الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنويّة

المجلد ١، العدد ١، الرقم المسلسل للعدد ١، ربيع و صيف ٢٠٢١

١

المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسئول: نجف لك زائي

رئيس التحرير: منصور ميرأحمدي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المحررالغوي: محمدتقي الكناني

المدير التنفيذي: علي جامه‌داران

فريق الترجمة العربية و الانجليزية: شهاب الدين مهدوى، محمدتقى محمديان، رعد حجاج، حسين صافي، محمدرضا عمو حسينى

*** مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ipt.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).**

*** تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك**

العنوان: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: ٣٦٨٨ /٣٧١٨٥

رقم الهاتف: ٢٥٣١١٥٦٩٠٩- ٩٨+ * موقع المجلة : http://ipt.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

د. نجف لكزائي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم عليه السلام ـ ايران (قم)

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة–تونس

أ.شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية – لبنان

د. منصور ميرأحمدي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي ـ ايران (طهران)

د. طلال عتريسي

أستاذ علم الإجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية. مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف في لبنان

د. حسين الهى نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

د. سيد سجاد إيزدهي

أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ ايران (قم)

د. داود مهدوى زادگان

أستاذ مشارک بأكاديميهْ العلوم الإنسانيهْ و الدراسات الثقافيهْ. – ايران (طهران)

د. شريف لكزائي

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

د. أحمد رضا يزداني مقدم

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية ـ ايران (قم)

هيئة التحكيم للعدد الأول

منصور ميرأحمدي، مختار شيخ حسيني، محمود فلاح، رسول نوروزي وعليرضا زهيري.

!!

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الفكر السياسي الإسلامي بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار و رؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر السياسي وتعنى بالأهداف التالية:

١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.

٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية التفسير السياسي).

٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.

٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.

٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.

٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.

٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.

٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الفكر السياسي الإسلامي وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://ipt.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

- ✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استنادا إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأدبيا.
- ✓ المقالات التي ترسل الى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لاتكون منشورة سابقا او مرشحة للنشر الى مجلات أخرى في نفس الوقت.
- ✓ يرجى احراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.
- ✓ تمتنع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
- ✓ إن كان المقال محوّلا من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تأريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).
- ✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبتأييده.
- ✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من افكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادربالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)
٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)
٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠الى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث.تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال/ الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

- ✓ طريقية التوثيق:APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- ➢ تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- ➢ يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- ➢ يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- ➢ يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
- ✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمري الحروف التالية بالترتيب ق وم . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ و ب) للمصادر الفارسية أو (A ، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة " ؛ "
- ✓ إذا استخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (استخدام تعابيرك: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكرا بالترتيب الهجائي
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب ألابجدي واحدا تلو الآخر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

التطوّرات النظريّة في الفكر السياسي المعاصر عند الإماميّة منذ الحركة الدستوريّة إلى الثورة الإسلاميّة ١٠
أحمد واعظي

أُسس السياسة القرآنيّة مع التركيز على آراء العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان..... ٤٣
منصور ميرأحمدي

سليمان عليه السلام وصفات الحاكم المسلم ٧٦
نور الدين أبو لحية

الهوية المعرفية والميادين العلمية في الفقه السياسي ١١١
سيد سجاد إيزدهى

قضية السلام في فكر الإمام موسى الصدر..... ١٣٨
شريف لك زائي

أُسس الفكر السياسي لحسين الحوثي (مؤسس حركة أنصار الله اليمنية) ١٥٩
مختار شيخ حسيني

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Theoretical Developments in Contemporary Shiite Imamiyah Political Thought from the Constitution to the Islamic Revolution of Iran

Ahmad Va'ezi[1]

Received: 25/07/2020 **Accepted: 18/01/2021**

Abstract

The paper aims to study the jurisprudential attitudes in the field of contemporary Shiite Imamiyah political thought, which is the basis for the formation of the first Shiite government. Hence, the main question is what developments have taken place in the contemporary political thought of the Imamiyah Shiite from the Constitution to the Islamic Revolution? The research findings suggest that the theoretical evolution of Shiite political thought has taken place in the light of several developments, among which the two important events of the "Constitutional Revolution" and the "Islamic Revolution" have had the greatest impact. These two phenomena have led to the emergence of scientific debates under each of them and the formation of new concepts and political theories in contemporary Shiite political thought. The most important feature of these theories is the attempt to reconcile democracy, government, and the involvement of the people in political destiny by accepting religious government and the leadership of a just well qualified jurist, known as "religious democracy".

Keywords

Shiite political jurisprudence, political wilayat, religious democracy, wilayat faqih, constitution, Islamic Republic of Iran.

1. Professor, Department of Islamic Philosophy, Baqir Al-Olum University. Qom. Iran. vaezi@bou.ac.ir

* Va'ezi. A. (2021). Theoretical Developments in Contemporary Shiite Imamiyah Political Thought from the Constitution to the Islamic Revolution of Iran. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 10-42. DOI: 10.22081/ipt.2021.69670

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ٢٠٢١

التطوُّرات النظريَّة في الفكر السياسي المعاصر عند الإماميَّة منذ الحركة الدستوريَّة إلى الثورة الإسلاميَّة

أحمد واعظي*

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٧/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢١/٠١/١٨

الملخص

تسعى هذه المقالة الماثلة بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة الآراء الفقهيَّة في مجال الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة الإماميَّة، والتي تمَّ استخدامها كمبدأ في تكوين الدولة الشيعيَّة الأُولى في العالم. إنَّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي التطوُّرات التي مرَّ بها الفكر السياسي الإمامي المعاصر منذ الحركة الدستوريَّة ووصولاً إلى الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة؟ وتُظهر نتائج هذه الدراسة أنَّ العديد من التحوُّلات ساهم في كلٍّ ما حصل من التطوُّر النظري في الفكر السياسي الإمامي، إلاَّ أنَّ السهم الأوفر لذلك كان لحدَثَين عظيمَين هما (الحركة الدستوريَّة) و (الثورة الإسلاميَّة)، إذ أسفرتا عن مباحثات علميَّة بشأن كلٍّ منهما، وتكوُّن مفاهيم حديثة ونشوء نظريَّات جديدة في الفكر السياسي الإمامي. وقد كانت السمة البارزة لهذه النظريَّات تتمثَّل في السعي إلى التوفيق بين الديمقراطيَّة وحكومة الشَّعب واحترام إرادته في تقرير مصيره السياسي وبين قبول الحُكم الديني وزعامة الفقيه العادل الجامع للشرائط، الأمر الذي سُمِّي بـ (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة).

الكلمات المفتاحيَّة

الفقه السياسي الإمامي، الولاية السياسيَّة، السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة، ولاية الفقيه، الحركة الدستوريَّة، الجمهوريَّة الإسلاميَّة.

* أستاذ قسم الفلسفه في جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم. vaezi@bou.ac.ir

* واعظي، أحمد. (٢٠٢١). التطوُّرات النظريَّة في الفكر السياسي المعاصر عند الإماميَّة منذ الحركة الدستوريَّة إلى الثورة الإسلاميَّة. الفكر السياسي الاسلامي. ١(١)، صص ١٠-٤٢.
DOI: 10.22081/ipt.2021.69670

مقدمة

إنَّ فهم المعرفة البشريَّة لا يتأتَّى إلاَّ من خلال فهم مكوِّناتها الرئيسة الأربعة، وهي: التصوُّرات الأساسيَّة والمفاهيم الجوهريَّة، والأحداث الهامَّة والنهضويَّة، وأصحاب الرأي والمنظِّرون، والنظريَّات. وبحكم الترابط القائم بينها فإنَّ هذه العناصر الأربعة تتأثَّر بعضها ببعض، حيث يُحدث أيُّ تحوُّلٍ طارئٍ على كلٍّ منها تغيُّراً في البعض الآخر. وعلم الفقه أيضاً ـ كغيره من العلوم ـ لم يتطوَّر تلقائيَّاً وبمعزل عمَّا حوله، بل أسفرت الآليَّات الخارجيَّة ونشوء الاتجاهات والتيارات العلميَّة المختلفة، نظير الاتجاهَين الأُصولي والأخباري، وأحداث أخرى من قبيل غَيبة الإمام المعصوم عليه السلام، بل وحتَّى الحروب، وازدياد القوَّة أو ضمورها، وانتشار الظواهر الحديثة وما إلى ذلك، عن طرح نظريَّات جديدة على ساحة الفقه السياسي صدرت من قِبل شخصيَّات مختلفة، وذلك من خلال إضافة أو حذف بعض المفاهيم الأساسيَّة واقتراح نوعٍ جديدٍ من الترابط بينها.

ويمكن أنْ نعتبر الفقه السياسي الإمامي المعاصر في القرنين الماضيَين ذروة التطوُّرات الفقهيَّة في عصر الغَيبة، حيث نشهد في هذه الفترة ظهور العديد من العلماء أمثال: الميرزا النائيني، والإمام الخميني، والشهيد محمَّد باقر الصدر، والشيخ مهدي شمس الدين، وبسطاً للمفاهيم، ونشوء الأُطروحات الفقهيَّة المُحدَثة للتحوُّل، والنظريَّات المستجدَّة مثل: مشروعيَّة التقنين الوضعي، وولاية الأُمَّة، ونظريَّة المشروطة[1] المشروعة، والسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة.

إنَّ مقارنة بسيطة بين حجم الكتابات ومضامين الأبحاث السياسيَّة والفقهيَّة المنجَزة في الأوساط الحوزويَّة والجامعيَّة طيلة القرنين الماضيَين مع ما كُتِب قبل ذلك تكشف بوضوح أنَّ الفكر السياسي الإمامي في أبعاده الفقهيَّة والنظريَّة اكتسب إلى حدٍّ بعيدٍ غنىً في المعنى وتنوُّعاً في المضمون. ويرجع هذا النمو والغنى

١. المشروطة هي عنوان آخر للحركة الدستوريَّة في إيران.

الحاصل كمّاً وكيفاً إلى حدَثَين كبيرين وقعا على الساحة السياسيَّة والاجتماعيَّة في المجتمع الشيعي:

الحدث الأوَّل: هو انطلاق الحركة الدستوريَّة في إيران التي استرعت اهتمام مختلف شرائح الشَّعب بالشؤون السياسيَّة والحركات الاجتماعيَّة، وأدخلت علماء بارزين في الحوزة العلميَّة بالنجف الأشرف وإيران في معترك الأبحاث السياسيَّة الحديثة، كما مهَّدت أيضاً الأرضيَّة اللازمة لأصحاب الفكر التنويري المتأثّرين بالغرب لبثّ المفاهيم السياسيَّة والمضامين الفكريَّة الجديدة في البيئة الفكريَّة والعقديَّة التي كان يعيش فيها المجتمع الشيعي.

لقد فتحت المواجهة الفكريَّة القائمة بين أنصار الحركة الدستوريَّة ومعارضيها، وكذلك السجال النظري بين التنويريّين المنحازين إلى الفكر السياسي الغربي وبين التقليديّين المدافعين عن النظام الاجتماعي القائم على المَلَكيَّة، وما امتزج معه من المعايير الدينيَّة والأعراف التقليديَّة، آفاقاً جديدةً من الأبحاث والقضايا الفقهيَّة المتعلّقة بالشأن الاجتماعي والسياسي أمام علماء الدين في تلك الفترة؛ ليخوض الفكر السياسي الشيعي تجربةً مع الأفكار الحديثة.

الحدث الثاني: هو الثورة الإسلاميَّة في إيران وانتصار حركة دينيَّة وسياسيَّة بقيادة فقيهٍ جامعٍ للشرائط ومرجعٍ للتقليد، الأمر الذي أدَّى ـ ولأوَّل مرَّة في تاريخ الشيعة ـ إلى تأسيس نظام سياسي يعتمد على ولاية الفقيه والزعامة السياسيَّة لمرجع التقليد.

لقد كان الإمام الخميني﵀ أوَّل فقيه شيعي لم يقتصر على الدعم العلمي والفكري لنظريَّة الولاية العامَّة للفقيه، بل تمكَّن عبر قيادته للثورة وتأسيسه للجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران من إقرار نظام سياسي جديد يتبنَّى نظريَّة ولاية الفقيه، وهذا الحدث المتفرِّد والبديع مكَّن الفقه والفكر السياسيَّيْن لدى الإماميَّة من طرح نظريَّة سياسيَّة جديدة تُوفِّق بين الحاكميَّة الإلهيَّة والولاية الشرعيَّة للفقيه العادل كنائبٍ عن الإمام الغائب﵇ من جهة وبين حكومة الشَّعب واحترام إرادته وإرادة نوَّابه

ومنتخبيه في اتّخاذ القرارات السياسيَّة والإداريَّة للبلاد من جهة أخرى، وتقدُّم (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) كنظريَّة بديلة للنظريَّات السياسيَّة السائدة والمتداولة.

وهذا البحث يهدف إلى دراسة التحوُّلات والرؤى الطارئة على فحوى الفكر السياسي الإمامي المعاصر، وتحديداً الآراء الفقهيَّة الجديدة التي طُرحت منذ الحركة الدستوريَّة وامتدَّت إلى انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران. ومن أجل ذلك فنحن مبدئيَّاً ندرس الانعكاسات والنتائج التي تركتها الحركة الدستوريَّة على ساحة الفقه السياسي عند الشيعة، وفي الوقت نفسه نبيّن كيف وجَّهت بعض القراءات للحركة الدستوريَّة وما تبعها من نتائج أسئلةً وتحدّياتٍ جديدة لعلماء الدين، وجعلتهم على تماسٍّ مع المفردات السياسيَّة والهياكل الحديثة لإدارة الدولة، وبعدئذٍ سنعرِّج على بعض التطوُّرات والآراء المستجدَّة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ومن ثمَّ نركّز على نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة كنظريَّة سياسيَّة سائدة على الثورة الإسلاميَّة والدستور الإيراني، ونعالج مختلف أبعادها باعتبارها آخر إصدارٍ للنظريَّة السياسيَّة الإماميَّة في عصر الغَيبة.

١ـ الحركة الدستوريَّة ونتائجها الفقهيَّة

انطلقت حركة الشَّعب الإيراني في القرن التاسع عشر بقيادة عددٍ من كبار العلماء في إيران والعراق للحدِّ من ظلم الملوك والولاة وبطشهم، والقضاء على غياب القانون والاستبداد، وطلب إقامة دُور العدل (أي المحاكم)، ولكن مع مرور الوقت تحوَّلت هذه الحركة إلى حركة ترفع شعار المطالبة بإقرار الدستور، ولا سيما من قِبل التنويريِّين العارفين بطبيعة العالم الحديث والقواعد السياسيَّة في الغرب.

إنَّ الحركة الدستوريَّة خضعت لقراءاتٍ عديدة، وقد كانت في صورتها المُناهِضة للاستبداد والمُطالِبة بالحدِّ من ظلم المَلِك والولاة، وإقامة مجلسٍ لسَنِّ القوانين وتحقيق المساواة في تنفيذ تلك القوانين، مضماراً تشارك فيه شتَّى الطبقات الاجتماعيَّة، وتلتقي فيه آراء العلماء الكبار المدافعين عن الحركة

الدستوريَّة، أمثال: الآخوند الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، والميرزا النائيني، والسيد محمَّد الطباطبائي، مع آراء التنويريّين المنحازين إلى النظام السياسي والإداري في الغرب، ومع ذلك فلم يكن فهم هؤلاء التنويريّين ممَّا تتضمَّنه الحركة الدستوريَّة من المقدَّمات والتبعات من قبيل الحرِّيَّة والمساواة، وما تستمدُّه من القوانين الغربيَّة في الإدارة العامَّة للمجتمع، متماشياً مع آراء العلماء ومراجع الدين وأفكارهم حينذاك.

لقد كان الدفاع عن الحركة الدستوريَّة يضع علماء الدين المؤيِّدين لها أمام تحدّيات ثلاثة على الأقل في مجال الفقه السياسي:

الأوَّل: أنَّ قبول الحكومة الدستوريَّة كان يعني الاعتراف نسبياً بشرعيَّة حكومة المَلِك المقيَّدة بالقانون والبعيدة عن الاستبداد، ولكن كيف يمكن إضفاء الشرعيَّة على الحكومة والولاية السياسيَّة لشخصٍ ليس بفقيه أو منصوباً للولاية شرعاً؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن التوفيق بين الولاية العامَّة للفقيه وقبول ولاية السلطان والحاكم الذي ليس بفقيه؟

الثاني: وهو ما يتعلَّق بكيفية التبرير لشرعيَّة مشاركة عامَّة الناس في شؤون الحكم؛ إذ الحركة الدستوريَّة، ومن خلال التأكيد على تأسيس مجلسٍ لسَنِّ القوانين، كانت تعتمد على قبول حكومة الشَّعب وممارسته لسلطته الولائيَّة والمشاركة له في الشأن العام. والسؤال المطروح هنا هو: على أيِّ حجَّة شرعيَّة ثبتت هذه الولاية لعامَّة الناس؟

الثالث: وهو ما كان منبعثاً من الاعتراف بحقِّ المُنتَخبين من قِبل الشَّعب في مجلس الشورى في تشريع القوانين، حيث كان الهاجس الفقهي الشاغل لهم هو كيفيَّة إسباغ الشرعيَّة على الدستور والقوانين التي يُقرُّها مجلس النوَّاب، ولا سيما مع التساؤل عن الدليل الذي يثبت حقَّ التشريع للنوَّاب ووجوب الالتزام بقوانينهم في ظلِّ وجود الأحكام الشرعيَّة وثبوت الولاية التشريعيَّة لله سبحانه وتعالى والأئمة المعصومين عليهم السلام.

لقد فتح ظهور هذه القضايا باباً جديداً في الفقه السياسي الإمامي، وأخرجه من قوقعة بيان أحكام السلطان وواجباته، وأحكام التعامُل مع حكَّام الجور في بعض الأبواب الفقهيَّة إلى القضايا العامَّة للنظام السياسي ومصدر الشرعيَّة لحكومة الشَّعب وحقِّه في المشاركة في القضايا السياسيَّة ونحوها.

وعلى الرُّغم من أنَّ العديد من العلماء عالجوا هذه التحدّيات، وذكروها في خطاباتهم وبياناتهم، إلاَّ أنَّ النصَّ الفقهي الأكثر دقَّةً وريادةً هو للميرزا محمَّد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) الذي ألَّفه إبَّان حقبة الاستبداد الصغير في عهد محمَّد علي شاه قاجار (١٣٢٧هـ)، وعالج فيه القضايا والتحدّيات المذكورة أعلاه، وأتحف التراث الفقهي بإنجازات فقهيَّة تسترعي الاهتمام. ويمكن تلخيص أهمِّ إنجازات الفقه السياسي لدى الميرزا النائيني في الأُمور التالية:

أ ـ تنزيه الحُكم السياسي المطلوب في الإسلام عن الظلم والاستبداد

لقد ميَّز النائيني بين سلطتين هما: السلطة الولائيَّة والسلطة الاستحواذيَّة، مضيفاً أنَّ السلطات المستبدَّة والجائرة هي نتيجة النظرة الاستحواذيَّة إلى الحُكم وأفراد المجتمع؛ فإنَّ الحاكم الذي يرى البلاد مُلكاً والناس رعيةً ومملوكين له يمتهن الظلم والاستبداد، ويعتبر نفسه الحاكم المطلق ومالك رقاب الناس والكائنات (النائيني، ١٩٩٩م، ص ٣٢).

أمَّا السلطة الولائيَّة التي يقرُّها الإسلام فإنَّها ترى الحُكم أداءً للأمانة ورعايةً لمصالح الناس، فكما أنَّ الأمين أو الولي أو الوكيل ملتزم برعاية المصلحة الشخصيَّة للأطراف المنوب عنها في أموالهم وممتلكاتهم، كذلك على الحاكم والسلطان أيضاً أنْ يراعي المصالح النوعيَّة للناس، ولا يعتبر لنفسه حقَّاً في المالكيَّة والقهر والاستبداد (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٧٣ ـ ٧٤).

ب ـ إثبات الولاية العامَّة للفقيه بدليل الحِسبة

تُطلق أمور الحِسبة في الفقه الشيعي على أمور يطلب الشارع المقدَّس القيام بها، ولا يرضى بإهمالها أو الغفلة عنها في أيِّ حالٍ من الأحوال، وتُذكر عادةً الولاية على الصغير والمجنون والسفيه عند فقد الأب أو الجدّ كنماذج من أمور الحِسبة. وقد كان الميرزا النائيني من الفقهاء الأوائل الذين وسَّعوا نطاق الحِسبة إلى درجةٍ شملت أموراً نظير حفظ النظام الإسلامي والدفاع والذود عن ثغور المسلمين.

وفي رأي النائيني تُعدُّ الأحكام ذات الصلة بالسلطة والسياسة وحفظ نظام الأُمَّة من أهمِّ أمور الحِسبة، وبما أنَّ الفقيه العادل الجامع للشرائط أولى بالقيام بهذه الأُمور من الآخرين، بل هو القدر المتيقَّن لهذا المنصب، فالولاية العامَّة للفقيه والنيابة عن الإمام في تولِّي الشؤون السياسيَّة ثابتة له (النائيني، ١٩٩٩م، صص٧٣ ـ ٧٤).

إنَّ الاستدلال بالحِسبة يكشف أنَّه مع توفُّر الفقيه الجامع للشرائط لا يحقُّ للآخرين تقلُّد الشؤون الولائيَّة والحكوميَّة، والفقيه العادل هو الأُولى والأنسب من الآخرين في تولِّي الأُمور المتعلِّقة بحفظ نظام الأُمَّة. علماً أنَّ هذا الدليل لا يتكفَّل بإثبات تنصيب الفقيه العادل الجامع للشرائط بالولاية العامَّة، بل تثبت ولايته عن طريق روايات ولاية الفقيه.

ج ـ شرعيَّة الحكومة الدستوريَّة المأذونة من الفقيه

إنَّ معظم فقهاء الإماميَّة لا سيما أولئك الذين لم يكونوا يعتقدون بالولاية العامَّة للفقيه كانوا يعتبرون السلطات القائمة في عصر الغَيبة غير شرعيَّة، وأنَّ تصرُّفات الحكَّام وإعمالهم ولايتهم مصداقاً لغصب حقِّ الإمام. أمَّا الميرزا النائيني، وطبقاً لما تبنَّاه من إدخال الحُكم ضمن أمور الحِسبة ووجوب حفظ نظام الأُمَّة، ونظراً لأنَّ الفقيه العادل المنصوب للولاية ـ لبعض الأسباب ـ لا يتبوَّأ

عادةً كرسي الحُكم ورئاسة المجتمع الإسلامي، خلص إلى أنَّ السلطان إذا ما انقاد للسلطة الولائيَّة، وتنحَّى عن الاستبداد والحكومة الاستحواذيَّة يجوز له إعمال ولايته وتقلُّد الشؤون المتعلّقة بحفظ نظام المسلمين، والدفاع عن أمن الأُمَّة وثغور البلاد الإسلاميَّة بإذنٍ من الفقيه العادل المنصوب للولاية الشرعيَّة، وحينئذٍ ستصبح تصرُّفاتُهُ في الشؤون الضروريَّة التي لا ينبغي إهمالها بموجب إذنِ مَن له الولاية عن الإمام تصرُّفاتٍ شرعيَّةً ومباحةً وإنْ لم تكن له ابتداءً وبدون إذن الفقيه العادل هذه الولايةِ الشرعيَّة. علماً أنَّ النائيني كان يصرّح بأنَّ السلطة الاستحواذيَّة المستبدَّة لا تتَّسم بالشرعيَّة في حال من الأحوال، وإنَّما يمكن لإذن الفقيه العادل أنْ تضفي الشرعيَّة على السلطة الدستوريَّة فقط، وذلك في نطاق أمور الحِسبة (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٧٤ ـ ٧٥).

د ـ شرعيَّة حكومة الشَّعب

من أهمِّ النتائج الفقهيَّة التي توصَّل إليها المحقِّق النائيني في مجال السياسة الاستدلال فقهياً على حكومة الشَّعب على شؤونه السياسيَّة، وضرورة مشاركة الناس في الحُكم وإدارة المجتمع الإسلامي. وعلى الرُّغم ممَّن يرفض تشكيل مجلس النوَّاب باعتباره تدخُّلاً للناس في أمر الإمامة والشؤون المتعلّقة بولاية الإمام الغائب، أو إشراكاً للناس في مهام أصحاب الولاية الشرعيَّة، أي الفقهاء والمجتهدين العدول، وهو ما يُعدُّ بنظرهم مصداقاً للتدخُّل الغصبي غير المناسب، وتولّي المرء ما لا كفاءة له فيه، يستدلُّ النائيني على جواز مشاركة الشَّعب في الشأن العام ورقابته عليه شرعاً (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١٠٨ ـ ١٠٩).

ويرى أنَّ أساس الحُكم في الإسلام هو استشارة الشَّعب، إذ يحتجُّ في الفصل الثالث من كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) ببعض الآيات القرآنيَّة نظير الآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، الآية ١٥٩)، والسيرة النبويَّة، على أنَّ الحُكم الإسلامي يعتمد في أساسه على مشاركة الشَّعب كافةً في إدارة شؤون البلاد

وأمور المجتمع، والتشاور مع عقلاء الأُمَّة، ومن جملتهم نوَّاب المجلس (النائيني، ١٩٩٩م، صص ٨١ ـ ٨٦).

وفي دليله الثاني على جواز إشراف الناس ورقابتهم على الشأن العام يستند النائيني إلى الحقِّ الذي يكسبه الشَّعب بمقتضى ما يدفعه من الضرائب، فإذا كان الشَّعب يدفع الضرائب رعايةً للمصالح الواجبة فمن حقِّه أنْ يُشرف على كيفيَّة رعاية هذه المصالح (النائيني، ١٩٩٩م، ص ١٠٩).

وأمَّا الدليل الثالث للمحقِّق النائيني على شرعيَّة حكومة الشَّعب على شؤون الدولة وحفظ النظام فهو يرتكز على فهمه الموسَّع لأُمور الحِسبة، والذي يرى على أساسه الاستبداد والانحطاط السياسي في البلاد الإسلاميَّة منكراً يجب على المسلمين النهي عنه واستئصاله، وهذا المُنكَر لا يزول بتدخُّل الفقيه ورقابته فحسب، بل يجب على الفقيه والمسلمين العدول، بل والمسلمين كافةً أيضاً أنْ يقوموا بالإشراف والمراقبة والاهتمام بذلك (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١١٠ ـ ١١١).

هـ ـ شرعيَّة اتِّخاذ القرار وسَنِّ القانون لمنتخبي الشَّعب

إنَّ سَنَّ القوانين في مجلس النوَّاب كان بدعةً دينيَّة ومخالَفةً لأحكام الشريعة بزعم بعض المعارضين للحركة الدستوريَّة، وفي قِبال ذلك كان المحقِّق النائيني يؤكِّد أنَّ البدعة تحدُث إذا ما نسبنا حكماً غير صادر من الشارع إلى الإسلام أو القرآن، وأمَّا سَنُّ القوانين والتشريعات والالتزام بها لمنع الفوضى فهو لا يُعدُّ بدعةً أو تشريعاً على الإطلاق ما لم يخالف الشريعة، وكان بعض الفقهاء مشرفين على عدم وقوع مخالفات بين القوانين والشريعة. بالإضافة إلى ذلك، إذا لم يتسنَّ تحديد صلاحيَّات الحاكم المستبدِّ والجائر، وتشكيل الحكومة الدستوريَّة والسلطة الولائيَّة إلاَّ من خلال وجود الدستور والقوانين الوضعيَّة، فإنَّه يجب ذلك حينئذٍ، لكونه مقدَّمةً لحفظ النظام وتضييق صلاحيَّات السلطة الغاصبة والمستبدَّة (النائيني، ١٩٩٩م، ص ١٠٥).

وقد اتَّضح ممَّا عرضنا باقتضاب كيف فتحت التطوُّرات الاجتماعيَّة، وتعامُل المجتمع الإيراني مع بعض مقتضيات الحضارة المعاصرة لا سيما في حقل السياسة وإدارة شؤون المجتمع، آفاقاً فقهيَّة جديدة لعلماء الشيعة، حيث استطاع بعضٌ منهم أنْ يوفّقوا بين الفقه السياسي الإمامي بأُطره المعهودة وبين المتطلَّبات الاجتماعيَّة والسياسيَّة في العصر الراهن، ويعبِّدوا الطريق لمشاركة الشَّعب في ممارسة السلطة دون المساس بأصل الإمامة أو قبول الولاية العامَّة للفقيه.

