بنصب الخليفة، بل أي عدد بايع الخليفة، وتحقق في هذه البيعة رضا المسلمين بسكوتهم، أو باقبالهم على طاعته بناء على بيعته، أو بأي شيء يدل على رضاهم، يكون الخليفة المنصوب خليفة للمسلمين جميعاً، ويكون هو الخليفة شرعاً، ولو قام بنصبه خمسة أشخاص، إذ يتحقق الرضا بالسكوت والمبادرة للطاعة).[٢٥١]

وقد اتجهت بعض التيارات الإسلامية السياسية في عصر الصحوة الاسلامية نحو رفض تلك النمطية التقليدية السائدة في التراث السياسي الإسلامي فيما يتعلق باختيار الحاكم ودور الأمة فيه، حيث أخذت تؤكد على دور الأمة في اختيار الحاكم وأن (الأصل الأصيل في شرعية الحاكم هو اختيار الأمة له من غير رهبة. فالأمة هي صاحبة السلطة في تعيين الحاكم بمحض اختيارها).[٢٥٢] وأن (الطريق الشرعي الوحيد -لتولي السلطة- هو الاختيار من قبل الأمة لا غير، فلا وراثة ولا تغلب ولا قهر ولا دكتاتورية. ومن سلك غير هذا الطريق فعلى الأمة أن تقف في وجهه).[٢٥٣] ورفضت آراء الفقهاء والنصوص والفتاوى التي تلغي دور الأمة في حق اختيار الحاكم.[٢٥٤]

أما دور الأمة في عزل الحاكم فهو أصعب لأن الحاكم يملك كل وسائل القوة والجيش والمخابرات والشرطة للوقوف بوجه أي محاولة لعزله أو الإطاحة به. ورغم وجود تفصيلات نظرية في الفقه الاسلامي تتحدث عن عزل الحاكم وأسباب عزله[٢٥٥]، لكنها لم تضع آلية لممارسة

---

٢٥١ - محمد تقي النبهاني / نظام الحكم في الاسلام / ص ٦٠

٢٥٢ - علي بن حاج / فصل الكلام في مواجهة الحكام / ص ٣٧. وبن حاج أحد قياديي الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر

٢٥٣ - المصدر السابق / ص ٤٤

٢٥٤ - يرد علي بن حاج على الماوردي في أسلوب العهد لتولي السلطة ليصل إلى نتيجة أن (العهد بمعنى توارث الحكم أمر لا يجوز شرعاً) / المصدر السابق / ص ٤٠

٢٥٥ تناول الفقهاء أسباب عزل الحاكم مثل فقد العقل، فقد الحواس، فقد الأعضاء، الكفر، الفسق وغيرها، لكن لم يجر تطبيق

الأمة لعزل الحاكم، وبقي اللجوء للثورة المسلحة أو الانقلاب العسكري، هو الأسلوب الوحيد لإزاحة الحاكم عن كرسي السلطة. وحتى في بعض الحالات التاريخية لعزل الخلفاء والحكام، فإنها كانت تعتمد مباشرة على قوة الخصوم العسكرية والسياسية، ومدى ضعف الخليفة والسلطة. وكان يجري تعبئة مشاعر الغضب لدى الناس في تأجيج الصراع لصالح منافسي الخليفة، حتى اذا تم عزله، انفرد الحاكم بالسلطة، وتراجع دور الأمة إلى ما كان عليه من قبل. ولا يوجد من الإسلاميين المعاصرين من وضع آلية عملية لكيفية عزل الحاكم ولو نظرياً.[٢٥٦]

دور الأمة في التراث الفقهي المعاصر

سبق الشهيد الصدر بعض الفقهاء والعلماء الذين أكدوا على دور الأمة في إدارة السلطة واختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته. فقد دعا زعيم الإصلاح السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) « إلى مشاركة الشعب في صنع القرار، وإدارة شؤون البلاد،وذلك عبر صياغة دستور وتأسيس نظام نيابي، يمنح الأمة دورها الحقيقي بما يوفر التقدم والاستقرار».[٢٥٧] وقام الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦) بدراسة فقهية لموضوع الدولة في كتابه القيم (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الصادر عام ١٩٠٩ ليؤصل، عبر استدلالاته الفقهية، لقيام دولة إسلامية شرعية تعتمد الدستور. فقد اعتمد النائيني مبدأ الشورى أساساً لهيكلية الدولة، مؤكداً على المؤسسات الدستورية وأولها البرلمان الذي يسن التشريعات و يراقب أعمال الحكومة فيقول (إن فاعلية مجلس الشورى وقدرته على الوفاء بواجباته كاملة، وخضوع كل فرد من أعضاء السلطة التنفيذية لقراراته، هي الضمان الأعظم لاستقامة السلطة التنفيذية، وإلا فإن اختلال الميزان بعجز المجلس عن ممارسة الرقابة، أو ترفع السياسيين عن مواجهة المجلس باعتبارهم مسؤولين عن أعمالهم، سوف ينتهي إلى الاخلال بمبدأ (محدودية السلطة). الأمر الذي يبدل السلطة الولايتية إلى سلطة تمليكية، ويعيد غول الاستبداد والتحكم).[٢٥٨]

وأكد النائيني في أطروحته على أهمية الأمة في انتخاب أعضاء المجلس التشريعي، فرفض التعيين أو تدخل الحاكم في اختيار أعضاء البرلمان، ولكن أعطى الأمة حقها الطبيعي والكامل. كما أكد على الحريات العامة، والمساواة بين أفراد الشعب مسلمين وغير مسلمين، حتى أنه أكد

هذه المبادئ في التاريخ الإسلامي، بل جرى العزل أحياناً لأسباب سياسية وتنافس الخصوم السياسيين والطامعين بالخلافة.

٢٥٦ - ص تنص المادة (١١١) من الدستور الإيراني على أنه من صلاحيات مجلس الخبراء عزل القائد (مرشد الجمهورية الإسلامية)، ولم تتم لحد الآن ممارسة هذا الحق كي يتسنى لنا تقييم هذا الأمر، فربما بقي نظرياً كما في كتب التراث الفقهي.

٢٥٧ - جعفر عبد الرزاق / جمال الدين الأفغاني: دراسة في مرتكزاته الاصلاحية، في مجلة الفكر الجديد / العدد: ٢ / ص ١١٥-١٤٤ / حزيران ١٩٩٢

٢٥٨ - جعفر عبد الرزاق / الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي / ص ٤٤-٤٥

على أن (عضوية المجلس لا تقتصر على المسلمين، بل لا بد أن تتمثل الأقليات غير المسلمة في المجلس، ولابد أن تشارك في الانتخابات).[٢٥٩] فهو يعتبر (السلطة حقاً مشتركاً للشعب، فإن لكل مواطن جزءاً من هذا الحق، بغض النظر عن دينه. ولذلك فإن لأتباع الديانات الأخرى في الدولة الاسلامية، الحق الكامل في المشاركة في السلطة والقرار والترشيح والانتخاب).[٢٦٠] وينفرد النائيني عن غيره من الفقهاء بتأصيله الفقهي لمبدأ (حق المراقبة لدافعي الضرائب) فيقترب بذلك من النظام الديمقراطي الغربي الذي يعتبر دفع الضرائب أساساً في اكتساب الحقوق السياسية في البلاد. مع العلم أن النائيني لا يتحدث عن جميع الأموال التي تجمعها الدولة الإسلامية من مواطنيها كالزكاة والخمس والخراج والعشور، بل عن الضرائب خارج الحقوق الشرعية، فيقول (ونظراً لما يدفعه المواطنون من الضرائب، التي تعتمد عليها السلطة في إقامة المصالح العامة، فإن الدولة بما فيها من موظفين وعمال، تعتبر تابعة للشعب الذي يدفع لها ما تحتاجه من مال. ومن المقرر أن لمن يدفع حق محاسبة من يستلم، على حسن تصرفه في المال العام، وقيامه بأداء وظائفه).[٢٦١]

وكان فقهاء ثورة الدستور ١٩٠٥ قد رسخوا مبدأ تدوين دستور دائم وتأسيس مجلس نيابي (مجلس الشورى) المنتخب مباشرة من قبل الشعب. فأعادوا للأمة دورها المفقود في إدارة شؤون البلاد رغم أن الحكم بقي محافظاً على شكله التقليدي أي الملكي الوراثي. واستطاع الشاهات الذين حكموا إيران أن يفرغوا البرلمان من مضمونه، في الغالب، ليصبح مجرد مؤسسة لتنفيذ رغبات وأوامر الشاه، مثله مثل السلطة التنفيذية والقضائية. ويتكرر هذا الأمر في غالبية الأنظمة السياسية في البلدان الاسلامية التي تدعي الديمقراطية والتعددية السياسية، حيث تبقى سلطات الحاكم هي المهيمنة على البلاد، ولا تمارس المؤسسات الدستورية والشعبية إلا أدواراً شكلية تحاول إضفاء الشرعية على ممارسات الحاكم وقراراته.

منطلقات السيد الصدر في نظريته في الحكم

اتسم المنهج الذي اعتمده السيد الصدر في التنظير لمواقف الإسلام من مشكلات الحياة المتنوعة بتحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع، ونتائج التجربة البشرية،وما تفرزه هذه التجربة من تقدم أو تراجع. فهو حين يكتب يعاين حياة الإنسان، ويتدبر الواقع، ويسعى لوعي واستيعاب مكتسبات تلك التجربة وآثارها المختلفة. فيعكف على استنطاق النص

٢٥٩ - المصدر السابق / ص ٥١

٢٦٠ - المصدر السابق / ص ٥٢

٢٦١ - المصدر السابق / ص ٤٧-٤٨

ومحاورته في ضوء الإشكاليات التي يعكسها الواقع.[٢٦٢] ينطلق السيد الصدر في نظريته في الحكم والدولة الإسلامية، برأينا، من خمسة منطلقات هي:

١- فهمه العميق لروح الرسالة الإسلامية وشموليتها، وأنها جاءت لتحرير الأمم والشعوب من الوثنيات الوضعية، وتحرير الإنسان من عبودية الإنسان[٢٦٣]. وتحرير الإنسان يعني رفع الأغلال التي تكبّل حريته، ويعني منحه حقه في إدارة مجتمعه ودولته. ففي بحثه (المدرسة الإسلامية) يقول السيد الصدر (فالحرية السياسية تجعل لكل فرد كلاماً مسموعاً ورأياً محترماً في تقرير الحياة العامة للأمة، ووضع خططها ورسم قوانينها، وتعيين السلطات القائمة لحمايتها. وذلك لأن النظام الاجتماعي للأمة، والجهاز الحاكم فيها، مسألة تتصل اتصالاً مباشراً بحياة كل فرد من أفرادها، وتؤثر تأثيراً حاسماً في سعادته أو شقائه. فمن الطبيعي حينئذ أن يكون لكل فرد حق المشاركة في بناء النظام والحكم).[٢٦٤]

٢- رأي السيد الصدر بأهمية الدور البشري في صناعة التاريخ وفق السنن التاريخية، فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ وليس التاريخ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية. فالمجتمعات الإنسانية ليست مستقلة أو منفصلة عن التاريخ. إنها تعيش في الطبيعة وفي المجتمع وترتبط بشروط مادية ومعنوية.[٢٦٥] يقول السيد الصدر (فالمحتوى النفسي والداخلي للأمة كأمة، لا لهذا الفرد أو لذلك الفرد، هو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغييرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها).[٢٦٦] ولا يمكن للأمة أن تؤدي دورها التاريخي وهي مهمشة معزولة عن صناعة القرار السياسي الذي يصنع الأحداث التاريخية. إذ يجب أن تملك الأمة زمام أمورها بنفسها، ولا بد أن تشارك في إدارة السلطة والدولة كي تتحقق الغاية من الحركة التاريخية (لأن حركة التاريخ حركة غائية لا سببية فقط، ليست مشدودة إلى سببها، إلى ماضيها، بل هي مشدودة إلى الغاية، لأنها حركة هادفة لها علة غائية متطلعة إلى المستقبل. فالمستقبل هو المحرك لأي من النشاطات التاريخية).[٢٦٧]

٣- عندما يعرض السيد الصدر نظريته في الحكم والدولة ينطلق أساساً من المنهج الذي دعا إليه في (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، حيث (يجلس بين يدي القرآن الكريم، لا يجلس ساكتاً ليستمع فقط، بل يجلس محاوراً، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبراً. فيبدأ مع النص القرآني حواراً

٢٦٢ - عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي / ص ٥٤، في (سلسلة رواد الاصلاح: ١)

٢٦٣ - محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، في (الاسلام يقود الحياة) / ص ٩

٢٦٤ - محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ضمن (المجموعة الكاملة لمؤلفات الصدر) / ج ١٣ / ص ٣٣

٢٦٥ - محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر»، في (محمد باقر الصدر لمجموعة باحثين) / ص ٢٠٢

٢٦٦ - محمد باقر الصدر، «عناصر المجتمع في القرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ١٤٢

٢٦٧ - محمد باقر الصدر، «عناصر المجتمع في القرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ١٣٩

حول هذا الموضوع. وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات).[٢٦٨] فالباحث والمفكر والمفسر والفقيه يدخل في (عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست مجرد استجابة سلبية بل استجابة فعالة وتوظيفاً هادفاً للنص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى).[٢٦٩] ويرى السيد الصدر أن التفسير الموضوعي للقرآن بشروطه هو الذي يقود إلى اكتشاف النظرية القرآنية حول الموضوع المطروح فتراه يصل إلى النتيجة التالية (التفسير الموضوعي يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية -التي يبرزها التفسير التجزيئي-، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني. وهذا المركب النظري القرآني يحتل في اطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية، موقعه المناسب. وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية).[٢٧٠] ومن هذه المرتكزات المنهجية ينطلق الشهيد الصدر لاكتشاف نظرية قرآنية في الحكم والدولة، ليبني نظريته (نظرية الاستخلاف) مبتدئاً من الواقع لينتهي بالنص القرآني، حيث يبني أسس نظريته من فهمه وتفسيره للآيات القرآنية وربطها مع بعضها في إطار التفسير الموضوعي للقرآن.

٤- عندما درس السيد الصدر التاريخ الاسلامي لاستنباط الفهم الصحيح للحكم وإدارة الدولة لابد أنه تمعن في تجربة دولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع). ولا يعني ذلك تغافل دولة الرسول (ص) ولكن هذه تعتبر دولة نبوية لا خيرة للمسلمين فيها أو اختيار رئيسها لأن ذلك من اختيارات الإرادة الإلهية. أما الخلافة العلوية التي دامت أربع سنوات فهي تجربة عظيمة جديرة بالتمعن والإقتداء. فرغم أن الإمام علي (ع) معصوم عن الخطأ، ومنصوص عليه في تولي الخلافة من قبل الله تعالى والرسول (ص)، لكنه (ع) تعامل مع قضية الحكم بعيداً عن العصمة والنص الإلهي. فلم يحتج بها بل دعا إلى شورى المهاجرين والأنصار، و جرى انتخابه انتخاباً شعبياً، حتى أنه (ع) أصر على أن تكون بيعته عامة في المسجد، وليست بيعة خاصة يتداولها أفراد محددون، ولا هي بيعة مؤامرة تجري في الظلام بعيداً عن رأي الأمة. من جانب آخر كان الإمام علي (ع) يستشير الأمة في قراراته ونشاطاته ويشرح لها أسباب اتخاذه تلك القرارات، ويطلب من جماهير الأمة أن يشيروا عليه، ولا يستثقلوا ذلك أو يخافوه. لقد أراد السيد الصدر تعديل مسار (علاقة الحاكم والمحكوم) التي تحولت عبر التاريخ إلى (علاقة السيد بالعبد) حيث تضمحل القيم وتضيع المقاييس ويبقى القهر والظلم مستشرياً في المجتمعات الاسلامية. إن جدلية الحاكم

---

٢٦٨ - محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢٠

٢٦٩ - محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢١

٢٧٠ - محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢٧

بالمحكوم تتجه نحو العبودية كلما تقلص دور الأمة وانتفخ دور الحاكم، والعكس صحيح حيث يجري تصحيح هذه العلاقة كلما استردت الأمة دورها وتم تحديد صلاحيات الحاكم.

٥- من خلال تجربته في العمل السياسي، أدرك السيد الصدر أهمية الدور الذي تلعبه الجماهير في عملية التغيير ومواجهة الحاكم الظالم والاستبداد. فالجماهير هي أداة الثورة، وهي المعوّل عليها في بناء النظام السياسي البديل[٢٧١]. ولما كانت الأمة تحتل هذا الدور الرئيس في العمل التغييري فلا يمكن نزع هذا الحق منها بعد تأسيس الدولة الاسلامية المرتجاة لأن دورها سيتركز في حماية الثورة ودعم الدولة بعد العملية التغييرية[٢٧٢]. وقد حافظ السيد الصدر على دور الأمة سواء في مبدأ الشورى أو في أطروحة ولاية الفقيه كما سيأتي فيما.

نظرية الإستخلاف للسيد الصدر

في دراسته القيمة بعنوان (خلافة الانسان وشهادة الأنبياء) يبني السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠) أطروحته لتأصيل نظرية الحكم في الدولة الإسلامية على مسارين:

الأول: مسار الاستخلاف: أي أن الله تعالى استخلف الانسان في الأرض. وهذا الخط يشمل كل النوع الإنساني.