وعلى وفق ذلك فإنَّ العلماء والفقهاء المؤيِّدين للحركة الدستوريَّة لم يضعوا الولاية السياسيَّة للحكَّام والسلاطين في عرض ولاية الإمام أو ولاية الفقهاء الجامعين للشرائط نيابةً عنها، بل إنَّ الولاية السياسيَّة للسلطة الدستوريَّة هي في طول الولاية العامَّة للفقهاء، وأنَّها تستمدُّ شرعيتها من إذنهم الشرعي.

وفي الواقع فقد كان جوهر كلام الفقهاء المدافعين عن الحركة الدستوريَّة هو أنَّ الحُكم وتولِّي الشؤون الولائيَّة المتعلِّقة بإدارة نظام الأُمَّة في عصر الغَيبة هو الحقُّ الشرعي للفقيه العادل الجامع للشرائط، ولكن إذا لم يملك المسلمون القوَّة والمُكنة لإسقاط الحاكم المستبدِّ والغاصب عن الحُكم فستقع على عاتقهم المسؤوليَّة تجاه تحديد نطاق ظلم الحاكم وتعسُّفه واستبداده، وبما أنَّ إدارة شؤون المسلمين وحفظ نظامهم أمر واجب في أيِّ ظرف من الظروف، فحينئذٍ يكون العمل على تقييد صلاحيَّات السلطة واجباً أيضاً، وأنَّ الحاكم إذا استجاب لتقييد صلاحيَّات حكومته فإنَّه يجوز له أنْ يتولَّى شؤون إدارة المجتمع وحفظ نظام الأُمَّة بإذنٍ من الفقيه العادل المنصوب للولاية (النائيني، ١٩٩٩م، ص ٧٤).

٢ـ الاتجاهات الحديثة في الفكر السياسي الإمامي المعاصر

يشتمل الفكر السياسي المعاصر لدى الشيعة على أبحاث لم يسبق لها مثيلٌ شكلاً ومضموناً، لذا فإنَّ التحوُّلات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، ومتطلَّبات العصر، والتفاعُل مع التيارات الفكريَّة المختلفة، والتوقُّعات المستجدَّة من علماء الدين فيما

يخصُّ إصلاح المعرفة الدينيَّة وتجديدها هي مصدر كثيرٍ من الأفكار والآراء الحديثة في شتَّى فروع الدراسات الدينيَّة، وبطبيعة الحال فإنَّ هذه الاتجاهات الحديثة لم تظهر في حقل الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة الإماميَّة بمنأى عن هذه العوامل. ولكن نحن في هذه الفقرة سوف نترك الحديث عن الأسباب والعوامل الاجتماعيَّة والمعرفيَّة لظهور هذه الأفكار المستجدَّة في مجال الفقه السياسي المعاصر جانباً، ونقتصر على البيان الإجمالي لمضامين هذه الرؤى والإبداعات الفقهيَّة الجديدة.

أ ـ الولاية الانتخابيَّة للفقيه

على مدى تاريخ فقه الإماميَّة باتت ولاية الفقيه في تولِّي الشؤون الولائيَّة ـ بغضِّ النظر عن النزاع في نطاقها ـ ثابتةً عند الأغلبية الساحقة من الفقهاء بالرجوع إلى الأدلَّة الروائيَّة، وهذا يعني أنَّها كانت تكتسي طابعاً تنصيبيَّاً. وكان يُستدلُّ بالروايات المثبتة لولاية الفقيه على أنَّ الفقيه العادل منصَّب من قِبل الإمام المعصوم ونائب عنه في تولِّي الشؤون التي تحتاج إلى التصرُّف وممارسة الحُكم وإعمال الولاية وإنْ كان البعض الآخر من فقهاء الإماميَّة يرى إثبات تلك الولاية للفقيه العادل بدليل الحِسبة.

ومن الآراء المستجدَّة في مجال الفقه السياسي عند الإماميَّة هو الدفاع عن فكرة مُفادها: أنَّ الولاية العامَّة وتولِّي الشأن السياسي وإدارة المجتمع للفقيه العادل هي أمر انتخابي، وترفض كونها أمراً تنصيبيَّاً.

إنَّ بناء شرعيَّة الولاية السياسيَّة على الانتخاب هو نظريَّة رسميَّة ومقبولة لدى الجميع في الفكر السياسي عند أهل السُّنَّة، حيث إنَّهم يؤكِّدون أنَّ النبيَّ ﷺ لم يُنصِّب أحداً للخلافة والولاية السياسيَّة على الأُمَّة، ولذلك فإنَّهم لا يرون شرعيَّة الخلفاء والزعماء السياسيِّين بعد النبيِّ ﷺ بالتنصيب، بل يُضفون عليها طابعاً انتخابيَّاً. ومن وجهة نظرهم فإنَّ الشرعيَّة الانتخابيَّة، وبحسب ما جرى في انتخاب الخلفاء

الأوائل في صدر الإسلام، تتحقّق بثلاث طرق: بيعة المسلمين، واختيار الإمام والخليفة في الشورى (أهل الحلِّ والعقد)، وانتخاب الخليفة بولاية العهد واختياره من قِبل الخليفة السابق (الماوردي، ١٣٨٦هـ صص ٦، ١٠). وعلى العكس من الفكر السياسي لدى أهل السُّنَّة فإنَّ إنكار الولاية التنصيبيَّة، وإناطة شرعيَّة الولاية السياسيَّة لحاكم المجتمع الإسلامي إلى انتخاب الشَّعب هو أمر جديد وغير مسبوق عند الإماميَّة.

إنَّ القراءة الأشهر لنظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه تعتبر ـ ابتداءً ـ الأدلَّة الروائيَّة التي استند إليها أنصار نظريَّة تنصيب الفقيه الجامع للشرائط للولاية العامَّة قاصرةً عن إثبات ذلك، إذ لا يُستظهر منها تنصيب الفقهاء العدول وتعيينهم للحُكم والولاية من قِبل الإمام عليه السلام وفعليَّة هذا المعنى من الولاية في حقِّهم، بل ما يُستفاد من هذه الروايات هو كفاءة الفقيه الجامع للشرائط لتسلُّم الحُكم والولاية وليس تنصيبه وتعيينه للولاية من قِبل الإمام عليه السلام (المنتظري، ١٤٠٨هـ صص ٤٥٥، ٤٨٢).

والخطوة الثانية هي منع حصر المشروعيَّة السياسيَّة في التنصيب الإلهي. وكما أسلفنا سابقاً أنَّ الرأي المشهور السائد لدى الإماميَّة كان يحصر طريق اكتساب المشروعيَّة السياسيَّة في التنصيب من الله سبحانه وتعالى، وعليه فليست ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام وإمامتهم وحدها تثبُت من هذا الطريق، بل الولاية العامَّة للفقهاء الجامعين للشرائط أيضاً تستمد شرعيتها من نظريَّة التنصيب، أمَّا نظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه فتُقرُّ بأنَّ الحُكم والسيادة لله وحده، وأنَّ مَن أعطاه الولاية فإنَّ ممارسته للحُكم شرعيَّة بتنصيبٍ منه، وترى أنَّ للأُمَّة الحقَّ في السيادة والحُكم في طول حكم الله سبحانه، بمعنى أنَّه أسبغ الشرعيَّة على سيادة الأُمَّة وحاكميَّتها في إدارة الشؤون الاجتماعيَّة والسياسيَّة. وبناءً عليه، ففي الحالات التي لم يُعيَّن أحدٌ من قِبل الله تعالى للولاية السياسيَّة فانتخاب الأُمَّة هو مصدر الشرعيَّة السياسيَّة.

وطبقاً لهذه النظريَّة فإنَّ الولاية السياسيَّة للنبيِّ صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام إنَّما

تثبت بالتنصيب الإلهي، وأمَّا في عصر الغَيبة فنظراً لعدم ثبوت التنصيب من الله لأحدٍ بعينه فإنَّ حاكم المجتمع الإسلامي يكتسب الشرعيَّة السياسيَّة بانتخاب الناس المتمثِّل في انتخاب مجلس الشورى وأهل الحلِّ والعقد (المنتظري، ١٤٠٨هـ ص ٤٠٥).

والخطوة الثالثة هي أنَّ الفقاهة من الشروط الأساسيَّة التي يجب أنْ تتوفَّر في حاكم المجتمع الإسلامي، ولذلك يجب على الأُمَّة أنْ تختار الفقيه المتَّصف بالكفاءة للحُكم والزعامة. وهناك العديد من الأدلَّة والروايات التي تؤكِّد ضرورة تواجد هذا الشرط في زعيم الأُمَّة الإسلاميَّة (المنتظري، ١٤٠٨هـ صص ٣٠١ـ٣١٨).

إنَّ نظريَّة الولاية الانتخابيَّة للفقيه تؤكِّد على وجوب ممارسة الحُكم في عصر الغَيبة بيد الفقيه الجامع للشرائط، وأنَّها لا تعترف بشرعيَّة سلطة غير الفقيه، وهنا تلتقي مع أصحاب نظريَّة الولاية التنصيبيَّة للفقيه العادل، ولكن الفارق الوحيد بينهما هو أنَّ الأُولى ترى مصدر الشرعيَّة للفقيه في ممارسته للسلطة في انتخاب الأُمَّة المتمثِّل في انتخاب أهل الشورى وخبراء المجتمع الإسلامي، ولا يُسنده إلى تنصيبه من قِبل الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ب ـ سيادة الأُمَّة وولايتها

من مقوِّمات الفكر السياسي المعاصر عند الشيعة التعويلُ على مشاركة الناس في تقرير المصير السياسي وإدارة المجتمع، وهذا ما قام بإيضاحه وبيانه بعض علماء الشيعة بأساليب مختلفة. وقد مرَّ بنا سابقاً أنَّ المحقِّق النائيني على أساس فهمه الموسَّع من (الحِسبة) اعتبر أنَّ الإشراف والرقابة وتدخُّل الناس في الشؤون السياسيَّة وإدارة المجتمع هي من أمور الحِسبة التي لا يرضى الشارع المقدَّس بإهمالها (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١١٠ ـ ١١١).

وكذلك الشهيد السيد محمَّد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ) في نظريَّته المسماة بـ (الاستخلاف)، فإنَّه يدافع عن سيادة الناس لشؤونهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة على المستوى الفقهي والنظري، وهذه النظريَّة ليست نقيضةً للولاية العامَّة للفقيه

ونافيةً لها، حيث إنَّ الشهيد الصدر أيضاً ـ كالميرزا النائيني ـ يعتقد بالولاية التنصيبيَّة للفقيه العادل، وأمَّا الاختلاف بينهما فإنَّ النائيني يعدُّ مقبولة عمر بن حنظلة أقوى الأدلَّة الروائيَّة لإثبات الولاية العامَّة للفقيه، بينما يرى الشهيد الصدر أنَّ المستند الأساس له هو التوقيع المكتوب بخطِّ صاحب الزمان (عجَّل الله فرجه): «وأمَّا الحوادثُ الواقعةُ فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَّهم حجَّتي عليكم وأنا حجَّةُ الله عليهم» (الشيخ الصدوق، ١٣٩٥هـ ص ٤٨٣)، (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٥٢٨).

وفي أوائل الثورة الإسلاميَّة في إيران، وقبل سنة من استشهاده، رسم الشهيد الصدر في ردٍّ على ثمانية من علماء لبنان ملامحَ الدولة الإسلاميَّة، وهي من وجهة نظره ترتكز على أركانٍ أربعة، أحدها هو (الخلافة العامَّة للأُمَّة) (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٦ـ٣٧). والأركان الأربعة هي:

١ـ لا ولاية بالأصل إلاَّ لله تعالى، وهو مصدر القوَّة كلِّها، فالسيادة لله وحده، وليس لأيِّ إنسانٍ أو طبقةٍ أو شريحةٍ إنسانيَّةٍ حقٌّ في السيادة على الإنسان (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٣٠).

٢ـ أنَّ المجتهد المطلق العادل الكُفُؤ نائب عن إمام العصر عليه السلام، وهو مرجع الناس، وله القيمومة وحقُّ الإشراف الكامل على تطبيق الشريعة. إنَّ المرجعيَّة الحكيمة هي المبيِّنة لقانون الإسلام، والمسؤولة العُليا في السلطة، والقائدة العامَّة للقوات المسلَّحة، وهي الجهة المعنيَّة بإحراز انطباق القوانين الوضعيَّة مع الإسلام (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٣ـ٣٦).

٣ـ على أساس قاعدة الشورى تكون الخلافة العامَّة للأُمَّة، وهي بواسطة الخلافة العامَّة تستطيع ممارسة أمورها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستوريَّة من نائب إمام العصر عليه السلام، كما أنَّ السلطتين التشريعيَّة والتنفيذيَّة في الحكومة الإسلاميَّة تعوَّلان في اتِّخاذ القرارات وتنفيذها على الأُمَّة.

وتمارس الأُمَّة حقَّها في الحُكم بأساليب وطرق مختلفة، وعلى سبيل المثال بعد ما تقترح المرجعيَّة ـ باعتبارها نائبةً عن الإمام ـ أشخاصاً لشغل منصب رئاسة

الجمهوريَّة، يعود حقُّ اختيار رئيس الجمهوريَّة إلى الأُمَّة، كذلك تختار الأُمَّة أعضاء مجلس الشورى من أهل الحلِّ والعقد ليقوم المجلس بتولِّي أمور من قبيل سَنِّ القوانين المناسبة، والإشراف على تطبيق الدستور، والرقابة على أداء السلطة التنفيذيَّة (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٢ ـ ٣٣، ٣٧).

٤ـ أنَّ مجلس الشورى المؤلَّف من أهل الحلِّ والعقد يمثِّل الأُمَّة ويُنتخب من قِبلها، ويعمل بتناسق مع الرقابة الدستوريَّة من نائب الإمام، ويحمل هذا المجلس المُنتخَب من قِبل الشَّعب على عاتقه مهامَّاً عدَّة، منها: منح الأهليَّة لأعضاء مجلس الوزراء، واختيار أحد الآراء الفقهيَّة المختَلف فيها كقانون، وسَنُّ القوانين فيما ليس له حكم شرعي محدَّد (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٣٢، ٣٧).

وفي كتابه (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) يُثبت الشهيد الصدر على ضوء الآيات القرآنيَّة الخلافة العامَّة للإنسان، ويرى أنَّ بعض الآيات القرآنيَّة نظير الآية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (يونس، ١٤)، والآية: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (الأعراف، ٦٩)، والآية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة، ٣٠)، تدلُّ على أنَّ الله تعالى قد منح الإنسان في الأرض السيادة والولاية، واستخلفه في ممارسة السلطة وتولِّي الأُمور. وهذا الاستخلاف هو بمعنى الاستئمان، ولذلك فإنَّ خلافة الإنسان وتفويض الحقِّ في ممارسة الحُكم إليه تفترض المسؤوليَّة والإحساس بالواجب، والإنسان مكلَّف لتولِّي الخلافة في إطار الهداية الإلهيَّة والحقِّ والعدل وأحكام الشريعة (الصدر، ٢٠١٩م، صص ١٤٥ ـ ١٥٣).

وكذلك يدافع الفقيه اللبناني المعاصر الشيخ محمَّد مهدي شمس الدين (ت ١٤٢٢هـ) عن سيادة الأُمَّة وولايتها على شؤونها، حيث يمثِّل مبدأ (ولاية الأُمَّة على نفسها) ركناً في نظريَّته السياسيَّة. وعلى الرُّغم من أنَّ بعض الفقهاء، نظير الشهيد محمَّد باقر الصدر، أكَّد قبل ذلك على سيادة الشَّعب وولاية الأُمَّة وخلافتها إلاَّ أنَّ قراءة شمس الدين لولاية الأُمَّة على نفسها تختلف عن الآخرين

إلى درجةٍ يعتبرها في أحد كتاباته كشفاً فقهيّاً جديداً لم ينله أحد قبل ذلك (شمس الدين، ١٤١٩هـ، ص ٣٥١).

ومن وجهة نظر شمس الدين إنَّ التشريع الإلهي تعلَّق بأنْ تكون للأُمَّة الولاية على نفسها، وتتولَّى على أساس تلك الولاية إدارة شؤونها الاجتماعيَّة. ومن أهمِّ الآيات الدالة على أنَّ الله تعالى قد فوَّض الولاية إلى الأُمَّة هي الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة، الآية ٧١)، والآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى، الآية ٣٨)، والرواية النبويَّة: «وأنَّ المؤمنين بعضُهم موالي بعضٍ دون الناس» (موسى فرح، ١٤٢٣هـ، صص ٤١٩ ـ ٤٢٠).

وفي المواضع الخاصَّة حيث يجعل اللهُ سبحانه الولايةَ لبعض عباده ويفوِّضها إليهم فإنَّ الولاية التفويضيَّة الإلهيَّة تتقدَّم على الولاية الأصيلة للأُمَّة على نفسها. وبالوقوف على النصوص القرآنيَّة والأدلَّة المعتبرة التي تثبت أنَّ الله تعالى قد جعل الولاية للنبيِّ ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، وكذا الآيات التي توجب على الأُمَّة طاعةَ النبيِّ وأُولي الأمر، وتجعل النبيَّ أولى منهم وصاحبَ الحقِّ في التصرُّف في النفوس والأموال كما في قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب، الآية ٦)، وبناءً على ذلك كلِّه فإنَّ ولاية النبيِّ ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام حاكمةٌ ومُقدَّمةٌ على ولاية الأُمَّة (شمس الدين، ١٩٩٢م، ص ٣٩٥).

ويظهر وجه الفرق بين النظريَّة السياسيَّة عند شمس الدين مع غيره من فقهاء الشيعة المعتقدين بخلافة الإنسان وسيادة الأُمَّة على مصيرها ـ كالشهيد الصدر ـ في الولاية السياسيَّة في عصر غَيبة الإمام المعصوم عليه السلام، حيث يرى شمس الدين أنَّ الفقيه العادل لم يُنصَّب للولاية العامَّة وتولِّي الشؤون السياسيَّة وممارسة الحُكم على الأُمَّة، ولذا فإنَّ ولاية الأُمَّة على نفسها في عصر الغَيبة لم تزل باقية على حالها، وأُسندت كيفية إدارة المجتمع إلى الأُمَّة نفسها، وذلك على العكس ممَّا في عصر حضور الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث تُلقي الشريعة بالتنصيب الإلهي على عاتق الأُمَّة المسؤوليَّةَ الشرعيَّةَ بطاعة المعصومين؛ باعتبارهم أولياءً للمسلمين وأئمَّةً لهم.

وبالطبع ـ ووفقاً لهذه النظريَّة ـ يحقُّ للمسلمين القاطنين في بلد من البلاد الإسلاميَّة أنْ يختاروا الفقيه العادل كحاكمٍ عليهم ووليٍ أمرهم كما حدث خلال الثورة الإسلاميَّة في إيران، وحينئذٍ أوَّلاً، تستند شرعيَّة الولاية السياسيَّة للفقيه إلى ولاية الأُمَّة على نفسها دون النيابة عن الإمام المعصوم، وثانياً، لا يجعل هذا الانتخابُ الفقيهَ زعيماً وحاكماً بالنسبة إلى البلدان الإسلاميَّة الأُخرى (الزميع، ٢٠١٨م، ص ٣٦٣).

ج ـ مشروعيَّة التشريع الوضعي

في واقع الأمر، مهَّدت الحركة الدستوريَّة الطريقَ للاعتراف بالتشريع الوضعي إلى جانب الشريعة والأحكام والقواعد الفقهيَّة، وقد كانت المجتمعات الشيعيَّة قبل الحركة الدستوريَّة تنطلق في مجال الحقوق الخاصَّة ونظام القضاء وقوانين الجزاء من أحكام الشريعة إلى حدٍّ كبير، بينما لم يكن الأمر في مجال ممارسة السلطة والحقوق العامَّة كذلك، حيث كان الحكَّام والولاة يصدِّرون في بعض الأحيان أحكاماً لم يتمَّ استنباطها من مصادر الفقه الإسلامي، بل في أحسن الظروف كان أقصى همِّهم ألاَّ تعارض الأحكام الإسلاميَّة. وأمَّا تأسيس مجلس الشورى في الحركة الدستوريَّة والاعتراف بحقِّ التشريع لنوَّاب المجلس فقد جرَّ النقاش حول مشروعيَّة التقنين الوضعي من قِبل النوَّاب أو عدم مشروعيَّته إلى بؤرة النزاع بين مؤيِّدي الحركة الدستوريَّة ومعارضيها، الأمر الذي لم يلفت اهتمام فقهاء الإماميَّة طيلة قرون قبل انبعاث الحركة الدستوريَّة.

وفي هذا السياق يقسِّم الميرزا النائيني في كتابه (تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة) الأحكامَ والمهامَّ المتعلِّقة بالسياسة وحفظ البلاد الإسلاميَّة وإدارة شؤون الأُمَّة إلى الأحكام الثابتة والمتغيِّرة؛ فالأحكام الثابتة وغير القابلة للتغيير على مرور الزمان واختلاف المكان هي الأحكام الشرعيَّة المنصوصة التي يستنبطها الفقهاء من مصادر الفقه الإسلامي، وأمَّا القسم الثاني فهو الأحكام والتكاليف التي

تقبل التغيير حسب الظروف والملابسات الزمنيَّة، وتحديد الحُكم فيها موكول إلى مَن له الولاية الشرعيَّة من الحكَّام والوُلاة، وعليه فتكون ترجيحات الفقهاء العدول في الأحكام المتغيِّرة والواجبات المتعلّقة بتنظيم المجتمع وإدارة الأُمَّة ملزمة شرعاً في زمن الغَيبة؛ باعتبارهم نوَّاباً عامّين، كما أنَّ سَنَّ الأحكام والقوانين الوضعيَّة المتعلّقة بإدارة المجتمع على ضوء أصل الشورى ولزوم استشارة الأُمَّة في إدارة المجتمع هو أمر مشروعٌ ومُلزمٌ شرعاً بشرط ألاَّ يعارض الأحكام الشرعيَّة الثابتة (النائيني، ١٩٩٩م، صص ١٣٠ ـ ١٣٥).

ويشير الشهيد الصدر إلى أنَّ هناك مساحةً من أفعال الإنسان لم تحكم فيها الشريعة بالحُكم المُلزم، ويصطلح عليها بـ (منطقة الفراغ)، ويعتقد على أساس أصل الشورى أنَّ لنوَّاب المجلس الحقَّ المشروع في سَنِّ القوانين في تلك المساحة، ويجرى هذا التقنين الوضعي للسلطة التشريعيَّة تحت الإشراف والمراقبة من الولي الفقيه والمرجعيَّة الدينيَّة؛ إذ المرجعيَّة باعتبارها نائبةً عن الإمام المعصوم فلها وظائف وصلاحيَّات، ومن أهمِّ تلك الوظائف إحراز مطابقة الدستور مع الشريعة الإسلاميَّة، واتِّخاذ القرار الأخير في إحراز مطابقة القوانين الموضوعة المقرَّرة من قِبل مجلس الشورى المؤلَّف من أهل الحلِّ والعقد مع الدستور أو عدم مطابقتها (الصدر، ٢٠١٤م، ص ٣٤).

ويرى الشهيد الصدر أنَّ النُّظُم الاجتماعيَّة في الإسلام، ومنها النظام أو المذهب الاقتصادي للإسلام، تشتمل على جانبَين مختلفَين، والجانب الثابت القطعي لها هو الذي تنصُّ عليه الشريعة الإسلاميَّة وأحكامها التشريعيَّة، ولا يقبل التغيير أو التبديل حسب مرور الزمان وتعدُّد المكان، والجانب الآخر هو الدائرة الخالية عن الحُكم الشرعي أو منطقة الفراغ، وقد أوكلت الشريعة الإسلاميَّة مسؤوليَّة التشريع وسَنَّ القوانين فيها إلى ولي الأمر والحكومة الإسلاميَّة، ليقوم بذلك حسب الأهداف الاقتصاديَّة العامَّة في كلِّ زمان. وهذا الجانب المتغيِّر هو الكفيل بتكييف نظام الاقتصاد الإسلامي مع الظروف

الاجتماعيَّة المتغيِّرة، ومن هذا المنظور يجب أنْ ننظر إلى بعض تشريعات النبيِّ ﷺ التي قرَّرها باعتباره ولي الأمر في المجتمع النبوي، وبناءً على ذلك تكون هذه القوانين والأحكام غير متَّصفةٍ بالدوام والثبات (الصدر، ٢٠١٤م، صص ٤٠ـ٤٣).

د ـ الاهتمام بالأحكام الاجتماعيَّة في الإسلام وفقه النُّظُم الاجتماعيَّة

يعتبر الاتجاه السائد في فقه الإماميَّة المهمَّة الرئيسة لعلم الفقه ـ وكذا للفقيه ـ استنباط الأحكام الفرعيَّة الفقهيَّة من مصادر الفقه، وكشف الأحكام والتكاليف الشرعيَّة التي وجَّهها الله إلى المسلمين، بل إلى المكلَّفين عموماً. وفي هذه الرؤية الفقهيَّة لا يُطرح شيء إلى جانب التكاليف الفرديَّة والأحكام الشرعيَّة التكليفيَّة والوضعيَّة المتعلِّقة بأفعال المكلَّفين تحت عنوان (الأحكام الاجتماعيَّة)، ليجري في ضوئه التأمُّل الفقهي وإيجاد الحلول الفقهيَّة المناسبة تجاه المتطلَّبات والمقدَّمات اللازمة لامتثال هذه الأحكام وتحقيقها.

وأمَّا في الفقه المعاصر عند الإماميَّة فنشهد انتقالاً من النظرة الفرديَّة إلى الفقه والاهتمام بالوجه الاجتماعي له، كما نشهد دعاوى بشأن قدرة الفقه على صياغة النُّظُم الاجتماعيَّة. وفي هذا السياق يدَّعي بعض الفقهاء المعاصرين أنَّه يمكن استنباط النُّظُم الاجتماعيَّة كالنظام الاقتصادي والتربوي والسياسي من مصادر الفقه الإسلامي، ومن ثمَّ ترتيب العلاقات الحاكمة في مجال الحياة الاجتماعيَّة للمسلمين طبقاً لها.[1] وتنطلق هذه النظرة الجديدة إلى الفقه من التسليم بوجود الأحكام الاجتماعيَّة في عرض الأحكام الفرديَّة، حيث يتمُّ فيها تصوير التكاليف الشرعيَّة في قسمين مختلفين: التكاليف الفرديَّة والتكاليف الاجتماعيَّة. وفي التكاليف الفرديَّة ـ كالأمر بالصلاة والصيام والحجِّ ـ يُوجَّه الخطاب نحو

١. كان الشهيد السيد محمَّد باقر الصدر واحداً من المدافعين الحقيقيِّين عن هذه النظرة الفقهيَّة، وقد حاول في كتابه (اقتصادنا) أنْ يعرض خريطة طريق لاكتشاف المذهب الاقتصادي.

المكلَّفين جميعاً بحيث يكون كلُّ واحدٍ منهم مكلَّفاً بالأداء، وأمَّا في التكاليف الاجتماعيَّة فإنَّ خطاب التكليف يتوجَّه نحو المجتمع بما هو مجتمع.

إنَّ هذا القسم من التكاليف تُلاحَظ في تشريعه مصالح المجتمع، وبما أنَّه لا يخاطَب كلُّ من أبناء المجتمع على حِدة بالتكليف الاجتماعي فلا يمكن لكلِّ واحدٍ منهم امتثال هذا الأمر الشرعي، ومن ثمَّ تقع مسؤوليَّة القيام بتحقيق الأوامر الاجتماعيَّة للشريعة على عاتق الحكومة ومَن ثبتت له الولاية من قِبل المجتمع (المنتظري، ١٤٠٨م، صص ٥٦٩ ـ ٥٧٠).