الثاني: مسار الشهادة: الذي يمثل التدخل الإلهي من أجل صيانة المسار الأول (أي الانسان الخليفة) من الانحراف والضلال وفيما يتعلق بدور الأمة ومشاركتها في الإشراف على شؤون الدولة يعتمد الصدر في صياغة معالم هذا الدور على أساسين هما:

أولاً: البناء العقائدي

في أطروحته (الأساس الإسلامي لخطي الخلافة والشهادة) يؤصّل السيد الصدر لدور البشرية في الأرض، مستقرئاً القرآن الكريم [٢٧٣] لبناء هذا الرأي حيث يصل إلى نتيجة بأن الله

---

٢٧١ - خاطب الشهيد الصدر الشعب العراقي في ثلاث بيانات قبل استشهاده يؤكد لإيمانه بدور الأمة حيث يقول (الجماهير دائماً أقوى من الطغاة مهما تفرعن الطغاة) / البيان الثاني الصادر في ١٠ شعبان ١٣٩٩ الموافق ٢٥ حزيران ١٩٧٩. (محمد رضا النعماني / الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار / ص ٢٨٦). وخاطب الأمة في البيان الثالث والأخير قائلاً (فلتتوحد كلكمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، من أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة، وبناء عراق حر كريم، تغمره عدالة الاسلام، وتسوده كرامة الانسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم بأنهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم وبناء وطنهم ...) (محمد رضا النعماني / مصدر سابق / ص ٣٠٧). كما خاطب الشعبين الإيراني و الأفغاني في الأحداث الخطيرة (مجموعة باحثين، محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره، / ص ٧٣٧ و٧٥٦.

٢٧٢ - محمد باقر الصدر، «لمحة تمهيدية» في (الاسلام يقود الحياة) / ص ١٥

٢٧٣ - قوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء ...) (البقرة: ٣٠) وقوله تعالى (إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) (الأعراف: ٦٩)، وقوله تعالى (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) (ص: ٢٦)، وقوله تعالى (هو الذي جعلكم خلائف في الأرض) (فاطر: ٣٩)

سبحانه وتعالى شرّف الانسان بالخلافة على الأرض فكان الانسان متميزاً عن كل عناصر الكون بأنه خليفة الله على الأرض. وبهذه الخلافة استحق أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور. وهذه الخلافة ليست لشخص آدم (ع) بل للجنس البشري كله لأن من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ليس آدم بالذات بل الآدمية والانسانية على امتدادها التاريخي.[٢٧٤]

ويستمر السيد الصدر في تتبع مسار مفهوم الاستخلاف ليصل إلى أن استخلاف الله لخليفة في الأرض يشمل كل ما للمستخلِف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه، والله هو رب الأرض وخيرات الأرض ورب الإنسان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح. وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلَف على كل هذه الأشياء. ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم، وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة.[٢٧٥]

وبذلك يؤسس الشهيد الصدر لموقع الأمة ومسؤولياتها ليس تجاه المجتمع ومؤسساته بل تجاه الأرض والكون. وهو بذلك يجعل دور الأمة مبنياً على أساس عقائدي وشرعي، رافضاً بذلك كل النظريات التي تعطي دوراً رئيساً للشعب في إدارة الدولة وبناء مؤسساته، كما في الديمقراطية الغربية التي تستند على (نظرية العقد الاجتماعي). بالطبع يرفض بعض النظريات الإسلامية كنظرية القوة والتغلب، أو نظرية التفويض الإلهي الاجباري، أو النظريات الوضعية الأخرى كنظرية تطور الدولة عن العائلة، والنظرية الشيوعية، التي تلغي دور الأمة نهائياً في إدارة السلطة، وترسخ أسلوب الاستبداد والدكتاتورية. فهو يضفي على الأمة دوراً ربانياً لا يمكن لأحد أن يتجاوزه أو يخرقه، فالبعد العقائدي في دور الأمة يجعل الأمة في منأى عن الاجتهادات البشرية المتغيرة حسب الزمان والمكان. وبذلك يرسخ الشهيد الصدر أساساً قوياً في بناء اطروحته لدور الأمة في الدولة الإسلامية.

ويحدد الشهيد الصدر أهم مميزات الأمة التي يمكنها ممارسة هذا الدور وتحمل مسؤوليتها الإلهية أي الاستخلاف، وهي:

١ - الالتزام بالحكم الإلهي

عندما يتناول قضية الحكم وإدارة الدولة، وهي من القضايا الرئيسة المتعلقة بالأمة، لا يكتفي بوضع الأمة في إطار عقائدي مقدس يمنحها القوة والاستمرارية، بل يوجب عليها، مقابل ذلك، الالتزام بالحكم الإلهي وتشريعاته بخطوطه العامة، تاركاً مساحة فقهية (منطقة الفراغ)

---

٢٧٤ - محمد باقر الصدر، «خلافة الانسان وشهادة الأنبياء» في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٣٠

٢٧٥ - المصدر السابق / ص ١٣٤

لمستجدات العصر ومتطلبات كل شعب حسب ظروفه وزمنه. ولذلك يضع ضوابط لممارسة الأمة لهذا الدور فيقول إن (الجماعة البشرية التي تتحمل مسؤوليات الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله. و لهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وانما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده).[٢٧٦]

وبذلك فالأمة غير مطلقة الحرية في ممارسة دورها، أي يجب أن لا تخرج عن حاكمية الله في كل الأحوال. فليس من حقها الخروج عن حدود الشريعة. فيقارن الشهيد الصدر بين طبيعة حكم الأمة في الدولة الإسلامية وحكم الشعب في الأنظمة الغربية فيقول (تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والاسلامي عن حكم الجماعة في الانظمة الديمقراطية الغربية، فإن الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة، ولا تنوب عن الله في ممارستها. ويترتب على ذلك أنها ليست مسؤولة بين يدي أحد، وغير ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم بل يكفي أن تتفق على شيء ولو كان هذا الشيء مخالفاً لمصلحتها ولكرامتها عموماً، أو مخالفاً لمصلحة جزء من الجماعة وكرامته ما دام هذا الجزء قد تنازل عن مصلحته وكرامته. وعلى العكس من ذلك، حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف فإنه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحق والعدل ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيرة بين هذا وذاك، حتى أن القرآن الكريم يسمي الجماعة التي تقبل بالظلم، وتستسيغ السكوت عن الطغيان بأنها ظالمة لنفسها، ويعتبرها مسؤولة عن هذا الظلم، ومطالبة برفضه بأي شكل من الأشكال ولو بالهجرة والانفصال إذا تعذر التغيير، يقول تعالى (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم، قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض. قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً) (النساء:٩٧).[٢٧٧]

٢- الحرية

وفي سياق أطروحته، يناقش السيد الصدر مسألة كلامية قديمة هي (مسألة الجبر والاختيار) فيميل إلى نفي الجبر ويؤمن بالاختيار. فالأمة مختارة في خياراتها وليست مجبرة مما يناقض الثواب والعقاب. إن تحمل الأمة هذه المسؤولية يقتضي أن تكون حرة، تكوينياً، أي غير مجبرة على أداء هذه المسؤولية. (إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية. ومن أجل ذلك كان بالامكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أنه يجعل الكائن الحر المختار الذي بامكانه أن يصلح في

٢٧٦ - المصدر السابق / ص ١٣٦

٢٧٧ - المصدر السابق / ص ١٣٧

الأرض، وبامكانه أن يفسد أيضاً، وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الامكانيات).[٢٧٨]

وإدراج السيد الصدر بحث هذه المسألة هنا، برأينا، لا تفسير له إلا أنه جاء في سياق البحث العقائدي لنفي أية شبهة حتى ولو كانت شبهة كلامية عن الأمة ووصفها بأنها مكرهة على ما تفعل، كي يستقيم بذلك البناء العقائدي الذي بناه.

إننا نعتقد أن الأمة لا تستطيع ممارسة دورها دون أن تتمتع بالحرية سواء من الناحية التكوينية أو في الواقع السياسي الذي تعيشه. فيجب أن تمارس دورها في إدارة الدولة دون أغلال سياسية أو قيود استبدادية لأنه لا معنى أن تمنح حقها في إدارة الدولة من جانب، ومن جانب آخر تكبلها القوانين وممارسات الحاكم وأدواته وأجهزته.

ثانياً: التأسيس الفقهي

الدولة في فكر السيد الصدر لها علاقة مباشرة مع خلافة الانسان لله من حيث هي أداة شرعية وضرورية للتغيير. فهي عنصر بنيوي لا في المشروع الحضاري الاسلامي فحسب، بل عنصر جوهري في الاسلام نفسه: (هي واجب شرعي وظاهرة حضارية) حيث لا وجود لقطيعة بين المادي والروحي، وبين السياسة والعبادة. فخلافة الانسان ليست حالة روحية منعزلة عن الجانب الاجتماعي والتاريخي للبشرية. فالسير في طريق تحقيق الخلافة عبر التاريخ يقتضي وجود دولة.[٢٧٩]

في تسلسل منطقي في انتقال المسؤوليات من الله تعالى إلى البشر يستعرض السيد الصدر هذا الإنتقال من خلال التحول التاريخي لمسؤولية الإشراف على الدولة عبر المستويات الثلاثة التالية: ١- الأنبياء ٢- الأئمة ٣- المرجعية التي تعتبر امتداداً للنبي والامام في خط الشهادة أي المراقبة والإشراف على التجربة الانسانية. ولما كانت النبوة قد انقطعت بوفاة الرسول محمد (ص)، ودخول خط الإمامة في الغيبة الكبرى، فلم يبق اليوم ما يمثل هذا الخط سوى المرجعية الدينية لأنها الامتداد الطبيعي للنبوة والإمامة.

والمرجع الشاهد ليس معيّناً بالاسم، بل معيناً من الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة وهي:

١- أن يحافظ على الشريعة والرسالة، ويرد عنها الشبهات والمكائد.

٢- أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية. وتمتد مرجعيته في العناصر المتحركة لا العناصر الثابتة في التشريع الإسلامي.

---

٢٧٨ - المصدر السابق / ص ١٣٧

٢٧٩ - محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر»، في مجموعة باحثين (محمد باقر الصدر) / ص ٢٤٠

٣- أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة، ويتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها.[٢٨٠]

أما التأسيس الفقهي لدور الأمة فيستند السيد الصدر على مبدأ الشورى انطلاقاً من قوله تعالى:

- (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى:٣٨)
- (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهمون عن المنكر) (التوبة: ٧١).

ثم يستنتج أن (النص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك. والنص الثاني يتحدث عن الولاية،وأن كل مؤمن وليّ الآخرين. ويريد بالولاية تولي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه. والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية). [٢٨١]

السيد الصدر: من الشورى إلى ولاية الفقيه

يلاحظ أن السيد الصدر قد طوّر أفكاره من خلال تجربته والظروف السياسية والفكرية التي صاحبته. ففي بداية الستينيات كان يعطي الأمة الدور الرئيس في الحكومة الإسلامية. ففي بحثه الموسوم (الأسس الإسلامية) الذي صدر عام ١٩٦١ يعتبر أن (الحكم الشوري أو حكم الأمة في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم، فيصح للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة. وعلى هذا الأساس فإن أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعية. وإنما قيدنا الكيفية التي تمارس بها الأمة حق الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعية لأنها لا يجوز أن تختار الكيفية التي تتعارض مع شيء من الأحكام الشرعية، كأن تسلم زمام الأمر إلى فاسق أو فساق لأن الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الدولة. فلا بد للأمة حين تختار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعية).[٢٨٢]

يلاحظ في النص الآنف الذكر أن السيد الصدر:

١- اعتبر مبدأ الشورى هو الأساس في شرعية الحكم الشوري، وليس بالضرورة المبدأ الوحيد. ففي موضع آخر يقول (من الواضح أن شكل الحكم في الوقت الحاضر لم يعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً).[٢٨٣]

---

٢٨٠ - محمد باقر الصدر، «خلافة الانسان وشهادة الأنبياء» في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٧٠

٢٨١ - المصدر السابق / ص ١٧١

٢٨٢- محمد الحسيني، محمد باقر الصدر: دراسة في سيرته ومنهجه، / ص ٣٥١

٢٨٣ - حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية: من الذات إلى المؤسسة / ص ٥٠٨

٢- لم يحدد شكلاً معيناً للحكم وإنما أعطى هذا الحق للأمة فهي التي تختار نوع وشكل الحكم بما يتفق ومصلحة الإسلام ومصلحة الأمة.

٣- لم يفترض وجود دور معين للفقيه المجتهد في أصل شكل الحكم، وإنما تطرق إليه أثناء حديثه عن محدوديات الحكم الشوري. فهو يميل إلى منح المجتهد دوراً رئيساً حتى في نظام الشورى، فهو الذي يتولى مسؤوليتين لا يشاركه فيهما غير المجتهدين الآخرين هما: ١- الإفتاء ٢- والقضاء، حيث قال: في الشكل الشوري للحكم، الشكل الذي تقيمه الأمة في غياب المعصوم (ع) لا تملك الحكومة الحق في حصر ممارسة بيان أحكام الشريعة وتبليغها. كما لا تملك الحق في حصر ممارسة القضاء في الخصومات. كما لا يملك أحد من الحكومة أو غيرها حق القاضي الأعلى الذي يستطيع عزل القضاة وتعيينهم. ثم يتوصل إلى نتيجة أن هاتين المهمتين تنحصران بالمجتهد فقط فهو يبين الأحكام الشرعية على أساس الإفتاء، وهو الذي يتولى القضاء لا غيره.[٢٨٤] أما الحاكم فلا يفترض أن يكون من المجتهدين، فإذا اختارت الأمة مجتهداً ليكون حاكماً، فقد اجتمعت فيه صفتا الحكم والإفتاء. وإذا لم يكن الحاكم فقيهاً فبإمكانه أن يختار اجتهاداً من عدة اجتهادات ليتبناه في الحكم ورعاية شؤون الأمة.[٢٨٥]

يلاحظ أن اختيار الحاكم بيد الأمة وليس عليها أن تختار المجتهد بل الأصلح لأداء مهام الحكم ورعاية القوانين. ويؤكد السيد الصدر على حق الأمة في عزل الحاكم حيث يقول: تقوم الأمة بعزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها لأن العدالة من شروط الحكم في الإسلام، وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الاسلام فتصبح سلطته غير شرعية[٢٨٦]. ويقترح السيد الصدر آلية مقاطعة للسلطة إذا لم ينصاع الحاكم لإرادة الأمة ويعتزل السلطة، حيث تبدأ الأمة، كما يقترح الصدر، بالممارسات الآتية:

١- إمكانية عزل الحاكم بغير حرب أهلية.

٢- إذا فشلت الخطوة أعلاه، يجب ردع الحاكم عن المعصية طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- إذا استمرت السلطة المنحرفة في الحكم فإن سلطتها تكون غير شرعية ولا يجب على المسلمين إطاعة أوامرها فيما يجب فيه إطاعة ولي الأمر إلا في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الإسلام العليا، كما إذا داهم الدولة خطر مهدد وغزو كافر فيجب في هذه الحالة أن يقف المسلمون إلى صفها - بالرغم من انحرافها- وتنفيذ أوامرها المتعلقة بتخليص الإسلام والأمة من الغزو والخطر.[٢٨٧]

---

٢٨٤ - المصدر السابق / ص ٥٠٨-٥٠٩

٢٨٥ - المصدر السابق / ص ٥٠٨

٢٨٦ - حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية: من الذات إلى المؤسسة / ص ٤٩٩

٢٨٧ - حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية: من الذات إلى المؤسسة / ص ٥٠٠

يلاحظ في الإجراءات المفترضة أعلاه لعزل الحاكم افتقادها لمؤسسة دستورية أو صفة قانونية تمهد لعزل الحاكم، فالسيد الصدر لم يتحدث عن مجلس شورى (برلمان) يتولى هذا الأمر بحجبه الثقة عن الحاكم، أو محكمة دستورية تلاحقه قضائياً لفقدانه الكفاءة والشروط المطلوبة للحكم. وبقيت قضية العزل مبهمة حيث لم يتضح كيف تقوم الأمة بعزل الحاكم بالطرق السلمية كما يرتأي السيد الصدر؟ وهل يكفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتعامل مع السلطات الدكتاتورية والأنظمة الاستبدادية؟ وكيف تتمكن الأمة أفراداً وجماعات من ردع الحاكم عن المعصية دون أن تتعرض لعقوباته وممارسات أجهزته القمعية، خاصة وأن موضوع النزاع هو السلطة؟

في نهاية السبعينيات يلاحظ أن قناعة السيد الصدر قد تبدلت نحو الأخذ بمبدأ (ولاية الفقيه) أساساً للحكم في الدولة الإسلامية. ففي بحثه القيم (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) الذي صدر بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، ينطلق السيد الصدر من وجود المجتهد المتصدي للحكم أساساً لشرعية الحكومة، ثم من وجوده تكتسب بقية مؤسسات الدولة شرعيتها. ومع هذا الدور الخطير للولي الفقيه لكن الشهيد الصدر يرى أن دور الأمة لا يقيده وجود الفقيه، بل تبقى تمارس دورها في الحكم من خلال:

١- انتخاب رئيس السلطة التنفيذية أو رئيس الجمهورية. ودور الفقيه هنا هو إمضاء فوز الرئيس واسباغ القدسية والشرعية عليه كحاكم.[٢٨٨]

٢- انتخاب المجلس التشريعي (مجلس أهل الحل والعقد). ويتولى هذا المجلس الوظائف الآتية:

- منح الثقة لأعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.
- تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة.[٢٨٩]
- ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

إن دور الأمة هنا قد اتسع بشكل باتت فيه صاحبة القرار في:

١- اختيار رئيس الجمهورية (السلطة التنفيذية)،

---

٢٨٨ - محمد باقر الصدر، « لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية » في الإسلام يقود الحياة / ص ١٢

٢٨٩ - وهذه المهمة تعني أن بإمكان المجلس التشريعي رفض اجتهاد الولي الفقيه واختيار اجتهاد آخر لفقيه آخر، سواء كان في السلطة أو خارجها. ولم يوضح السيد الصدر كيفية حل هذا الإشكال. إذن ماذا سيبقى من دور لاجتهاد الولي الفقيه؟ وهل يرضى هو بتنحية رأيه الفقهي من أخذ دوره في سير الحكم والتشريعات؟ في عهد الإمام الخميني (١٩٠٠-١٩٨٩) الذي دام عشر سنوات (١٩٧٩-١٩٨٩) كان مجلس صيانة الدستور هو الذي يقرر الأخذ باجتهاد معين، وليس بالضرورة رأي الإمام الخميني. لذلك اضطر الإمام عدة مرات للتدخل في دعم توجهات حكومة رئيس الوزراء مير حسين موسوي التي كانت تميل نحو العدالة الإجتماعية في توزيع الثروات، بينما كان أعضاء مجلس حماية الدستور يميلون إلى اقتصاد السوق وحرية العرض والطلب. وتجلى ذلك في عدة مشاكل مثل مشكلة الأراضي الزراعية التي يملكها الإقطاعيون الكبار، ومشكلة الإيجارات والتجارة الخارجية، ومشكلة ممتلكات الأثرياء الهاربين التي صادرتها حكومة الثورة في بداية انتصارها.