ومن البديهي أنَّ هذا الاتجاه الفقهي الجديد المهتمَّ باكتشاف النُّظُم الاجتماعيَّة للإسلام واستنباطها من مصادر الفقه لا يعارض الاتجاه السائد طوال القرون والعصور الماضية من تاريخ الفقه الإمامي؛ لأنَّ محطَّ اهتمامه هو ضرورة توسيع نطاق الفقه ودائرة مسؤوليَّته وعدم الاكتفاء باستنباط الأحكام الفقهيَّة الفرديَّة، كما أنَّه يدعو الفقهاء إلى اجتياز الأحكام الفرديَّة والعمل على اكتشاف النُّظُم الاجتماعيَّة للإسلام (يُنظر: واعظي، ٢٠١٩م، صص ١٩ ـ ٤٢).

هـ ـ نظريَّة الفقه الحكومي

من جملة الإبداعات الكبيرة في الفقه السياسي المعاصر عند الشيعة هو إفراز اتجاه فقهي جديد يضع الفقه على مستوى إدارة المجتمع الإسلامي، ولا يحصره في استنباط الأحكام الفرعيَّة ولا حتَّى في استنباط النُّظُم الاجتماعيَّة في الإسلام. وقد تمَّ طرح هذه النظرة إلى الفقه التي تشتهر بالفقه الحكومي أو الفقه الولائي لأوَّل مرَّة في المؤلَّفات الفقهيَّة للإمام الخميني مؤسس الجمهوريَّة الإسلاميَّة وقائد الثورة الإسلاميَّة في إيران.

وقد أكَّد قبل ذلك كثيرٌ من فقهاء الإماميَّة على عدم إمكانيَّة الفصل بين الإسلام ونظام الحُكم، واعتبروا ممارسة الحُكم والولاية السياسيَّة مقدَّمةً وضماناً لتطبيق الحدود الإلهيَّة وكثير من الأحكام الشرعيَّة، ولكنَّ الإمام الخميني كان

يذهب خطوة أبعد ممَّا ذهب إليه هؤلاء، ولا يكتفي بامتزاج الإسلام مع النظام السياسي الصالح والعادل الذي هو ضمان تطبيق الأحكام والقوانين الإسلاميَّة، بل يعدُّ الإسلام نفس الحكومة والنظام الإسلامي، وتكون الأحكام والقوانين الإسلاميَّة من وجهة نظره شأناً من شؤون الحكومة والنظام الإسلامي، ومسخَّرةً في خدمة إقرار الحُكم وبسط العدل.

وقبل سنوات من انتصار الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة كتب الإمام الخميني في أبحاثه الفقهيَّة التي طرحها في النجف الأشرف «أنَّ الإسلام ليس مجرَّد أحكام (بدون الحكومة)، بل يمكن القول بأنَّ الإسلام هو الحكومة بجميع شؤونها، والأحكام الشرعيَّة هي قوانين الإسلام وشأن من شؤون الحكومة، بل الأحكام هي أمور مطلوبة بالعرض وأدوات لإقرار الحكومة ونشر العدل» (الخميني، ١٣٩١هـ ص ٤٧٢).

وتشير النقطة الأخيرة في كلام الإمام الخميني إلى أنَّ الأحكام الشرعيَّة على صعيد الإدارة العامَّة وممارسة الحُكم في المجتمع الإسلامي ليست أحكاماً صلبة وغير قابلة للتساهل، كما أنَّها ليست أموراً مطلوبة بالذات بحيث لا يمكن تجاهلها في حالٍ من الأحوال، بل هي أمور مطلوبة بالعرض لتعزيز وحماية نظام الأُمَّة ومصالحها العامَّة، وأداة لنشر العدل الإسلامي والحفاظ على الحكومة الإسلاميَّة.

ونظراً لرؤيته الحكوميَّة إلى الفقه والأحكام الشرعيَّة يرى الإمام الخميني أنَّ الفقيه الذي ثبتت له الولاية يتولَّى إدارة المجتمع الإسلامي وحفظ نظام الأُمَّة، وإذا اقتضت صيانة مصالح النظام الإسلامي أو الأُمَّة يمكن للفقيه الجامع للشرائط القائم بولاية الأمر أنْ يُصدر الحُكم الحكومي المغاير للأحكام الأوَّليَّة للإسلام، وهذا يدلُّ على أنَّ حفظ النظام الإسلامي والحكومة العادلة يتَّسم بأهمِّيَّة أكثر من الحُكم الأوَّلي في الإسلام.

وبينما يقيِّد كثيرٌ من القائلين بالولاية العامَّة للفقيه، بل وحتَّى القائلين

بمشروعيَّة التقنين الوضعي، نطاقَ ممارسة الفقيه لسلطته الولائيَّة بالأحكام الشرعيَّة الأوَّليَّة، ويحصرون حدود صلاحيَّة الفقيه للتشريع وإصدار الحُكم الحكومي في منطقة الفراغ التشريعي والحالات التي لا يوجد فيها حكم شرعي مُلزم، يرى الإمام الخميني أنَّ نطاق ممارسة الفقيه الحاكم لسلطته الولائيَّة مطلق ولا يُقيَّد بالأحكام الشرعيَّة، بل أساساً تكون الحكومة في رأيه من الأحكام الأوَّليَّة في الإسلام التي تتقدَّم على غيرها من الأحكام الأوَّليَّة، وفي هذا يقول: «الحكومة بمعنى الولاية المطلَقة الممنوحة من الله تعالى للنبيّ الكريمﷺ هي أهمُّ الأحكام الإلهيَّة ومقدَّمة على كافة الأحكام الفرعيَّة الإلهيَّة، وإذا كانت صلاحيَّات الحكومة محدَّدة في إطار الأحكام الإلهيَّة الفرعيَّة فينبغي أنْ تكون ظاهرةً عديمةَ المعنى والمضمون... وبمقدور الحكومة الحدُّ من أيِّ أمر ـ عباديّاً كان أو غير عبادي ـ معارضٍ لمصالح الإسلام ما دام هو كذلك» (الخميني، ١٤٠٨هـ ج٢٠، ص ١٧٠).

وهذه النظرة الحكوميَّة إلى الفقه تختلف في أصولها والنتائج المترتّبة عليها عن النظرة الفرديَّة السائدة على فقه الإماميَّة من وجوه شتَّى، كما أنَّها تختلف أيضاً عن الاتجاه المعاصر في الفقه الاجتماعي وفقه النُّظُم الاجتماعيَّة (يُنظر: واعظي، ٢٠١٩م، صص ٥٠ـ٦٦).

إنَّ ما سردناه باختصارٍ في هذه المحاور الخمسة يعرض أهمَّ الاتجاهات الجديدة في مجال الفكر السياسي المعاصر ولا سيما من المنظور الفقهي عند الشيعة، وإنْ أمكن إلحاق بعض المحاور الأُخرى إليها عبر نظرة أكثر دقَّةً.

٣ـ نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة ومكوِّناتها

لقد اتَّضح ممَّا سبق أنَّه ليس هناك اتّفاق بين علماء الشيعة على الولاية والحكومة السياسيَّة المشروعة في عصر الغَيبة، إلاَّ أنَّ الرأي السائد هو قبول الولاية التنصيبيَّة

للفقيه العادل، وطبقاً لهذا الرأي فإنَّ النظام السياسي يتَّسم بالشرعيَّة عندما يمسك الفقيه الجامع للشرائط زمامَ السلطة السياسيَّة والإدارة العامَّة للمجتمع الإسلامي؛ وذلك لأنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام قد فوَّضوا تولِّي الشؤون الولائيَّة في عصر الغَيبة إلى الفقهاء العدول الأكفاء بشكل عام. وعلى هامش هذا الرأي المشهور السائد ظهرت آراء ووجهات نظر أخرى في تاريخ الفكر والفقه السياسيَّيْن.

ويمكن أنْ نشير إلى تقيُّد الولاية التنصيبيَّة للفقيه وعدم شمولها للشؤون السياسيَّة والولائيَّة، وحصر الولاية التنصيبيَّة بالإفتاء الفقهي والقضاء وتولِّي أمور الحِسبة من باب القدر المتيقَّن من جواز التصرُّف، وولاية الأُمَّة على تعيين الحاكم ونمط النظام السياسي وعدم تنصيب الفقيه العادل للولاية العامَّة، والولاية السياسيَّة الانتخابيَّة للفقيه، واشتراط توفُّر الفقه والعدالة في حاكم المجتمع الإسلامي كنماذج لهذه الآراء، ومع ذلك يمكن أنْ ندَّعي أنَّ (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) هي القراءة الرسميَّة للنظريَّة السياسيَّة الإماميَّة في زمن الغَيبة خلال العصر الحاضر التي تعتمد على قبول الحاكميَّة الإلهيَّة ومرجعيَّة الأحكام والأُصول والقِيم الإسلاميَّة من جهة، وعلى سيادة الأُمَّة على مصيرها السياسي ورقابتها على الشؤون العامَّة لإدارة المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. والمقصود من رسميَّة هذه القراءة هو أنَّها استطاعت أنْ تبتعد عن الأبحاث النظريَّة والفقهيَّة البحتة، وتتجسَّد في هيئة نظام سياسي مستقرّ يتحقَّق ضمن الأُطر القانونيَّة والتنفيذيَّة، كما أنَّها بعد انتصار الثورة الإسلاميَّة عام (١٩٧٩م) تمَّ اتِّخاذها ركناً في صياغة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة، وحازت على موافقة (٩٨%) من الشَّعب الإيراني.

وأمَّا تسمية النظريَّة السياسيَّة التي تقوم على أساسها الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران والدستور الإيراني بالسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة فهي للأهمِّيَّة التي تعبرها هذه

القراءة للنظام السياسي المشروع في عصر الغَيبة لدور الشَّعب ومشاركته في الانتخاب والرقابة على الشؤون السياسيَّة للمجتمع.

وعلى الرُّغم من أنَّ كلمة (السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة) لم يرد ذكرها في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة إلاَّ أنَّ هناك موادَّ مختلفة من الدستور تؤكِّد على أهمِّيَّة انتخاب الشَّعب وصوته، وقد لاقت هذه الكلمة ـ باعتبارها عنواناً ومظهراً للحكومة المستقرَّة المنبثقة من الفقه الشيعي وإرادة الشَّعب ـ رواجاً منذ السنوات الأُولى من انتصار الثورة الإسلاميَّة[1]، وكذلك نالت الانتشار في الأوساط العلميَّة والأكاديميَّة حتَّى اتخذت فيها صفة رسميَّة.

ويمكن اختزال المكوِّنات الأساسيَّة لنظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة فيما يلي:

أ ـ مرجعيَّة الدين في تنظيم العلاقات الاجتماعيَّة

نتَّفق كثيرٌ من النظريَّات المعروفة في العالم على لزوم إقصاء الدين عن المجال العام وتبنِّي النزعة العلمانيَّة، وعلى العكس من هذه الموجة الغالبة تؤكِّد نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة على ضرورة الاهتمام بتطبيق الشريعة والقِيم الإسلاميَّة في حياة المسلمين، وتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة، وتكييف القوانين والتشريعات والبرامج، وكذلك القرارات الإداريَّة والتنفيذيَّة مع المعايير الدينيَّة والأحكام الشرعيَّة. وطبقاً لهذه النظريَّة السياسيَّة فإنَّ المجتمع الإسلامي لا يتحقَّق بمجرد التزام كلِّ فردٍ من أفراد المجتمع بالدين، بل يتَّصف المجتمع بصفة الإسلام عندما تكون ـ إلى جانب الالتزام الفردي من قِبل أبناء الشَّعب جميعاً بالأحكام

١. وعلى سبيل المثال فقد استخدم آية الله العظمى السيد الخامنئي، القائد الحالي للثورة الإسلاميَّة، ورئيس الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة في ذلك الوقت، في خطبة صلاة الجمعة المؤرَّخة في ١٣٦٢/٣/٢٧هـ ش تعبير السيادة الشعبيَّة الدينيَّة لنظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران.

والأخلاق والسلوكيات الإسلاميَّة ـ العلاقات الاجتماعيَّة والقرارات الحكوميَّة إسلاميَّة أيضاً ومنسجمةً مع المعايير الدينيَّة.

ب ـ الولاية العامَّة للفقيه

إنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة ـ على غرار الاتجاه السائد والمشهور في فقه الإماميَّة ـ ترتكز على قبول الولاية التنصيبيَّة العامَّة للفقيه الجامع لشرائط القيادة، وتعتبر مشروعيَّة مقوِّمات وعناصر الحاكميَّة السياسيَّة رهن تولِّي الفقيه العادل الكُفُؤ لأمر الولاية، وهذا لا يعني أنَّ هذه الحكومة عند بعضِ فقهاء الشيعة ممَّن لا يرى الفقيهَ العادل منصوباً للولاية العامَّة وتولِّي الشؤون السياسيَّة والحكوميَّة تفتقد المشروعيَّة؛ فإنَّ عدم تنصيب الفقيه العادل من قِبل الأئمة المعصومين للولاية لا يعادل حرمة تولّيه للشؤون الولائيَّة.

وعلى سبيل المثال فإنَّ الفقيه الذي يضيِّق نطاق ولاية الفقيه، ويتبنَّى مبدأ سيادة الأُمَّة وولايتها على شؤونها، كالشيخ محمَّد مهدي شمس الدين، يرى أنَّ الناس إذا ما اختاروا فقيهاً عادلاً للزعامة والولاية السياسيَّة، فتولِّيه للحُكم وممارسته لسلطته الولائيَّة أمر مشروع قطعاً. وكذا الأمر بالنسبة إلى الفقيه القائل بالولاية الانتخابيَّة الذي ينكر تنصيب الفقيه للولاية من قِبل الأئمة، ولكنَّه في الوقت نفسه يعتبر الفقاهة شرطاً يجب توفُّره في الحاكم الإسلامي؛ فإنَّ قيادة الفقيه العادل وزعامته لنظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة على أساس هذا الرأي ستكون شرعيَّة، وبناءً عليه فإنَّ شرعيَّة نظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة وفقاً للقراءة التي يجسِّدها دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة لا تتوقَّف على الاعتقاد الفقهي بالولاية العامَّة للفقيه.

ج ـ قبول الديمقراطيَّة

على الرُّغم من أنَّ كثيراً من النُّظُم السياسيَّة القائمة تتَّصف اليوم بالديمقراطيَّة

وتبنّي السيادة الشَّعبيَّة، ولكن في واقع الأمر أنَّ الديمقراطيَّة ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ لم تتحقَّق إطلاقاً، فإذا اعتبرنا أنَّ الديمقراطيَّة بمعنى الحُكم المباشر للشعب وتنفيذه لكافة الإجراءات والقرارات، ومشاركة كلّ فردٍ من أفراد المجتمع في سَنّ القوانين والتشريعات، فهي أمرٌ غيرُ واقعٍ أبداً؛ لأنَّ الأقليَّة من النُّخبة ذات التأثير البالغ كانت تُمسك دائماً بزمام الحُكم ودفَّة صنع القرار، وعليه فليس الفارق بين النُّظُم الديمقراطيَّة وغيرها من أنماط النظام السياسي في أنَّ الشؤون السياسيَّة في الأُولى تكون بيد الشَّعب مباشرةً، بل تكمن ميزة النُّظُم الديمقراطيَّة في أنَّ الشَّعب يشارك فيها في عمليَّة توزيع السلطة وتداولها بين الأقليَّات الحاكمة والنُّخبة السياسيَّة كالأحزاب المختلفة، ويتمكَّن من فرض رقابته والإعراب عن رأيه بشأن جملةٍ من الأُمور.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: أيُّ قراءة للديمقراطيَّة تجد الفرصة في نظام السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة القائمة على ولاية الفقيه وحاكميَّة الشريعة والقِيم الإنسانيَّة للظهور والبروز؟

إنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة لا تنظر إلى الديمقراطيَّة بالنظرة القيميَّة التي تعتبر رأي الأكثريَّة وانتخابها معياراً لتمييز الصحيح من الخطأ، ومعرفة الحقّ من الباطل. ووفقاً لهذه الرؤية فإنَّ قبول رأي الأكثريَّة والرجوع إلى إرادة الشَّعب هو أمر مرغوب فيه وذو أهمّيَّة؛ إذ يتبيَّن من خلاله ما هو الحقُّ وفيه نفع المجتمع وصلاحه، فكما أنَّ الإنسان في حياته الشخصيَّة وخياراته الفرديَّة يحاول اختيار ما يتضمَّن خيره ومصلحته، كذلك الديمقراطيَّة هي تجسيد لمجموع الخيارات الفرديَّة لدى أبناء المجتمع، وبالتالي تُبرز ما فيه نفعٌ وصلاحٌ للمجتمع.

وفي الحقيقة أنَّ السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة المتجسّدة في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة، الذي هو تعبير رسمي عن النظام القائم على ولاية الفقيه، تنظر إلى الديمقراطيَّة نظرةً شكليَّةً، وهذه الديمقراطيَّة الشكليَّة تختلف عن الديمقراطيَّة القيميَّة؛ حيث إنَّ النظرة الشكليَّة إلى الديمقراطيَّة تعدُّ الرجوع إلى

آراء الشَّعب وإرادتهم مجرَّد طريقٍ ونمطٍ لحلِّ المنازعات الاجتماعيَّة، وأسلوبٍ لتوزيع السلطة السياسيَّة وتداولها بين النُّخبة وغيرهم ممَّن يدّعي القدرة على إدارة البلاد بشكل أفضل.

د ـ تقدُّم الحاكميَّة الإلهيَّة على حاكميَّة الشَّعب

في نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة هناك أمور، من قبيل الولاية السياسيَّة للفقيه العادل، ورقابة مجلس صيانة الدستور الذي يضمُّ ستَّةً من الفقهاء، تمثِّل معياراً ومظهراً للحاكميَّة الدينيَّة على موافقة قوانين مجلس الشورى مع الشريعة الإسلاميَّة والدستور، كما أنَّ تفويض انتخاب رئيس السلطة التنفيذيَّة ونوَّاب المجلس التشريعي إلى الناس هو تجسيد لقبول مبدأ الديمقراطيَّة في هذه النظريَّة السياسيَّة، ومع ذلك فليست سيادة الشَّعب والوجه الديمقراطي لهذا النظام السياسي مستقلةً عن الوجه الديني ومبدأ الحاكميَّة الإلهيَّة أو معارضةً لها، بل إنَّ الشَّعب يمارس سيادته ضمن إطار الحاكميَّة الإلهيَّة، وتكون سيادة الشَّعب وفقاً لهذه النظريَّة السياسيَّة مقيَّدة بالالتزام بالأُصول والمبادئ الإسلاميَّة والأحكام الشرعيَّة.

وكما أنَّ الوجه الديموقراطي للحكومة في النُّظُم الديمقراطيَّة الليبراليَّة ليس مطلقاً ومتحرِّراً من كلِّ قيد أو حدٍّ، بل إنَّ سيادة الشَّعب ومرجعيَّة آراء الأكثريَّة، ونفوذ القرارات والقوانين المقرَّة من قِبل مجلس النوَّاب أو رئاسة الجمهوريَّة مُحدَّدةٌ بحدود المبادئ والقِيم الليبراليَّة، فكذلك في النظريَّة العامَّة للسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة، فإنَّه لا يمكن لآراء الأكثريَّة وإرادتها أنْ تتجاوز أُطر الشريعة والقِيم الإسلاميَّة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الديمقراطيَّة المحضة (Pure democracy) التي تُنيط الأُمور كلَّها إلى إرادة الشَّعب، ولا تفرض قيداً أو شرطاً عليها هي أمر لا يمكن الدفاع عنه، بل إنَّ الليبراليِّين أنفسهم قد تمكَّنوا طوال سنوات عديدة من تقييد الديمقراطيَّة الشكليَّة في حدود المبادئ والقِيم الليبراليَّة، وأفرز ذلك نوعاً من

الديمقراطيَّة المحدودة (Limited democracy) تحت عنوان (الديمقراطيَّة الليبراليَّة).

والجدير بالذكر أنَّ أنصار الاشتراكيَّة هم أيضاً ابتعدوا بنحوٍ آخر عن الديمقراطيَّة المحضة والصافية، وقاموا باحتواء الديمقراطيَّة ضمن إطار الأُصول والمبادئ الاشتراكيَّة، ودافعوا على المستوى النظري عن (الديمقراطيَّة الاشتراكيَّة). وعلى ذلك فمن الممكن تقييد سيادة الشَّعب والديمقراطيَّة الشكليَّة في إطار الحاكميَّة الدينيَّة والأُصول والمبادئ الإسلاميَّة، وإبداع نوع آخر من الديمقراطيَّة المحدودة والمقيَّدة.

هـ ـ العدل الاجتماعي والحرِّيَّات الفرديَّة

لقد أدخلت الحركة الدستوريَّة ـ كحركة اجتماعيَّة مُطالِبة بالعدل ومُناهِضة للاستبداد ـ الحديثَ عن المساواة والعدل ـ إلى جانب الحديث عن الحرِّيَّة ـ إلى ساحة الخطاب الفكري السياسي والاجتماعي عند الإيرانيِّين، ولكن الاختلاف الماثل بين مؤيِّدي الحركة ومخالفيها، وعدم اتِّفاقهم نظريَّاً على المقصود من الحرِّيَّة والمساواة أسفر عن سجالات فكريَّة كثيرة بين التنويريِّين المنحازين إلى الغرب والفقهاء المؤيِّدين للحركة الدستوريَّة ورجال الدين المعارضين لها. وقد كانت الشريحة الحداثويَّة المنفتحة على الحضارة الغربيَّة تدافع عن القراءة الغربيَّة الليبراليَّة للمساواة والعدالة والحرِّيَّات الفرديَّة، ولم تكن قراءتهم للحرِّيَّة تخضع للقيود الدينيَّة أو الحدود الأخلاقيَّة، بل كانت ـ من وجهة نظرهم ـ متناغمةً مع قراءة الليبراليِّين التقليديِّين، إذ تعتبر احترام حرِّيَّات الآخرين هو القيد الوحيد الذي يمكنه الحدَّ من حرِّيَّة كلِّ فرد من أفراد المجتمع، وأمَّا القيود الشرعيَّة والأخلاقيَّة فلا تصلح أنْ تكون ذريعةً إلى تحديد الحرِّيَّات الفرديَّة.

وعلى سبيل المثال فقد كان لدى آقا خان كرماني هذه الفكرة عن الحرِّيَّة، حيث كان يصرِّح بأنَّ «الحرِّيَّة هي ألاَّ يعترض أحدٌ على الآخر في أيِّ مكان، ولا يتدخَّل البعضُ في شؤون البعض الآخر، ولا يتجاوز نطاقَ شؤونه الفرديَّة، فالحرِّيَّة تكمن في عدم وجود قيدٍ أو شرطٍ على تصرُّفات الإنسان، وهذا الحقُّ ليس أمراً

مطلقاً، بل حدُّ الحرِّيَّة لكلِّ فردٍ هو حدُّ الحرِّيَّة للآخر» (آدميت، ١٩٥٦م، ص ٢٥٩).

وكانت قراءة هؤلاء المدافعين عن الحركة الدستوريَّة، المنحازين إلى العالم الغربي للعدل والمساواة أيضاً مختلفة عن قراءة علماء الدين المؤيِّدين للحركة، حيث كان العلماء يطالبون بالمساواة بين الأفراد في تنفيذ الأحكام والقوانين، وكانوا يعتبرون الإهمالَ في إجراء القوانين، وحرِّيَّة الحكَّام والأمراء والأشراف وأصحاب النفوذ في خرق القانون وانتهاكهم لحقوق الناس وأموالهم مصداقاً للظلم والإجحاف، ولكن كلُّ ذلك كان في إطار الأحكام والحدود الشرعيَّة، مع قبول جملة من الفوارق والاختلافات في الحقوق التي تنصُّ عليها الشريعة، بينما كان التنويريُّون يؤكِّدون على تجاهل الفوارق والاختلافات في القوانين والأحكام. وبعبارة أخرى: كانوا ينشدون المساواة والعدالة في المساواة التامَّة بين الجنسَين، وكذلك بين المسلم والكافر في كافَّة الأحكام والقوانين.

وكلَّما اقتربنا من زمان انطلاق الثورة الإسلاميَّة للشعب الإيراني نجد أنَّ الشَّعب قد انتقل من المطالبة بالعدل على المستوى الفردي والمساواة في الحقوق إلى المطالبة بالعدل الاجتماعي وإنهاء اللامساواة الاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة، كما أنَّ تنامي حالة الاختناق والاستبداد في الدولة البهلويَّة زادت من المطالبة بالحرِّيَّات الفرديَّة، إلى درجةٍ تحوَّلت المطالبة بالحرِّيَّة إلى جانب الاستقلال والحكومة الإسلاميَّة إلى الشعار الرئيس للمحتجِّين على سياسات الدولة. وفي النظريَّة العامَّة للسيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة التي تجسَّدت في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة يحظى العدل والحرِّيَّة بدور بارز، إذ تشير العديد من موادِّ الدستور إلى هاتين القيمتَين الاجتماعيَّتَين[1].

---

١. تؤكِّد المواد ٢و٣ و٩ و٢٦ و٤٣ و٦٧ و١٢١و١٥٤و١٥٦و١٧٥ من الدستور على احترام الحرِّيَّات وأقسامها، وكذلك تنصُّ المواد ١و٢و١٤و ١٠٤و١٥٤على أهمِّيَّة إقامة القسط والعدل في الشؤون المختلفة للنظام الإسلامي.

إنَّ قراءة نظريَّة السيادة الشَّعبيَّة الدينيَّة للحرِّيَّة وحدودها تتوافق مع التعاليم الدينيَّة والقيود الأخلاقيَّة، وكما أنَّ الاعتداء على حقوق الآخرين وسلب حرِّيَّاتهم يمثِّل حدَّاً فاصلاً يحدِّد دائرة حرِّيَّة كلِّ إنسان، فكذلك المبادئ الأخلاقيَّة والحدود الشرعيَّة تعيِّن حدود الحرِّيَّة له أيضاً.

خلاصة البحث والنتائج

إنَّ هذه الدراسة حاولت أنْ تقدِّم صورة واضحة عن المقاربات الفقهيَّة المختلفة لموضوع السياسة وأبعادها في الحقبة المعاصرة من تاريخ الفقه الشيعي، وتعكس هذه المقاربات والإنجازات الحديثة في الفقه السياسي الإمامي نتائج نظريَّة وتطبيقيَّة مختلفة في مجال ممارسة الحُكم، وقد توصَّل الكاتب أخيراً إلى اختيار القراءة الرسميَّة للنظام السياسي الشيعي في عصر الغَيبة، وهي القراءة التي يلتزم فيها ذلك النظامُ بمرجعيَّة الدين في الحياة العامَّة وضرورة تطبيق الشريعة والتعاليم الإسلاميَّة في مختلف المجالات الاجتماعيَّة، وفي الوقت نفسه يحافظ هذا النظام على الحقوق والحرِّيَّات المدنيَّة، ويعترف بسيادة الشَّعب على مصيره السياسي والاجتماعي، ويفسح المجال للرجوع إلى أصوات الجمهور أيضاً، وهو بذلك يبتعد عن التطرُّف الديني والتيارات السلفيَّة الحديثة في العالم الإسلامي، وينفصل عن القراءات الليبراليَّة للإسلام التي تنفي تدخُّلَ الدين وتعاليمه عن الحياة العامَّة وتُفرِّغها منه، كما أنَّه يشقُّ طريقاً موالياً للحاكميَّة الإلهيَّة ونظام الإمامة في الفكر الشيعي متوازناً بين الإسلام الليبرالي المنحاز للمنهج الغربي المعاصر والإسلام المتطرِّف الراديكالي، ويُقدِّم قراءة إسلاميَّة للسيادة الشَّعبيَّة والحقوق والحرِّيَّات المدنيَّة.

المصادر

* القرآن الكريم

١. النائيني، محمَّد حسين. (١٩٩٩م). تنبيه الأُمَّة وتنزيه المِلَّة، مع شرح السيد محمَّد طالقاني، طهران، شركت سهامي انتشار، الطبعة الأُولى.

٢. النائيني، محمَّد حسين. (١٤١٣ه). كتاب البيع والمكاسب (تقرير: محمَّد تقي الآملي). قم: مؤسَّسة النشر الإسلامي.

٣. الماوردي، علي بن محمَّد. (١٣٨٦ه). الأحكام السلطانيَّة. بيروت: دار الفكر.