٢- انتخاب أعضاء البرلمان (السلطة التشريعية). ويعقب السيد الصدر على ذلك بقوله (وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض).[٢٩٠]

٣- ولا يعني ذلك أن مهمة اختيار أو ترشيح الولي الفقيه أصبحت خارج نطاق مسؤوليات الأمة بل أن دورها متبلور حتى في هذا الموقع الهام. فالسيد الصدر يرى أن اختيار أو وصول المجتهد للقيادة[٢٩١] يكون معتمداً على شهرته وسمعته بين أفراد الأمة، فيحيل قضية اختيار المرجع القائد إلى الطرق الطبيعية المتبعة عادة في الحوزة العلمية لاختيار المرجع المفتي، فيشترط (أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً).[٢٩٢] وفي حالة تعدد المرجعيات المؤهلة للقيادة، يرى السيد الصدر أن يرجع في تحديد الأصلح للأمة عبر الإنتخابات العامة، فيقول (وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام).[٢٩٣]

هذا التأصيل الفقهي لدور الأمة في الدولة الإسلامية قد أعطى زخماً فقهياً وسياسياً لنظام الحكم الإسلامي كنظام حضاري بإمكانه مواجه التغيرات السياسية والدولية والتكنولوجية. ولا ينسى السيد الصدر أن الحريات السياسية والدينية هي أقوى أسس أي نظام سياسي، لذلك يؤكد على أهمية توفير حرية التعبير السياسي والفكري، وحرية العمل السياسي سواء في تشكيل الأحزاب السياسية أو الجمعيات المهنية والنقابات، أو في تأسيس الصحف والمجلات ووسائل التعبير الأخرى. فيصف الأمة بأنها (صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة. وأفرادها متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكل منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية).[٢٩٤]

المرأة والأقليات في فكر الصدر

وفي تأصيل فقهي فريد يؤكد السيد الصدر على دور المرأة دورها في المجتمع الإسلامي، فيمنحها صفة الولاية على بقية المجتمع دون تمييز أو تفاضل. ففي تفسيره لقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض..) (التوبة:٧١) يقول: إن كل مؤمن وليّ الآخرين، والنص

٢٩٠ - محمد باقر الصدر، « لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية » في الإسلام يقود الحياة / ص ١١

٢٩١ - بعد وفاة الإمام الخميني في مايس ١٩٨٩ اضطر مجلس الشورى الإيراني إلى اجراء تعديل يقضي بالفصل بين المرجعية الدينية وبين القيادة السياسية للدولة، أي عدم اشتراط أن يكون القائد مرجعا دينيا.

٢٩٢ - محمد باقر الصدر، « لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية » في الإسلام يقود الحياة / ص ١٣

٢٩٣ - المصدر السابق / ص ١٤

٢٩٤ - المصدر السابق / ص ١٤

ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية.[٢٩٥] وهذا الرأي بحاجة إلى مناقشة فقهية من أجل اكتشاف دور المرأة في المشاركة في السلطة وتولي المناصب العليا في الدولة الإسلامية. فالمرأة عانت من اضطهاد اجتماعي طوال التاريخ، وإن كان الإسلام قد أنصفها، لكن تلك المرحلة اقتصرت على العهد النبوي، وشطراً من العهد الراشدي، وسرعان ما أعيدت إلى الانزواء والعزل عن المجتمع في عصور الإنحطاط السياسي للمسلمين.

ولا تقتصر هذه الحقوق والحريات على مواطني الدولة من المسلمين فقط بل يجب أن (تتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديان أخرى).[٢٩٦]

تأثير الصدر على الدستور الإيراني

لقد كانت لآراء ومؤلفات السيد محمد باقر الصدر تأثير كبير في إيران قبل الثورة وبعدها. وقد كتب بحثه (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية في إيران) جواباً على سؤال وجهه جماعة من علماء المسلمين في لبنان. وقد (كتبه لكي تستفيد منه القيادة الإسلامية في وضعها للدستور الاسلامي. وأرسله إلى الإمام الخميني بواسطة تلميذه البارز السيد محمد الهاشمي).[٢٩٧] يوضح أحد الباحثين تأثير أفكار السيد الصدر على الساحة الإيرانية، حيث يقول شاؤول نجاش (من جملة الكتب التي كان لها نفوذها الخاص كتاب» اقتصادنا» حيث كان مرجعاً للعلماء الإيرانيين الذين كانوا يبحثون عن مسوغ (شرعي) لتقييد الملكية الخاصة وتدخل الدولة في الاقتصاد).[٢٩٨] ويضيف نجاش (ولقد أظهرت نظريات الصدر في التشريع (التقنين) لعصر ما بعد الثورة أهميتها عن ثلاث طرق، فقد قدم تعريفاً محدداً وشروطاً للملكية، وأعطى الهوية لمساحة من الأحكام الثانوية والقوانين الاختيارية، بحيث يكون للدولة الاسلامية في تلك المساحة صلاحيات واسعة من أجل تنظيم الأمور الاقتصادية).[٢٩٩]

لقد كان كتاب (الإسلام يقود إلى الحياة) يمثل مسعى جاداً لوضع أساس فلسفي-فقهي للثورة الإسلامية في إيران. وهذا الكتاب في حقيقته مسودة لدستور الجمهورية الاسلامية، كتبه كي تستفيد منه القيادة الاسلامية في وضعها للدستور الاسلامي. وهناك شواهد وأدلة عديدة

٢٩٥- المصدر السابق / ص ١٧١

٢٩٦ - المصدر السابق / ص ١٤

٢٩٧ - محمد حسين جمشيدي / دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران / في مجلة (قضايا إسلامية) / العدد الثالث / ص ٢٧٢(١٩٩٦)

٢٩٨ - المصدر السابق / ص ٢٧١

٢٩٩ - المصدر السابق / ص ٢٧١

على أن الصدر كتب مسودة دستور الجمهورية الاسلامية قبل تدوينه من قبل مجلس الخبراء. وقام بعض الباحثين المعاصرين بمقارنة نصية موفقة بين مواد الدستور وبين ما ذكره السيد الصدر في بحثيه (لمحة تمهيدية) و (خلافة الانسان وشهادة الأنبياء).[٣٠٠]

ويرى شبلي الملاط أن بحث (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، الذي نُشر أول مرة عام ١٩٧٩، من أرقى النصوص في الأدبيات الإسلامية الحديثة عن العلاقة بين القرآن والبنية المقترحة للدولة الإسلامية.[٣٠١] وبعد أن يتناول تفسير الآية (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا شهداء) (المائدة: ٤٤) ويبين أن الصدر قدم تفسيراً غير مألوف عندما (يؤكد على البعد السياسي للآية، وأيضاً على وجود أساس في القرآن لإقامة نواة للدولة الإسلامية)،[٣٠٢] يضيف: (ليس نظام الصدر الدستوري للمرجعية، المركز على القرآن، مختلفاً ومميزاً فقط، عند مقارنته بتفسيرات أعيان آخرين في إسلام القرن العشرين، وإنما يشكّل أيضاً، عبر إدخاله مفهوماً شيعياً في لب الدولة الإسلامية المفتقدة، تغيّراً ملحوظاً عن الكتابات الأقدم عهداً للصدر).[٣٠٣]

وفي البعد الفلسفي يؤكد الملاط على أن بحث (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) وفر مرتكزاً قرآنياً لنظام إداري مؤسساتي، يواصل فيه العلماء دور الأنبياء وأئمة الشيعة على رأس المجتمع).[٣٠٤] وحول دور الصدر في استلهام منظري الدولة الإيرانية لكثير من أفكارهم، يقول الملاط: (في المستوى الأول، توفر (خلافة الإنسان) تلك المرتبة السماوية اللاهوتية للنظام الدستوري في القراءة المميزة للسورة الخامسة [المائدة].

وتشكل (منابع القدرة) كمستوى ثان، تنقيباً فلسفياً عن أهمية الإسلام عبر التاريخ. في حين تعبّر (لمحة فقهية تمهيدية) عن المرحلة الثالثة من تطابق فعلي وعملي لهذه النظرات في عملية تطور الثورة الإيرانية.

من المهم معرفة تاريخ هذه اللمحة الفقهية بالضبط، لتقدير نفوذ الصدر في إيران والعراق حق قدره. فلقد أنهى الصدر هذا الكتيب في السادس من ربيع الأول ١٣٩٩ هج، الموافق للرابع من شباط ١٩٧٩ م، أي قبل الانتصار الأخير للثوريين الإيرانيين....ومعنى ذلك أن في فترة انكباب الصدر على كتابة (لمحة فقهية) لم تكن لمفهوم الدولة الإسلامية صيغة دستورية محددة بدقة، ولم

٣٠٠ - المصدر السابق / ص ٢٧١

٣٠١ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٨٦

٣٠٢ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٨٨

٣٠٣ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٩١

٣٠٤ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٩١

يقدم المنهج الفكري، المبشر به في محاضرات الخميني النجفية ومقالات الطالقاني الدستورية، إلا إطار عمل عاماً فحسب، مفتقراً إلى تفصيلات الترابط المؤسساتي المتسق).[٣٠٥]

وحول دور الدراسة التي قدمها الصدر وتأثيرها في المنظومة الفكرية والفقهية والقانونية الإيرانية (الدستور)، يقول الملاط: (حظيت (اللمحة) التي ترجمت إلى الفارسية بمجرد صدورها، بشعبية إيرانية واسعة النطاق في نصيّها: الأصلي والمترجم. ومن المؤكد أن الكتيب كان ذا تأثير كبير، بالنظر إلى المنزلة الرفيعة لمؤلفه آنئذ في الأوساط الدينية. أي أن ثمة سمة لـ(اللمحة) تفوق أهميتها الرسمية كمخطط القانون الأساسي لإيران، إذ تبين لنا في تحليلها بإزاء النص النهائي للدستور الإيراني أن المنظومة المتبناة في إيران اقتبست بدون أي استثناء أو تعديل تقريباً، آخر الاسهامات الفقهية الهامة لمحمد باقر الصدر بكل ما فيها من مقترحات وتلجلجات وتناقضات).[٣٠٦]

دور الأمة في دستور الجمهورية الإسلامية

أدرج مدونو الدستور الإيراني عام ١٩٧٩ العديد من المواد الدستورية التي تمنح الأمة دوراً كبيراً سواء في الإشراف والمراقبة أو في الإختيار والانتخابات. فالمادة السادسة تحدد أسلوب الحكم بأنه (يعتمد على آراء الجماهير عن طريق الانتخابات: انتخابات رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الاسلامي (البرلمان)، وأعضاء مجالس الشورى المحلية ونظائرها، أو الاستفتاء في الموارد التي تعيّن في المواد الأخرى من هذا الدستور).

فيما عدا السلطة القضائية يمارس الشعب الإيراني دوره الرئيس في اختيار السلطتين التنفيذية والتشريعية والقائد أو الولي الفقيه. فالشعب ينتخب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى بالاقتراع المباشر. أما انتخاب الولي الفقيه فيكون بصورة غير مباشرة، حيث تنص المادة ١٠٧ على أن يقوم الشعب بانتخاب أعضاء مجلس الخبراء من بين الفقهاء والعلماء المرشحين له، ثم يقوم مجلس الخبراء بانتخاب الولي الفقيه من بين الذين لهم صلاحيات القيادة. وتمنح المادة ١١١ مجلس الخبراء حق عزل الولي الفقيه إذا عجز عن أداء الوظائف القانونية للقيادة أو فقد واحداً من الشروط المذكورة في المادة ١٠٩ ,[٣٠٧] ولا يحدد القانون مدة معينة لبقاء الولي الفقيه في السلطة

---

٣٠٥ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٩٤

٣٠٦ - شبلي الملاط / تجديد الفقه الإسلامي/ ص ٩٥

٣٠٧ - منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية عام ١٩٧٩ تولى اثنان من الفقهاء منصب القائد أو الولي الفقيه هما الإمام الخميني للفترة (١٩٧٩-١٩٨٩) والسيد علي الخامنئي (١٩٨٩-). ولم يمارس مجلس الخبراء حق عزل الفقيه لحد الآن لكنه مارس شيئاً قريباً من ذلك عندما قام بعزل آية الله حسين علي منتظري من منصبه كنائب ومرشح لتولي القيادة بعد الإمام الخميني. وكان مجلس الخبراء هو الذي انتخب منتظري لهذا المنصب الفخري.

شأنه شأن رئيس الجمهورية (أربع سنوات) أو أعضاء مجلس الشورى (أربع سنوات) أو مجلس صيانة الدستور (ست سنوات) أو مجلس الخبراء، أي أنه لا ينعزل مادامت الشروط متوفرة فيه، مما يشير إلى بقائه في السلطة حتى وفاته أو إذا أصيب بمرض شديد أو عاهة دائمة تمنعه من مزاولة عمله.[٣٠٨]

ولتجنب إفراغ مجلس الشورى الاسلامي من مضمونه، ويغيّب بذلك دور الأمة، منح الدستور صلاحيات واسعة للمجلس حتى أصبح أقوى مؤسسة في البلاد. ولأول مرة في البلدان الإسلامية وبلدان العالم الثالث يصبح المجلس هو القوة الرئيسية في البلاد وليس المؤسسة العسكرية أو الحكومة. فمن صلاحية المجلس سحب الثقة عن رئيس الجمهورية وعزله.[٣٠٩] ومن حق المجلس التدخل والتحقيق في جميع شؤون البلاد بلا استثناء (المادة ٧٦)، كما أن من حق كل نائب إبداء وجهة نظره في كافة قضايا الدولة الداخلية والخارجية (المادة ٨٤). ولأجل ذلك منح النائب الحصانة القضائية التي تحميه من الملاحقة أو الاعتقال بسبب وجهات نظره التي يعلن عنها سواء في المجلس أو خارجه (المادة ٨٦). والمجلس هو الذي يمنح الثقة للوزراء الذين يختارهم رئيس الجمهورية كأعضاء في حكومته (المادة ٨٧). كما أن المجلس يحاسب ويستجوب الوزراء في أية قضية،ومن حق المجلس عزل الوزراء أو مجلس الوزراء وذلك بحجب الثقة عنه (المادة ٨٩).[٣١٠]

وكي لا تنحصر مسؤولية إدارة الدولة بالبرلمان وحده رغم أنه منتخب مباشرة من قبل الشعب، يؤكد الدستور على أهمية مشاركة كل مواطن حتى في أقصى قرية في صنع القرار وإدارة شؤون قريته ومدينته، وذلك من خلال مجالس الشورى البلدية، التي يجري انتخاب أعضائها من قبل سكان البلدة. فتؤكد المادة السابعة على أن (مجلس الشورى الاسلامي، مجلس شورى المحافظة، القضاء، القرية، المحلة وأمثالها من مراكز صنع القرار، وإدارة شؤون الدولة). هذا وتقرر المادة ١٠٣ على أن مسؤولي السلطة التنفيذية من (محافظين وقائمقامين ومدراء نواحي وكل المسؤولين المدنيين الذين يعينون من قبل الحكومة ملزمون بمراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية التي تكون في نطاق صلاحياتها).

---

٣٠٨ - هناك من ينادي الآن بضرورة انتخاب الولي الفقيه من قبل الشعب مباشرة، وبتحديد سقف زمني لتوليه السلطة مثله مثل رئيس الجمهورية.

٣٠٩ - مارس المجلس هذه الصلاحية عام ١٩٨٠ حيث صوت مجلس الشورى الإيراني على حجب الثقة عن أول رئيس جمهورية إيراني هو أبي الحسن بني صدر فتم عزله، واجراء انتخابات عامة جاءت بالرئيس الثاني محمد علي رجائي.

٣١٠ - اجراءات منح الثقة لكل وزير تكون فردية أي يصوت لكل وزير على حدة. وتسبق التصويت مناقشة وضع الوزير المرشح الشخصي وخبرته وماضيه وأهليته لتولي المنصب. ويقوم أعضاء مجلس الشورى بجمع معلومات كبيرة عنه، ويعرضونها أثناء المناقشة، فيتحدث المؤيدون والمعارضون لترشيحه. وبعدها يجري التصويت، ويحدث أحياناً أن يرفض ترشيحه، فيطلب من رئيس الجمهورية ترشيح آخر محله.

هذا وقد أعطت قيادة الثورة الاسلامية للأمة حق الانتخاب والاختيار للأمة حتى قبل وضع الدستور. فقد أجرت انتخابات واحدة واستفتائين شعبيين:

- اختيار أصل النظام الاسلامي، أي تم طرح السؤال التالي على الشعب: هل تريد الجمهورية الإسلامية أم لا؟ فصوت لها ٩٨,٢٪ من المقترعين. وقد أجري الاستفتاء في العاشر والحادي عشر من شهر آذار عام ١٩٧٩.
- انتخاب أعضاء لجنة وضع الدستور.
- استفتاء شعبي للموافقة على الدستور بعد تدوينه.[٣١١]

والواقع أن الجمهورية الإيرانية قد التزمت بإجراء العديد من الانتخابات، سواء انتخابات رئاسة الجمهورية أو انتخابات أعضاء مجلس الشورى أو انتخابات أعضاء مجلس الخبراء وانتخابات المجالس المحلية. ولم تتوقف عن اجراء الانتخابات حتى في ظروف الحرب مع العراق (١٩٨٠-١٩٨٨) حيث تعاقب ثلاثة رؤساء جمهورية أثناء فترة الحرب.

وتقرر المادة الثامنة مبدأ الرقابة الاجتماعية المتبادلة التي تدعو جميع أفراد الأمة لممارسة هذا المبدأ الاسلامي أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تعتبره مسؤولية جماعية ومتبادلة، ليس بين الأفراد فحسب بل بين الجماعات والحكومة، وذلك في عدة دوائر متداخلة هي:

- بين الناس بالنسبة لبعضهم البعض.
- الحكومة بالنسبة للناس
- الناس بالنسبة للحكومة.

وهذا المبدأ بحاجة إلى تجارب عملية في الواقع السياسي والاجتماعي للمجتمع الاسلامي كي لا يجري تقييده بالقضايا الدينية كترك الصلاة ولبس الحجاب وغيرها، ولا بالأخلاقية كالامتناع عن الكذب والسرقة، بل يجب أن يأخذ موقعه في الإدارة والسياسة والصحافة و الاعلام كي يأخذ هذا المبدأ صفة واقعية تساهم في نضجه وتطوره ويعطي الأمة دورها الواضح في النقد والتقويم والتسديد.

---

٣١١ - محمد علي التسخيري / حول الدستور الاسلامي في مواده العامة / ص ٩٥

خاتمة

١- شهد التراث السياسي الاسلامي تغييباً لدور الأمة الاسلامية في الحياة السياسية. وجرى إفراغ مبدأ الشورى والبيعة من مضامينها حتى أصبح وجود الأمة لمبايعة الخليفة قضية شكلية يراد بها اقناع العامة بأن تولي الخليفة شرعي.

٢- ساعد فقهاء السلاطين على تغييب الأمة ودعم استبداد الحاكم من خلال آرائهم وفتاواهم وتنظيراتهم الفقهية التي أقصت دور الأمة ومنحت الخليفة والحاكم كل الصلاحيات.

٣- في القرن التاسع عشر بدأت حركة الاصلاح السياسي من خلال بعض المصلحين كالسيد جمال الدين الأفغاني. ثم تطورت في بداية القرن العشرين عبر ثورة الدستور في إيران عام ١٩٠٥، واعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨ حيث تم اقرار مبدأ مشاركة الأمة في السلطة عبر الانتخابات العامة، وتحديد صلاحيات الحاكم دستورياً.

٤- انطلاقاً من منهجه في التفسير الموضوعي لاكتشاف النظرية القرآنية أكد السيد محمد باقر الصدر على دور الأمة في الدولة الإسلامية في (نظرية الاستخلاف). وقام بالتأسيس لهذا الدور من منظور عقائدي أضفى عليه صبغة مقدسة حيث الانسان خليفة الله في الأرض، وأنه مكلف برعاية الكون وتدبير شؤون البشرية.

٥- في إطار التأصيل الفقهي يصل السيد الصدر إلى نتيجة تجعل دور الأمة رئيساً في أي نظام إسلامي سواء انطلق هذا النظام من مبدأ الشورى أو من نظرية ولاية الفقيه. ففي كلتا الحالتين لا تفقد الأمة دورها.

٦- ساهم السيد الصدر في ترسيخ مبادئ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وبات تأثيره ملحوظاً في صياغة مواده ومبادئه.

الفصل الثامن

الدور البشري في الحكم الإلهي

الفصل الثامن

الدور البشري في الحكم الإلهي

من المعروف أن الاجتهادات كانت وراء نشوء التيارات والفرق الإسلامية المتعددة. فأصحاب المذاهب اجتهدوا في فهم نصوص القرآن والسنة النبوية والقواعد الفقهية والأصولية والكلامية، وأوجدوا لأنفسهم منهجاً أو مدرسة ذات معالم فكرية محددة. وبقي العلماء والمجتهدون يمارسون دورهم في طرح تصورات وأطروحات جديدة في فهم وتأويل النص مما اعتبر في أغلب العهود أنه خطوة تجديدية أو إصلاحية. وهذا اعتراف صريح بدور هؤلاء العلماء في تطوير الفقه الإسلامي وجعله ملائماً للعصر الذي يعيشونه.

ويزخر تاريخ الفقه الإسلامي بدءاً بالصحابة إلى المتأخرين من أئمة المذاهب باجتهادات شملت مجالات عديدة كاجتهاد النص واجتهاد الرأي. والأول قد اتفقت كلمة المسلمين على مشروعيته، أما الثاني أي اجتهاد الرأي فلم يتفقوا عليه، حيث نفاه أئمة أهل البيت وأتباعهم. وبرز في كل الحقب التاريخية مجتهدون كبار أسهموا في تطوير الفقه، وأسسوا مدارس أو تيارات فكرية سواء أصولية أو فقهية أو سياسية.

هؤلاء الفقهاء كانوا دائماً يأتون بأفكار جديدة أو يقومون بتطوير أفكار قديمة من خلال النقد والتعديل أو يقدمون فتاوى جديدة في زمنهم. وهذا يعني ضمنياً الاعتراف بإمكانية تطوير الفكر الإسلامي من خلال تفاعله مع تيارات وأفكار العصر الذي يعيشونه، واستخدام الأدوات الحضارية المتوفرة لهم من علم ومنطق وفلسفة وتفسير ومناهج جديدة. إن أطروحات الشيخ الأنصاري أو الإمام الخميني أو الشهيد السيد محمد باقر الصدر كلها إضافات فكرية عميقة للمدرسة الإسلامية الشيعية التي تطورت على مدى القرون.

صحيح أن البنى الأساسية للأفكار الإسلامية لم تتغير، حيث أنها بقيت تستمد رؤاها من العقيدة الإسلامية ومن أحكام الشريعة وتعاليم الإسلام، لكن ذلك لم يمنع من طرح نظريات وتصورات جديدة كالحكومة الإسلامية والمرجعية الدينية الرشيدة.

إن مدرسة الاجتهاد وازدهارها هي التي أوجدت هذا التيار الفكري المتنور، والقادر على مواجهة الأفكار والفلسفات المادية. وهي نفس المدرسة التي ما زالت تضيف آراءاً وأحكاماً فقهية وشرعية جديدة وعصرية تتناسب مع التطور الفكري والسياسي والعلمي الذي تشهده

مسيرة البشرية. فكانت هناك أحكام فقهية بصدد التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، والصلاة في القمر أو الطائرة، وزرع الأعضاء البشرية.[٣١٢]

الجهد البشري في الرسالات السماوية

إن الرسالات السماوية لا تتحقق إلا بجهد بشري متواصل، فكراً وقيادة وممارسة. فالنبي أو الرسول بشر يدعو قومه إلى الرسالة، ثم يكوّن منهم جماعة مؤمنة تبدأ في نشر الرسالة بين الشعوب والأمم الأخرى. كما تقع على أكتافهم مسؤولية المحافظة على الرسالة واستمرارها من جيل إلى آخر، وحفظ كتبها ونصوصها وأحكامها وتعاليمها. وتقع عليهم أيضاً السعي لإرساء قواعد الدولة أو الحكم الإلهي المنشود.

كانت جميع الرسالات السماوية بحاجة إلى أتباع وأنصار يلتفون حول النبي من أجل تشكيل قوة قادرة على تطبيق الأهداف التي تدعو إليها الرسالة كأقصى طموح أو تبقى حاملة لواء الدعوة للتوحيد ونبذ الشرك والالتزام بالأخلاق والمثل العليا كحد أدنى. لقد كان الدور البشري يحتل الموقع الرئيس في تجسيد مبادئ وتصورات الرسالات السماوية على أرض الواقع. وكان الأنبياء يبحثون عن الأنصار والأتباع بدعوتهم الناس، وقد يوفقون في ذلك أو لا يوفقون. وقد كافح المؤمنون على مدى التاريخ من أجل التوحيد والعدل والمبادئ الإلهية التي بشرت بها الرسالات السماوية. وكانوا على الدوام في مواجهة مستمرة مع القوى المناوئة والمتضررة من تحقيق الأهداف الإلهية على الأرض. وكانوا في أكثر الأحيان يحملون المسؤولية ولوحدهم دون تدخل إلهي مباشر إلا في بعض الحالات النادرة والتي تتمثل في الفترات القصيرة التي عاصر فيها المؤمنون ظهور الأنبياء والرسل حيث منّ الله عليهم بالمعجزات والإمداد الغيبي المباشر. أما فيما بعد فقد تحملوا لوحدهم عبء المواجهة الدامية مع الطغاة وقدموا تضحيات جسيمة في ذلك السبيل. فقد واجه أصحاب موسى (ع) الظروف القاسية في التيه الصحراوي أربعين عاماً بعد أن تركهم موسى (ع). وبقي أتباع عيسى (ع) يعانون من الملاحقة والتعذيب والإعدام بعد مغادرته الأرض. كما تحمل المسلمون والصحابة مسؤولية نشر الإسلام والقيام بفتوحات واسعة بعد وفاة الرسول (ص). وكان أئمة أهل البيت (ع) يجدون في الأتباع سنداً وعوناً على مواجهة الظلم والقمع التي تمارسه السلطات الظالمة. ولعل واحداً من أسباب الغيبة الكبرى للإمام المهدي (ع) هو قلة وجود الأنصار المخلصين والقادرين نوعياً وعددياً على إنجاز المهام الصعاب التي تنتظرهم من

---

٣١٢ - تراجع رسالة السيد علي السيستاني (منهاج الصالحين) حيث تضمن الجزء الأول فصلاً تناول المواضيع المستحدثة في قضايا الطب والتشريح والترقيع وتحديد النسل، وكذلك قضايا مالية واقتصادية كأعمال البنوك والاعتمادات والسندات وبيع الأسهم والحوالات الخارجية والداخلية وبيع العملات الأجنبية وعقود التأمين.

أجل تحقيق حكومة العدل الإلهي العالمية. إذن فالدور المناط بالجماعة البشرية التي تشكل نواة الدعوة الإلهية يمثل الموقع الهام الذي يحتله البشر في تحقيق أهداف الرسالات السماوية.

إن الدور البشري لا ينحصر في الايمان بالمبادئ الإلهية والدفاع عنها، بل يمتد إلى المشاركة في بناء تلك العقيدة، ليس بالمعنى الشركي أو العقائدي، بل بالمساهمة في وضع التصورات أو اتخاذ القرارات بصدد الحكم الإلهي نفسه، مثلاً اختيار الحاكم الإسلامي، وضع تفاصيل الحكومة الإلهية، وعلى أي منهج سياسي واقتصادي تسير؟ يضاف إلى ذلك أن هناك أحكاماً عديدة في الشريعة الإسلامية مناطة بقرار بشري بحت كالتحكيم[٣١٣] وتحديد كفارة الحاج الذي يقتل حيواناً أثناء الإحرام[٣١٤]، وقضايا المهور التي يرجع فيها إلى العرف السائد في المجتمع، وهو أمر غير ثابت بل متغير ومتطور من تغير الأزمان والثقافات. كما أن بعض العقوبات القضائية كالتعزيرات فهو متروكة لتقدير القاضي، حيث أن النصوص الواردة في ذلك محدودة جداً وتقتصر على عقوبات الجرائم الكبرى، بينما لم يتم ذكر بقية الجرائم.

إن منطقة الفراغ التي تحدث عنها الشهيد السيد محمد باقر الصدر ما هي إلا دور ينتظر أن يملأ بجهد بشري في مجال القوانين والأحكام الشرعية التي لم يرد نص بها، بل قوم الحاكم الشرعي أو الفقيه بملئها حسب ما تقتضيه المصلحة العامة وحسب ظروف مجتمعه وعصره.

تطور فهم النص المقدس

إن نظرة تاريخية فاحصة لمسيرة الفقه الإسلامي والمدارس الفكرية والمذهبية الإسلامية تبين مدى التطور الهائل الذي شهده فهم النص المقدس، أي القرآن والسنة الشريفة. كما شهد هذا التطور إضافات وأطروحات كثيرة حتى صارت تختلف كثيراً عن التصورات الفقهية في صدر الإسلام. ففي بداية الدعوة الإسلامية كانت الأفكار بسيطة، بساطة الحياة البدوية، ثم تطورت مع الانفتاح على الحضارات اليونانية والفارسية والهندية و الصينية وغيرها، بعد أن وصل الإسلام إلى تخوم آسيا وأدغال أفريقيا. إذ عرف المسلمون العرب قضايا جديدة في الفلسفة والكلام باحتكاكهم مع أهالي الشعوب التي دخلت في الإسلام. ففي عصر الإمام الصادق (ع) كانت محاور النقاش تصل إلى مستوى الإلحاد والتشكيك بوجد خالق واحد لهذا الكون. كما دخل الأئمة (ع) وأصحابهم في مناظرات كلامية مع أصحاب الديانات الأخرى وأصحاب

---

٣١٣ - في الخلافات الزوجية ترتأي الشريعة اختيار حكمين أحدهما من أهل الزوج والآخر من أهل الزوجة يتخذان القرار، (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما) (النساء: 35).

٣١٤ - تقترح الشريعة اختيار اثنين يقدران قيمة الكفارة ونوعها (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم) (المائدة: 95).

الفرق الكلامية والفلسفية. إن وجود هذا التراث الزاخر من الحوارات و المناظرات دليل على سعة التطور الذي شهده الفكر الإسلامي والعقائدي عموماً.[٣١٥] كما نشأت فرق ومذاهب كلامية كثيرة انتجت لنا فرعاً جديداً هو باب الملل والنحل.[٣١٦]

إن النص المقدس يبقى دائماً بحاجة إلى جهد بشري لتفسيره وتطبيقه. وغير خاف على أحد أن هناك أموراً عديدة تتدخل أو تؤثر في فهم النص وطريقة التفسير أو منهج التطبيق. فالأفراد متباينون في ملكاتهم الفكرية والنفسية وقدراتهم في الحفظ والجدل والتذكر، والاستعداد والكفاءة العلمية، فالبعض سطحي ساذج، والآخر عميق التفكير مبدع. فإذا كان النص الإلهي موضوعاً للتفسير والتشريح بأدوات الفقيه والقواعد الأصولية التي تعلمها، فإنه لا يخلو من تأثير فكره البشري وتصوراته التي قد تكون قاصرة ومحدودة في فهم النص. كما أن البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يعيش فيها الفقيه تؤثر على تفكيره وقراراته دون أن يشعر. ولا نتحدث هنا عن الأهواء والمصالح التي عبثت بالتفسير، ولا عن الانحياز البغيض لطرف معين. الأمر الذي جعل بعض المفسرين يتعسف في تفسير النص خدمة للحاكم أو نصرة للمذهب الذي يتبعه. وقد كلف تلك التفسيرات المجتمع الإسلامي أنهاراً من الدماء وعهوداً من الظلم والإرهاب الفكري والسياسي والاقتصادي.

إن الاختلاف في تفسير النص المقدس أو حتى تطوره أوجد أموراً منها:

الأول: ظهور تفسيرات كثيرة للقرآن الكريم على مدى القرون. فلو كان فهم النص واحداً لما كانت هناك حاجة لإنتاج تفسيرات أخرى، بعضها يتشارك في الحقبة التاريخية أو البلاد التي كتب فيها التفسير.

الثاني: ظهور تفسيرات مختلفة لنفس النص، أو بمعنى آخر وجود فتاوى مختلفة تعالج نفس المسألة. فالبعض يرى مثلاً نجاسة غير المسلم وآخر يرى طهارته، وآخر يرى حرمة الفائدة التي يدفعها البنك على الإطلاق، وآخر جواز ذلك في شروط معينة، وغيرها من الفتاوى الكثيرة والمتناقضة.