٤. المنتظري، حسين علي. (١٤٠٨هـ). دراسات في ولاية الفقيه. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، الجزء الأوَّل.

٥. الشيخ الصدوق. (١٣٩٥ه). كمال الدين. (الجزء ٢، الباب٤٥، الحديث٤). طهران: إسلاميَّة.

٦. الصدر، محمَّد باقر. (٢٠١٤م). بارقه‌ها (مقالات، سخنراني‌ها و يادداشت‌ها) [العنوان بالعربيَّة: الومضات، مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق]، ترجمه إلى الفارسيَّة: السيد أميد مؤذني. قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.

٧. الصدر، محمَّد باقر. (٢٠١٤م). إسلام راهبر زندگي، مكتب إسلام، رسالت ما[العنوان بالعربيَّة: الإسلام يقود الحياة، المدرسة الإسلاميَّة، رسالتنا]، ترجمه إلى الفارسيَّة: مهدي زندية. قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.

٨. شمس الدين، محمَّد مهدي. (١٤١٩ه). في الاجتماع السياسي، بيروت: المؤسَّسة الدوليَّة للدراسات والنشر.

٩. موسى فرح. (١٤٢٣هـ). الدين والدولة والأُمَّة عند محمَّد مهدي شمس الدين. بيروت: دار الهادي.

١٠. شمس الدين، محمَّد مهدي. (١٩٩٢م). نظام الحُكم والإدارة في الإسلام. بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر.
١١. شمس الدين، محمَّد مهدي. (٢٠١٢م). في الاجتماع السياسي الإسلامي. تقديم: زكي الميلاد. بيروت: دار الكتب اللبناني.
١٢. الزميع، علي فهد. (٢٠١٨م). في النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة. الكويت: دار نهض للدراسات والنشر.
١٣. الصدر، السيد محمَّد باقر. (٢٠١٤م). اقتصاد ما[العنوان بالعربيَّة: اقتصادنا]، (ترجمه إلى العربيَّة: حسيني ژرفا، الجزء الثاني). قم: پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر.
١٤. واعظي، أحمد. (٢٠١٩م). رويكردهاي فقهي[العنوان بالفارسيَّة: الاتجاهات الفقهيَّة]. قم: دانشگاه باقر العلوم عليه السلام.
١٥. الخميني، روح الله. (١٣٩١هـ). كتاب البيع. النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
١٦. الخميني، روح الله. (١٤٠٨هـ). صحيفه نور (العنوان بالعربيَّة: صحيفة النور، الجزء ٢٠). طهران: سازمان مدارك فرهنگي انقلاب إسلامي،.
١٧. آدميت، فريدون. (١٩٥٦م). انديشه‌هاي ميرزا آقاخان كرماني (العنوان بالعربيَّة: آراء ميرزا آقاخان كرماني). طهران: نشر پيام.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Foundations of Qur'anic Politics with Emphasis on Tafsir Al-Mizan

Mansur Mirahmadi[1]

Received: 13/09/2020 **Accepted: 17/02/2021**

Abstract

In response to the question about the foundations of Qur'anic politics, the current paper, in addition to conceptual examination and analysis of politics, tries to explain the Qur'anic view of the foundations of politics with an in-text approach and relying on Izutsu's semantic analytical model. Based on the semantic approach, understanding the foundations of politics, as a matter of governance in the Holy Qur'an requires placing politics in a semantic or Qur'anic worldview. Considering this approach and using the method of thematic interpretation and with emphasis on Tafsir Al-Mizan (as the methodological model of the paper), the verses that make up the worldview of the Holy Quran were studied, and it guided us to basic concepts such as: "creation and being creator", "property and ownership", "divine guardianship and government", "divine succession and caliphate of man", "Ummah and Imamate" and "world and the hereafter". Through explaining the aforementioned concepts and the effect of believing in them in the approach to politics as a matter of governance, the author explains the foundations of Qur'anic politics.

Keywords

Politics, the Holy Qur'an, Qur'anic politics, Qur'anic worldview, semantic approach.

---

1. Professor of Political Sciences, Shahid Beheshti University of Tehran, Iran M_mirahmadi@sbu.ac.ir

* Mirahmadi. M. (2021). Foundations of Qur'anic Politics with Emphasis on Tafsir Al-Mizan. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 43-75. DOI: 10.22081/ipt.2021.69671

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ٢٠٢١

أُسس السياسة القرآنيّة مع التركيز على آراء العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان

منصور ميرأحمدي*

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٩/١٣ تأريخ القبول: ٢٠٢١/٠٢/١٧

الملخص

يتناول هذا المقال الردَّ على سؤال أُثير حول أُسس السِّياسة القرآنيَّة، وفحَص وتحليلَ مفهوم السِّياسة، وشرحَ وجهة النَّظر القرآنيَّة لأُسس تلك السِّياسة، وذلك من خلال المنهج الداخلي للنصِّيَّة، والاعتماد على نموذج (إيزوتسو) للتحليل الدلالي.

ووفقاً للمنهج الدلالي فإنَّ فهمَ أُسس السِّياسة بمثابة مسألة الحكومة في القرآن الكريم يتطلَّب وضعَ السِّياسة في البيئة الدلاليَّة القرآنيَّة أو الرؤية القرآنيَّة للعالَم. وفي هذا المنهج، واستخدام أُسلوب التفسير الموضوعي مع التأكيد على تفسير الميزان (كنموذج منهجي للمقال) تمَّت دراسةُ الآيات التي تشكِّل الرؤية الكونيَّة للقرآن الكريم، مشيرين إلى مفاهيم أساسيَّة مثل: (الخلْقة والخالقيَّة)، (المُلك والمالكيَّة)، (الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة)، (الاستخلاف وخلافة الإنسان الإلهيَّة)، (الأُمَّة والإمامة)، (الدُّنيا والآخرة). ومن خلال شرح هذه المفاهيم، وتأثُّر الإيمان بها في مواجهة السِّياسة ومسألة الحكومة، يحاول الباحث أنْ يشرح أُسس السِّياسة القرآنيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة

السِّياسة، القرآن الكريم، السِّياسة القرآنيَّة، الرؤية القرآنيَّة للعالَم، المنهج الدلالي.

* أستاذ قسم العلوم السياسية في جامعة الشهيد بهشتي، طهران. M_mirahmadi@sbu.ac.ir

* ميرأحمدي، منصور. (٢٠٢١). أُسس السياسة القرآنيّة مع التركيز على آراء العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان. الفكر السياسي الاسلامي. ١ (١)، صص ٤٣-٧٥. DOI: 10.22081/ipt.2021.69671

مقدمة

بما أنَّ القرآن الكريم يتناول موضوعاتٍ وقضايا كثيرةً فإنَّ ما يوحِّد هذه الموضوعاتُ يُعتبر بمثابة اتِّجاهٍ واحدٍ هو مفهوم الهداية؛ لذلك يمكن أنْ يُطلق عليه كتاب (الهداية)[1]. وفي الواقع فقد تمَّ النَّظر في القضايا الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة والعلميَّة... إلخ في القرآن بطريقة ما مرتبطةً بهداية البشر. وأمَّا الغرض من هذا المقال فهو إظهار الدور القرآني في هداية إدارة المجتمعات البشريَّة، وخاصَّة في مجال السِّياسة.

والسؤال الأساسي: ما هو رأي القرآن الكريم في السِّياسة؟

وبما أنَّ هذا السؤالَ له أبعادٌ مختلفةٌ فسوف نركِّز الحديث فيه على أُسس السِّياسة القرآنيَّة. وردَّاً على هذا السؤال، ومن خلال فحص وتحليل مفهوم السِّياسة، نحاول أنْ نشرح وجهة نظر القرآن الكريم حول أُسس السِّياسة من خلال المنهج الداخلي للنصِّيَّة، والاعتماد على نموذج (إيزوتسو) للتحليل الدلالي؛ لذلك ستتمُّ دراسة كلمات القرآن التي تشكِّل أُسس السِّياسة القرآنيَّة؛ كونها ضمن الرؤية القرآنيَّة للعالَم، وبهذه الطريقة سيتمُّ استخراج المفاهيم الأساسيَّة المتعلِّقة بمفهوم السِّياسة بمثابة مسألة الحكومة.

ويتطلَّب هذا الهدف أيضاً استخدام النموذج المنهجي لـ (التفسير الموضوعي) وفق المنهج المذكور، وفي مناقشة الآيات المذكورة ستكون السِّياسة محورَ هذا المقال.

---

١. وقد ورد هذا الأمر في عدَّة آيات صراحة، منها: (البقرة، ٢)، (الأنعام، ١٥٥)، (الأعراف، ٥٢، ٢٠٣)، (يُونس، ٥٧)، (النَّحل، ٨٩)، (النَّمل، ١ - ٢، ٧٦ - ٧٧)، (لُقمان، ٢ - ٣)، (الزُّمَر، ٤١)، (فُصِّلت، ٤٤).

١ـ السِّياسة

لا يخفى أنَّ هناك مفاهيمَ وتعريفاتٍ مختلفةً للسياسة، إذ يعتقد أندرو هيوود (١٣٨٩هـ ش)، وبعد أنْ ذكر بإيجاز أهمَّ مفاهيم السِّياسة، أنَّ المفهوم الأكثر شيوعاً للسياسة هو أنَّها بمثابة «القرارات الرسميَّة أو المرجعيَّة التي تحدِّد خطَّة العمل للمجتمع بأسره» (هيوود، السِّياسة، ص ١١)، وبهذا المعنى تُعتبَر السِّياسة معادِلةً لفنِّ الحُكم، فهي القرارات والإجراءات التي تتَّخذها مجموعة خاصَّة تسمَّى السياسيِّين أو موظفي الحكومة أو ... إلخ.

أ ـ السِّياسة بالمعنى الثاني

إنَّ التمييز بين السياسي وغير السياسي يعادل التمييز بين المجال العام والمجال الخاص (المصدر نفسه، ص ١٤)، وعليه فإنَّ الأُمور المتعلِّقة بالمؤسَّسات والشؤون العامَّة للمجتمع تدخل في مجال السِّياسة، وأمَّا الأُمور المتعلِّقة بالحياة الخاصَّة للأفراد التي لا تديرها الحكومات فإنَّها تقع خارج نطاق السِّياسة.

ب ـ السِّياسة بالمعنى الثالث

هي أداة خاصَّة لحلِّ النِّزاعات من خلال التسوية والوساطة والتفاوض، وليست بالقوَّة أو ممارسة القوَّة العلنيَّة (المصدر نفسه، ص ١٧). ومن وجهة النَّظر هذه، وبسبب نقص الموارد ومحدوديَّة إمكانيَّات المجتمع، يُعتبَر الصراع والفتنة في المجتمع أمراً طبيعيَّاً، ولكنْ وجود السِّياسة مقبول فقط إذا كانت طريقة حلِّ النِّزاع هي التسوية والمصالحة والحياة السلميَّة.

ج ـ السِّياسة بالمعنى الرابع

أمَّا المفهوم الرابع للسياسة فيركِّز على مفهوم القوَّة، وفي هذا الرأي الذي كان أكثر انتشاراً في العصر الحديث، وبدل من قصر السِّياسة على مجال معيَّن مثل

الحكومة أو الدولة أو المجال العام، فإنَّ السِّياسة تشارك في الأنشطة الاجتماعيَّة جميعاً، وفي كلِّ ركن من أركان الحياة البشريَّة (المصدر نفسه، ص ١٨). إذاً فالسِّياسة هي أداة قويَّة لتلبية الاحتياجات التي لا نهاية لها؛ وذلك باستخدام الموارد النادرة، ومن ثمَّ فإنَّ أيَّ نشاط تستخدمه السلطة للوصول إلى موارد وقضايا معيَّنة يُعتبَر بحدِّ ذاته سياسة.

ووفقاً لوجهة نظر بيتر ماندفيل (٢٠٠٤م) فإنَّ السِّياسة هي كلُّ ما له علاقة بالقضيَّة السياسيَّة، وهذه القضيَّة هي أيضاً مجموعةٌ محدَّدةٌ من الأنشطة والمؤسَّسات والعمليَّات التي يتَّبعها الفاعلون الحكوميُّون في سياق الحكومة الوطنيَّة الحديثة.

وأخيراً، يمكننا التحدُّث عن مفهومٍ آخرَ للسياسة كمهنة، ووفقاً لهذا الرأي فإنَّ السِّياسة تشتمل على وسائلَ ومطالبَ خطيرةٍ بما في ذلك الحساب والمخاطرة (نيكولاس جون، ١٣٨٩، ص ١١١).

إذاً فالسِّياسة ليست مجردَ مسألةٍ أخلاقيَّةٍ يتمُّ الحُكم عليها على أساس القِيم الأخلاقيَّة وتحمُّل المسؤوليَّة، وليست هي مجردَ علمٍ يمكن تقييمُه بعقلانيَّة على أساس القوانين العلميَّة؛ السِّياسة هي المهنةُ التي يجب الاهتمامُ فيها بكلِّ هذه الأُمور. ويمكن أنْ يُقرِّبنا النَّظرُ بعنايةٍ في هذه المعاني من التحليل المفهومي للسياسة، ويكشف عن العناصر المفهوميَّة للسياسة حتَّى نتمكَّن من اكتساب فهمٍ مشترك للسياسة على الرُّغم من اختلافاتنا.

يقرِّر ويليام بلوم (١٣٧٣هـ ش) أنَّه في معظم النَّظريَّات السياسيَّة تكون السِّياسة والحكومة العامَّة مترابطتَين، وأنَّ جميع المنظِّرين السياسيِّين العِظام قد سعوا بحقٍّ إلى تعريف السِّياسة وشرح الأنشطة المتعلِّقة بالسلطة العامَّة (بلوم، نظريَّات النِّظام السياسي، ص ٣١).

أمَّا أندرو هيوود (١٣٨٩هـ ش)، ومن خلال تحليله لمفهوم السِّياسة وشرح المعاني المختلفة لها، يؤكِّد على نشاط خاص، معتقداً أنَّ السِّياسة بمعناها الأوسع

هي نشاطٌ يُحدِّد النَّاسُ من خلاله القواعدَ العامَّة لحياتهم، ويحافظون عليها ويُصلحونها (هيوود، السِّياسة، ص ٩)، وهكذا في كلا التحليلَين، فإنَّ السِّياسة تُعتبَر بمثابة النشاط، ووفقاً لذلك يمكن اعتبار السِّياسة نشاطاً خاصَّاً.

والجدير بالذكر أنَّ فكرة السِّياسة تكشف كنشاطٍ العلاقةَ الوثيقةَ بين السِّياسة والواقع؛ لأنَّ السِّياسة نشاطٌ يراقب الواقعَ ويحدث في مشهد الحياة الجماعيَّة. وما يميِّز هذا النشاط عن الأنشطة الأُخرى المحقَّقة في الحياة الجماعيَّة في المرحلة الأولى هو (العامل) أو (الفاعل) لهذا النشاط، وأمَّا في المرحلة الثانية فهي (الغاية والغرض) من هذا النشاط. وبحسب تحليل (ويليام بلوم) فإنَّ النشاط المتعلِّق بالسلطة العامَّة هو نشاطٌ يقوم به وكلاءُ الحكومة وركائزُهم، لكنْ في تحليل هيوود فإنَّ العامل في هذا النشاط هو النَّاس بالمعنى العام، وتُعتبَر السِّياسة نشاطاً عامَّاً وفقاً لذلك.

وفي النَّظر إلى التحليل المفهومي للسياسة فإنَّه يمكن اعتبارُ عاملٍ أو فاعلِ السِّياسة بمثابة أوَّل مكوِّنٍ مفهوميٍّ للسياسة، وللحكومة بالمعنى العام وللشعب كمواطنين؛ لذلك فالسِّياسة نشاطٌ يتشكَّل من قِبل الحكومة أو الشعب في مجال الحياة الجماعيَّة.

وهناك عنصرٌ مفهوميٌّ آخر للسياسة هو هدفُ الحكومة والشعب. وبعبارة أخرى، في التحليل المفهومي للسياسة من الضروري الإجابة عن هذا السؤال: بأيِّ غرضٍ أو أغراضٍ تقوم الحكومة أو النَّاس في مجال الحياة الجماعيَّة بالأنشطة المتعلِّقة بالسلطة العامَّة؟ وما هو الغرض من السِّياسة كنشاط متعلِّق بالسلطة العامَّة؟

وعند تحليل مفهوم السِّياسة يعتقد موريس دوفيرجه (٢٠٠٧م)، من خلال تقديم صورة جانوسيَّة لها، أنَّ الدولة ـ وبصورة أوسع ـ هي السلطة المنظِّمة في المجتمع دائماً وفي كلِّ مكان، بينما يكون هذا المفهوم وسيلةً لهيمنة بعض الطبقات على الطبقات الأُخرى، وهذه الطبقات الحاكمة تستخدمه لمصلحتها وعلى حساب الطبقات المحكومة. إذاً فالسِّياسة هي وسيلة لضمان نوع من النِّظام

http://ipt.isca.ac.ir

الاجتماعي، ونوع من التجانُس لجميع الأفراد في المجتمع من أجل الصالح العام (دوفيرجه، مبادئ العلوم السياسيَّة، ص ٩).

وتبعاً لذلك، وعلى الرُّغم من أنَّ السِّياسة بمعنى النشاط المتعلّق بالسلطة العامَّة إذا طبَّقتها الحكومة، يمكن أنْ تؤدّي إلى هيمنة الفرد أو الطبقة، لكنَّ الغرضَ منه هو ضمان النِّظام الاجتماعي ووحدة الأفراد والمجتمع من أجل ضمان المصلحة العامَّة، ومع ذلك فإنَّ مثل هذه الثنائيَّة في نهاية السِّياسة يمكن تصوُّرها عندما نعتبر أنَّ عاملها هو الحكومة، لكنْ إذا اعتبرنا النَّاس هم عامل السِّياسة فإنَّ مظهر ممارسة سيطرة النَّاس لا يبدو كثيراً، وفي هذه الحالة يمكن اعتبار الأنشطة المتعلّقة بالسلطة العامَّة للشعب تصبُّ في المصلحة العامَّة للمجتمع.

وباختصار، أنَّه في التحليل المفهومي للسياسة يمكن اعتبار الغرض من السِّياسة على أنَّه المكوِّن الثاني للسياسة (المصلحة العامَّة)، وتقوم الحكومة والشعب بالأنشطة المتعلّقة بالسلطة العامَّة لأجل تأمين المصلحة العامَّة؛ لذلك تُعتبَر السِّياسة نشاطاً متعلّقاً بالصالح العام، وعلى هذا يمكننا الحديث عن فكرة السِّياسة كنشاط للحكومة والشعب لضمان المصلحة العامَّة.

وعلى الرُّغم من الادِّعاء أعلاه، ومن أجل تمييز هذا النوع من النشاط عن الأنواع الأُخرى، يمكننا أيضاً الوقوف عند الخصائص الثلاثة للنشاط السياسي:

١. أنَّ السِّياسة هي نشاطٌ جماعيٌّ يحدث بين النَّاس كافَّة.

٢. أنَّ السِّياسة تشمل اتِّخاذ قراراتٍ بشأن أمور تؤثّر على شخصين أو أكثر، وعادة ما يكون هذا القرار إمَّا حول سلسلة من الإجراءات والسلوكيَّات أو حلِّ النِّزاعات والخلافات.

٣. أنَّ القرارات السياسيَّة، وبمجرد اتِّخاذها، هي سياساتٌ صالحةٌ للمجموعة ومُلزِمة لأعضاء تلك المجموعة (Hague, Harrow & McCormick, 2016, p. 6).

وعليه فإنَّ النشاط السياسي أوَّلاً هو نشاطٌ جماعيٌّ، وثانياً هو نوع من أنواع القرارات التي تركّز على العمل أو تسوية النِّزاعات، وثالثاً كسياسة عامَّة تُعتبَر مُلزِمة للجميع. على أنَّ هذا النشاط لا يتمُّ من قِبل الحكومة والنِّظام السياسي فحسب، بل يمكن للناس أيضاً المشاركة في مثل هذه العمليَّة، وبالتالي فهم يُعتبَرون عاملاً سياسيّاً إلى جانب الحكومة، لذا يمكن استخدام مصطلح (الحكومة الشاملة).

إنَّ الحكومة هي العمليَّة التي يتمُّ من خلالها اتِّخاذ القرارات والقوانين والسياسات العامَّة (المصدر نفسه، ص ٥)، وعندما يتمُّ اتِّخاذ القرارات والقوانين والسياسات من خلال المؤسَّسات الرسميَّة فإنَّ عامل السِّياسة يكون هو (الحكومة) بالمعنى العام، ويشمل المؤسَّسات الرسميَّة جميعاً، ولكنْ حينما يتمُّ ذلك دون تدخُّل هذه المؤسَّسات سيكون وكيل السِّياسة هو النَّاس بالمعنى العام، وسيشمل المؤسَّسات غير الرسميَّة جميعاً، وهكذا يمكننا أنْ نتحدَّث عن فكرة السِّياسة باعتبارها مسألة الحكومة.

وتُعرَّف السِّياسة باعتبارها مسألة الحكومة على أنَّها الأنشطة التي تشرف على العمليَّات التي يتمُّ من خلالها اتِّخاذ القرارات والقوانين والسياسات المُلزِمة، وهذه السِّياسة باعتبارها مسألة الحكومة فإنَّها تركّز على كيفيَّة اتِّخاذ القرارات والتشريعات المُلزِمة.

وكيف كان ففي هذا المقال يُستخدم مفهومُ السِّياسة للإشارة إلى السِّياسة باعتبارها مسألة الحُكم والحكومة، وهذا المعنى يشمل من ناحيةٍ أنشطةَ الفاعلين السياسيِّين، أي الحكومة والشعب، ومن ناحية أخرى أنَّ هذا المعنى عامٌّ لدرجة أنَّه يمكن تضمين معانٍ أخرى للسياسة، مثل: السِّياسة التي تعني فنَّ الحُكم، والشؤون العامَّة، والتسوية، والشؤون السياسيَّة، والسلطة وما إلى ذلك، وبالتالي فقد أخذنا في الاعتبار المعنى نفسه للسياسة في استخراج المفاهيم الأساسيَّة للسياسة القرآنيَّة، وسنظهر اختلافها الأساسي مع أنواع السياسات الأُخرى.

http://ipt.isca.ac.ir

٢ـ المنهج

إنَّ المقال الحالي يتأثَّر بالمنهج الدلالي، والغرض هو المنهج النَّظري نفسه الذي يسمِّيه توشيهيكو إيزوتسو (١٣٧٣هـ ش) بـ (المنهج الدلالي للقرآن). على أنَّ علم الدلالة هو الدراسة التحليليَّة للكلمات الرئيسة للُّغة؛ وذلك من أجل فهم النَّظرة القوميَّة للعالَم التي لم تجعلها وسيلة للتحدُّث والتفكير فحسب، بل تجعلها وسيلةً لتخيُّل وتفسير العالَم الذي يحيط بتلك الأُمَّة (المصدر نفسه، ص ٤).

وفي علم الدلالات تُبذَل محاولةٌ خاصَّة لاكتشاف الرؤية الكونيَّة لأيِّ قوم من الأقوام، وذلك من خلال التحليل المنهجي للمفاهيم التي تبلورت في لغة أولئك القوم، لذا فإنَّ العالِم الدلالي يشتقُّ الرؤية الكونيَّة للقوم عن طريق تحليل لغتهم وخطاباتهم، وبهذه الطريقة يستكشف موقف هؤلاء النَّاس.

ووفقاً لرأي (إيزوتسو) فإنَّ الدلالات التي وُجدت في القرآن الكريم تعالج السؤال التالي: من وجهة نظر هذا الكتاب الإلهي، كيف تمَّ بناء الكون؟ وما هي اللَبِنات الأساسيَّة في العالَم؟ وكيف تتَّصل مع بعضها البعض؟[المصدر نفسه]. على أنَّ الغرض من مثل هذا التحليل هو اكتشاف المفاهيم والمعاني الرئيسة التي تتكوَّن منها نظرة القرآن الكريم للعالَم.

يعتقد (إيزوتسو) أنَّه يجب أوَّلاً استخراج الكلمات المهمَّة (المصطلحات المفتاحيَّة)[1] ومعانيها من النصِّ، ثمَّ الحصول على النِّظام الدلالي المتكوِّن من هذه المفاهيم، ويرى أنَّه من الضروري فصل المفاهيم الأساسيَّة عن المفاهيم النسبيَّة (العلاقيَّة)[2] (المصدر نفسه، ص ١٣).

إنَّ المعنى الأساسي لأيَّة كلمةٍ هو المعنى الجوهري الذي تنقله تلك الكلمة أينما

١. وفقاً لترجمة د. هلال محمَّد الجهاد عن كتاب إيزوتسو (الله والإنسان في القرآن).[مترجم]
٢. المصدر نفسه.

وُضعت وحلَّت، لكنَّ المعنى النسبي (العلاقي) هو معنىً ضمني، ونتيجة لإيجاد موقفٍ خاصٍّ لتلك الكلمة في سياقات معيَّنة يضاف معناها، وفي النِّظام الجديد وُجدت نسبٌ وعلاقاتٌ مختلفة بين الكلمات المهمَّة (المصدر نفسه، ص ١٥). وبناءً على ذلك، وعلى الرُّغم من أنَّ كلمات القرآن الكريم لها معنىً أساسي إلاَّ أنَّها وفقاً لمفاهيمها وعلاقتها الدلاليَّة فقد وُجد لها أيضاً معنىً نسبيٌّ في البناء الدلالي للقرآن.

ووفقاً لرأي (إيزوتسو) فإنَّ الكلمات جميعاً دون استثناء ملوَّنة بشكل بارز إلى حدّ ما مع لون البُنية الثقافيَّة للبيئة التي تُوجد فيها حالياً (المصدر نفسه، ص ٢٠)، ومن أجل فهم بُنية الثقافة البيئيَّة للقرآن فهو يرى أنَّه من الضروري فهم (الحقل الدلالي) للقرآن الكريم، ويرى أيضاً أنَّ الكلمات لها بُنية متعدِّدة الطبقات يتمُّ بناء هذه الطبقات لغويَّاً بواسطة مجموعة من الكلمات المفتاحيَّة التي يسمِّيها (الحقول الدلاليَّة) (المصدر نفسه، ص ٢٧)، ولاكتشاف هذه الحقول يلزم تحديد عمدة الحقول التصوُّريَّة في القرآن، ثمَّ القيام بفحص كيفيَّة تنظيم هذه الحقول وتطوُّرها في النِّظام القرآني.

إنَّ اكتشاف هذه المجالات وفقاً لرأي (إيزوتسو) يعتمد على فهم الكلمة المحوريَّة، وهذه الكلمة هي الكلمة المفتاحيَّة المحدَّدة التي تمثِّل مجالاً تصوُّريَّاً ودلاليَّاً وتحدُّه، أو ما يسمَّى بالحقل الدلالي المستقل، والمتميِّز نسبياً ضمن مجموعة أكبر من الكلمات والمفردات (المصدر نفسه، ص ٢٨). وعلى هذا الأساس فإنَّ كلمة (الله) هي الكلمة المحوريَّة العُليا في كلمات القرآن الكريم التي تحكم كامل أراضيها (المصدر نفسه، ص ٣١). وفي النِّظام القرآني لا يوجد مجالٌ دلاليٌّ واحدٌ لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالفكرة المركزيَّة لكلمة (الله) ولا يخضع لإمرتها (المصدر نفسه، ص ٤٥).

وفي هذه الطريقة يشرح (إيزوتسو) البناء الأساسي للرؤية الكونيَّة للقرآن، وفي رأيه أنَّ الكون القرآني من حيث الأنطولوجيا هو كونٌ متمركزٌ حول الله تعالى (المصدر نفسه، ص ٩١)، ومعنى الكون المتمركز حول الله هو أنَّه لا يوجد كائنٌ من الكائنات يعارض الله سبحانه، وأنَّ الجميع، بما في ذلك الإنسان، في الترتيب

الأدنى من المراتب المتسلسلة للكون، وأنَّ تصوُّرَ مفهوم البشر يشكّل القطب الرئيس الثاني (المصدر نفسه، ص ٩٢). وهكذا تتشكَّل العلاقة بين الله تعالى والإنسان، وبتوسيع وتعميم هذه العلاقة للبشر جميعاً تتشكَّل مجموعة خاصَّة تسمى (الأُمَّة) التي تؤمن بهذه العلاقة. على أنَّ الأُمَّة هي مفهوم أو فكرة تشكِّل مجموعةً مترابطةً وجماعةً دينيَّةً (المصدر نفسه، ص ٩٦).

وفي خطوة أخرى يشرح (إيزوتسو) عنصراً آخرَ من بناء الكون القرآني بمفهومَي (الغَيب) و(الشهود)، إذ يؤكّد أنَّ النَّظرة القرآنيَّة تقسّم العالَم الذي نعيش فيه إلى قسمَين: عالَمٍ غيرِ مرئيٍّ وهو (عالَم الغَيب)، وعالَمٍ مرئيٍّ وهو (عالَم الشهادة) (المصدر نفسه، ص ١٠٤). وهذا التقسيم المزدوج يتعلَّق في الواقع بنظام الوجود، ولكنْ من زاوية أخرى يمكن اعتبار مزاوجة أخرى تدخلَّت في بناء الكون القرآني هي: (الدُّنيا) و (الآخرة). وبحسب رأي (إيزوتسو) فإنَّ مفهوم وفكرة (الدُّنيا) يدلان على مفهوم وفكرة (الآخرة) ويقابلانهما (المصدر نفسه، ص ١٠٦). على أنَّ عالَم الآخرة ثنائي الأبعاد في حدّ ذاته، وأنَّ هناك تناقضاً جوهريّاً بين فكرة الجنَّة والجحيم (المصدر نفسه، ص ١٠٩)، وهكذا، ووفقاً لمفهوم (إيزوتسو) فإنَّ بناء الكون القرآني يقوم على العلاقة بين الله والإنسان أو الله والأُمَّة في وحدتَين: الغَيب والشهادة، والدُّنيا والآخرة.

إنَّ محوريَّة الله تعالى لكلِّ الأشياء لها تبعاتٌ ونتائجُ مختلفةٌ، منها أنَّه لا يوجد مفهومٌ رئيسٌ في القرآن الكريم منفصلٌ عن مفهوم الله سبحانه، وهذا المعنى صحيحٌ حتَّى عند معالجة المفاهيم المتعلّقة بالعلاقات الاجتماعيَّة البشريَّة، الأمر الذي يعني أنَّه يجب مراعاة ارتباط هذه المفاهيم بالله وحده، ووفقاً لرأي (إيزوتسو) فإنَّه إذا حُذِّر الإنسانُ في القرآن الكريم من الظُّلم في التعامُل مع الآخرين ومع نفسه، فإنَّ هذا التحذير هو انعكاس للطبيعة الإلهيَّة التي تقول في كلِّ مكان: «إنَّه لا يظلم أحداً» (المصدر نفسه، ص ٣٧).

ووفقاً لهذا النموذج التحليلي فإنَّ مفاهيمَ القرآن الكريم جميعاً، بما في ذلك

مفهوم السِّياسة، لها علاقةٌ أساسيَّةٌ بالطبيعة الإلهيَّة، لذا لا يمكن إدراكُ المفاهيمِ القرآنيَّة دون النَّظر إلى طبيعة الله تبارك وتعالى. وباستخدام مثل هذا النهج يمكن استخراج المفاهيم الأساسيَّة المتعلِّقة بمفهوم السِّياسة بمثابة الحكومة وفقاً للكاتب، وهذا الهدف يتطلَّب تطبيق النموذج المنهجي للتفسير الموضوعي.

والمقصود من (التفسير الموضوعي) هو أنَّ المفسِّر يقوم بجمع آيات القرآن الكريم على أساس موضوع محدَّد عادةً ما يكون مرتبطاً بأسئلة المسلمين المعاصرين واحتياجاتهم، ثمَّ يقارن فيما بينها جميعاً بناءً على دراسات وأعمال تفسيريَّة سابقة، ليحصل على رأي القرآن في ذلك الموضوع وأبعادِهِ المختلفة (مجموعة من المحقِّقين، ١٣٨٨، ص ٢٠)، ووفقاً لهذا المنهج فإنَّ السِّياسة هي بمثابة مسألة الحكومة، وسيكون موضوعنا المحوري في دراستنا للآيات القرآنيَّة على ضوئه.

لا يخفى أنَّ من الممكن دراسةَ مفهوم السِّياسة كموضوعٍ بمنهجٍ تفسيريٍّ معيَّن، وأنَّ فهمَ وجهةِ نظرِ القرآن الكريم حول هذا المفهوم لا تكونُ إلاَّ من خلال طريقتين:

أوَّلاً: الصياغة العلميَّة لمفهوم السِّياسة على أساس نظريَّات مختلفة حول السِّياسة نفسها، وانطباق الآية على هذا المفهوم.

ثانياً: فهم مقصود الآيات القرآنيَّة من السِّياسة؛ وذلك بجمع الآيات المذكورة في هذا المجال معاً.

وفي هذه الدراسة تمَّ استخدام الطريقة الثانية، فقد عبَّر العلاَّمة الطباطبائي عن هذه الطريقة بـ (تفسير القرآن بالقرآن) (الطباطبائي، ج١، ص ١١). وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ استخدام القرآن لفهم القرآن هو الميزة الرئيسة لمدرسة التفسير هذه، ومع ذلك الاستخدام للآيات يجب ألاَّ يقلِّل من استخدام الأُمور الأُخرى التي لها تأثير لا يمكن إنكارُه في توضيح معنى الآيات والغرض منها (البابائي، ١٣٨٦، ص ١١٩).

وعليه، ومن خلال دراسة الآيات التي تتحدَّث عن السِّياسة بمثابة مسألة

الحكومة، نحاول تصنيف الآيات التي تحتوي على المفاهيم الأساسيَّة للرؤية القرآنيَّة للعالَم، ثمَّ بمساعدة الآيات نفسها نتأمَّل في دلالات تلك الآيات، إذ يمكن أنْ يرشدنا مجموع هذه الآيات، ووفقاً للمنهج النَّظري والنموذج المنهجي المختار، إلى أُسس السِّياسة القرآنيَّة.

٣. السِّياسة القرآنيَّة والرؤية الكونيَّة القرآنيَّة

لفهم أُسس السِّياسة القرآنيَّة يجب وضع السِّياسة في البيئة الدلاليَّة للقرآن الكريم أو الرؤية الكونيَّة القرآنيَّة، ولتحقيق ذلك يجب البحثُ في المفاهيم الأساسيَّة التالية:

٣-١. الخِلْقة والخالقيَّة

اعتبرت العديد من الآيات القرآنيَّة أنَّ الخِلْقة والخالقيَّة هما أحد الشؤون الحصريَّة لله تعالى، ووفقاً لهذه الآيات فإنَّ الله هو الخالق الوحيد للكون. ويمكن تقسيم الآيات التي تشير إلى الخِلْقة والخالقيَّة
موضوعيَّاً إلى خمس فئات:

٣-١-١. وصف خصائص الخِلْقة

إنَّ الفئة الأُولى هي الآيات التي تنظر في مفهوم الخِلْقة والخالقيَّة بالإشارة إلى خصائص الخِلْقة الإلهيَّة. والغرض من هذه الآيات هو إرشاد الإنسان إلى معرفة هذا الشأن الإلهي، وتوفير الأرضيَّة لإرشاد الإنسان من خلال معرفة هذا الشأن. وعلى سبيل المثال، إنَّ الآية * من سورة العنكبوت تؤكِّد على شرعيَّة الخِلْقة على النحو التالي: ﴿**خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ**﴾، وهذا الموضوع نراه نفسه في الآيتين: (٣٨ ـ ٣٩) من سورة الدخان،

وأنَّ الآية (٧) من سورة السجدة تنصُّ أيضاً على جَودة الخلْقة وحُسنها.

ويعتبر العلاَّمة الطباطبائي (د.ت) أنَّ معنى حقَّانيَّة خلق السماوات والأرض في الآية: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (العنكبوت، ٤٤)، أنَّه ليس عبثاً، معتقداً أنَّ السماوات والأرض قد خُلقتا وفقاً لنظامٍ غيرِ قابلٍ للتغيير والسُّنَّة الإلهيَّة الثابتة (الطباطبائي، ج٢١، ص ١٣٢).

٣-١-٢. وصف كيفيَّة خِلْقة الإنسان

بينما يشير القرآن الكريم في آيات عدَّة إلى خلق الكائنات نجده يتعامل بشكل خاص مع كيفيَّة خلق الإنسان. وعلى سبيل المثال، فإنَّنا نقرأ في الآيات (١١ ـ ١٤) من سورة المؤمنون قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

ووفقاً لرأي العلاَّمة الطباطبائي أنَّه في هذه الآيات التي تشير إلى مراحل خلق الجنس البشري تمَّ النَّظر في الخلْقة بمعنى القدر (الطباطبائي، ج١٥، ص ٢٢)، أي أنَّ القرآن الكريم أشار إلى كيفيَّة خلق الإنسان، بمعنى خلق الإنسان على أساس القواعد والتقديرات. وهذا الشيء نفسه كان مذكوراً في الآية (٤٩) من سورة القمر، و (٤) من سورة التين، و (٦٧) من سورة غافر.

٣-١-٣. شرح العلاقة بين الخَلْق والأمر

إنَّ الفئة الثالثة من هذه الآيات، وعند الإشارة إلى خلق الكائنات ونظام الوجود، تشير إلى مفهوم الأمر وشؤون الله الحصريَّة في الربوبيَّة وإدارة الأُمور، وأنَّ الخَلْق والأمر أمران مترابطان، وهما يعنيان أنَّ الله تعالى بعد أنْ خلق نظام

الوجود والكائنات لم يتركهم وحدهم، وأنَّه اعتنى بشؤونهم. قال تعالى في الآية (٥٤) من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

يقول العلاَّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «والحاصل: أنَّ الأمر هو الإيجاد، سواء تعلَّق بذات الشيء أم بنظام صفاته وأفعاله؛ فأمرُ ذوات الأشياء إلى الله، وأمرُ نظام وجودها إلى الله؛ لأنَّها لا تملك لنفسها شيئاً البتة. والخلْق هو الإيجاد عن تقدير وتأليف، سواء كان ذلك بنحو ضمّ شيء إلى شيء، كضمّ أجزاء النطفة بعضها إلى بعض، وضمّ نطفة الذكور إلى نطفة الإناث، ثمَّ ضمّ الأجزاء الغذائيَّة إليها في شرائط خاصَّة حتَّى يخلق بدن إنسان مثلاً، أم من غير أجزاء مؤلَّفة كتقدير ذات» (الطباطبائي، ج٨، ص ١٥١).

وهناك فرق عند بعض الباحثين بين مفهوم الخلْق والأمر في هذه الآية؛ لأنَّ السماوات والأرض والشمس والقمر مخلوقاتٌ تمَّ تكليفها وإخضاعها للمخلوق، بحيث يكون هو المنفِّذ للأمر أو العاصي له (التيجاني، ١٣٨٩، ص ٨١)، ومع ذلك يعتقد العلاَّمة الطباطبائي أنَّه إذا تمَّ استخدام هاتين الكلمتَين بمفردهما فإنَّهما يرجعان إلى معنىً واحد، ولكنْ إذا تمَّ ذكرهما في الآية نفسها فمن الأفضل اعتبار مفهوم الخلْق على أنَّه ينتمي إلى جوهر الأشياء ومفهوم الأمر؛ لتأثيرات تلك الأشياء والنِّظام الجاري فيها (الطباطبائي، ج٨، ص ١٥٢). ومع هذا التفسير فإنَّ هذه الآية تتناول وجهَي الخالقيَّة والربوبيَّة الإلهيَّة.

ويمكن مشاهدة هذا المفهوم في الآيات: (٣) من سورة يُونس، و (٥٩) من سورة الفرقان، و (٤) من سورة السجدة، و (١٢) من سورة الطلاق، أمَّا في الآيات: (٥١) من سورة آل عمران، و (٢٥) من سورة الروم، و (٦٨)

من سورة غافر، و (٥٦) من سورة هود، و (٥) من سورة النازعات، و (٣١) من سورة يُونس فقد تمَّ استخدام مفهوم الأمر وحده.

٣-١-٤. شرح العلاقة بين الخِلْقة والرزق

في الفئة الرابعة من هذه الآيات تمَّ التأكيد على العلاقة بين الخِلْقة والرزق وشأن الرازقيَّة الإلهيَّة، وأنَّ شأن الرازقيَّة هو أحد مظاهر الربوبيَّة الإلهيَّة، وبالتالي فهي تُعتبَر خاصَّةً مقارنةً بآيات الفئة السابقة التي كانت عامَّة. قال تعالى في الآية (٦٠) من سورة النَّمل: ﴿**أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**﴾، وقال أيضاً في الآية (٦٤) من هذه السورة: ﴿**أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾. وبحسب رأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ هاتين الآيتَين تشيران إلى التدبير الإلهي للإنسان في جريان الخِلْقة والعودة إلى الله في الآخرة، أي توفير الرزق والقوت للبشر بوسائل سماويَّة كالمطر مثلاً، وبوسائل أرضيَّة موجودة على الأرض كوسيلة لتغذية الإنسان (الطباطبائي، ج ٢٠، ص ٣٨٥).

ويمكن رؤية هذا الموضوع نفسه في الآيات: (٦٠) من سورة النَّمل، و (١٠) من سورة لُقمان، و (٣) من سورة فاطر، و (٤ ـ ٥) من سورة الجاثية، ووفقاً لهذه المجموعة من الآيات فإنَّ المطلب الواضح لمثل هذا الشأن هو الاعتراف بقوَّة الله العُليا التي تنفرد بها (التيجاني، ١٣٨٩، ص ٨٢)، وبالتالي فإنَّ أيَّ حكومة على وجه الأرض ستقع في نطاق هذه السلطة.

٣-١-٥. شرح العلاقة بين الخِلْقة والمُلك

في هذه الفئة الأخيرة من آيات الخَلْق يمكننا أنْ نرى العلاقة بين الخَلْق

ومفهوم المُلك، وهما أمران مهمَّان للغاية من منظور الدراسة الحاليَّة. ومن خلال إقامة صلة بين الخَلْق والمُلك في هذه الآيات تمَّ التأكيد في السِّياسة القرآنيَّة على أنَّ الحقَّ في المُلك والسيادة الإلهيَّة يقوم على أساس شأن الخالقيَّة الإلهيَّة. قال تعالى في الآية (١٧) من سورة المائدة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

وفي هذه الآية، وبعد رفضِ ما قاله البعض عن إلوهيَّة السيد المسيح عليه السلام، يتمُّ الحديث عن العلاقة الوثيقة بين شأن الخالقيَّة الإلهيَّة وشأن حاكميَّته الفريدة على العالَم، ووفقاً لذلك يعتبر العلاَّمة الطباطبائي أنَّ قوله تعالى: «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ...» هو تفسير لقوله: «وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ...»، إذ يوجد فيه نوع من حصر المُلك والحاكميَّة (الطباطبائي، ج٥، ص ٢٤٨)، ولذلك فإنَّ الله هو خالقُ كلِّ الأشياء والكائنات، وله القدرة على فعل كلِّ شيء، ونتيجة لذلك فإنَّ الله وحده هو الذي له السيادة على السماوات والأرض والكائنات وما بينهما. وهذا هو استنتاج العلاَّمة الطباطبائي، ولكنَّه حينما يشرح أُسس السِّياسة القرآنيَّة يظهر اختلاف رؤيته مع وجهات النَّظر الأُخرى حول أصل الحُكم.

على أنَّ الارتباط بين الخِلْقة والمُلك يمكن رؤية أيضاً في الآيات: (٧٣) من سورة الأنعام، و (٢) من سورة الفرقان، و (٦) من سورة الزُّمَر.

٣-٢. المُلك والمالكيَّة

في آيات القرآن الكريم هناك علاقة بين المُلك (سلطة الله) والمالكيَّة الإلهيَّة، ووفقاً لمضمون هذه الآيات فإنَّ الله سبحانه وتعالى له المالكيَّة المُطْلَقة على نظام الوجود والكائنات، ولهذا السبب فهي في موقع السلطة المُطْلَقة. ويتمُّ تحقيق هذا الموضوع من خلال الجمع بين الفئات الثلاث التالية من الآيات:

٣-٢-١. مالكيَّة الله تعالى

في العديد من الآيات تمَّ التأكيد على مالكيَّة الله سبحانه، فمثلاً في الآية (١٣٢) من سورة النساء قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾. وعند الإشارة إلى مالكيَّة الله الفريدة لمخلوقات الأرض والسماء في هذه الآية يتمُّ التأكيد على كفاية الله ووكالته وكفاءته. على أنَّ كفاية الوكالة الإلهيَّة تعني عدم الحاجة إلى المساعدة في مسألة المالكيَّة وممارسة السلطة (الطباطبائي، ج٥، ص ١٠٣).

٣-٢-٢. المالكيَّة والإرادة الإلهيَّة المُطْلَقة

في الفئة الثانية من الآيات التي تشير إلى المالكيَّة الإلهيَّة يُعتَبر مصدر المالكيَّة هو الإرادة الإلهيَّة المُطْلَقة، وبما أنَّ الله سبحانه هو المالك المُطْلَق لنظام الوجود والكائنات فإنَّ إرادته تحكم بشكل مُطْلَق في مختلف الأُمور. قال تعالى في الآية (٢٦) من سورة آل عمران: ﴿قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، أي أنَّ الله سبحانه صاحبُ السلطة ومصدرُ كلِّ سلطان، وبحسب هذه الآية فقد تمَّ اعتبارُ كلٍّ من مفهوم المالكيَّة ومفهوم المُلك والسلطة معاً، وتمَّ إنشاء رابط دلالي بينهما.

وقد أشار العلاَّمة الطباطبائي في ذيل هذه الآية، بعد أنْ أشار إلى الفرق بين مفهوم المِلك (بكسر الميم) والمُلك، إلى النقطة المهمَّة التي تعني أنَّ المُلك هو مالكيَّة كلِّ ما يمتلكه المملوك (الطباطبائي، ج٣، ص ١٣٠)، وعليه فإنَّ الله تعالى هو المالك المُطْلَق، وله السلطة على الكائنات والشؤون جميعها.

كما تشير الآيات: (١٠٧) من سورة يُونس، و (١٢٩) من سورة آل عمران، و (١١٨) من سورة الأنعام، و (١٩) من سورة الدخان، و (٨٢)

من سورة يس، و (٣٨) من سورة الزُّمَر إلى الارتباط بين مفهوم المالكيَّة الإلهيَّة وحقَّانيَّة سلطته في مختلف الأُمور.

٣-٢-٣. المالكيَّة والحاكميَّة الإلهيَّة المُطْلَقة

في بعض الآيات الأُخرى يُنظر إلى السلطة الإلهيَّة المُطْلَقة على أنَّها نتيجة لمالكيَّة الله تعالى، ومن خلال مقارنة هذه الآيات مع الآيات المتعلِّقة بالمالكيَّة الإلهيَّة يمكن استنتاج أنَّ أصل السلطة الإلهيَّة هو المالكيَّة الإلهيَّة.

وعلى سبيل المثال، إنَّ الله تعالى قال في الآية (١٢٠) من سورة المائدة: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. فمن ناحية تمَّ ذكر حصريَّة المالكيَّة الإلهيَّة في هذه الآية، ومن ناحية أخرى تمَّ ذكر علاقتها بالقدرة الإلهيَّة. وقد أشار العلاَّمة الطباطبائي في ذيل هذه الآية إلى الاختلاف بين المالكيَّة والحُكم، وأضاف قائلاً: «وحيث كان المُلك في نفوذ الإرادة بالفعل مقيَّداً أو متقوِّماً بالقدرة، فإذا تمَّت القدرة وأُطلقت كان المُلك مُلكاً مُطْلَقاً غيرَ مقيَّد بشيء دون شيء وحال دون حال» (الطباطبائي، ج٦، ص ٢٥٣). وعليه، فكما أنَّ القوَّة الإلهيَّة مُطْلَقةٌ فإنَّ حكومة الله تعالى ستكون مُطْلَقةً أيضاً. ويمكن رؤية موضوع مماثل لهذا في الآيتين: (١) من سورة التغابُن، و (٩) من سورة البروج.

٣-٣. الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة

تتناول العديد من آيات القرآن الكريم ولاية الله سبحانه وحاكميَّته، ووفقاً لهذه الآيات فإنَّ لله الولاية على الكائنات جميعاً، وأنَّه بسط حاكميَّته وسلطته على نظام الوجود. إنَّ الاستنتاج المفهومي لهذه الآيات هو الفكرة الأساسيَّة للسياسة القرآنيَّة، أي (الحاكميَّة الإلهيَّة)، وسندرس هذه الآيات في شكل تصنيفٍ مفهومي:

٣-٣-١. الولاية الإلهيَّة

في الرؤية القرآنيَّة للعالَم إنَّ الولاية الإلهيَّة هي نقيض ولاية الشيطان. وعلى سبيل المثال، إنَّه في الآية (٤٤) من سورة الكهف تمَّ التأكيد على مبدأ الولاية الإلهيَّة على النحو التالي: ﴿هُنَالِكَ الْوَلاَيَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً﴾.

ويعتبر العلاَّمة الطباطبائي، وبعد الإشارة إلى سياق هذه الآية على أساس القول بأنَّ الأمر والتدبير من عند الله تعالى، أنَّ معنى الولاية في هذه الآية هو مالكيَّة التدبير (الطباطبائي، ج١٣، ص ٣١٧)، وأنَّ هذه الآية تسعى إلى تحديد النقطة الأساسيَّة التي مُفادها أنَّ الولاية (بمعنى أنْ تكون لها منزلة الربوبيَّة والتدبير) هي مُلك لله وحده، وهذا هو الصواب، ولله هذا الحقُّ.

٣-٣-٢. الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة المُطْلَقة

في هذه الآيات تمَّ التأكيد على حاكميَّة الله تعالى وسلطته المُطْلَقة، وبحسب ولايته فإنَّ له الحاكميَّة المُطْلَقة على الكائنات جميعاً في نظام الوجود، ونتيجة لذلك فإنَّ لهذه الحاكميَّة القوَّة المتفوّقة على تلك الكائنات. وعلى سبيل المثال، فإنَّنا نقرأ في الآية (١١) من سورة محمَّدﷺ قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ﴾.

وهذه الآية، وبعد الإشارة إلى الانتصار الإلهي للمؤمنين وهلاك الكافرين، تعتبر السبب في ذلك هو ولاية الله سبحانه، وبما أنَّ الله تعالى ولي المؤمنين فهو الذي يعينهم وينصرهم، لكنَّ هؤلاء الكافرين سيُعاقَبون لخروجهم من دائرة الولاية الإلهيَّة. وبحسب رأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ نصره تعالى للمؤمنين وتثبيته أقدامهم، وخذلانه الكافرين وإضلاله أعمالهم وعقوبته لهم كونُ الله سبحانه مولى المؤمنين ووليَّهم، ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ﴾ فينصرهم ويهدي أعمالهم ويُنجيهم من عقوبته (الطباطبائي، ج١٨، ص ٢٣١).

وقد تمَّ ذكر الولاية الإلهيَّة وتأثير الله تعالى في الشؤون الإنسانيَّة بتعابير مختلفة في الآيات: (١٣) من سورة محمَّد، و (٥٨) من سورة الذاريات، و (١٢) من سورة الجن، و (٢٠) من سورة البروج.

٣-٣-٣. الحاكميَّة الإلهيَّة بمثابة حقَّانيَّة الأمر

في بعض الآيات الأُخرى المتعلّقة بالحاكميَّة الإلهيَّة تمَّ ذكر حقَّانيَّة الأمر لله وحده، باعتباره جوهر الحاكميَّة الإلهيَّة. وعلى سبيل المثال، فإنَّنا نقرأ في الآية (٤٠) من سورة يوسف قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

فقد أشار الله تعالى في قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ إلى أنَّ حقَّ الأمر هو لله وحده، والسبب في ذلك عند العلاَّمة الطباطبائي هو أنَّ الحُكم والأمر لا يصحَّان إلاَّ من صاحبِ ومالكِ شؤون الآخرين، وبما أنَّه لا يوجد مالكٌ حقيقي لإدارة العالَم وتدبير شؤون العباد إلاَّ الله تعالى، فلا يوجد أمرٌ بالمعنى الحقيقي إلاَّ له سبحانه (الطباطبائي، ج١١، ص ١٧٧).

وفي الآيتين: (٦٧) من سورة يوسف، و (٤١) من سورة الرعد تُعتبَر الحاكميَّة الإلهيَّة بمعنى الأمر أيضاً.

٣-٣-٤. الحاكميَّة الإلهيَّة بمثابة حقِّ الحُكم

تتحدَّث مجموعة أخرى من الآيات المرتبطة بالحاكميَّة عن حقِّ الحُكم والقضاء على أنَّه الحاكميَّة الإلهيَّة. وعلى سبيل المثال، فإنَّنا نقرأ في الآية (٥٧) من سورة الأنعام قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾، ووفقاً لهذه الآية فإنَّ الحُكم لله وحده، وله وحده الحقُّ في الحُكم.

ويعتبر العلاَّمة الطباطبائي أنَّ الغرض من الحُكم في هذه الآية هو الحُكم على شؤون العالَم التكوينيَّة (الطباطبائي، ج٧، ص ١١٧)، وأنَّ الله سبحانه له هذا الحقُّ حصراً، ولا يمكن نقله إلى سائر النَّاس، وأنَّ عبارة ﴿يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ هي في سياق ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ وإنْ كانت تعني مراعاةَ الحقِّ في الدَّينونة الإلهيَّة، ولكنَّها عند العلاَّمة الطباطبائي تعني توافق وموضوعيَّة الحُكم الإلهي مع الحقِّ، ولا تعني أنَّ الله يتَّبع الحقَّ (المصدر نفسه، ص ١١٨).

ويمكن رؤية مفهومٍ مماثلٍ لذلك في الآيات: (١١٤) من سورة الأنعام، و (٨٨) من سورة القصص، و (١٠) من سورة الشورى.

٣-٤. الاستخلاف وخلافة الإنسان الإلهيَّة

يمكن تفسير ركنٍ آخر للسياسة القرآنيَّة من خلال مفهوم الخلافة البشريَّة لله تعالى، ووفقاً للقرآن الكريم فإنَّ الإنسان يُعرف بخليفة الله على الأرض. والسِّياسة القرآنيَّة يتمُّ تشكيلها على أساس هذا المبدأ الرئيس القائل بأنَّ الإنسان، بصفته خليفة الله على الأرض، يجب أنْ يحقِّق مشيئة الله تعالى في هذه الحياة الدُّنيا، وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا المبدأ في أربع مراحل على شكل ثلاث مجموعات من الآيات الواضحة.

٣-٤-١. الطبيعة البشريَّة

في هذه المجموعة من الآيات يتمُّ النَّظر في ثنائيَّة الطبيعة البشريَّة وشرحها، إذ يقول تعالى في الآيتين: (٢٨ ـ ٢٩) من سورة الحجر: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾.

فقد تمَّ في الآية الأولى منهما، وقبل كلِّ شيء، ذكرُ البُعد المادِّي والطبيعي للإنسان الذي يتكوَّن من الطين الجاف، ثمَّ في نهاية الآية تمَّ الاهتمام بالبُعد

الروحي له المتجذّر في الروح الإلهيَّة، ووفقاً لرأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ معنى التسوية في هذه الآية هو وضع كلّ عضوٍ من أعضاء الجسم البشري في موضعه الحقيقي (الطباطبائي، ج١٤، ص ١٥٤)، ثمَّ نفخ الروح الإلهي في هذا الجسد وطُلب من الملائكة السجود له، وهكذا تشكَّلت الطبيعة المزدوجة للإنسان وأصبحت مصدرَ الخصائص المزدوجة في الوجود البشري.

وتشير الآيات: (١٢ ـ ١٤) من سورة المؤمنون، و (٣) من سورة الإنسان، و (٧ ـ ٨) من سورة الشمس، و (٦ ـ ٨) من سورة الانفطار إلى هذه الثنائيَّة أيضاً.