الثالث: إن الحاجة لضمان الجانب البشري ودوره في الشريعة هو الذي استدعى تأسيس منهج خاص لتوثيق رجال الحديث. إذ جرى وضع قواعد صارمة للمتن والسند والرجال والرواة بهدف الاطمئنان بأن ما ينقلونه من أحاديث وروايات صحيح لا يتسرب إليه الشك، خاصة بعد ظهور موجات من الوضّاعين والمحرفين للأحاديث النبوية. وقد تطورت هذه القواعد حتى

---

٣١٥ - أنظر على سبيل المثال كتاب (الاحتجاج) لأبي منصور أحمد الطبرسي الذي ينقل فيه مناظرات الرسول (ص) والأئمة (ع) مع أصحاب الفرق والمذاهب الكلامية، مسلمين وغير مسلمين.

٣١٦ - راجع كتب الملل والنحل للبغدادي والشهرستاني والنوبختي وغيرهم ممن تناول وصنف في هذا الباب.

أصبحت علماً متخصصاً يسمى علم الرجال، فدونت فيه المراجع والمصنفات، وقسمت الرجال إلى طبقات وفئات، وروعي فيه ضبط أحوالهم وسيرتهم وآرائهم ومعتقداتهم ودرجة ثقتهم وغيرها من المواصفات المطلوبة في راوية الحديث.

تطور الحكم الإلهي

من خلال مناقشة تطور فهم النص المقدس عبر القرون، لا مناص من الاعتراف بقيمة الدور البشري في تطور الفكر الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية. وهذا يستتبع التعرف على الدور البشري في الحكم الإلهي، إذ بات من الضروري صياغة نظرة جديدة أو تصور جديد للمفردات المتعارف عليها مثلاً الحاكمية الإلهية. ونعني بالحاكمية الإلهية هنا هي الحكم المبني على أساس إلهي هو الشريعة، وأن حكم الشريعة بنصوصها هو الذي يتحكم في الدولة والمجتمع والتشريعات. فهل يعتبر البلد المسلم الذي يستمد قوانينه وسلوكه ومواقفه ومنهجه وفق اجتهاد فقهي معين أو فهم بشري محدد للنصوص أنه حكم إلهي؟ إن الحكم الذي يوصف بأنه إلهي إنما يكون ذلك في خطوطه العامة، وأما التفاصيل من حيث شكل الحكم ومنهجه وأسلوبه وقوانينه فهي نتاج بشري بحت لا يمكن إسباغ صفة الإلهية عليه أبداً. إنه حكم بشري أو حاكمية بشرية تستهدي بالعقيدة الإسلامية في الخطوط الرئيسية؟ وهل يمكن وصف الحاكم الإسلامي بأنه يمثل الله على الأرض؟ باعتباره يستمد شرعيته من شرعية الرسالة والعقيدة التي يطبقها على الأرض. كلا، هو بشر يحكم بعقلية البشر ويتأثر بالبيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية التي يعيش فيها، فهو ليس فوق الزمن أو فوق التاريخ والجغرافية.

إن الحاكمية الإلهية، كما أعتقد، لا تتجسد إلا في عهود الأنبياء والرسل المتصلين بالوحي، والمسددين بالرعاية الإلهية. وكذلك في عصور الأئمة (ع) المعصومين من الخطأ والذنوب، والواعين بأبعاد الرسالة الإسلامية بكل عمقها وتفاصيلها. بالطبع ينطبق ذلك عندما يكون النبي أو الإمام المعصوم هو الحاكم، ولا نقصد به حكم الحاكم الظالم الذي يعاصره. أما الحكم الإلهي في غير تلك الحالات فهو حكم بشري يختزن كل نقاط الضعف البشري من أهواء ونزعات ومصالح وأخطاء. والإدعاء بأنه حكم إلهي بحاجة إلى دليل أقوى من تلك التجارب التي مر بها المجتمع الإسلامي منذ العهد النبوي حتى اليوم. فالحكام المسلمون من خلفاء وسلاطين وأمراء وولاة لم يتورعوا عن ارتكاب المحارم وانتهاك الحرمات وخرق القوانين الإلهية والأحكام الشرعية، بل إنهم لم يرعوا حرمة الإنسان المسلم وهو الذي يمثل خليفة الله في أرضه، مع أنهم يدّعون بأنهم يحكمون باسم الحكم الإلهي وجاءوا لتطبيق الشريعة الإلهية على الناس.

إن أكبر دليل على بشرية الحكم، الذي يُدّعى أنه إلهي، وأنه اجتهادات بشرية متأثرة بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية لكل بلد هو الإختلاف الشاسع بين أنظمة الحكم الإسلامي سواء كان هذا الاختلاف بين المذاهب الإسلامية أو بين المدارس الفكرية داخل كل مذهب. فنظام الخلافة الذي ساد قروناً طويلة في العالم الإسلامي، كان إلى جانبه عناوين أخرى كالسلطان والأمير والملك. كما وجدت دول إسلامية تقوم على نظام ملكي كالسعودية، إلى جانب دول ذات نظام جمهوري كما في إيران. وتختلف هذه الأنظمة من التقليدي المحافظ (السعودية) إلى المتعصب المتخلف (طالبان) إلى النظام البرلماني (إيران). هذا إذا اعتبرنا نظام السودان السابق نظاماً إسلامياً قاده تحالف عسكري- إسلاموي تمثله جماعة الدكتور حسن الترابي.

إن الخطر الذي بقي مصاحباً للفكر الإسلامي عموماً يتمثل في توجيه النصوص الإلهية المقدسة باتجاه الأهواء النفسية والمصالح الذاتية وإسقاطات النزعات البشرية من أجل تفسير هذه النصوص بشكل يخدم أهداف ومصالح القائمين على تفسيرها. كما جرى تفسير النصوص الدينية لخدمة قضايا لا علاقة لها بالدين بل مجرد تبريرات شرعية لواقع قائم.[٣١٧] لقد أصبح الأفراد هم الذين يوجهون الشريعة كيفما شاؤوا وليست الشريعة هي التي توجههم وتوجه المجتمع الإسلامي. إن التجارب التاريخية والمعاصرة على هذا الوضع المقلوب كثيرة. وهي تشترك جميعاً في أنها تجد النصوص المقدسة (قرآناً وسنة) مادة ملائمة وصالحة لبناء أنظمة ذات مظهر ديني وعقائدي قادر على إقناع الملايين من أبناء الأمة طوعاً أو كرهاً بأنه حكم إلهي وشرعي.

الشهيد الصدر وأطروحة خلافة الإنسان: تأكيد على الدور البشري

في نظريته لخط الخلافة وخط الشهادة في الأرض، يؤكد الشهيد السيد محمد باقر الصدر على الدور المحوري الذي يلعبه الإنسان في الحكم الإلهي لأنه (كان متميزاً عن كل عناصر الكون بأنه خليفة الله على الأرض، وبهذه الخلافة استحق أن تسجد له الملائكة، وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور)[٣١٨]. ويرى الشهيد الصدر أن (الخلافة على الأرض ليست استخلافاً لشخص آدم بل للجنس البشري كله). ويؤكد أيضاً على أن (استخلاف الله تعالى

---

٣١٧ - من الأمثلة على ذلك ما كانت ترددة الصحافة السعودية من أن مشاركة الأمير سلطان في رحلة مكوك الفضاء الأميركي إنما ذكرت في القرآن الكريم. ويستدلون بذلك بالآية الكريمة (قل يا معشر الإنس والجن إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان) (الرحمن: ٣٣) وأن المقصود بـ(سلطان) هو الأمير السعودي سلطان. كما استدل شيخ الأزهر السابق جاد الحق بأن الرئيس السادات هو المخاطب النوعي في العصر الحديث في الآية الكريمة (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) (الأنفال:٦١) لتبرير زيارته إلى القدس وعقده اتفاق سلام مع إسرائيل عام ١٩٧٧. كما بقيت أطراف إسلامية عديدة تردد الآية الكريمة (وإن فئتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) (الأحقاف: ٩) لتبرير تأييدهم لنظام صدام البائد في الحرب العراقية-الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨).

٣١٨ - الصدر/ الإسلام يقود الحياة/ ص ١٣٣

خليفة في الأرض لا يعني استخلافه على الأرض فحسب بل يشمل هذا الاستخلاف كل ما للمستخلِف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه، والله هو رب الأرض وخيرات الأرض، ورب الإنسان والحيوان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح. وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلَف على كل هذه الأشياء. ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم. وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة). ثم يستنتج (ولما كانت الجماعة البشرية هي التي منحت -ممثلة في آدم- هذه الخلافة فهي إذن الكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية. وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعياً وطبيعياً. وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله) (الإسلام يقود الحياة/ ص ١٣٤).

وبصدد مسألة حاكمية الله، يقول الشهيد الصدر (فما دام الله سبحانه وتعالى واحد فلا سيادة إلا له والناس جميعاً عباده ومتساوون بالنسبة إليه) (الإسلام يقود الحياة/ ص ١٣٥). ويشترط الصدر ممارسة هذه الخلافة أن لا تحكم الجماعة البشرية بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى (ص ١٣٦) أي أنه اجتهاد بشري لكنه مرتبط بحدود النص، هذا من الجانب النظري. أما من المنظور العملي فعملية الاجتهاد هي عملية إعمال العقل والجهد في النص بالاعتماد على القواعد الفقهية والأصولية، فهي بالتالي نتاج بشري متواصل من أجل تقديم فهم جديد وتفسير جديد للنصوص. ولما كانت الشريعة الإسلامية نزلت لكل البشر ولكل الأزمنة والأمكنة، فمن الطبيعي أن يتأثر فهم النص بالبيئة الثقافية والسياسية للمفسر أو المفكر المسلم. كما أن هذه الاستمرارية الزمكانية للشريعة تتطلب إيجاد حلول لجميع المشاكل التي تواجه كل جماعة مسلمة.

الشريعة امتداد في الزمان والمكان

إن الإقتصار على التشريعات والأحكام التي نزلت في صدر الإسلام والتوقف عندها يعني جمود الشريعة وتوقفها عن التكيف مع المتغيرات التي ترافق المجتمعات البشرية. إن كثيراً من أحكم الشريعة الإسلامية جاءت أحياناً استجابة لحادث معين أو سؤال محدد[٣١٩] أو حل لمشكلة معاصرة[٣٢٠] للرسول (ص)، وهي لمجتمع بسيط اقتصادياً وإدارياً وقانونياً، مجتمع تشكل التجارة

---

٣١٩ - أنظر إلى التشريعات التي تضمنتها الآيات الكريمة التي تبدأ بسؤال الصحابة النبي (ص) عن قضية معينة: (يسألونك عن الأهلة) (البقرة: ١٨٩)، (يسألونك عن الشهر الحرام) (البقرة: ٢١٥)، (يسألونك عن الخمر والميسر) (البقرة: ٢١٧)، (ويسألونك عن اليتامى) (البقرة: ٢٢٠)، (ويسألونك عن المحيض) (البقرة: ٢٢٢)، (يسألونك ماذا أحل لهم) (المائدة: ٤) و (يسألونك عن الأنفال) (الأنفال: ١).

٣٢٠ - أنظر حادثة المرأة التي ظاهرها زوجها فجاءت تشتكي إلى الرسول (ص) (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير) (المجادلة: ١).

والرعي المصدر الأساس في دخله، مجتمع يفتقد للوزارة والمؤسسات الحكومية المعقدة أو المؤسسة العسكرية المنظمة، مجتمع يفتقد للمدارس والجامعات والمستشفيات والبنوك وغيرها، مجتمع يفتقد للأحزاب السياسية ووسائل الإعلام والاتصالات، مجتمع يعيش بساطة الحياة وعفويتها. وعلى الرغم من عالمية الإسلام لكن تأثير البيئة العربية واضح في مفردات الأحكام الإسلامية والنصوص القرآنية، بل أن بعض المفاهيم والأحكام التي دعا إليها الإسلام هي نتاج البيئة العربية التي احتضنت الرسالة الإسلامية. إذ نزلت العديد من الآيات القرآنية تصف مظاهر البيئة العربية من حيوانات ونباتات،[٣٢١] وعادات عربية كانت متفشية آنذاك. كما أن العديد من أحكام السلوك الاجتماعي كآداب الطعام[٣٢٢] والضيافة والسلام والزيارة واحتفالات الزواج والختان والولادة نابعة من البيئة العربية.

ولم يكن من المتوقع أن يقف المسلمون على ذلك العصر، بل تفاعلوا مع الحضارات المجاورة. كما واجهوا مشاكل جديدة لم تكن معروفة في صدر الإسلام، الأمر الذي استدعى الاجتهاد من أجل مواكبة التطور والتكيف مع متطلبات وظروف المرحلة التاريخية. ولذلك نشأ لدينا تراث ضخم من الفقه وعلومه وأصوله وفروعه. إن جميع المصنفات الفقهية وفتاوى العلماء ليست جزءاً من الشريعة، وبالتالي فهي ليست مقدسة كما يتصور البعض، لأنها نتاج بشري يمثل فهماً معيناً في بيئة معينة في مرحلة تاريخية محددة. كما أن فقهاء الإسلام لم يتقيدوا بآراء من سبقهم بل اعتبروها صحيحة تحتمل الخطأ، أي أنها ليست صحيحة بالمطلق.

وهكذا، فإذا ما أصبح الدور البشري في الحكم الإلهي واضح المعالم، أصبحت نظرتنا للمجتمع الإسلامي دقيقة وصحيحة، أي أن المجتمع الإسلامي اليوم هو مثل بقية المجتمعات البشرية يعج بالتناقضات والأهواء والطموحات وليس مجتمعاً ساذجاً وبسيطاً كما يتصوره البعض، أو كما يحلم به البعض الآخر ويصفه بأنه مجتمع متجانس الأفكار والأخلاق، مجتمع منسجم في نسيج اجتماعي فريد لم تشهد الأرض مثله كما يبشر بذلك بعض المفكرين الإسلاميين وزعماء الجماعات الإسلامية.

إن هذا المجتمع -الحلم- لم ولن يتحقق لأن الغرائز البشرية هي هي، نعم قد يجري تقييدها أو تهذيبها بقوانين وأنظمة، ولكنها لن تُلغى أبداً من النفس الإنسانية. إن مجتمع الرسول (ص) ومجتمعات الأنبياء (ع) من قبله كانت تعج بمظاهر الاختلاف والتناقض والتنافس على المصالح والصراع على السلطة. وإذا ما أصبح لدينا تصور واضح عن المجتمع الإسلامي الذي نصبو إليه

٣٢١ - أنظر مثلاً ورود أسماء حيوانات متواجدة بكثرة في الجزيرة العربية كالجمل والحصان والبقر والضأن، ونباتات مثل النخيل والعنب والتين والرمان.

٣٢٢ - يستحب أكل الطعام باليد ومص الأصابع بعد الانتهاء، وهي عادة مرتبطة بنوعية الطعام في الجزيرة العربية آنذاك. ترى لو كانت الرسالة الإسلامية قد نزلت في شرق آسيا، هل سيكون من المستحب الأكل بعودتين، كما يفعل الصينيون واليابانيون؟!!

من خلال تطبيق الأطروحة الإسلامية، عندئذ تتلاشى تلك التصورات الطوباوية للمجتمع المنشود، وتحل محلها نظرة واقعية مبنية على معطيات حقيقية.

إن هذا التصور يدفعنا إلى الإيمان بوجود مجتمعات مسلمة متفاوتة الأفكار والسلوك، مختلفة في علاقة الحاكم بالرعية وآليات الحكم والحريات السياسية أو التعددية وغيرها. فهناك أفكار إسلامية متعددة،وهناك اجتهادات فقهية مختلفة، وكلها تطمح إلى أن تكون هي التي تمثل الإسلام، ولكنها، في أي حال من الأحوال، لا يمكن أن تدعي بأنها تمثل الإسلام. إن ذلك الرأي يمكن وصفه بأنه (رأي إسلامي) وليس (رأي الإسلام)، فهو يستمد مقوماته من أحكام وتصورات إسلامية، لكنها لا تمثل بالضرورة رأي الإسلام الحقيقي أو الواقعي، فهذا ما لا يعلمه إلا المعصوم من البشر كالنبي (ص) والأئمة (ع).

الفصل التاسع

حرية التعبير في الإسلام

الفصل التاسع

حرية التعبير في الإسلام

الخلفية الشرعية لحرية التعبير

يتضمن القرآن الكريم والسنة المطهرة الكثير من النصوص التي تؤكد بوضوح على حرية التعبير. والتأكيد يأتي على أمرين لا ينفصلان هما: أولاً: أن القرآن الكريم يقر بتعددية الآراء وتنوعها، حيث يقول تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين) (هود: ١١٨). أي أن الاختلاف بين البشر ليس أمراً طبيعياً فحسب، بل أنه أمر إيجابي، وأنه يحدث بمشيئة الله تعالى. كما يعترف القرآن الكريم بأن اختلاف الآراء سيؤدي إلى التنازع والصراع، إذ يقول سبحانه (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) (النساء: ٥٩). أي إذا ما وجد اختلاف أو نزاع سياسي أو ديني أو اجتماعي فيجب العودة إلى القرآن والسنة المطهرة لحل هذا الاختلاف. ولكن في كل الأحوال يجب أن تكون هناك آراء متعددة في المجتمع الإسلامي تعكس تنوعه وتياراته الفكرية، (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب) (الزمر: ١٨). فهناك آراء وأقوال مختلفة في أية قضية يختار المسلم أفضلها وأحسنها. فالقرآن يقر صراحة بوجود تعددية في الأقوال وإلا لما استطاع المسلم أن يختار أحدها.

والأمر الثاني: هو أن يتمتع المجتمع، رجالاً ونساءاً، بالحرية في التعبير عن آرائهم ومواقفهم، حيث يقول تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (التوبة: ٧١). أي أن المجتمع الإسلامي بشقيه الرجولي والنسوي يتمتع بحرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يقتصر على الأمور الدينية والعبادات والعقائد بل يشمل كل النشاط الإنساني في التفكير والنقد والمعارضة وتقييم الأمور السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

يحدثنا القرآن الكريم عن قصة المرأة المسلمة التي ظاهرها زوجها فصارت حراماً عليه حسب القانون الجاهلي، فجاءت إلى الرسول (ص) تشكو إليه ما حدث، وأن ذلك القانون ظالم، وأنها تحب زوجها ولا تريد مفارقته، فطلبت من الرسول (ص) أن يجد لها حلاً إسلامياً شرعياً، فأخبرها (ص) بأنه ليس لديه حل آني، وأنه ينتظر الأمر من الله تعالى، فأخذت تجادل الرسول (ص) حتى جاء جبريل بالأمر الإلهي فقال (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير) (المجادلة: ١). فهنا نرى الرسول (ص) قد

استمع إلى شكوى هذه المرأة، ولم يطردها أو يغضب من جدالها. كما أن الله تعالى لم يلمها أو يقلل من شأنها لأنها تجادل الرسول (ص) بل جاءت الآية لتقرر أن الله تعالى نفسه كان يستمع لها وللحوار بينها وبين الرسول (ص). وكان الرسول هو رئيس الدولة أيضاً، والمرأة إحدى الصحابيات المؤمنات من عامة الشعب.

وهذا يشير إلى دور المرأة في المجتمع الإسلامي، حيث كانت النساء يشاركن في الأمور الاجتماعية، بل والسياسية. فقد بايعت النساء المسلمات الرسول (ص) وأمره الله تعالى بقبول بيعتهن حيث يقول (يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك.. فبايعهن واستغفر لهن الله) (الممتحنة: ١٢).

تطور حرية التعبير في التاريخ الإسلامي

على مر العصور شهد المجتمع الإسلامي تطورات سياسية وفكرية كبيرة. فبعد وفاة الرسول (ص) بقي الحكم أقرب للنظام الجمهوري حيث تم اختيار أربعة خلفاء بأساليب متنوعة، ولم يكن بينهم قرابة عائلية. واستمر العهد الراشدي تسعاً وعشرين عاماً (٦٣٢-٦٦١م). ثم تحول نظام الحكم الإسلامي إلى نظام ملكي وراثي بدءاً من الدولة الأموية (٦٦١-٧٥٠م) ثم الدولة العباسية (٦٥٠-١٢٥٨م) ثم الدولة الفاطمية (١٢٦١-١٥١٦م) إلى الدولة العثمانية (١٢٩٩-١٩٢٤م).

وخلال هذه العهود الطويلة لم يتجسّد البناء النظري لحرية التعبير، التي كفلها القرآن الكريم، على أرض الواقع إلا نادراً في ظل تلك الأنظمة الدكتاتورية. صحيح أن هناك بعض الحوادث المنفردة التي ارتفع فيها صوت معارض بوجه الخليفة أو ولاته وحكومته ولكن لم يقبل فيها ذلك الصوت إلا نادراً. ويعود ذلك إلى طبيعة الخليفة وخلفيته الفكرية والسياسية والدينية وإلى طبيعة الصوت المعارض والظروف السياسية آنذاك. ولكن بشكل عام لم توجد حرية تعبير في المجتمع الإسلامي إلا في حدود ضيقة أو في أمور لا علاقة لها بالسياسة أو السلطة. وللأسف بقيت المبادئ الإسلامية العظيمة التي تؤكد حرية التعبير مجرد أفكار ونظريات.

إن هذه المبادئ الإسلامية لم تجد طريقها للتجسيد على أرض الواقع، ولذلك أدت النزاعات السياسية إلى صراعات مسلحة وأعمال عسكرية بين المعارضة والسلطة. ولم يكن هناك خليفة أو سلطان قادر على الاستماع إلى نقد معارضيه ومواقفهم الرافضة لحكمه. ولهذا صار الموت هو الأسلوب الوحيد لانتقال السلطة من خليفة إلى آخر، سواء بالموت الطبيعي وصعود ولي العهد أو بالانقلاب العسكري واغتيال الخليفة أو مؤامرة داخل البلاط تنجح في قتله أو عزله. وفي

ظل ذلك القمع السياسي المنظم لم يكن بالامكان أن يعبر الناس عن آرائهم بحرية، فاضطروا إلى العنف والقوة.

إن غياب المفاهيم الإسلامية التي تنظم حرية الرأي لم يكن لأسباب سياسية فقط بل دينية أيضاً. فقد سعى الخلفاء والسلاطين إلى البحث عن تأييد علماء الدين المرتبطين بالبلاط ودعم أنظمة حكمهم. وكان هناك العديد من العلماء، الذين ارتبطوا بالسلطات الحاكمة، قد أخذ يفسر النصوص الدينية بشكل يؤيد الخليفة ويخضِع الناس لسطوته. أي يقدم العلماء التبريرات الشرعية والفقهية لبقاء الحاكم، ودعوة الناس لتحمل ظلم الحاكم وفسقه وفجوره. وصار أي معارض سياسي يتهم بالخروج عن طاعة الخليفة ثم الخروج عن الشريعة الإسلامية مما يسهل عملية ملاحقته وقتله بتهمة البغي والعصيان والفساد في الأرض. وبذلك جرى طمس معالم المبادئ السامية لحرية التعبير، ولم يعد هناك صوت مسموع سوى صوت الحاكم والحكومة. وحتى مبدأ الشورى الرائع بقي مجرد أفكار تناقش في بطون الكتب واعتباره قضية أخلاقية ليس اكثر، ولم يترجم إلى الواقع سواء عبر تشكيل مجلس شورى أو مجلس لممثلي الشعب.

ولم يجر قمع المعارضة السياسية فقط بل اتسع الاقصاء الفكري ليشمل جميع المعتقدات والأفكار والعقائد التي لا تنسجم مع الخط الرسمي للسلطة. لقد هوجم المعارضون من منظور ديني واتهموا بالكفر والردة. لقد استخدم ذلك الأسلوب لعزل المعارضة عن الأمة ولتبرير مطاردتها ومحاربتها. وكانت نتيجة ذلك الصراع السياسي-الديني تصانيف هائلة في القضايا الكلامية والعقائدية ومؤلفات كثيرة في الرد على هذه الفرقة وتلك الطائفة حتى أصبحنا نتملك ثروة كبيرة في الأدبيات المذهبية. وتمسكاً بالقديم أخذ الفقهاء المعاصرون يعتبرون هذه الأدبيات جزءاً من التراث الفقهي والعقائدي للمسلمين ثم تزداد تقديساً في نظر غالبيتهم فتصبح جزءاً من الشريعة الإسلامية. ومن هنا وضع الحجر على كل من يتجرأ عليها أو يناقش أفكارها آراء الفقهاء القدماء. إن آراء العلماء الأقدمين تمثل في الواقع آراءهم الاجتهادية الشخصية. كما تعكس تلك الآراء في نفس الوقت الظروف السياسية والاجتماعية التي كانوا يعيشونها، وكذلك المستويات الفكرية للفقهاء والمجتمع آنذاك.

لقد كان ذلك وجهاً للعملة، أما الوجه الآخر فكان مختلفاً تماماً. إن حركة الفكر الإسلامي والسياسي لم تكن راكدة بل كانت حركة ديناميكية طوال التاريخ الاسلامي. فقد ظهرت ونشأت أعداد غفيرة من الفرق والمذاهب والطوائف إضافة إلى الحركات السياسية والثورات والانتفاضات السياسية-الدينية العديدة ضد الدولة الإسلامية. هذا الواقع يجعل بالإمكان القول أن التاريخ الإسلامي هو تاريخ الفرق والعقائد والتيارات الدينية والحركات السياسية.

إن التراث الفكري الإسلامي شهد فرعاً من العلوم الاسلامية يتناول شتى الحركات والفرق الدينية، وهو ما يسمى بـ(الفِرَق) أو (المِلَل والنِحَل). إذ يتناول مؤلفو هذه التصانيف أفكار وعقائد كل الفرق من إسلامية أو مشركة أو غير موحدة بل وحتى ملحدة ومادية متواجدة في المجتمع الإسلامي. والمؤلف هو القاضي والحكم في تكفير هذه الفرقة أو تفسيق تلك الطائفة مصراً على أن فرقته هي الفرقة الناجية فقط. إن هذه المؤلفات تعكس التنوع الفكري والعقائدي في المجتمع الإسلامي طوال التاريخ.

قيود حرية التعبير في الإسلام

إن القيود المفروضة على حرية التعبير تختلف من مجتمع إلى آخر حسب الثقافة المهيمنة، الدين، النظام السياسي والخبرات التاريخية والسلوك الاجتماعي. إن تناول قضية معينة في مجتمع تكون أمراً عادياً لكن تناولها في مجتمع آخر قد يؤدي إلى اضطراب اجتماعي ومشاكل قد تصل إلى القضاء. خذ مثلاً الحديث عن الخبرات الجنسية في المجتمع الإسلامي، فهذا يعتبر من المحرمات. إن هذا المنع مبني على خلفية ثقافية وتقاليد محلية لذلك المجتمع وليس على أساس أحكام إسلامية. فالقرآن الكريم والسنة النبوية يتحدثان بصراحة عن تفاصيل وقضايا جنسية عديدة، بل أن القرآن يذكر أسماء الأعضاء الجنسية والشهوة الجنسية والجماع.

يتضمن الإسلام منظومة أخلاقية متكاملة بحيث يجري مدح الحسن وذم القبيح من الأفعال. إن الهدف هو حماية سمعة وشرف المجتمع الإسلامي، سواء كان فرداً أو جماعة. والإسلام يضمن حريات التعبير عدا التي تخالف المبادئ والعقيدة الإسلامية كالكفر والشرك والردة وسب الله أو رسوله. و توجد في الإسلام مجموعة من الضوابط والحدود على حريات الأفراد والجماعات من أجل حماية الدين الإسلامي والمجتمع الإسلامي. وهذه القيود ليست نهائية أو مطلقة بل قابلة للنقاش والنقد البناء. وهذا يعني أنها مرتبطة بزمان معين ومكان معين. كما يعني ذلك أن هذه القيود ذات تطبيقات مختلفة حسب الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي.

بعد تطبيق الشريعة في عدة بلدان إسلامية أدركت تلك الحكومات والمسلمون أن هناك عراقيل ومشاكل حقيقية في تطبيقها. وأدركوا أن الأحكام الإسلامية يجب أن تتلائم مع العصر الحديث والتطورات التي يعيشها العالم اليوم. ففي إيران مثلاً حدث نقاش واسع حول أضرار الجَلْد العلني للمعاقبين لأن وسائل الإعلام العالمية تصور تلك المناظر المؤلمة وتعرضها في أنحاء العالم. وهذا يؤدي إلى تشويه سمعة الإسلام والجمهورية الإسلامية. إن الذين يدعون إلى منع الجلد العلني هم من العلماء والفقهاء، في حين أن القرآن ينص صراحة على أن يكون الجلد علنياً.

إذن جرى اعتبار مصلحة الدولة والمجتمع فوق أهمية التقيد الحرفي بتطبيق حكم ديني، بل يمكن تطبيقه بعيداً عن الأضواء، هذا إذا لم تناقش أصلاً فائدة الجلد في العصر الحالي.
إن القيود الإسلامية المفروضة على حرية التعبير تصنف على فئتين:

أولاً: القيود الأخلاقية:

وهي مجموعة من الضوابط الأخلاقية التي اعتبرت الشريعة القيام بها مساساً بشرف وسمعة وكرامة الفرد أو الجماعة. كما أن شيوعها في المجتمع الإسلامي يؤدي إلى زرع الشك والريبة وفقدان الثقة بين الناس وما يؤدي ذلك من أضرار اجتماعية وأخلاقية ودينية. ويمكن أن يؤدي خرق بعض هذه القيود إلى ملاحقة قضائية. وهذه القيود هي:

١- الغيبة، والحديث بسوء عن شخص غائب بشكل يشوه صورته أمام الناس.
٢- السخرية من الآخرين وإسقاط هيبتهم والكذب عليهم.
٣- كشف عيوب الآخرين أمام الناس.
٤- البدعة وإضافة شيء إلى الدين مما ليس منه واعتباره جزءاً منه.
٥- كما يوصي الإسلام بتجنب الخوض في بعض الأمور مثل ذات الله، القضاء والقدر، والمراء والجدل والخصومة.

ثانياً: القيود القانونية:

يعتبر تجاوز هذه الحدود عملاً غير قانوني ويستوجب الملاحقة القضائية والمعاقبة لأنها تمس كرامة وسمعة وحقوق الفرد. وتوجد حالة استثنائية تمكن المرء من تجاوز هذه الحدود كلها وهي أن يكون الفرد مظلوماً ويبحث عن رفع ظلامته ليستوفي حقه، فمن حقه أن يفعل ما يخدم استعادة حقوقه، حيث يقول تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) (النساء:١٤٨). وهذه الحدود هي:

١- الجهر بالسوء من القول: وإيذاء الآخرين وتشويه سمعتهم هم أو عائلاتهم واتهامهم مثلاً بشرب الخمر أو ممارسة القمار أو التحلل الأخلاقي. ويتضمن الجهر بالسوء الإهانة والغيبة والسخرية والتشهير. ويشمل كل أنواع الإساءة سواء بالقول أو الكتابة أو النشر أو الإذاعة.
٢- القذف: أي مهاجمة شرف الفرد أو عائلته واتهامه بارتكاب الزنا، هو أو والديه أو أحد أفراد عائلته. كما يعتبر قذفاً وصف أحد الأفراد بأنه غير شرعي. وعقوبة القذف أو الاتهام بأنه ابن زنا بالجلد ثمانين جلدة. أما بقية الاتهامات فيعاقب عليها بالتعزير أي ما يراه القاضي.

٣- الافتراء: وهو نسبة الكذب إلى شخص آخر أو اتهامه بارتكاب عمل ما. والافتراء يعادل الكذب. ومن حق القاضي معاقبة المفتري الذي لم يثبت دعواه بالعقوبة ثمانين جلدة.

٤- السب والشتم: ويتضمن كل كلمة أو تعبير أو إيماءة تمس كرامة الفرد المخاطب، وتقلل من شأنه في أعين المحيطين به أو المجتمع ككل. ولا توجد قائمة بالكلمات أو التعبيرات التي يمكن اعتبارها إهانة. كما أنه لا القانون ولا اللغة تعطي تعريفاً واضحاً للإهانة. وقد تعتبر بعض الألفاظ إهانة في مجتمع ما أو في بيئة معينة في حين لا تعتبر كذلك في محيط آخر. والقانون يرجع إلى العرف الاجتماعي الذي يحدد مصداق الإهانة، كما أن العرف قد يتغير من زمن إلى آخر في نفس المجتمع. ويمنع الإسلام سب أي شخص وحتى غير المسلمين والمشركين لأن ذلك يجر إلى العداوة والبغضاء (و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) (الأنعام: ١٠٨).

٥- اللعن: ويشمل كل لفظة تدعو لعنة الله على أحد ما. فلا يجوز لعن الفرد أو والديه أو أقاربه، حياً كان أم ميتاً.

٦- تكفير المسلم: إذ تحرم الشريعة الإسلامية تكفير أي مسلم واتهامه بالردة والكفر. ولا يحق لأي مسلم تكفير آخر حتى لو سمع منه أو شاهد منه ما يعتقد أنه كفر بل يكون الشك لصالحه. ويجب تحري الدقة لفهم ظروف وسياق الكلام لتحديد نوع الكفر، فقد لا يكون كفراً. فالإمام علي (ع) لم يعتبر الخوارج كفاراً رغم أنهم كانوا فسقة. ويجب أن لا يتورط غير أهل الاختصاص في اتهام هذا الكاتب أو المفكر أو الأديب بأنه قد كفر، كما لا يتهم أي شخص بالكفر لمجرد أنه يختلف معه في الرأي، بل هذا الأمر من شأن العلماء المطلعين.