٣-٤-٢. الخصائص البشريَّة

بناءً على ثنائيَّة الطبيعة البشريَّة في الفئة الثانية من هذه الآيات يتمُّ التعبير عن العديد من الخصائص العامَّة للبشر. وعلى سبيل المثال، إنَّ هذا البشر فقيرٌ كما في سورتَي (الإسراء، ١٠٠) و (المعارج، ٢١)، **متسرّعٌ** (الأنبياء، ٣٧)، **مطيعٌ للهوى** (الفرقان، ٤٣)، **سطحيٌّ** (الروم، ٧)، **مخلوقٌ من التراب** (السجدة، ٧)، **أمينٌ** (الأحزاب، ٧٢)، **يؤوسٌ قنوطٌ** (فُصّلت، ٤٩)، **وسواسٌ** (ق، ١٦)، **مُجدٌّ** (النجم، ٣٩)، **هلوعٌ** (المعارج، ١٩ ـ ٢٠)، **مسؤولٌ** (المدَّثر، ٣٨)، **خُلق في المعاناة** (البلد، ٤)، **كنودٌ** (العاديات، ٦)، **خاسرٌ** (العصر، ٢).

٣-٤-٣. شرح المكانة المتفوِّقة للإنسان

في الفئة الثالثة من الآيات المتعلّقة بالإنسان يتمُّ شرح المكانة العُليا لهذا الإنسان بين المخلوقات. وعلى سبيل المثال، ووفقاً للآية (٢٩) من سورة البقرة، أنَّ كلَّ شيء على الأرض خُلق للإنسان، وأنَّ هذا الإنسان هو أعلى المخلوقات: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾. ويعتقد العلاَّمة الطباطبائي أنَّ هذه الآية تعبِّر عن البركات الإلهيَّة لإتمام امتنانه على البشر (الطباطبائي، ج١، ص ١١٣).

وتتحدَّث الآية (٧٠) من سورة الإسراء عن إكرام الإنسان، وتنصُّ صراحةً على تفوُّق هذا الإنسان على المخلوقات الأُخرى، فيما تتحدَّث الآية (١١) من سورة الأعراف عن أمر الله تعالى بسجود الملائكة للإنسان.

٣-٤-٤. الخلافة الإلهيَّة للإنسان

تتحدَّث الفئة الرابعة من الآيات عن قدرة الإنسان على الاستفادة من خلافة الله على الأرض. وعلى سبيل المثال، فإنَّ الآية (٣٠) من سورة البقرة تنصُّ على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾. وبحسب رأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ معنى الخلافة هو الخلافة الإلهيَّة للإنسان على الأرض (الطباطبائي، ج١، ص ١١٥).

ويشير مضمون الآية إلى احتمال وجود فسادٍ بشريٍّ على الأرض، ولكنْ ردَّاً على الملائكة يؤكِّد الله تعالى أنَّه على الرُّغم من وجود احتمالٍ للفساد على الأرض فإنَّ قدرة الإنسان على تعلُّم الأسماء الإلهيَّة ستمنع هذا الفساد. وفي بعض الآيات يُعتبَر تحقيقُ الحاكميَّة الإلهيَّة لتلك المجموعة من النَّاس الذين لديهم خصائص مثل: التقوى الإلهيَّة (الأعراف، ١٢٨) أو الإيمان والعمل الصالح (النور، ٥٥)، ووفقاً لبعض الآيات الأُخرى فإنَّ بعض الأنبياء كيوسف عليه السلام (يوسف، ٢١، ٥٦)، وموسى عليه السلام (القصص، ٥ـ٦) قد تسنَّموا هذا المنصب في العالَم.

٣-٥. الأُمَّة والإمامة

لقد شرح القرآن الكريم السِّياسة بمثابة مسألة الحكومة على شكل نموذج الأُمَّة والإمامة، ومن ثمَّ فإنَّ أقرب التعاليم القرآنيَّة للسياسة، وأنَّها بمثابة مسألة

الحكومة، يجب أنْ تعتبر تعاليم الأُمَّة والإمامة، وسنشير في هذا القسم إلى أصناف الآيات التي تتناول الأُمَّة والإمامة.

٣-٥-١. مكانة ورتبة الإمامة

وفقاً للقرآن الكريم فإنَّه يمكن أنْ تتحقَّق السِّياسة بمثابة الحكومة في شكلَين من الحكومة: الصالحة والسيِّئة؛ لذا فإنَّ مفهوم الإمامة يُنسب إلى نوعين من الإمامة: الإمامة الحقَّة والإمامة الباطلة. وعلى سبيل المثال، فإنَّنا نقرأ في الآية (٤١) من سورة القصص قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لا يُنصَرُونَ**﴾.

إنَّ مفهوم الإمامة في هذه الآية هو سَوق النَّاس إلى الضلالة، وبدعوة الآخرين إلى الإثم والظُّلم يتسبَّب هؤلاء في ضلالة النَّاس، وبالتالي يقودونهم إلى العقاب الإلهي. ويعتقد العلاَّمة الطباطبائي أنَّ هؤلاء النَّاس هم أئمة الباطل؛ لأنَّهم يقودون الآخرين في طريق الضلالة (الطباطبائي، ج٢٠، ص ٣٨)، وستكون نتيجةُ حكم هؤلاء النَّاس حكومةً غيرَ مطلوبة. على أنَّ مفهوم إمامة الحقِّ، حيث يهتدي النَّاس بالأمر الإلهي، ورد في الآية (١٢٤) من سورة البقرة.

وفيما يتعلَّق بإمامة النبيِّ إبراهيم عليه السلام يقول تعالى: ﴿**وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾. وهذه الآية، وبعد الإشارة إلى الاختبارات الإلهيَّة التي مرَّ بها النبيُّ إبراهيم عليه السلام، تُطلِق عليه تسميةً هي (إمام النَّاس). وبالنَّظر إلى أنَّ هذا الأمر قد حدث بعد نبوَّته عليه السلام فلا بدَّ أنْ يكون مقامُ الإمامة مختلفاً عن مقام النبوَّة تماماً، وعليه فإنَّ الإمام هو الذي يهدي النَّاس ويُرشدهم إلى الصواب.

يقول العلاَّمة الطباطبائي: «إنَّ المقصود من الإمامة نوعٌ من الولاية على النَّاس في أفعالهم وإرشادهم بإيصالهم إلى المطلوب، وليس عرض الطريق فقط

الذي هو من شوؤن النبيّ والرسول. وأيضاً لكلّ مؤمنٍ أنْ يهدي إلى الله بالنصيحة والموعظة الحسنة» (الطباطبائي، ج١، ص ٢٧٢). على أنَّ هذا المفهوم من الإمامة كان مذكوراً أيضاً في الآية (٧٣) من سورة الأنبياء، و (٢٤) من سورة السجدة.

والجدير بالذكر أنَّ مفهوم الإمام قد ذُكر بشكل عام في بعض الآيات القرآنيَّة شاملاً لكلا النوعين من الإمامة. وعلى سبيل المثال، فقد ورد في الآية (٧١) من سورة الإسراء دعوة فئات مختلفة من النَّاس مع أئمتهم، والتي تشير بحدّ ذاتها إلى تعدُّد الإمامة، إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً**﴾. وبحسب رأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ الإمام في هذه الآية هو الذي اختاره النَّاس إماماً لهم، سواء كان إمامَ حقٍّ أم إمامَ باطل (الطباطبائي، ج١٣، ص ١٦٦).

٣-٥-٢. الغرض من الإمامة

إنَّ المجموعة الثانية هي الآيات التي تتحدَّث عن إمامة الحقّ كنموذج للحكومة القرآنيَّة المطلوبة. وفي هذه الآيات كان الغرض من الحُكم والحكومة الصالحة هو المواضيع التالية: التبشيرُ والإنذارُ (البقرة، ١٩، ٢١٣)، (النساء، ١٦٥)، (المائدة، ١٩)، (الأنعام، ٤٨)، التزكيةُ وتعليمُ الحِكمة (آل عمران، ١٦٤)، (الجمعة، ٢)، التحرُّرُ من قيودِ الجهلِ والانقيادِ (الأعراف، ١٥٧)، الهدايةُ الإلهيَّةُ (التوبة، ٣٣)، (إبراهيم، ٥)، (الأنبياء، ٧٣)، الدعوةُ إلى التوحيدِ والابتعادِ عن الشركِ والوثنيَّةِ (الرعد، ٣٦)، (النَّحل، ٣٧)، تبيينُ الحقائقِ (الزُّخرف، ٦٣)، (إبراهيم، ٤)، تجنُبُ الفسادِ في الأرض (العنكبوت، ٣٦)، أداءُ الواجباتِ الإلهيَّةِ في النهاية (الحجُّ، ٤١).

٣-٥-٣. شروط الإمامة

في هذه المجموعة من الآيات تمَّ الاهتمام بشروط وخصائص إمامِ الحقّ،

وتشمل هذه الخصائص: الأمانةَ (النساء، الآية ٥٨)، العدلَ (البقرة، ١٢٤)، المعرفةَ والقدرةَ الجسديَّة (البقرة، الآية ٢٤٧)، الحِكمةَ (البقرة، ٢٥١)، شرحَ الصدر (طه، ٢٥)، الهدى إلى الحقِّ (يُونس، ٣٥).

٣-٥-٤. مكانة الأُمَّة

هناك الكثير من الآيات القرآنيَّة التي تتعلَّق بمفهوم الأُمَّة، وهذه الآيات تستخدم كلمة (أمَّة) في معانٍ مختلفة، منها في الآية (٩٢) من سورة الأنبياء، حيث يُطبَّق مفهوم الأُمَّة عموماً على البشر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.

وبحسب رأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ معنى الآية هو أنَّ النوع البشري لـ﴿أُمَّتُكُمْ﴾ يتكوَّن من الإنسان بمجموعه الإنساني، وهو كان وما زال ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، ﴿وَأَنَا ـ الإله الواحد ـ رَبُّكُمْ﴾؛ لأنَّ هذا الإله يمتلك ممتلكاتكم ويتصرَّف في شؤونكم؛ لذلك ﴿فَاعْبُدُونِ﴾ فقط (الطباطبائي، ج١٧، ص ٣٢٢).

وفي الآية (٢١٣) من سورة البقرة يشير مفهوم الأُمَّة إلى الحالة الأوَّليَّة للإنسان، وهي الحالة التي يكون فيها نزاعٌ وخصومةٌ بين النَّاس أنفسهم، وأنَّ الله سبحانه قد أرسل إليهم ديناً خاصَّاً لحلِّ الخلاف، إذ يقول تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. كما تستخدم الآية (١٩) من سورة يونس مفهوم الأُمَّة بالمعنى نفسه.

أمَّا في بعض الآيات القرآنيَّة الأُخرى فقد ورد مفهوم الأُمَّة بالمعنى العام، حيث يُستخدَم هذا المفهوم للإشارة إلى قومٍ محدَّدين كانوا تحت حُكم إمامِ الحقِّ، وأنَّ الأُمَّة المؤمنةَ عبارةٌ عن مجموعة من النَّاس كان هدفُهم المشتركُ هو إقامةَ دينِ الحقِّ (التيجاني، ١٣٨٩، ص ١٠٠). على أنَّ مفهوم الأُمَّة في هذه المجموعة من الآيات

يعادلُ الارتباط بالإمامة، إذ نقرأ في الآية (٤٩) من سورة يُونس قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

ووفقاً لرأي العلاَّمة الطباطبائي فإنَّ هذه الآية تؤكِّد على أنَّ لكلِّ أمَّة حياةً اجتماعيَّةً بالإضافة إلى الحياة الفرديَّة لكلِّ فردٍ في تلك الأُمَّة، وقد حدَّد الله سبحانه موعداً نهائيّاً لبقاء تلك الأُمَّة وحياتها (الطباطبائي، ج١١، ص ٧٣)؛ ولهذا السبب فقد أشارت بعض الآيات الأُخرى إلى الاهتمام بمصير الأُمم، وذكرت عِدَّة أسبابٍ لهلاكها وتدميرها.

ومن أهمِّ العوامل المذكورة في هذه الآيات التي غيَّرت مصير الأُمم هي: الانحرافُ عن أمر الرسول الإلهي (هود، ٥٧)، الظُّلمُ (هود، ١٠٠ـ١٠٣)، الإرادةُ الخاطئةُ (الرعد، ١١)، الغفلةُ (الحِجر، ٤ـ٦)، تكذيبُ الرسولِ الإلهي (المؤمنون، ٤٤).

٣-٦. الدُّنيا والآخرة

تستند السِّياسة القرآنيَّة على الرؤية الأنطولوجيا المزدوجة للعالَم والآخرة، وأنَّها تصوِّر علاقةً ذاتَ مغزىً معيَّنٍ بينهما. ولبيان هذا الرأي يجب أوَّلاً دراسةُ كلِّ آيةٍ من آيات الدُّنيا والآخرة على حِدة، ففي الآية (٢٠) من سورة الحديد يقول القرآن الكريم في وصف الدُّنيا: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.

وفي هذه الآية ذُكرت للحياة الدُّنيا خمسُ خواص: اللعب، اللهو، الزِّينة، التفاخر، التكاثر. أمَّا اللعبُ فهو سلوكٌ يقوم على هدفٍ وهميٍّ مثل لُعبة أطفال، وأمَّا اللهوُ فهو شيءٌ يمنع الشخصَ من القيام بأشياءَ ضروريَّةٍ ومهمَّة، وأمَّا الزِّينةُ فهي صُنعُ الشيء، ولعل المراد منها ما يُزيَّن به المكانُ أو يتزيَّن به الإنسانُ. وبعبارة

أخرى، ربطُ الشيء المحبوبِ بآخرَ حتَّى يكون مرغوباً بالجمال الناتج عنه، وأمَّا التفاخرُ فهو التباهي بالحسب والنسب، وأمَّا التكاثُرُ فهو مختصٌّ في المُلكيَّة والأولاد. إنَّ هذه الخصائص عبارةٌ عن صفات موهومة قابلة للتلف والانتهاء، ولا يمكن لها أنْ تدوم للإنسان أو أنْ يصل أيٌّ منها إلى الكمال الداخلي والخير الحقيقي للناس (الطباطبائي، ج١٩، ص ١٦٤).

على أنَّ هناك موضوعاً مشابهاً لهذه الخصائص في الآيتين: (٧) من سورة الكهف، و (٢٤) من سورة يُونس.

٣-٦-١. الآخرة

يصف القرآن الكريم الآخرةَ في آيات عديدة بصفاتٍ متعدِّدة، منها: اليومُ الذي لا شكَّ فيه (آل عمران، ٩)، (الحجُّ، ٧)، (سبأ، ٣، ٣٠)، يومُ المساءلة (إبراهيم، ٤١)، (النور، ٦٤)، (الغاشية، ٢٦)، يومُ البصيرة (إبراهيم، ٤٢)، يومُ العذاب (إبراهيم، ٤٤)، يومُ القيامة العلنيَّة (الكهف، ٤٧)، (المؤمنون، ١٦)، يومُ النَّدم (مريم، ٣٩)، يومُ العَودة (العنكبوت، ٥٧)، (لُقمان، ٢٣)، (السجدة، ١١)، يومُ الدِّين (الصافات، ٢٠)، يومُ فصلِ الحقِّ عن الباطل (الصافات، ٢١)، (المرسلات، ١٣)، (النبأ، ١٧)، يومُ الميعاد (الزُّخرف، ٨٣)، يومُ ضياعِ أهلِ الباطل (الجاثية، ٢٧)، يومُ التغابُن (التغابُن، ٩). وقد وصُفت الكثير من النِّعم الإلهيَّة في سورة (التكاثُر، ٨).

٣-٦-٢. نسبة الدُّنيا للآخرة

هناك مجموعة أخرى من الآيات القرآنيَّة تناولت المقارنة بين عالَمَي الدنيا والآخرة كمجالَين من نظام الوجود، مؤكِّدةً في بيانها على أسبقيَّة الآخرة وفضلها على هذا العالَم، وأنَّ الآخرة هي خيرٌ للمتَّقين كما في سورة (الأنعام، ٣٢)، وفي بعضها وصفت رزقَ الله تعالى في الآخرة أنَّه خيرٌ دائمٌ كما في سورة (طه، ١٣١)، وبشكل عام أنَّه خيرٌ خالدٌ أبديٌّ كما في سورتَي (الأعلى، ١٧)، و (الضحى، ٤)، وفي بعضها أنَّ الآخرة هي دار الحياة الحقيقيَّة كما في سورة (العنكبوت، ٦٤).

ويُستنتج من التفوُّق الواضح للآخرة على عالَم الدُّنيا أنَّه في الحكومة الدنيويَّة يجب أنْ ينظَر إلى الدُّنيا على أنَّها أحد مجالات نظام الوجود ومقدَّمة للآخرة، وأمَّا في الآيتين: (٢٠) من سورة الشورى، و (١٨) من سورة الإسراء فهناك إشارة واضحة على أنَّ الذين يُريدون ﴿عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ دون غيرها فإنَّهم لا ينتفعون من الآخرة بشيء، ولكنْ بحسب الآية (١٩) من سورة الإسراء فإنَّ مَن سعى إلى الآخرة فإنَّه ينال أجراً إلهيّاً عظيماً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً﴾.

خلاصة البحث والنتائج

وفقاً للمنهج الدلالي المتَّبع في هذه الدراسة فإنَّ فهم أُسس السِّياسة بمثابة مسألة الحكومة في القرآن الكريم يتطلَّب وضع السِّياسة في البيئة الدلاليَّة للقرآن نفسه أو الرؤية القرآنيَّة للعالَم، وفي ذيل هذا المنهج، وباستخدام منهج التفسير الموضوعي كنموذج منهجي للمقال، تمَّت دراسة الآيات التي تشكِّل الرؤية القرآنيَّة للعالَم، وأرشدنا إلى مفاهيم أساسيَّة مهمَّة مثل: (الخلْقة والخالقيَّة)، (المُلك والمالكيَّة)، (الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة)، (الاستخلاف والخلافة الإلهيَّة للإنسان)، (الأُمَّة والإمامة)، (الدُّنيا والآخرة).

ووفقاً لمفهوم (الخلْقة والخالقيَّة) فإنَّ الله سبحانه هو خالقُ الأشياء والكائنات جميعاً، ولديه القدرة على فعل كلِّ شيء، ونتيجة لذلك فإنَّ الله وحده هو الذي يحكم السماوات والأرض والكائنات وما بينهما. ويُظهِر هذا الاستنتاج أنَّ أُسس السِّياسة الإسلاميَّة ـ بعد شرحها وبيانها ـ تختلف مع وجهات النَّظر الأُخرى التي تناولت أصل الحكومة والسلطة.

ووفقاً لمفهوم (المُلكيَّة والمالكيَّة) فإنَّ هناك علاقةً مهمَّةً ذاتَ معنىً بين حُكم الله تعالى والمُلكيَّة الإلهيَّة، وأنَّ لله المُلكيَّةَ المُطْلَقةَ على الكائنات ونظام الوجود، وأنَّ الحاكميَّةَ المُطْلَقةَ له سبحانه؛ لذلك يجب تفسير السِّياسة باعتبارها مسألة الحُكم فيما يتعلَّق بالحُكم والسلطة الإلهيَّين، أي حكومة شرعيَّة متجذِّرة في

الحاكميَّة الإلهيَّة، ويجب أنْ تُفهم السِّياسة باعتبارها مسألة الحكومة أنَّها في ظلِّ الحكومة الإلهيَّة والسلطة الربانيَّة.

أمَّا مفهوم (الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة) فهو مفهومٌ أساسيٌّ آخرُ للبيئة الدلاليَّة للقرآن الكريم، ووفقاً لهذه الآيات فإنَّ الكائنات جميعاً ونظامَ الوجود بأكمله يقعان في نطاق الولاية والحاكميَّة الإلهيَّة، وأمَّا الاستنتاج المفهومي لهذه الآيات فهو الفكرة الأساسيَّة للسياسة القرآنيَّة، أي الحاكميَّة الإلهيَّة التي بموجبها يمكن تفسيرُ التمييز بين السِّياسة القرآنيَّة والسياسات غير القرآنيَّة.

وأمَّا بالنسبة إلى مفهوم (الاستخلاف والخلافة الإلهيَّة) فهو مفهومٌ أساسيٌّ آخرُ يُشكِّل الرؤية القرآنيَّة للعالَم الذي يقدِّم الإنسان على أنَّه خليفةُ الله على الأرض، ووفقاً لهذا المبدأ الأساسي فإنَّ معنى السِّياسة القرآنيَّة ومفهومها هو أنَّ الإنسانَ بصفته خليفة الله على الأرض يحقِّق إرادةَ الله في هذه الدُّنيا، وليس كياناً قائماً بذاته منفصلاً عن الإرادة الإلهيَّة.

وقد شرح القرآن الكريم السِّياسة بمثابة مسألة الحكومة في صورة نموذج (الأُمَّة والإمامة)، ووفقاً لهذا المفهوم فإنَّه يمكن التمييزُ بين نوعين من الحكومة: الصالحة والسيئة، أمَّا النوع الأوَّل فمذكور بمفهوم الإمامة الحقَّة، وأمَّا النوع الثاني فمذكور بمفهوم الإمامة الباطلة، وهكذا فإنَّ إمامةَ الحقِّ هي مظهرٌ من مظاهر الحكومة الصالحة في السِّياسة القرآنيَّة.

ومن وجهة نظر القرآن الكريم فإنَّ نظامَ الوجود يشمل منطقتين: الدُّنيا والآخرة، وأنَّ هناك علاقةً كبيرةً بينهما، وأنَّ دقَّة الآيات التي تحتوي على هذه المفاهيم تدلُّ على أنَّ الآخرة أسمى من الدُّنيا، ويجب في الحكومة الدنيويَّة ألاَّ يُنظر إلى الدُّنيا على أنَّها واقعُ الوجود الكامل، ولكنْ كمنطقةٍ من نظام الوجود ومقدَّمة للآخرة، وفي الواقع أنَّ السِّياسة القرآنيَّة لا تنظر إلى الحُكم الدنيوي إلاَّ على أنَّه مقدَّمةٌ للآخرة.

http://ipt.isca.ac.ir

المصادر

* القرآن الكريم.

١. (إيزوتسو)، توشيهيكو. (١٣٧٣هـ ش). خدا و إنسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن). (أحمد آرام، مترجم). طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلاميَّة.

٢. (إيزوتسو)، توشيهيكو. (١٣٧٨). مفاهيم أخلاقى دينى در قرآن مجيد (المفاهيم الأخلاقيَّة الدِّينيَّة في القرآن المجيد) (فريدون، بدره‌اى، مترجم). طهران: فرزان روز للنشر والأبحاث.

٣. بابائي علي أكبر. (١٣٨٦). مكاتب تفسيرى (مدارس التفسير) (ج ٢). قم: معهد الحوزة والجامعة. طهران: منشورات سمت.

٤. بلوم، وليام ت. (١٣٧٣هـ ش). نظريه‌هاى نظام سياسى (نظريَّات النِّظام السياسي) (ج ٢). (أحمد، تضعيون، مترجم). طهران: أران.

٥. التيجاني، عبد القادر حامد. (١٣٨٩هـ ش). مبانى انديشه‌ى سياسى در آيات مكى (أصول الفكر السياسي في الآيات المكِّيَّة). قم: معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلاميَّة.

٦. مجموعة من المؤلِّفين. (١٣٨٨) تفسير قرآن: تاريخچه، أصول، روش‌ها (تفسير القرآن: تاريخ، أصول، مناهج). طهران: إصدار كتب مرجعيَّة.

٧. دوفيرجه، موريس. (١٣٨٦). أصول علم سياست (مبادئ العلوم السياسيَّة). (مترجم: أبو الفضل قاضي،). طهران: المنشورات العلميَّة والثقافيَّة.

٨. الطباطبائي، سيد محمَّد حسين. (غير مؤرَّخ). الميزان في تفسير القرآن. (ج١، ص٢٠) قم: نشر جامعة المدرِّسين.

٩. جون نيكلاس. (١٣٨٩هـ ش). ماكس وبر و نظريه‌ى پست مدرن ـ جدال عقل

و افسون (ماكس ويبر ونظريَّة ما بعد الحداثة ـ جدل العقل والسحر) (مترجم: محمود مقدَّس). طهران: نهادگرا.

١٠. هيوود، أندرو. (١٣٨٩هـ ش). سياست (سياسة) (مترجم: عبد الرحمن عالم). طهران: نشر ني.

11. Rod Hague, Martin Harrow, John McCormick. (2016). *Comparative Government and Politics An Introduction*. London: Palgrave.

12. Peter Mandeville (2004). *Global Political Islam*. London and Network: Rutledge.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Solomon and the Characteristics of a Muslim Ruler

Nour al-Din Abu Lehyeh[1]

Received: 20/05/2020 Accepted: 26/11/2020

Abstract

This paper seeks to examine the characteristics of a Muslim ruler based on the interpretations given in the Qur'anic story of Solomon and from this origin to obtain the characteristics of Islamic government. Since the ruler is the main pillar and component of any government, we divided the characteristics of Prophet Solomon in the Qur'an into two categories. Individual characteristics in the sense of the same criteria internalized in the person and his traits are regardless of accepting the responsibility of the official, which is one of the most important and necessary traits without which the ruler cannot play his role. The second category is the characteristics of functionalism. It means that while gaining power in his position, the ruler should have these characteristics, which is a manifestation of individual characteristics. The findings suggest that the Holy Qur'an provides a complete picture of a Muslim ruler that is defined within the framework of the Islamic system and can be generalized and implemented at different times and places.

Keywords

Ruler, The Holy Quran, Government, Islamic system.

1. Professor, Batna University - Algeria. Bn77.tk@gmail.com

* Abu Lehyeh. N. (2021). Solomon and the Characteristics of a Muslim Ruler. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 77-111. DOI: 10.22081/ipt.2021.69672

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ • العدد ١ • الرقم المسلسل للعدد ١ • ربيع و صيف ٢٠٢١

سليمان عليه السلام وصفات الحاكم المسلم

نور الدين أبو لحية*

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٥/٢٠ تأريخ القبول: ٢٠٢٠/١١/٢٦

الملخص

يهدف هذا المقال إلى البحث عن صفات الحاكم المسلم من خلال ما ورد في قصة سليمان عليه السلام في القرآن الكريم، ومن خلال ذلك التعرف على طبيعة الحكم الإسلامي، باعتبار الحاكم هو الواجهة أو الأساس الذي يقوم عليه أي نظام حاكم. وقد قسّمنا صفات سليمان عليه السلام الواردة في القرآن الكريم إلى قسمين: الصفات الشخصية: ونقصد بها الملكات والصفات الراسخة في شخص الحاكم بغض النظر عن توليه لمنصبه، وهي من الصفات الضرورية التي لا يمكن أن يُرشَّح الحاكم لوظيفته من دون التحقّق بها. الصفات الوظيفية: ونقصد بها ما على الحاكم أن يتحلى به من صفات أثناء تولّيه لمنصبه، وهي فرع من الصفات الشخصية، أو هي مظهر من مظاهرها. وقد رأينا أنّ القرآن الكريم أعطى صورة كاملة للحاكم المسلم، ومن خلالها لنوع النظام الإسلامي، والتي يمكن تنفيذها في الواقع بحسب الأزمنة والأمكنة المختلفة.

الكلمات المفتاحية

الحاكم، القرآن الكريم، الحاكمية، النظام الإسلامي.

* أستاذ قسم أصول الدين بجامعة باتنة- الجزائر. Bn77.tk@gmail.com

* أبو لحية، نور الدين. (٢٠٢١). سليمان عليه السلام وصفات الحاكم المسلم. الفكر السياسي الاسلامي. ١(١)، صص ٧٧-١١١.
DOI: 10.22081/ipt.2021.69672

مقدمة

من خلال التأمل في قصص الأنبياءعليهم السلام في القرآن الكريم، نجد أن الله تعالى جعل لكل نبي محلّاً من محال الأسوة والقدوة، والتي دعا إلى مراعاتها والبحث عنها في قوله تعالى:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (الأنعام: ٩٠)

فالآية الكريمة تشير إلى أمرين أساسيين: أولهما البحث عن محل القدوة من حياة النبي كما عرضت في القرآن الكريم، والثاني البحث عن كيفية تنفيذ الهدي الذي جاء به، لا بحروفه، وإنما بتنزيله إلى الواقع بحسب المتطلبات التي يتطلبها.