٧- سب الله والرسول (ص): يوصف السب بأنه هجوم عدواني لمبادئ الدين والمقدسات التي يحترمها المسلمون. ويعبر عنه أحياناً بالتجديف والذي يشمل كل التعبيرات الملفوظة في ازدراء الله تعالى وأسمائه وصفاته والأحكام والأوامر التي أنزلها، مثلاً القول بأن الله لا يرى أو يسمع كل شيء، أو أن الله ليس دائماً، أو أنه ليس واحداً. ويشمل سب الرسول (ص) كل الألفاظ والتعبيرات التي تنال من مقامه واسمه وسمعته أو تشكك في نبوءته. ولا يقتصر إهانة المقدسات الإسلامية على الألفاظ والكتابة بل تشمل إلى الفعل مثل تمزيق القرآن الكريم أو إهانته. ويضع العلماء ساب الدين في خانة الردة لأن سب أساسيات الدين يعني رفضها وردها. ولا توجد حدود واضحة بين الكفر والتجديف والزندقة والردة. وهناك آراء مختلفة حول عقوبة الردة والكفر، فبعض العلماء يرى أنه يجب قتل المرتد، في حين يرى آخرون أن عقوبة المرتد ليست في الحياة الدنيا بل في الآخرة. وأن الله وحده هو

الذي يعاقب، فذلك من شأنه تعالى وليس من شأن الحكومات والسلطات. ويستدلون على ذلك بآيات من القرآن الكريم.

٨- الكفر: الذي يعني التخلي عن الدين. والكفر قضية خلافية بين المذاهب الإسلامية لأن بعض الفرق والجماعات الإسلامية تطلق كلمة كافر على كل من لا يعتقد بآرائها وتفسيراتها للنصوص الدينية. لذلك توجد فوارق كبيرة في تعريف الكفر والكافر. والتاريخ الإسلامي ملئ بالاتهامات الكثيرة بالكفر بين الفرق والطوائف الإسلامية. كما أن القرآن الكريم يذكر بعض الحالات التي يتبدل فيها الفرد من مسلم إلى كافر، ثم يعود مسلماً، وهكذا. فلو كان عقابه القتل لما أتيحت له فرصة التغيير العقائدي عدة مرات. يقول تعالى (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً، لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً) (النساء: ١٣٧).

الفصل العاشر

دور البرلمان
في الدستور العراقي

الفصل العاشر

دور الإسلام في الدستور العراقي

العلاقة بين الدين والدولة

قد يصاب بعض المثقفين والمتعلمين بالهلع عندما يسمع من ينادي بإعطاء دور كبير للدين في الدولة العراقية الجديدة التي يشكل الدستور أسسها وملامحها. إذ سرعان ما يستحضرون صوراً سيئة من التجارب الإسلامية المعاصرة كإمارة طالبان في أفغانستان، وحكومة الترابي-البشير في السودان، والحكومة الإسلامية في إيران، والتحالف الوهابي-الملكي في السعودية. وهي تجارب تختزن الكثير من القمع الفكري والديني والاجتماعي والسياسي. إضافة إلى استبداد النظام السياسي، وافتقاد التعددية السياسية والفكرية، والاستحواذ على الثروة الوطنية بأيدي النظام الحاكم، وخرق فاضح لحقوق الإنسان والأقليات، ومنع حرية التعبير والرقابة الصارمة على وسائل الإعلام والمطبوعات.

هذا التجارب المريرة جعلت البعض من سياسيين ومثقفين وناشطات في منظمات نسائية ينادون بوجوب الفصل الكامل بين الدين والدولة، وأن لا يترك أي مجال لتدخل الدين ورجال الدين في السياسة. كما يجب أن لا يكون أي دور للشريعة الإسلامية في أي من مجالات الحياة العامة سواء في الحكم أو التشريع أو القضاء أو التعليم أو الأدب والفن. وأن يبقى الدين مجرد قضية شخصية يؤمن بها الفرد أو لا يؤمن فهذا شأن فردي لا صلة للمجتمع والدولة به.

فهل هذه النظرة صحيحة ودقيقة؟ أم هي انتقائية وتعميمية؟ وهل يمكن إلغاء الدين من المجتمع الإسلامي؟ وهل يمكن مقارنة الإسلام بالأديان الأخرى كالمسيحية التي لا تحمل مشروع دولة؟ وما هي معالم الدولة العراقية الجديدة وفقاً للدستور العراقي الدائم؟

الإسلام في البيان السياسي للمعارضة العراقية

من المناسب الإشارة إلى أن مفردة الإسلام كانت حاضرة في وثائق المعارضة العراقية أثناء فترة الكفاح ضد النظام البائد. ففي البيان السياسي لمؤتمر المعارضة العراقية، الذي انعقد في لندن للفترة ١٤-١٥ / ١٢/ ٢٠٠٢ أي قبل أربعة أشهر من سقوط النظام في ٩ نيسان ٢٠٠٣، نصوص واضحة تتحدث عن دور الإسلام في الدولة العراقية. وكان ذلك آخر مؤتمر للمعارضة

العراقية، حيث اجتمع العديد من الأحزاب والحركات والشخصيات الإسلامية والكردية والقومية والليبرالية والشيوعية والعشائرية والعلمانية، شيعية وسنية، مسلمة وغير مسلمة. يمثلون جميع أطياف الشعب العراقي.

تناول البيان السياسي مسألة الإسلام ودوره في مستقبل العراق، حيث أكد البند الثالث على ما يلي: (الدين الإسلامي من ثوابت الدولة العراقية، وأحكام الشريعة الإسلامية مصدر أساس من مصادر التشريع، ويؤكد المؤتمر على ضرورة الاهتداء بقيمه النبيلة ومثله السمحاء ومبادئه الخيرة، ومراعاة منهجه وتعاليمه في الثقافة والإعلام والمناهج التربوية، مع احترام جميع الأديان السماوية والمعتقدات الأخرى).

بالطبع لم تتكرر عبارة (مراعاة منهجه وتعاليمه في الثقافة والإعلام والمناهج التربوية) في أي نص آخر أو وثيقة أخرى بهذا الوضوح والدقة في التعبير عن أهداف قطاع واسع من المعارضة العراقية آنذاك. وكانت هذه العبارة قد تم اقتراحها من التيار الإسلامي الذي كان يلعب (وما زال) دوراً هاماً في الحياة السياسية العراقية. وبعد سقوط النظام اكتفى قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية بعبارة أكثر عمومية وربما أكثر غموضاً.

الإسلام في قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية

ورد ذكر الإسلام في قانون إدارة الدولة العراقية في عدة مواد وفي سياقات متعددة، هي:

أولاً: ورد في المادة (٣) في سياق أن قانون إدارة الدولة هو القانون الأعلى للبلاد ويكون ملزماً في أنحاء العراق كافة. ولا يجوز إجراء أي تعديل على هذا القانون من شأنه أن يؤثر على الإسلام أو غيره من الأديان والطوائف وشعائرها. فالمادة تحذر من احتمال أن التعديل قد يؤدي إلى فقدان الأديان ومنها الإسلام الضمانات التي منحها إياها هذا القانون، أو فرض قيود على عقائدها أو شعائرها.

ثانياً: خصص القانون البند الأول من المادة (٧) للتأكيد على دور الإسلام في التشريعات القانونية حيث ينص البند (أ) على:

(الإسلام دين الدولة الرسمي، ويُعد مصدراً للتشريع، ولا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت الإسلام المجمع عليها.... ويحترم القانون الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية).

ثالثاً: وردت عدة عبارات لا تذكر الإسلام صراحة بل تشمله باعتباره عقيدة ودين. إذ ينص البند (و) من المادة (١٣) على: (للعراقي الحق بحرية الفكر والضمير والعقيدة الدينية وممارسة شعائرها، ويحرّم الإكراه بشأنها).

وينص البند (ج) من المادة (١٥) على أنه: (لا يجوز اعتقال أحد أو حجزه خلافاً للقانون. ولا يجوز احتجازه بسبب معتقدات سياسية أو دينية).

وسنناقش فيما يلي معاني كل واحدة من النصوص القانونية الآنفة الذكر.

الإسلام في الدستور العراقي الدائم

ورد ذكر الإسلام في عدة مواد وبصيغ مختلفة في الدستور العراقي الدائم مثل:

- الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع (المادة ١ – أولاً)
- لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام (المادة ١ – أولاً – البند (أ))
- يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي (المادة ١ – ثانياً)
- العتبات المقدسة والمقامات الدينية في العراق، كيانات دينية وحضارية. وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها، وضمان ممارسة الشعائر فيها (المادة ١٠).
- تُنظم بقانون... والمناسبات الدينية والوطنية والتقويم الهجري... (المادة ١٢ – ثانياً).
- العراقيون أحرار في الإلتزام بأحوالهم الشخصية، حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم (المادة ٤١).
- لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة (المادة ٤٢).
- أتباع كل دين أو مذهب أحرار في: أ- ممارسة الشعائر الدينية، بما فيها الشعائر الحسينية ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية ج- تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها (المادة ٤٣).
- يعد.... ودواوين الأوقاف هيئات مستقلة مالياً وإدارياً (المادة ١٠٢)

معنى عبارة (الإسلام دين الدولة الرسمي)

ترد هذه العبارة في العديد من دساتير الدول العربية والإسلامية نذكر منها:

دستور مصر – (الإسلام دين الدولة) (المادة ٢)

دستور سوريا – (دين رئيس الجمهورية الإسلام) (المادة ٣)

دستور اليمن – (الإسلام دين الدولة) (المادة ٢)

دستور قطر – (قطر دولة عربية ذات سيادة مستقلة، دينها الإسلام) (المادة ١)
دستور الكويت – (دين الدولة الإسلام) (المادة ٢)
دستور البحرين – (دين الدولة الإسلام)
دستور الجزائر – (الإسلام دين الدولة) (المادة ٢)
دستور العراق لعام ١٩٦٨ – (الإسلام دين الدولة) (المادة ٤)
الدستور العراقي لعام ٢٠٠٥ – (الإسلام دين الدولة الرسمي) (المادة ١)

الجدير بالذكر أن بعض دساتير وقوانين الدول العربية والإسلامية تنص على اعتماد مذهب رسمي أيضاً. فالدستور الإيراني ينص على أن يكون المذهب الشيعي الإثنا عشري هو المذهب المتبع في التشريعات والقوانين والمحاكم. وتتبنى المملكة العربية السعودية المذهب الحنبلي، ومصر المذهب الحنفي، والمغرب المذهب المالكي.

إن عبارات مثل (الإسلام دين الدولة الرسمي) و (احترام الهوية الإسلامية) تتضمن المعاني التالية:

أولاً: من باب التوصيف الديني تؤكد هذه العبارة أن هوية البلد هي هوية إسلامية، وذلك عند تحديد الهوية الدينية للبلدان، إذ يقال دول مسيحية ودول إسلامية أو مسلمة. وأن أكثرية شعبها هو شعب مسلم يدين بالدين الإسلامي، مع وجود أقليات دينية أخرى.

ثانياً: على الصعيد الدولي والسياسة الخارجية، قد تحدد هذه العبارة مسار الدولة في علاقاتها الخارجية، مثلاً الانتماء إلى منظمات إسلامية معينة أي تضم دولاً ذات أكثرية إسلامية مثل (منظمة المؤتمر الإسلامي) التي تضم أكثر من خمسين دولة آسيوية وأفريقية مسلمة.

ثالثاً: على الصعيد الإعلامي الأدبي والفني يجب مراعاة القيم الإسلامية والأخلاق المبادئ الإسلامية بشكل لا تتعارض مع الدين الإسلامي من خلال:

- عدم الاستهانة بالمقدسات الإسلامية كالقرآن والسنة الشريفة والكعبة والأذان والمسجد والحسينية و العتبات المقدسة والمراقد الدينية وغيرها مما يعتبر رموزاً إسلامية.
- عدم الاستهانة بالعقائد الإسلامية كالتوحيد والنبوة أو بالشعائر الإسلامية كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس، أو الطقوس المذهبية كالمجالس الحسينية ومراسم عاشوراء أو غيرها.
- عدم الاستهانة بالشخصيات الدينية والإسلامية كالأنبياء وخاصة النبي محمد (ص) وبالأئمة المعصومين (ع) وبالصحابة والتابعين ومؤسسي المذاهب الإسلامية، وبالشخصيات التاريخية الشهيرة وخاصة في عصر صدر الإسلام، وبالعلماء ومراجع الدين وزعماء الحوزات العلمية.

- إن أي تجاوز أو ازدراء بالرموز والشخصيات والعقائد الإسلامية سيعتبر كفراً وردة من الكاتب أو الفنان المسلم، وجريمة يعاقب عليها القانون.

رابعاً: على الصعيد الإداري يجب على قوانين الدولة والتشريعات النافذة فيها أن تأخذ هذا الأمر بالحسبان في تحديد يوم العطلة الأسبوعية أي يوم الجمعة. وكذلك التعطيل في الأعياد الإسلامية كعيدي الفطر والأضحى، واعتبار بعض المناسبات الإسلامية يوم عطلة رسمية مثل الأول والعاشر من محرم، يوم المولد النبوي الشريف، أو ذكرى الإسراء والمعراج، وغيرها.

خامساً: على الصعيد القانوني سيجري فرض قيود خاصة عبر تشريعات معينة في بعض الحالات والمناسبات الإسلامية مثلاً منع الإفطار العلني في شهر رمضان، أو منع بيع الخمور في أوقات محددة أو أيام معينة، أو عدم تقديم الخمور في الحفلات الرسمية أو الدوائر الرسمية أو وسائل النقل الحكومية كالطائرات والقطارات والسفن.

سادساً: على الصعيد التعليمي يجب رعاية الموازين الإسلامية في المناهج التعليمية لكافة المراحل الدراسية بشكل لا تتضمن أية إساءة للإسلام أو القيم الإسلامية أو تشجع على عدم احترام عقائد المذاهب الإسلامية وشعائرها.

سابعاً: على الصعيد الصحي يجب رعاية الموازين الإسلامية في الصحة العامة مثلاً في أهمية توفير طعام حلال للمسلمين في العراق، أي أن يكون اللحم مأخوذاً من حيوان مذبوح حسب الطريقة الإسلامية، أو عدم وجود مواد محرمة كالكحول أو شحوم خنزير في المعلبات والمعجنات والمشروبات والأطعمة الجاهزة.

عبارات غامضة

ينص الدستور العراقي على منع سن أي (قانون يتعارض مع ثوابت الإسلام) (المادة ٢ -أولاً). وهي عبارة تتسم بالغموض حين يصبح الإجماع أمراً متعذراً في المذاهب الإسلامية. كما أن اختلاف الاجتهادات الإسلامية يعرقل وجود اتفاق على الكثير من القضايا وخاصة المستحدثة. ولا يوضح القانون أي المذاهب يتبع في المحاكم والعقود وغيرها من المعاملات اليومية.

وإذا ما أراد المشرعون العراقيون تجنب حدوث تفسيرات وتأويلات ومشاكل فيجب أن يجري توضيح هذه المادة بشكل تفصيلي، مثلاً:

١- وضع آلية معينة تختص بتفسير هذه المادة مثلاً تشكيل لجنة من الفقهاء من مختلف المذاهب تقوم بالأخذ بأفضل الاجتهادات والفتاوى التي تتناسب والمشكلات المعروضة والأوضاع المستجدة، بشكل يمكن من خلاله إدارة دولة عصرية.

٢- تكليف المحكمة الدستورية مهمة تفسير ماهية الثوابت المجمع عليها. ونقترح انضمام مجموعة من الفقهاء إلى المحكمة لإبداء الرأي في القضايا الفقهية والعقائدية.

٣- أن يجري تقنين الشريعة على شكل قوانين معاصرة تتضمن أبواباً ومواد وبنوداً مثل القوانين الوضعية.

٤- أن يجري حصر اعتماد الشريعة مصدراً رئيساً في التشريع على محاكم الأحوال الشخصية، حيث يراجع أتباع كل مذهب محاكمهم الخاصة بهم (شيعية، سنية،...).

كما أن عبارة (الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي)(المادة ٢- ثانياً) غامضة أيضاً، فهل يقصد بها الثقافة الإسلامية؟ علماً بأن الثقافة مادة متحركة ومتغيرة من زمن إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. فثقافة الستينيات غير ثقافة التسعينيات وهي غيرها اليوم. وما كان مستهجناً قبل ثلاثين عاماً، صار اليوم عادياً، وهكذا. كما أن مفهوم الثقافة يتضمن العديد من العناصر كالدين والعادات والتقاليد والأعراف والموروث الشعبي وغيره.

وهل يقصد بالهوية الإسلامية هي مجموعة التقاليد والعادات الإسلامية. إذ توجد هناك أعراف وعادات متفاوتة بين المسلمين العراقيين أنفسهم، مثلاً عادات العرب في الجنوب قد تختلف عن عادات العرب في غرب العراق، وعادات المسلمين العرب قد تختلف عن المسلمين الأكراد. كما أن عادات المسلمين العراقيين تختلف عن عادات غير المسلمين من العراقيين.

الإسلام مصدر رئيس للتشريع

لقد اعتبرت كثير من الدساتير العربية والإسلامية (الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع)، لكن بعضها كدساتير مصر وسوريا والكويت وقطر والبحرين نصت على اعتبار أن (الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع). وفي العراق هناك من يرغب في جعل الشريعة مصدراً رئيسياً للتشريع، بل هناك قسم يريد أن تكون الشريعة المصدر الوحيد للتشريع.

ففي استطلاع نشرته صحيفة الصباح بتاريخ ١٦/ ٦/ ٢٠٠٥ ذكر ٤٩,٦٪ أنهم يرغبون في أن يكون الإسلام مصدراً أساسياً للتشريع. فيما ذكر ١٨,٤٪ أن يكون الإسلام أحد مصادر التشريع، أي بلا أولوية للإسلام. ويريد ١٣,٣٪ أن يكون الإسلام المصدر الوحيد للتشريع. من ذلك يتبين أن ٨١,٣٪ من العراقيين يريدون الإسلام مصدراً للتشريع، و ٦٢,٩٪ يرغب في أن يكون الإسلام مصدراً رئيساً للتشريع في العراق.

لسنا في هذا البحث بصدد مناقشة فلسفة التشريع أو أهمية الشريعة الإسلامية في القوانين والدساتير المعمول بها في الدول العربية والإسلامية، لكننا نريد أن نوضح ما تختزنه عبارة (الإسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر أساس للتشريع) (المادة ٢- أولاً)، فإنها تعني:

١- إن المادة أعلاه تعتبر الإسلام مصدراً أساسياً إلى جانب مصادر أساسية أخرى وليس المصدر الأساسي، بدليل ورود لفظة (أساس) وليس (الأساس). وهذا يعني أن يرجع المشرِّع العراقي (مجلس النواب) إلى الشريعة الإسلامية عندما يريد أن يشرع قانون معين، و وإلى جانب ذلك يستعين بالقوانين الوضعية الأخرى والتجارب الإنسانية والدستورية في العالمَ. وهذا يعني أن لا هيمنة للشريعة الإسلامية القوانين التي تنظم جميع شؤون المجتمع والنشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

٢- أن بإمكان القاضي العراقي الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها واحداً من مصادر التشريع الأساسية التي ينص عليها الدستور. وذلك عندما لا يجد نصاً قانونياً يعالج القضية المطروحة أمامه. كما يعود للشريعة المستشار القانوني والخبير الدستوري أو الدوائر القانونية في الوزارات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية، لأن القانون يسري على الجميع بلا استثناء.

٣- أن تكون الشريعة مصدراً لتفسير أي من الألفاظ والعبارات القانونية التي ترد في القوانين المعمول بها في التشريع العراقي، مثلاً مصطلح العقد وشروطه وأركانه، سواء عقد النكاح أو البيع أو الشراكة أو الهبة وغيرها. ففي مثل هذه الحالات يكون القاضي أو المشرع العراقي ملزماً بالعودة إلى تفسير الفقهاء المسلمين لهذه المصطلحات.

٤- يقصد بالتشريع الوارد في العبارة المذكورة هو القانون الذي تشرعه السلطة التشريعية (مجلس النواب) دون غيرها من المؤسسات والوزارات التي تصدر قوانين وقرارات وتعليمات وأنظمة. وهذا يعني أن (الإسلام مصدر أساس للتشريع) لا يشمل قوانين وتعليمات مجلس الوزراء والوزارات والمؤسسات الحكومية الأخرى. أي بمعنى أن هذه المصادر التي تصدر قوانين وأنظمة لا تبدو ملزمة باعتماد الإسلام مصدراً لقوانينها وأنظمتها. كما يشمل ذلك أنها غير مشمولة بكون قوانينها وتعليماتها قد تعارض الشريعة الإسلامية. ولذلك يجب معالجة هذه القضية بحيث تكون الشريعة حاكمة على جميع التشريعات والقوانين والأنظمة.

عدم سن ما يخالف أحكام الإسلام

وردت عبارة (لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام) (المادة ٢- أولاً) في الدستور العراقي والتي يمكن أن:

١- تشير إلى إمكانية سن قوانين وضعية أي غير مستمدة من مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية،

لكنها لا تتعارض معها. وهذا شيء طبيعي، إذ توجد العديد من القضايا التي سكتت عنها الشريعة، أو لا توجد قواعد فقهية أو أصولية مناسبة لموضوع القانون يمكن اعتمادها لسن القانون المطلوب.

٢- عدم إصدار أي تشريع أو قانون يتعارض مع أحكام وفتاوى أي مذهب من المذاهب الإسلامية في العراق (الشيعي، الحنفي والشافعي) طالما أنها كلها تمثل الإسلام، وطالما أن الدستور لم يحدد أي المذاهب يجب إتباعه في التشريعات والقضاء.

٣- عدم تشريع ما يخالف الإسلام مثلاً منع تعدد الزوجات، كما جرى في تونس وتركيا، أو مساواة إرث الذكور والإناث كما في تركيا، أو السماح للمسلم بتغيير دينه واعتناق دين آخر، أو زواج المسلمة بغير المسلم، أو سن قانون (قتل الرحمة) الذي يسمح للطبيب إيقاف عمل الأجهزة الطبية عن المريض الميؤوس من شفائه، أو حقنه بمادة مميتة بطلب منه أو من عائلته، أو البغاء العلني والسري، أو الانحلال الأخلاقي كالإباحية والشذوذ الجنسي أو الزواج بالمحارم أو العري أو أي شكل من أشكال انتهاك القيم والأخلاق الإسلامية.

٤- إن سريان هذا المبدأ على كل القوانين العراقية قد يؤدي إلى سن العقوبات والأحكام القضائية الخاصة بالجرائم والجنح وفق ما جاء في نظام الحدود والقصاص والتعزيرات الواردة في الشريعة الإسلامية، لأن العقوبات المعمول بها حالياً مستمدة من أنظمة وضعية. ويتأكد ذلك في حالة وجود جريمة محددة في الشريعة مثل الزنا والسرقة وغيرها، بالإضافة إلى العقوبة المنصوص عليها.

٥- يجب إعادة النظر في جميع القوانين السابقة والتي ما تزال سارية المفعول. الأمر الذي سيؤدي إلى تعديل أو إلغاء القوانين السائدة أو المواد القانونية التي تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

حرية الطوائف غير المسلمة في الدستور

إن سريان مبدأي (الإسلام مصدر أساس التشريع) و (عدم سن تشريع يخالف الإسلام) لا يعني بالضرورة حرمان الأديان الأخرى وأتباعها من التمتع بالحريات الدينية والعامة التي يضمنها الدستور العراقي لأنه ينص على حماية حقوق وحريات المكونات الدينية والقومية مثلاً:

- كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والإيزديين والصابئة المندائيين (المادة ٢- ثانياً).

- العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب (المادة ٣).
- ويضمن حق العراقيين بتعليم أبنائهم باللغة التركمانية، والسريانية، والأرمنية في المؤسسات التعليمية الحكومية (المادة ٤- أولاً).
- اللغة التركمانية واللغة السريانية لغتان رسميتان أخريان في الوحدات الإدارية التي يشكلون فيها كثافة سكانية (المادة ٤- رابعاً).
- ضمان حرية ممارسة الشعائر (المادة ١٠).
- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية (المادة ٤٣- أولاً)

تتمثل الحريات والحقوق التي ضمنها الدستور بما يأتي:

١- ممارسة العبادات والطقوس والشعائر الخاصة بكل طائفة دينية أو معتقد.

٢- إنشاء الكنائس والمعابد الخاصة بكل طائفة، وحصولها على أية إعفاءات أو امتيازات تمنح للمساجد والحسينيات، سواء في التشييد أو الإعمار أو الصيانة أو التوسعة أو توفير الخدمات لها.

٣- تمتع أتباع هذه الطوائف بالعطل الدينية الخاصة بكل طائفة.

٤- يتمتع أتباع هذه الطوائف بجميع الحقوق الواجبات التي توجبها القوانين العراقية بلا تمييز.

٥- استلام أتباع هذه الطوائف للمناصب العليا في الدولة في المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية وغيرها دون تمييز، إلا إذا اشترط في الوظيفة شرط الإسلام، مثلاً قضاة المحاكم الإسلامية أو رئاسة دواوين الأوقاف الإسلامية أو تولية العتبات المقدسة.

٦- استخدام أتباع هذه الطوائف لغاتها الخاصة في ثقافتها ومطبوعاتها ووسائل إعلامها وحتى في الدوائر الرسمية في المناطق ذات الكثافة السكانية لهذه الطائفة.

٧- تأسيس مدارس ونوادي وجمعيات خاصة بها، تمارس فيها ثقافتها وتستخدم فيها لغاتها.

٨- تأسيس محاكم خاصة بالأحوال الشخصية لهذه الطوائف، يراجعها أتباعها طواعية.

٩- وجوب احترام العقائد والمقدسات والكتب والرموز والشخصيات الدينية لهذه الطوائف.

١٠- إدارة أوقافها ومؤسساتها الدينية دون تدخل حكومي.

١١- يلتزم أتباع هذه الطوائف بالقوانين والتعليمات الصادرة من السلطة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية، وإن كانت ذات صبغة إسلامية، مثلاً عدم الإفطار العلني في شهر رمضان، أو تناول الخمر في أماكن ممنوعة.

مستقبل الإسلام في التشريعات العراقية

إن اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع العراقي لن يخلو من إشكالات مثل:

١- قد يبقى النص الدستوري حبراً على ورق دون أن يجد له فرصة التحقق على الصعيد العملي. إذ ما تزال كثير من الدساتير العربية والإسلامية تنص عليها لكن الأنظمة الحاكمة أفرغتها من مضمونها ومحتواها بحيث بقيت مجرد إشارة عابرة تضفي الشرعية على الأنظمة العلمانية التي ما فتئت تسن تشريعات بعيدة عن الإسلام والشريعة الإسلامية نصاً وروحاً. نذكر على سبيل المثال الدستور العراقي المؤقت الذي أصدره حزب البعث عام ١٩٦٨ حيث تنص المادة (٤) على أن (الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها)، بينما شهد العراق خلال فترة حزب البعث أكبر عدد من القوانين والقرارات المخالفة للشريعة الإسلامية.

٢- هناك جماعات علمانية أو ليبرالية لا تريد للشريعة أن تلعب دوراً هاماً في الحياة العامة والتشريعات والقوانين، لأنها تريد الفصل بين الدين والدولة. وقد تضغط هذه الجماعات وبتأييد خارجي على تحديد مساحة الإسلام ليقتصر على قانون الأحوال الشخصية فقط، أي قضايا الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والمواريث. هذا مع العلم أن بعض الحركات النسائية تطالب بتعديل (المادة ٤١) التي تجعل العراقيين أحراراً في اختيار النظام الخاص بالأحوال الشخصية، وتطالب بالعودة إلى قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٥٩.

٣- أن أحكام الشريعة الإسلامية ليست مقننة بعد بدرجة يمكن معها للقاضي والمستشار القانوني الرجوع إليها، بل عليه أن يراجع العشرات من المصنفات الفقهية والمؤلفات القديمة والحديثة ليجد ضالته. وهذا أمر متعسر وغير واقعي.

٤- اختلاف المذاهب سيفتح باب الخلاف الفقهي والقانوني في كل مسألة أو مسودة قانون أو تشريع. وبدون وضع آلية أو تشكيل مؤسسة فقهية-دستورية تتولى هذا الأمر ستواجه الدولة والحكومة والمؤسسات الدستورية والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مشاكل عويصة.

٥- اختلاف الاجتهادات والرؤى بين التيارات الإسلامية من أصوليين ومعتدلين ومتطرفين ومتصوفة ومتشددين، أو بين أصحاب النظرة التقليدية و أصحاب النظرة التجديدية للدين، سيؤدي إلى حدوث نزاعات وصراعات بين الإسلاميين أنفسهم، هذا إذا أضفنا إليه الاختلاف المذهبي بين السنة والشيعة. فأي اجتهاد سيجري الأخذ به؟ وفتاوى أي فقيه سيجري إتباعها؟

٦- الاختلاف الإيديولوجي والسياسي بين التيارات والأحزاب والمنظمات الإسلامية والعلمانية سيجد له في قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ساحة واسعة للصراع والتجاذب. الأمر الذي سيثير نزاعات واستقطابات سياسية وطائفية تؤثر على تماسك المجتمع العراقي.

٧- هل سيسري مبدأي (الإسلام مصدر أساس للتشريع) ومبدأ (عدم مخالفة القانون للشريعة) على الدستور نفسه؟ أي بمعنى آخر: هل أن جميع مبادئ وأسس ومفردات المواد الواردة في الدستور خاضعة لضابطة الشريعة، أي لا تتناقض معها؟ وهذا يشمل جميع أبواب الدستور مثل شكل نظام الحكم (رئاسي أم برلماني)، حدود الحريات العامة والخاصة، الواجبات، صلاحيات رئيس السلطة التنفيذية، التعددية الحزبية، نظام الانتخابات، النظام الفيدرالي، صلاحيات الحكومات المحلية، حقوق الأقليات، حقوق المرأة وغيرها. فإذا كان هذان المبدآن يسريان على الدستور نفسه، فيجب أن يجري تأصيل جميع مفردات الدستور فقهياً وشرعياً، كي لا يكون الدستور أول من يخالف المبدأين المذكورين.

المصادر

- ابن أبي الحديد المعتزلي / شرح نهج البلاغة/ ، مؤسسة الأعلمي، بيروت: ١٩٩٥
- ابن الصباغ المالكي / الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة / دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت: ١٩٨٨
- الدينوري، ابن قتيبة / الإمامة والسياسة/ جزءان، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، قم: ١٩٩٢
- الدينوري، ابن قتيبة، (الأخبار الطوال)، منشورات الشريف الرضي، عن طبعة القاهرة: ١٩٦٠
- الماوردي، (الأحكام السلطانية)، دار الكتب العلمية، بيروت:؟
- المسعودي / مروج الذهب ومعادن الجوهر / أربعة أجزاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى المحققة، بيروت: ١٩٩١
- الطبري / تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) / ستة مجلدات/ دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت: ١٩٨٨
- اليعقوبي / تاريخ اليعقوبي/ جزءان، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، قم: ١٩٩٤
- جعفر عبد الرزاق (الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي)، مؤسسة الأعراف للنشر، قم: ١٩٩٩
- جعفر عبد الرزاق، «جمال الدين الأفغاني: دراسة في مرتكزاته الاصلاحية»، في مجلة (الفكر الجديد)، العدد الثاني، ص ١١٥-١٤٤، حزيران (١٩٩٢)
- جلال الدين السيوطي (تاريخ الخلفاء)، منشورات الشريف الرضي، قم: ١٩٩٠
- حسين بركة الشامي (المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة)، دار الاسلام، لندن ١٩٩٩
- عبد الجبار الرفاعي (منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي)، مؤسسة التوحيد، قم:١٩٩٨
- عبد الحسين شرف الدين / النص والإجتهاد/ منشورات الإمام الحسين (ع) للتبليغ والإرشاد، الطبعة الأولى، قم: ١٩٩٤
- عبد القادر عودة، (التشريع الجنائي الإسلامي)، مؤسسة البعثة، طهران: ١٩٨٢
- علي بن حاج، (فصل الخطاب في مواجهة ظلم الحكام)، الجبهة الاسلامية للإنقاذ، بلا مكان أو تاريخ الطبع
- مرتضى العسكري/ أحاديث أم المؤمنين عائشة/ جزء واحد/ التوحيد للنشر، الطبعة الخامسة، ايران: ١٩٩٤

- محمد جواد آل الفقيه/ أبو ذر الغفاري/ منشورات دار الفنون، الطبعة الأولى، بيروت: ١٩٨٠
- محمد باقر الصدر (المدرسة الاسلامية)، في (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر) / ج ١٣ / دار التعارف، بيروت ١٩٩٠.
- محمد باقر الصدر (الاسلام يقود الحياة)، وزارة الارشاد الاسلامي، طهران: ١٩٨٣
- محمد باقر الصدر، (المدرسة القرآنية)، دار التعارف، بيروت: ١٩٨١
- محمد باقر الصدر (أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت:؟
- محمد باقر الناصري / دراسات في التاريخ الإسلامي / مؤسسة أهل البيت (ع)، الطبعة الثانية، بيروت: ١٩٨١
- محمد جواد مغنية / الشيعة والحاكمون / دار ومكتبة الهلال ودار الجواد، الطبعة الخامسة، بيروت: ١٩٨١
- محمد الحسيني، (محمد باقر الصدر: دراسة في سيرته ومنهجه)، دار الفرات، بيروت ١٩٨٩
- محمد علي التسخيري، (حول الدستور الإسلامي في مواده العامة)، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران:١٩٨٧
- محمد رضا النعماني، (الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار)، اسماعيليان، قم: ١٩٩٧
- محمد مهدي شمس الدين، (نظام الحكم والادارة في الاسلام)، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت:١٩٩١
- محمد مهدي شمس الدين/ ثورة الحسين، ظروفها الإجتماعية وآثارها الإنسانية/ دار المثقف المسلم، الطبعة الخامسة، قم: ١٩٧٨
- محمد جواد آل فقيه (أبو ذر الغفاري)، دار الفنون، بيروت: ١٩٨٠
- محمد رشيد رضا، (الخلافة)، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة: ١٩٩٤
- محمد رشيد رضا، (مختارات سياسية من مجلة المنار)، تقديم: وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٠
- محمد تقي النبهاني، (نظام الحكم في الاسلام)، دار الأمة، بيروت: ١٩٩٠
- محمد حسين جمشيدي، «دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران»، في مجلة (قضايا إسلامية) / العدد الثالث / ص ٢٥٨-٢٨٦ (١٩٩٦)
- محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر»، في مجموعة باحثين (محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره) / ص ١٨٩-٢٩٦، دار الاسلام، لندن: ١٩٩٦
- لجنة التأليف - مؤسسة البلاغ / سيرة رسول الله وأهل بيته/ جزءان، المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، الطبعة الأولى، طهران: ١٩٩٣