وبناء على هذا، فإنّ القصص القرآني المرتبط بالأنبياءعليهم السلام مجال رحب للكثير من التعاليم المقدسة التي شاء الله أن يصيغها على ذلك الشكل، لينتقل هديهم إلى هذه الأمة، ويسري فيها، وبذلك يتم التواصل بين جميع الأجيال الصالحة للبشرية.

لكنّ التحريف للأسف أصاب ذلك الهدي الذي جاء به أولئك الأنبياءعليهم السلام، فحوّل قصصهم إلى أساطير وخرافات ودجل، بعيدة تماماً عمّا يقتضيه الهدي من العبرة والتأسّي، بل إنّ الكثير من القيم المنحرفة تسلّلت لتلك القصص، فصرفتها تماماً عن غايتها التي أنزلت من أجلها.

ولعلّ أكثر تلك القصص تعرّضاً للتحريف والتبديل وإدخال الأساطير والخرافات قصة سليمانعليه السلام، فهو النبي الأكثر تضرّراً من الدجل الذي أدخلته الفئة الباغية في تفاسير القرآن الكريم، ثم من خلالها إلى كتب الحديث والعقيدة وغيرها.

ولعل السبب في ذلك هو ارتباط قصة سليمانعليه السلام بالنظام السياسي، وكونه نموذجاً للحاكم المسلم في أجمل صفاته، وهو ما تأباه الفئة الباغية التي انحرفت بالعدالة السياسية الإسلامية حين جعلت منها أمراً تابعاً للدنيا، لا للدين، ولذلك أتاحت للحاكم الحرية في ممارسة استبداده، وبغطاء ديني.

وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن الصورة الحقيقية لسليمان عليه السلام كما وردت في القرآن الكريم، لا كما وردت في الأساطير التي زجّت في التفاسير.

وهو ما يدعونا كذلك إلى البحث عن صفاته، وسرّ اختياره محلّاً للهدي الإلهي المرتبط بالسياسة ونظام الحكم، ذلك أنّ سليمان عليه السلام ـ من خلال ما ورد عنه في القرآن الكريم ـ يحمل كل صفات رجل الدولة المؤمن القوي العادل.

بل هو يحمل كل صفات الدولة المسلمة العادلة القوية، وهو بذلك يشير إلى نوع نظام الحكم الذي يدعو الله تعالى المسلمين إلى العمل به في حياتهم السياسية، ذلك أنّ الحاكم هو الركن الأساسي في كل نظام سياسي، ففي الجمهورية الإسلامية الإيرانية مثلا (الولي الفقيه) هو الذي يميّز النظام الإسلامي أو نظام الجمهورية الإسلامية عن غيره، وفي السعودية (النظام الملكي) هو المميّز للنظام السياسي، بناء على أنّ رأس الهرم لهذه الدولة هو الملك، وفي دول أخرى نجد النظام البرلماني أو النظام الرئاسي، وهكذا يسمى النظام بحسب الحاكم الذي يحكم الدولة، والصلاحيات المتاحة له.

ولذلك كان البحث عن صفات الحاكم المسلم بحثاً عن نوعية النظام السياسي الإسلامي، أو بحثاً عن نظرية الحكم في الإسلام كما نصّ عليها القرآن الكريم.

ولهذا فإنّ الله تعالى عندما دلّنا على صفات سليمان عليه السلام أو صفات الحاكم المسلم هو في الحقيقة يبيّن لنا نوع النظام الذي يقوم أو تقوم عليه الدولة الإسلامية، وهو هذا الحكم الصالح الرباني الذي تتوفر فيه هذه الصفات.

بناء على هذا وجدت أن القرآن الكريم ذكر نوعين من الصفات لسليمان عليه السلام، والتي يمكن تطبيقها على الحاكم المسلم:

أولهما: صفات شخصية ترتبط به كنبي من الأنبياء، وهي تشبه صفات جميع الأنبياء عليهم السلام، الذين تحلّوا بالعصمة بجميع صورها، ومن جميع نواحيها.

ثانيهما: صفات وظيفية ترتبط بالوظيفة التي أتيحت له، والفرق بينها وبين الأولى أن الصفات شخصية موجودة دائما منذ بدء حياته إلى وفاته، أما الصفات

الوظيفية فهي موجودة فيه، ولكن تجلّياتها تظهر عندما يمارس دوره في الحكم.

وقد قسّمنا هذا المقال إلى مبحثين بحسب نوع الصفات، وكان مصدرنا الأكبر فيه هو القرآن الكريم، ولم نرجع لكتب التفسير إلّا للضرورة، لوضوح ما ورد في قصّته، ولامتلاء كتب التفسير للأسف بما يصرف عن المعاني التي أشرنا إليها.

أولا ـ الصفات الشخصية للحاكم المسلم

ونقصد بها الملكات والصفات الراسخة في شخص الحاكم بغض النظر عن تولّيه لمنصبه، وهي من الصفات الضرورية التي لا يمكن أن يرشح الحاكم لوظيفته من دون التحقّق بها، وقد رأينا أنّه يمكن تلخيصها في الصفات التالية:

١. المنبت الحسن

ونقصد به ولادته في أسرة صالحة، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل، ١٦)، وقال عنه: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ (ص، ٣٠)، وهي تدل على أنّ سليمان عليه السلام نشأ في أسرة متدينة صالحة، حيث كان أبوه نبيّاً، ولهذا ورث سليمان عليه السلام في بيت أبيه الأخلاق والعلم.

وهي مع كونها صفة وهبية لا مجال فيها للكسب، لكنّها مع ذلك صفة مهمة وضرورية، تتيح لمن توفرت فيه من الأهليّة ما لا تتيح لغيره.

ولهذا يذكر الله تعالى المنابت الحسنة للأنبياء عليهم السلام، فزكريا عليه السلام طلب من الله تعالى أن يكون له ولد يكون خليفته في بني إسرائيل كما قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم، ٤ - ٦).

ولهذا نرى رسول اللهﷺ يجهّز الإمام عليّعليه السلام من صباه الباكر إلى وفاته بكل الصفات التي تحتاجها الشخصية المسلمة، وخصوصاً تلك التي تتولّى مهام السياسة والهداية، ولذلك كان الأولى من غيره، لا بناءً على نسبه، وإنّما على توفّر تلك الصفات فيه، بسبب البيئة التي عاش فيها، كما يشير إلى ذلك قول الإمام عليعليه السلام ردّاً على أولئك الذين استدلّوا بالقرشية على الأحقية للحكم، وذكروا بأن قريشاً هي شجرة الرسولﷺ، فقال الإمام علي: (احتجّوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة!) (الشريف الرضي، ١٣٨٧هـ) وقال في بعض احتجاجاته:

(وا عجباه أتكون الخلافة بالصحابة ولا تكون بالصحابة والقرابة؟!) (المصدر نفسه، ص ١٩٧) وهكذا أشار الإمام الصادقعليه السلام إلى أهمية المنبت الصالح في التحقّق بالإمامتين: إمامة الهداية، وإمامة السياسة، فقال: (كان علي بن أبي طالبعليه السلام عالم هذه الأمة، والعلم يتوارث، وليس يمضي منّا أحدٌ حتى يرى من ولده من يعلم علمه ولا تبقى الأرض يوماً بغير إمام منّا تفزع إليه الأمة)، قيل له: يكون إمامان؟ قال: (لا إلّا وأحدهما صامت لا يتكلم حتى يمضي الأول) (القمي، ١٤٠٤هـ).

وعند التأمل في التاريخ السياسي للدول الإسلامية نجد للأسر المنحرفة تأثيرها العظيم في زراعة الكثير من الحكّام الفاسدين الذين انحرفوا بالأمة عن مسارها الصحيح، ومن أهم الأمثلة على ذلك الحكم الأموي الذي حذّر منه رسول اللهﷺ، وحذّر من الأسرة التي تقوم به، فقال: (هلاك أمتي على يدي أغيلمة من قريش)، قال الراوي: (إن شئت أن أسمّيهم بني فلان وبني فلان) (الشيباني، ج٢، ص ٣٢٤) والبخاري، ١٤١٤هـ و قال مبيناً خطر معاوية سليل أسرة بني سفيان على الإسلام والأمة جميعاً، فقال: (لا يزال أمر هذه الأمة قائما بالقسط، حتى يكون أول من يثلمه رجل من بني أمية) (الشامي، ١٩٩٣ م)، وقال: (أول من يبدّل سنّتي رجل من بني أمية) (الشيباني، ١٤١١هـ).

وغيرها من التحذيرات الكثيرة التي لم تؤخذ بالحسبان، حيث تولّى معاوية ولاية الشام، ولفترة طويلة في عهد الخليفتين الثاني والثالث، من غير مراعاة

لكونه من الطلقاء الذين لم يتمثل فيهم الدين، وذلك ما ساهم في تحضيره للفتنة الكبرى التي حوّلت مسار الحكم في الأمة إلى الملكية والاستبداد، وأبعدت العترة الطاهرة التي كانت أولى الناس بحكم المسلمين، كما كانت الأولى بهدايتهم. وهكذا نجد النماذج الكثيرة لدور بعض أبناء الأسر المنحرفة في تبديل أنظمة الحكم، وتحويلها إلى أنظمة استبدادية ممتلئة بالجور، ولهذا كان من أسباب قيام الحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية على دعائم ثابتة عدم قدرة أمثال تلك الأسرة على التسلّل للمناصب بناء على التشدد في اختيار المسؤولين.

وهذا لا يعني أن الشخص الذي ليس له أسرة حسنة لا يستحق أن يكون حاكماً أو مسؤولاً، وإنّما يعني أنه كلما توفرت هذه الصفات كان ذلك أكمل وأجمل.

٢. الربانية والتقوى

الصفة الثانية للحاكم المسلم هي الربانية، والتي أشار إليها قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾ (آل عمران، ٧٩)، وهي تعني الانتساب للرب، والتقرّب منه، وكون الحياة كلها مرتبطة به، وبعبادته والتسليم له، كما قال تعالى:

﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (الأنعام. ١٦٢، ١٦٣).

ولهذا يصف الله تعالى سليمان عليه السلام بأنه أوّاب، أي كثير الأوبة والرجوع إلى الله (انظر: الشيرازي، ١٤٣٣هـ (١٤/ ٤٧٢)، قال تعالى: ﴿**وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ**﴾ (ص: ٣٠) وهكذا يرد في القرآن الكريم وصف كثرة رجوعه، وذكره لله تعالى كل حين، كما قال تعالى تعقيبا على الآية السابقة: ﴿**إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾ (ص، ٣١، ٣٢) وقال في وصف مشهد آخر من مشاهد حياته: ﴿**وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ**

جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ * قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (ص، ٣٤، ٣٥) وقال في مشهد آخر: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَاأَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (النمل، ١٧ - ١٩).

وهكذا يشير القرآن الكريم إلى ذكره لله تعالى في كلّ محل، سواء بينه وبين نفسه، أو عند خطابه للرعية، ليدلّها إلى الله، وعلى أنه لم يستحق الحكم إلّا لكونه موصولاً بالله.وأهمية هذا الشرط، وعلاقته بالحكم الإسلامي تنطلق من كون (الحاكمية الإلهية)، أو (الحكومة الإسلامية)- كما يعبّر عنها الإمام الخميني - تستلزم توفّر أمرين:

الأول: أن تكون جميع قوانين الدولة مستمدة من الشريعة الإلهية.

الثاني: أن يكون المنفّذ لتلك القوانين، وخاصة في مراتبها العليا، عبدٌ ربانيّ موصول بالله تعالى، وبذلك يتحقق الحكم الإلهي عبر التمثيل البشري.

وأهمية هذا الركن تتجلّى في كون العبد الرباني عبداً فانياً عن نفسه، زاهداً في الحياة الدنيا، راغباً في الله، متوكلاً عليه، لا يتزحزح أبداً أمام المؤامرات التي قد تستهدف بها دولته، وهو ما يشير إليه قوله تعالى عن موسى عليه السلام - الذي صار مسؤولاً عن إخراج قومه من استبداد فرعون - بعد أن حوصروا: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الشعراء، ٦١ - ٦٣).

ثم عقّب الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ * وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ * وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ﴾ (الشعراء، ٦٣ - ٦٦).

وهي تشير إلى بعد مهم جداً في اختيار العبد الرباني دون غيره، وهو ذلك

المدد الإلهي الذي يحظى به، بسبب قربه من الله تعالى، ولهذا يخبر الله تعالى أنه سخّر لسليمان عليه السلام ـ بسبب ربانيّته ـ كلّ شيء حتى الشياطين، قال تعالى:

﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ * وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ * هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص، ٣٦ - ٣٩).

وهذه الآيات الكريمة ـ وإن كانت خاصة بسليمان عليه السلام ـ إلّا أنه يمكن أن نعبر بها ذلك المحل، لتشمل كل أنواع اللطف الإلهي الذي تستحقه الشعوب التي تولّي أمورها للصالحين، فتحكمها القوانين الصالحة، ومن يمثّلها من الصالحين، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٦٥، ٦٦) ومن الإشارات العجيبة المرتبطة بهاتين الآيتين الكريمتين، ما عقّبتا به، وهو قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة، ٦٧).

وهي تشير إلى الأمر الإلهي لرسول الله صلى الله عليه وآله، ليخبر الأمة عن الإمام الصالح الرباني الذي هو الأحقّ بحكمها، وهو الإمام علي عليه السلام، كما ورد ذلك في مصادر الأمة جميعاً، وقد أخبرهم عن الخير الكثير الذي ينتظرهم إن فعلوا ذلك، كما روي عن الإمام علي عليه السلام قوله: (لو أنّ الامة بعد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله اتّبعوني وأطاعوني لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) (الهلالي، ١٤٠٥هـ).

وننبّه هنا إلى أنّ الاهتمام بهذه القيمة الأساسية في الحاكم هي التي جعلت النظام الإيراني الإسلامي يضع المؤسسات التي تحمي الشعب من أن يمثله المتهتكون أو الفاسدون في أخلاقهم؛ ففي الوقت الذي نجد فيه كل ديمقراطيات العالم تأذن لمن هبّ ودبّ في الترشّح لأيّ نوع من الانتخابات نجد على عكسها النظام الإيراني يضع الشروط الأخلاقية والدينية في الذين يمكن قبولهم، حتى لا يتسرّب الفاسدون والمفسدون إلى المناصب الحساسة؛ فيفسدوا الشعب، ويعبثوا

به، كما قال الإمام الخميني في وصيته السياسية: (من الأمور الضرورية أيضاً، تديّن نواب مجلس الشورى الاسلامي، فقد رأينا جميعاً أيّة أضرار محزنة لحقت بالإسلام وبإيران نتيجة عدم صلاحية مجلس الشورى وانحرافه منذ الفترة التي تلت النهضة الدستورية وحتى عهد النظام البهلوي المجرم، والتي كان أسوأها وأخطرها عهد ذلك النظام الفاسد المفروض. يالها من مصائب وخسائر مدمرة حلّت بالبلاد والشعب على أيدي هؤلاء العبيد التافهين المجرمين، لقد أدّى وجود أكثرية مصطنعة مقابل أقليّة مظلومة خلال الخمسين عاماً الأخيرة ـ من العهد البائد ـ إلى تمكّن إنجلترا والاتحاد السوفيتي وأمريكا بعد ذلك من تمرير كل ما أرادوه على أيدي هؤلاء المنحرفين الغافلين عن الله مما جرّ البلاد الى حافة الدمار والانهيار. فمنذ ما تلا الحركة الدستورية لم يطبق شيء تقريباً من مواد الدستور الأساسية، وقد تمّ ذلك قبل عهد رضا خان عبر عملاء الغرب وحفنة من الباشوات والإقطاعيين، وعبر النظام الدموي وحواشي البلاط وأزلامه في عهد النظام البهلوي) (الخميني، ص ٤٠).

وبناء على هذه التجربة القاسية التي ذكرها الإمام الخميني، والتي مرت بها إيران دعا إلى التشدد في اختيار النواب، والاهتمام بالتزامهم الديني والأخلاقي حتى لا يخترقهم العدو، ويمرر مشاريعه التدميرية من خلالهم، يقول في ذلك: (أما الآن، وحيث أصبح مصير البلاد ـ وبلطف الله وعنايته وهمة الشعب العظيم ـ بأيدي المواطنين أنفسهم، حيث أصبح النواب منبثقين من سواد الجماهير يتم انتخابهم لمجلس الشورى الإسلامي دون تدخل الحكومة أو الباشوات، فإن المؤمّل أن يحول التزامهم بالإسلام وحرصهم على مصالح البلاد دون وقوع أي انحراف، لذا فإني أوصي أبناء الشعب أن يصوتوا في كل دورة انتخابية ـ حاضراً ومستقبلاً ـ لصالح المرشحين الملتزمين بالإسلام والجمهورية الإسلامية انطلاقاً من إرادتهم الصلبة والتزامهم بأحكام الإسلام وحرصهم على مصالح البلاد) (المصدر نفسه، ص ٤١).

٣. العلم والحكمة والفهم

وهي الصفة الثالثة لسليمان عليه السلام، كما ورد ذكرها في القرآن الكريم، وهي تتشكل من ثلاث صفات، كلها تصب في محل واحد، وإن كانت تختلف عن بعضها في صورتها ومجالاتها، وهي العلم والحكمة والفهم.

وقد أشار إلى هذه الصفات قوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء، ٧٨، ٧٩).

فقد جعل الله تعالى الفهم قريناً للعلم، وأخبر بأنه فهّم سليمان عليه السلام، وأنّ حكمه كان نتيجة للفهم لا لمجرد العلم، وقصة ذلك كما أوردها المفسرون هي أنّ غنم رجل دخلت حرث آخر، فعاثت فيه فسادا، فذهبا إلى داوود عليه السلام، فحكم أن يدفع الغنم إلى صاحب الحرث، فلما خرج الخصمان على سليمان عليه السلام، وكان يجلس على الباب الذي يخرج منه الخصوم، وكانوا يدخلون إلى داوود من باب آخر فقال: بم قضى بينكما نبي الله داوود؟ فقالا: قضى بالغنم لصاحب الحرث، فقال: (لعل الحكم غير هذا، انصرفا معي) فأتى أباه فقال: (يا نبي الله أنك حكمت بكذا وكذا وإني رأيت ما هو أرفق بالجميع)، قال: وما هو؟ قال: (ينبغي أن تدفع الغنم إلى صاحب الحرث فينتفع بألبانها وسمونها وأصوافها، وتدفع الحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه، فإذا عاد الزرع إلى حال التي أصابته الغنم في السنة المقبلة، رد كل واحد منهما مال إلى صاحبه)، فقال داود عليه السلام: (وفقت يا بني لا يقطع الله فهم)، وقضى بما قضى به سليمان عليه السلام (ابن كثير، ١٤٢٠هـ).

وهذا يدل على أن هناك أمران في كل مسألة:

١. **الحكم الحرفي للمسألة**، وهو ما ينصّ عليه عادة ظاهر الشريعة، أو ظاهر القانون، وهو ما حكم به هنا داوود عليه السلام، حيث عوّض صاحب الأرض قيمة ضرره، فكانت قيمتها هي غنم الآخر.

٢. **الحكم المقاصدي للمسألة**، وهو الحكم الذي يراعي مصلحة الجانبين، فلا يتضرر أحدهما لينتفع الآخر، وهو ما حاول سليمان عليه السلام أن يصل إليه عبر ذلك الحكم.

وهذا ـ وإن ذكره القرآن الكريم ـ عن سليمان عليه السلام إلّا أنه يشير إلى أن الحاكم المسلم هو الذي تتوفر لديه الأدوات اللازمة للفهم، حتى يتمكن من الأداء الأمثل للوظائف التي كلّف بها.

وهذه الأدوات حسبما نرى ثلاثة لا غنى عنها، وهي: العلم بمقاصد الشريعة، والعلم بأدوات فهم النصوص والاستنباط منها، والعلم بالأحكام العقلية، وكيفية تطبيقها، ذلك لأن الغرض من الفهم هو استثمار العلم وتزكيته وتطبيقه واستعماله في الموضع اللائق به، ولا يكون ذلك إلّا بتوفّر العلوم الثلاثة السابقة.

فالعلم الأول يدلنا على فهم مراد الله، والعلم الثاني يدلنا على فهم كيفية تطبيق مراد الله، والعلم الثالث، وإن كان من العلوم الضرورية إلّا أنّه يقي عقولنا من الخروج عن الشرع الذي شرعه الله لفطرتنا التي فُطرنا عليها.

وبهذه العلوم الثلاثة يتبيّن لنا فضل الحكمة على العلم، كما قال تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (البقرة، ٢٦٩)، والتي عقّب عليه بعض المفسرين بقوله: (إنّ من أعطي الحكمة والقرآن فقد أعطي أفضل ما أعطي من جمع علم كتب الأولين من الصحف وغيرها، لأنه قال لأولئك: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلّا قَلِيلاً**﴾ (الاسراء، ٨٥)، وسمّى هذا خيراً كثيرا، لأنّ هذا هو جوامع الكلم) (القرطبي، ١٣٨٤هـ).

وسرّ ذلك أنّ العلم محدود بجمله وتفاصيله، ولكنّ الفهم لا حدود له، لأنّ تزاوج مفردات العلوم ينتج علوماً جديدة، وهكذا تتوالد العلوم لمن رزقه الله القدرة على الفهم والتحليل والاستنباط، يقول الغزالي: (والمعارف إذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى، فالمعرفة نتاج المعرفة. فإذا حصلت معرفة أخرى وازدوجت مع معرفة أخرى حصل من ذلك

نتاج آخر. وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر إلى غير نهاية، وإنّما تنسدّ طريق زيادة المعارف بالموت. أو بالعوائق وهذا لمن يقدر على استثمار العلوم ويهتدي إلى طريق التفكير. وأما أكثر الناس فإنّما منعوا الزيادة في العلوم لفقدهم رأس المال وهو المعارف التي بها تستثمر العلوم، كالذي لا بضاعة له فإنّه لا يقدر على الربح، وقد يملك البضاعة ولكن لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً، فكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال العلوم ولكن ليس يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الازدواج المفضي إلى النتاج فيها) (الغزالي)

وهذا الانتاج المتزايد المتنامي لثمرات الحكمة، لا يكون في أكمل صوره إلّا لمن جمع مع الفهم وآلياته قلباً منوّراً بنور الذكر، كما قال بعضهم: (إنّ أهل العقل لم يزالوا يعودون بالذكر على الفكر، وبالفكر على الذكر حتى استنطقوا قلوبهم فنطقت بالحكمة)

وعند تطبيق هذا على واقعنا المعاصر، وعلى الجمهورية الإسلامية الإيرانية خصوصا، نجد الفرق الكبير بين النظام الذي كان يديره الشاه الذي كان جاهلاً بأبسط المعارف، وهو ما أتاح للأمريكيين وغيرهم أن يتسلّطوا ويهيمنوا عليه وعلى نظامه، بخلاف النظام الذي أسّسه الإمام الخميني، والذي يقوم على العلماء والحكماء والخبراء والمختصّين في كل المجالات، ذلك أنّه لا شيء يحفظ النظام كما يحفظه العلم.

ولهذا يذكر الله تعالى أنّ الصفة الكبرى التي توفّرت لطالوت لتولّي حكم بني إسرائيل هو كونه أكثرهم علماً، قال تعالى: ﴿**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ**﴾ (البقرة، ٢٤٧).

وهذه الآية الكريمة تشير إلى أنّ الأولى بكل المناصب هم أهل الخبرة والعلم فيها، كما قال تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ (الفرقان، ٥٩).

وهي تشير كذلك إلى أنّ ولاية الفقيه تتعدّى الاكتفاء بالفتاوى المرتبطة

بالعبادات ونحوها، وإنّما تشمل كل مناحي الحياة، وعدم الاكتفاء فقط بالفتوى، وإنما بتنفيذ تلك الأحكام، ذلك أنّ أولى الناس بأي شيء أكثرهم علماً به.

٤. النزاهة والزهد

وهي مرتبطة بالصفات السابقة، وخصوصاً بالربانية، وهي مهمة جدا، ذلك أنّ الحاكم الصالح يعيش ببدنه في الدنيا، لكنّ قلبه معلّق بالآخرة، ولذلك لا تؤثّر فيه كل إغراءات الدنيا ومتاعها.

ويشير إلى هذه الصفة ما ذكره الله تعالى عن موقف سليمان عليه السلام من هدية ملكة سبأ، والتي لم تكن في حقيقتها سوى رشوة لاختباره، قال تعالى يحكي قصة ذلك: ﴿قَالَتْ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ * فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ * ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (النمل، ٣٢ - ٣٧).

ولو أنّا تأملنا ما حصل في التاريخ من انحراف الأنظمة وفسادها، وتحولها إلى أنظمة استبدادية جائرة، لوجدنا الحرص وحب الدنيا هو السبب في كل ذلك، كما أشار إلى ذلك قوله صلى الله عليه وآله في حديثه عن أنواع الفتن التي ستبتلى بها الأمة: (والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتهم) (القشيري النيسابوري، ١٣٩٨هـ).

وقد شهد الجيل الذي صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله على أنّ تلك الفتنة حصلت، وأنّهم رأوها بأمّ أعينهم، كما شهدوا أنّ هناك من رسب فيها، ففي الحديث عن عبد الرحمن بن عوف أنّه قال: (ابتلينا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالضراء فصبرنا، ثم

ابتلينا بالسراء بعده فلم نصبر) (الترمذي، ١٩٩٨م، (٢٤٦٤).

وما ذكره هذا الصحابي يشير إلى ذلك الانحراف الخطير الذي حصل في الأمة نتيجة غرق المسؤولين والحكّام في الفساد، وهو ما جعلهم يرغبون عن ولاية الإمام علي الذي أوصى له رسول اللهﷺ إلى ولاية معاوية، لأنه كان يشتريهم بالأموال، ويتلاعب بكرامتهم ودينهم بواسطتها.

وهكذا فإن الباحث الصادق في التاريخ، والذي يستعمل المنهج القرآني والنبوي في التعامل مع الأحداث سيرى أنّ كل ما حصل من مآس في التاريخ الإسلامي لم يكن سوى مصداق من مصاديق فتنة السراء.

ولعلّ أعظم دليل على ذلك ما حصل في الأندلس، والتي يسموها (الفردوس المفقود)، لأنها بدت لمن دخلها بصورة الجنة، خاصة بعد أن عمّروها بالقصور التي ملأوها بالجواري، وأجروا تحتها الأنهار، وصار بعضهم يدفع الجزية للنصارى، ويستعين بهم على إخوانه من أجل أن تبقى له قصوره، وما فيها من متاع الدنيا.

ولذلك، فإن القارئ الصادق للتاريخ، ومن المصادر الإسلامية يكتشف بسهولة أن وجود المسلمين في الأندلس ابتداء وانتهاء لم يكن له غاية إلّا الدنيا، ذلك أنّ أهل البلاد الأصليين كانوا أشد الناس نفورا منهم، وكانوا يستعملون كل الوسائل لحربهم، ومع ذلك لم يخرجوا، وقد قال محمد عبد الله عنان في كتابه عن تاريخ الأندلس يذكر ذلك، مع العلم أنه ليس من المستشرقين، بل هو مصري، ويرجع في كل النصوص التي ينقلها للمصادر التاريخية المعتبرة: (في فترة قصيرة لا تتجاوز نصف القرن، تقلبت الأندلس بين مرحلتين متباينتين كل التباين؛ فهي في منتصف القرن الرابع الهجري وحتى أواخر هذا القرن، تبلغ ذروة القوة والتماسك، في ظل رجال عظام مثل عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر، والحاجب المنصور؛ ثم هي منذ أوائل القرن الخامس، تنحدر فجأة إلى معترك لا مثيل له، من الاضطراب والفتنة والحرب الأهلية المدمرة، لتخرج من

هذه الغمار بعد فترة قصيرة، أشلاء لا تربطها أية رابطة مشتركة) (عنان، ١٩٩٠م)

ثانياً ـ الصفات الوظيفية للحاكم المسلم

ونقصد بها تلك الصفات التي يحتاجها الحاكم إبان توليه للوظائف التي توكل إليه، ولها علاقة كبرى بالصفات السابقة، ذلك أن قابليته لهذه الصفات منوطة بما يتوفر لديه من صفات شخصية.

وقد رأينا تلخيصها في الصفات التالية:

١. القوة العلمية والتقنية

وهي فرع من صفة (العلم والحكمة والفهم)، والتي أشرنا إليها سابقا، ذلك أنّ الحاكم الذي يكون عالماً ومحبّاً للعلم سوف يسير في الرعية بما يقتضيه علمه، بالإضافة إلى استعماله العلم في تسيير شؤون الرعية.

ويشير إلى هذا ذلك الاختبار الذي قام به سليمان عليه السلام لحاشيته، والذي أراد من خلاله أن يختبر القدرات العلمية المتاحة لهم، قال تعالى: ﴿قَالَ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل، ٣٨ ـ ٤٠).

وهي تشير إلى أنّ سليمان عليه السلام لم يكن ينتقى من حاشيته أو لوظائف الدولة إلّا من له القدرة العلمية والتقنية على أداء مسؤولياته، وعلى أحسن الوجوه.

ويمكن تفعيل هذه الآيات الكريمة في واقعنا بأن يجري الحاكم المسلم اختبارات لمن يتولون المناصب؛ فمن نجح منهم في تقديم المشروع المناسب الصالح كان الأولى من غيره.

وهكذا يذكر الله تعالى اهتمام سليمان عليه السلام بكل التقانات التي تيسر حياة

الرعية، كما قال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ، ١٢، ١٣).

وهي في مفهومها العام تشير إلى أن الحاكم المسلم يستعمل كل ما أوتي من طاقة علمية له أو لرعيته للتوصل للحلول لكل المشكلات التي تعترضهم، كما قال تعالى عن ذي القرنين عندما أراد أن يخلّص بعض المستضعفين من قمع المستكبرين: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا * قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا * قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا * آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا * فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ (الكهف: ٩٢ - ٩٧).

ومثل ذلك ما ورد في القرآن الكريم من المشروع الذي ذكره يوسف عليه السلام للخروج من الأزمة التي ستتعرض لها مصر والبلاد المجاورة، كما قال تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ (يوسف، ٤٧).

وعلى أساس ذلك المشروع طلب تولّي الحكم، حتى يستطيع تنفيذه بدقة، كما قال تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ * وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف، ٥٥، ٥٦).

ولذلك نرى القرآن الكريم يشيد بالصناعات المختلفة، والقدرات العلمية والتقنية المرتبطة بها على الرغم من أن البيئة التي نزل فيها كانت تحتقر هذا النوع من العلوم، فلذلك لم يكن يمارسها عندهم إلّا العبيد، فلما جاء القرآن الكريم أخبر أن هذه الصناعات كان يمارسها الأنبياء عليهم السلام ليعلي من شأنها، ويرفع ذلك

الاحتقار الذي ورثه هؤلاء عن أولئك، ولهذا يقرن الله تعالى إنزال الحديد بإنزال الكتاب، فيقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد، ٢٥).

ويحكي عن داود عليه السلام ـ وهو الحاكم المسلم ـ اهتمامه بصناعة الحديد، فيقول: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ،١٠).

وقد قال بديع الزمان النورسي معلّقاً على هذه الآية الكريمة: (فهذه الآية تشير إلى النعمة الإلهية العظمى في تليين الحديد كالعجين وتحويله أسلاكاً رفيعة، وإسالة النحاس، واللذان هما محور معظم الصناعات العامة، حيث وهبها الباري الجليل على صورة معجزة عظمى لرسول عظيم وخليفةٍ في الأرض عظيم. فما دام سبحانه قد كرّم مَن هو رسول وخليفة معاً، فوهب للسانه الحكمة وفَصل الخطاب، وسلّم إلى يده الصنعة البارعة، وهو يحض البشرية على الإقتداء بما وهب للسانه حضاً صريحاً، فلابد أنّ هناك إشارةً ترغّب وتحضّ على ما في يده من صنعة ومهارة) (النورسي).

ثم بين كيفية الاستفادة منها في واقعنا، فقال: (فسبحانه يقول بالمعنى الإشاري لهذه الآية الكريمة: يا بني آدم! لقد آتيتُ عبداً من عبادي أطاع أوامري وخضع لما كلّفته به، آتيت لسانَه فصل الخطاب، وملأتُ قلبَه حكمةً ليفصل كل شيء على بينة ووضوح. ووضعت في يده من الحقيقة الرائعة ما يكون الحديدُ كالشمع فيها، فيغيّر شكله كيفما يشاء، ويستمد منه قوة عظيمة لإرساء أركان خلافته وإدامة دولته وحُكمه. فما دام هذا الأمر ممكناً وواقعاً فعلاً، وذا أهمية بالغة في حياتكم الاجتماعية. فأنتم يا بني آدم إن أطعتم أوامري التكوينية تُوهَب لكم أيضاً تلك الحكمة والصنعة، فيمكنكم بمرور الزمن أن تقتربوا منهما وتبلغوهما، وهكذا فإنّ بلوغَ البشرية أقصى أمانيّها في الصناعة، وكسبَها القدرة الفائقة في مجال القوة المادية، إنّما هو بتليين الحديد وبإذابة النحاس

(القِطر). فهذه الآيات الكريمة تستقطب أنظار البشرية عامة إلى هذه الحقيقة، وتلفت نظر السالفين وكسالى الحاضرين إليها، فتنبّه أولئك الذين لا يقدرونها حق قَدرها) (المصدر نفسه).

ومثل ذلك أشار إلى ما يختزنه اختبار سليمان عليه السلام للملأ من أصحابه، فقال: (هذه الآية تشير إشارةً رائعة إلى إحضار الصور والأصوات من مسافات بعيدة. فالآية تخاطب: أيّها الحكام! ويا من تسلّمتم أمر البلاد! إن كنتم تريدون أن تسودَ العدالةُ أنحاءَ مملكتكم، فاقتدوا بسليمان عليه السلام واسعَوا مِثلهُ إلى مشاهدة ما يجري في الأرض كافة، ومعرفة ما يحدث في جميع أرجائها. فالحاكم العادل الذي يتطلع إلى بسط راية العدالة في ربوع البلاد، والسلطان الذي يرعى شؤون أبناء مملكته، ويشفق عليهم، لا يصل إلى مبتغاه إلّا إذا استطاع الإطلاع -متى شاء- على أقطار مملكته. وعندئذٍ تعمّ العدالة حقاً، وينقذ نفسَه من المحاسبة والتَبِعَات المعنوية.. فالله سبحانه يخاطب بالمعنى الرمزي لهذه الآية الكريمة: يا بني آدم! لقد آتيتُ عبدا من عبادي حُكمَ مملكة واسعة شاسعة الأرجاء، ومنحتُه الإطلاع المباشر على أحوال الأرض وأحداثها ليتمكن من تطبيق العدالة تطبيقاً كاملاً. ولما كنتُ قد وهبتُ لكل إنسان قابلية فطرية ليكون خليفة في الأرض، فلا ريب أنّي قد زوّدتُه -بمقتضى حكمتي- ما يناسب تلك القابلية الفطرية، من مواهب واستعدادات يتمكن بها من أن يشاهد الأرض بأطرافها ويدرك منها ما يدرك. وعلى الرغم من أنّ الإنسان قد لا يبلغ هذه المرتبة بشخصه إلّا أنه يتمكن من بلوغها بنوعه. وإن لم يستطع بلوغها مادياً، فإنّه يبلغها معنوياً، كما يحصل للأولياء الصالحين، فباستطاعتكم إذن الاستفادة من هذه النعمة الموهوبة لكم. فسارعوا إلى العمل الجاد واسعوا سعياً حثيثاً كي تحوّلوا الأرضَ إلى ما يشبهُ حديقةً صغيرة غنّاء، تجولون فيها وترون جهاتها كلّها وتسمعون أحداثها وأخبارها من كل ناحية منها غير ناسين وظيفة عبوديتكم) (المصدر نفسه).

٢. الحرص على الرعية

وهي من الصفات الضرورية للحاكم، ذلك أنه واسطة الرعاية الإلهية لمن يتولاهم، ولذلك يحتاج أن يتوفر على الرحمة والعطف ما يجعله حريصاً عليهم، وعلى مصالحهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى في حق رسول اللهﷺ: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ (آل عمران، ١٥٩).

ويشير إلى هذا المعنى من قصة سليمانعليه السلام، تفقده لرعيته من الحيوانات، كما قال تعالى: ﴿**وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ**﴾ (النمل،٢٠)، فقد شعر سليمان بغيبة الهدهد، فراح يبحث عنه.

ولم يكتف بالبحث، وإنما راح ينزل إليه، وهو النبي الكريم، ويسأله عن سر غيابه، ثم يوكل له من المهام ما يراه متناسباً معه، وكل ذلك يشير إلى أن الحاكم هو الذي يكون مع الشعب والجماهير، ولا ينعزل عنهم في برجه العاجي.

ويشير إلى هذا من سنّة رسول اللهﷺ مخالطته لأصحابه ورعيته وعدم احتجابه عنهم بأي نوع من أنواع الحجاب، بل إنهﷺ كان يعتبر الحجاب نوعاً من الاستبداد، فقد قال يحذّر من الاحتجاب عن الرعية: (من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة) (مسند أحمد).

ومن هذا المنطلق كان أسهل شيء على أي أحد من الناس مقابلة رسول اللهﷺ والجلوس معه، فقد قال الحسن يصف رسول اللهﷺ: (والله ما كان رسول اللهﷺ تغلق دونه الأبواب، ولا يقوم دونه الحجاب، ولا يغدى عليه بالجفان، ولا يراح بها عليه، ولكنه كان بارزا، من أراد أن يلقى نبي اللهﷺ لقيه، كان يجلس على الأرض، ويطعم ويلبس الغليظ، ويركب الحمار، ويردف خلفه، ويلعق يده) (الصالحي).

ووصفه حمزة بن عبيد الله بن عتبة قال: كانت في رسول الله خصال ليست في الجبارين، كان لا يدعوه أحمر، ولا أسود، إلّا أجابه، وكان ربما وجد تمرة ملقاة فيأخذها، فيرمي بها إلى فيه، وإنه ليخشى أن تكون من الصدقة، وكان يركب الحمار عرياً، ليس عليه شئ) (المصدر نفسه).

وذات مرة لقيه رجل تصور أنه مثل كل القادة والزعماء لكنه فوجئ بتواضعه الشديد، ففي الحديث عن ابن مسعود أن رسول اللهﷺ كلّم رجلاً فأرعد، فقال: (هون عليك، فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديدة) (المصدر نفسه).

وفي حديث آخر عن عبد الله بن بسر، قال: أهديت إلى رسول اللهﷺ شاة فجثا على ركبتيه، فأكل، فقال أعرابي: يا رسول الله ما هذه الجلسة؟ فقال:(إن الله عزوجل جعلني عبداً كريماً، ولم يجعلني جباراً عنيدا) (المصدر نفسه).

وقد أشفق الصحابة على رسول اللهﷺ مما يصيبه من تلك المخالطة، فطلبوا منه أن يتخذوا له محلاً خاصاً، فأبى، ففي الحديث: قال العباس: يا رسول الله إني أراهم قد آذوك، وآذاك غبارهم، فلو اتخذت عريشا تكلمهم فيه، فقال رسول اللهﷺ:(لا أزال بين أظهرهم يطئون عقبي وينازعوني ثوبي، ويؤذيني غبارهم، حتى يكون الله هو الذي يرحمني منهم) (المصدر نفسه).

٣. الشدة في تطبيق القوانين

ذلك أن الحزم والنظام هو الذي يحمي الدولة من تسرب الانتهازيين والانتفاعيين الذين تغريهم الحرية المتاحة لهم للإفساد في الأرض، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى في قصة سليمانعليه السلام: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (النمل، ٢٠، ٢١)، والظاهر فيها أن سليمانعليه السلام قال ذلك بقصد التهديد، وهو يدل على أنّ القوانين كانت مشدّدة مع المقصرين.

ولهذا شرّع الله تعالى الحدود والتعزيرات، وأتاح للحاكم المسلم استعمالها، ليحفظ المجتمع من تسرّب أدوات الفساد إليه، ذلك أن فرداً واحداً أو أفراداً معدودين من المنحرفين يمكنهم إذا أعطيت لهم الحرية الكافية الخالية من أي ردع أن يفسدوا مجتمعاً كاملاً، ولذلك ورد في الأثر: (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) (قال ابن كثير في تفسيره (٥/ ١١١) في بيان معناها: (إن الله تعالى يمنع بالسلطان عن ارتكاب الفواحش والآثام، ما لا يمتنع كثيرٌ من الناس بالقرآن برغم ما فيه من الوعيد الأكيد، والتهديد الشديد)

وقد نصّ القرآن الكريم على هذا المعنى في قوله تعالى عند بيان حد الفاحشة: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (النور، ٢)، فقد ربط الله تعالى بين عقوبة الزناة مع أمره بحضور جماهير الناس للعقوبة، حتى يكون ذلك وازعا تربوياً لهم.

وهكذا أخبر القرآن الكريم أن القصاص حياة، قال تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة، ١٧٩)، ذلك أن إقامة القصاص على فرد واحد يحمي المجتمع من سريان مثل هذه الظاهرة فيه، وبذلك يحيا المجتمع جميعا بحمايته من أمثال هذه الجرائم.

بناء على هذا، كانت المقارنة في مجال الحريات وحقوق الإنسان بين النظام العلماني الذي تتبناه أكثر دول العالم وبين النظام الإسلامي مقارنة خاطئة؛ فالفلسفة التي يقوم عليها كلا النظامين مختلفة تماماً.

ولهذا، فإن الدعايات المغرضة التي تنتقد قوانين العقوبات في الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو تقارن بينها وبين النظم العلمانية دعايات قد تقبل في المجتمعات غير المسلمة، لكن المسلم الحريص على دينه العارف بربه، لا يمكنه أن يرفضها، أو ينتقدها، لأنها قوانين شرعية، ومنطلقة من الأحكام الفقهية،

بالإضافة إلى دورها الكبير في مواجهة الجريمة والانحلال، وهي مع مقومات تربوية أخرى تشكل ركنا أساسيا في الإصلاح الاجتماعي.

٤. الحرص على قوة الدولة

ذلك أن الدولة الإسلامية تمثل المشروع الإلهي في مقابل المشروع الشيطاني، ولا ينبغي للمشروع الشيطاني أن يظهر بصورة أجمل أو أقوى من المشروع الإلهي، ولذلك طلب سليمان عليه السلام من ربه سبحانه وتعالى أن يعطيه ملكا لم يعطه أحداً من عباده، كما نصّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ**﴾ (ص، ٣٥).

فسليمان عليه السلام ـ بحسب ما يدل عليه النص القرآني ـ ما طلب ذلك الملك، وبتلك الصورة التي لا ينازعه فيها أحد إلّا ليثبت نجاعة المشروع الإلهي في مقابل غيره من المشاريع.

ولهذا كلما كانت الدولة الإسلامية أقوى من غيرها، وأكثر تفوقاً، كلما كانت أكثر تمثيلاً للدين، وللقيم العظيمة التي جاء بها، ولهذا كان سليمان عليه السلام ـ كما يذكر القرآن الكريم ـ يعتني برؤية مظاهر التفوق في بلده، كما أشرنا إلى ذلك عند طلبه الإتيان بعرش ملكة سبأ، وكأنه يريد من خلال ذلك أن يثبت للعالم أن الدولة الإلهية هي الدولة الأكثر تفوقاً، وأن تفوّقها لا يحول بينها وبين عبوديتها لربها.

ويشير إلى هذا أيضا بناؤه للصرح الممرّد من القوارير على الرغم من زهده وبعده عن الأهواء المرتبطة بها، ولكنّه ـ عندما رأى حاجة ملكة سبأ إلى المزيد من الأدلة ـ أخذها إلى ذلك القصر، وقد كان فيه من الجمال بحيث لا يساوي عرشها الذي شغلها عن الله شيئا بجانبه، وحينذاك لم تملك إلّا أن تسلم لله، قال تعالى: ﴿**قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (النمل، ٤٤).

ويشير إلى هذا أيضا قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص، ٣٠ - ٣٣).

وقد قال العلامة السبحاني في تفسيرها بعد أن أورد الوجوه النحوية في كل كلمة منها: (وتقدير الجملة: أحببت الخير حبّاً ناشئاً عن ذكر الله سبحانه وأمره، حيث أمر عباده المخلصين بالإعداد للجهاد ومكافحة الشرك وقلع الفساد بالسيف والخيل؛ ولأجل ذلك قمت بعرض الخيل، كل ذلك امتثالاً لأمره سبحانه لا إجابة لدعوة الغرائز التي لا يخلو منها إنسان كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران، ١٤)) (السبحاني).

وانطلاقا من هذا المعنى فسر قوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص، ٣٣)، فقال: (أي شرع بمسح أعراف خيله وعراقيبها بيده تقديراً لركّابها ومربّيها الذين قاموا بواجبهم بإعداد وسائل الجهاد)

ثم قرب ما حصل بطريقة عصرية، فقال: (إلى هنا اتضح مفاد مفردات الآية وجملها، وعلى هذا تكون الآيات هادفة إلى تصوير عرض عسكري قام به أحد الأنبياء ذوي السلطة والقدرة في أيّام ملكه وقدرته، وحاصله: إنّ سليمان النبي الذي أشار القرآن إلى ملكه وقدرته وسطوته وسيطرته على جنوده من الإنس والجن، وتعرّفه على منطق الطير، إلى غير ذلك من صنوف قدرته وعظمته التي خصّها به بين الأنبياء قام في عشيّة يوم بعرض عسكري، وقد ركب جنوده من الخيل السراع، فأخذت تركض من بين يديه إلى أنْ غابت عن بصره، فأمر أصحابه بردّها عليه، حتّى إذا ما وصلت إليه قام تقديراً لجهودهم بمسح أعناق الخيل وعراقيبها، ولم يكن قيامه بهذا العمل صادراً عنه لجهة إظهار القدرة والسطوة أو للبطر والشهوة، بل إطاعة لأمره سبحانه وذكره حتى يقف

الموحّدون على وظائفهم، ويستعدّوا للكفاح والنضال ما تمكّنوا، ويهيّئوا الأدوات اللازمة في هذا المجال، وهذا هو الذي تهدف إليه الآيات وينطبق عليها انطباقاً واضحاً، فهلّم معي ندرس المعنى الذي فُرض على الآيات، وهي بعيدة عن تحمّله وبريئة منه) (الرازي؛ المجلسي).

وهو يردّ بذلك على تلك التفسيرات التشويهية لتلك الآيات الكريمة، والتي نشرتها الفئة الباغية لتشويه هذا النبي الكريم، والتي تذكر أن سليمان عليه السلام عرض عليه الخيل الجياد في وقت العصر، فألهاه هذا العرض عن صلاة العصر، فلما اقترب المغرب غضب وطلب من الله أن يرد الشمس بعد أن غربت ليصلي العصر فردت.. وكصورة من غضبه على الخيل لأنها كانت السبب في فوات العصر وألهته عن الصلاة قام وقطع سوقها وأعناقها مسحاً بالسيف (الطبري، ١٤١٥هـ).

ومن العجيب أن الطبري ـ وخلافا لعادته ـ ردّ هذا القول على الرغم من أن القائلين به من أعلام السلف، وانتصر لرواية لابن عباس يقول فيها: (جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها: حبا لها)، والتي علق عليها بقوله: (وهذا القول الذي ذكرناه عن ابن عباس أشبه بتأويل الآية، لأن نبي الله صلى الله عليه وآله لم يكن إن شاء الله ليعذب حيوانا بالعرقبة، ويهلك مالاً من ماله بغير سبب، سوى أنه اشتغل عن صلاته بالنظر إليها، ولا ذنب لها باشتغاله بالنظر إليها) (الطبري).

لكن هذه الحسنة، أو هذا الموقف الطيب للطبري لم يعجب ابن كثير الذي رد عليه بقوله: (وهذا القول اختاره ابن جرير، واستدل له بأنه لم يكن سليمان عليه السلام ليعذب حيوانا بالعرقبة، ويهلك مالاً من ماله بلا سبب سوى أنه اشتغل عن صلاته بالنظر إليها ولا ذنب لها.. وهذا الذي رجح به ابن جرير فيه نظر؛ لأنه قد يكون في شرعهم جواز مثل هذا، ولا سيما إذا كان غضباً لله عز وجل بسبب أنه شغل بها حتى خرج وقت الصلاة؛ ولهذا لما خرج عنها لله تعالى عوضه الله تعالى ما هو خير منها وهي الريح التي تجري بأمره رخاء حيث أصاب غدوها شهر ورواحها شهر، فهذا أسرع وخير من الخيل) (ابن كثير).

٥. الرسالية والدعوة للقيم الرفيعة

ونعني بها حرص الحاكم المسلم على نشر الهداية والقيم الرفيعة، وعدم اكتفائه بتوفير الرفاه أو العدالة الاجتماعية كما تنص عليه الأنظمة العلمانية التي لا تبالي بالقيم الأخلاقية، بل تعتبرها حائلاً بين الشعب وحريته الشخصية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى مجالين من مجالات الرسالية التي أداها سليمان عليه السلام خير أداء، أولهما مرتبط برساليّته نحو رعيّته، والثاني نحو العالم، وسنتحدث عن كليهما في العنوانين التاليين:

أ ـ الرسالية المحلية

فقد ذكر الله تعالى في قصة سليمان عليه السلام خطابا له يخاطب به رعيته، ويذكر فيه فضل الله عليه، قال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَاأَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل، ١٦)، وهو من خلال هذا الخطاب يبيّن أنّ كل ما حصل في دولته من قوة ورفاه وعدالة فضل إلهي ينبغي على الرعية أن تشكره، وتقوم بما عليها من واجبات تجاهه.

وهذا يشير إلى أنّ من مهام الدولة الإسلامية توفير كل السبل لنشر الفضيلة والقيم الأخلاقية الرفيعة، وعدم الاكتفاء بتوفير الحاجات المادية للشعب، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى في بيان وظائف رسول الله صلى الله عليه وآله باعتباره نبياً ووليّاً لأمر المسلمين: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة، ٢).

ولذلك كان من أهم يميّز النظام السياسي الإسلامي عن جميع أنظمة العالم، اهتمامه بالقيم التربوية بجميع أصنافها، وفي جميع مجالاتها، ذلك أن هدف هذا النظام ليس توفير حاجيات الشعب الحسية فقط، وإنّما يهدف فوق ذلك إلى بناء الإنسان، وتحقيق ما يطلق عليه (التقوى الاجتماعية).

وجهل العلمانيين بهذه القيمة هو الذي جعلهم يتهمون النظام الإسلامي بكونه أسوأ الأنظمة في مجال حقوق الإنسان، لأنهم يتصورون أن تدخّله في تحريم المسكرات، ومنعه لدور اللهو، ومنعه لكل وسائل الإعلام التي تبث الانحراف، ومنعه لكل ما ينحرف بالأخلاق، تدخل في الشؤون الشخصية، ولم يعلموا أن النظام الحقيقي هو الذي يكون فيه الحاكم والداً لرعيّته ومربّياً لهم، يوجّههم، ويحميهم من كل ما يمكن أن يتسبب في فسادهم وانحرافهم.

ولهذا يستغرب الكثير من الذين تعودوا على الأنظمة المدنية التي لا تبالي بمثل هذه المسائل من الخطاب السياسي الإيراني، وذلك لتصورهم أن السياسة بعيدة عن هذه الأمور، بينما الحقيقة هي أن السياسة ـ بحسب الفلسفة التي يفكر بها النظام الإيراني ـ هي سياسة الأنفس قبل سياسة الشعوب.

وقد أشار الشيخ جوادي آملي إلى الفرق بين النظام الإسلامي وغيره من الأنظمة في هذا الجانب عندما قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع (آملي).

١ ـ الحكومة الاستبدادية: وهي المبنية على أساس السيطرة والقوة، والتي ترى أن الأقوى هو الذي يمسك زمام الأمور بكل قدرة ممكنة، كما قال الله تعالى حاكيا عن فرعون: ﴿**وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى**﴾ (طه، ٦٤)، ولا مكان في هذه الحكومة لرأي الناس، ولا اهتمام لها بمصالحهم، ولا بأخلاقهم، ولا بدينهم، لأن الهدف عندها هو تأمين مصالح السلطة الحاكمة، بل إنّ هذه الحكومة قد تستعمل ـ مثلما استعمل الشاه ـ كل وسائل الانحراف، لتشغل الشعب بالشهوات عن مواجهة السلطة، كما قال تعالى عن وسائل فرعون لتطويع شعبه: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾ (الزخرف، ٥٤).

٢ ـ حكومة الشعب: أو حكومة الناس على الناس، مثل الحكومات التي يصطلح عليها بالديمقراطية، وتقوم على أساس رأي الأكثرية، وهدفها تأمين حاجات الناس المادية، ويكون المعيار للمصلحة والفساد والجمال والقبح والحق والباطل والخير والشر فيها مبنياً على رأي الأكثرية، حتى لو كان ذلك الرأي

مخالفا للصواب، ومنافيا للعقل والفطرة، وهو السائد، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف، ١٠٣).

٣ ـ الحكومة الإلهية: وهي الحكومة التي ليست حقاً للحاكم الذي يظفر بالقوة والسلطة، ولا حقاً للناس بحيث تكون خاضعة لقوانينهم، بل هي حق لله الذي هو رب العالمين، وحدود فعالية هذا النوع من الحكومات هي أنها تشمل، بالإضافة إلى الأمور الاجتماعية، الأخلاق والعقائد، فهي تقدم للشعب البرنامج الواضح على مستوى العقيدة وتقرر لهم القوانين والقواعد على مستوى الأخلاق والسلوك.

وهذا البرنامج ليس خاصاً بالشعب، وإنّما هو عام بالشعب ومسؤوليه، والذين يخضعون جميعاً لما تتطلبه القيم الإيمانية والأخلاقية التي هي الحكم الأكبر في الدولة.

وهذا المعنى الذي ذكره الشيخ جوادي آملي، ذكره الإمام الخميني في لقاء له مع جمع من أعضاء الطائفة اليهودية في إيران عقب انتصار الثورة الإسلامية، والذي حاول من خلاله أن يشرح لهم الفلسفة التي يقوم عليها نظام ولاية الفقيه، فقد قال: (إن كل الأديان التي أنزلت من عند الله تبارك وتعالى وجميع الأنبياء العظام هي من أجل راحة الانسان وتربيته، إن الله تبارك وتعالى قد أراد بإنزاله الوحي على الأنبياء العظام هداية الناس وتربية الإنسان، الإنسان بجميع أبعاده) (الخميني).

ثم ذكر أن هذا البعد الذي تراعيه الحكومة الإلهية، وتعتبره في قمة أولوياتها وأهدافها، لا تبالي به الأنظمة الأخرى، لكونها أنظمة دنيوية محضة، يقول: (إن المذاهب والمسالك الأخرى لا شغل لها بماذا يكون عليه الإنسان في ذاته وجوهره ومع نفسه، إنهم يتطلعون إلى حفظ دنياهم، وحفظ النظام بينهم فحسب، فإذا كان النظام مستقراً فليفعل الإنسان ما يشاء، وليرتكب كل ما يشاء من المخالفات بعيداً عن الأنظار، إذ لا ربط لذلك بالحكومة، فليس من قانون هنا ـ في النظم غير التوحيدية ـ يمنع الإنسان من بعض الأمور داخل بيته .. وإنّما

المهم عندهم فقط هو أن لا يسير الانسان في الشارع معربداً ويخل بالنظم، إن جميع المسالك غير التوحيدية هي بهذا الشكل وهذا بخلاف المسالك التوحيدية والأديان التي نزلت على الأنبياء العظام) (المصدر نفسه).

ثم أشار إلى المسؤوليات المناطة بالحكومة الإلهية مقارنة بالمسؤوليات الملقاة على الحكومات المدنية، فقال: (إن جميع هذه الأمور من أجل أن يكون هذا الإنسان الذي يُراد إيجاده إنساناً مهذباً، صالحاً للعمل، متحلياً بمحاسن الاخلاق والاعتقادات الصحيحة، يقوم بأعمال حسنة ويعرف كيف ينبغي أن يكون سلوكه مع الناس، كيف ينبغي أن يكون سلوكه في المجتمع، كيف ينبغي أن يكون مع الجيران، كيف ينبغي أن يكون مع أبناء مدينته، كيف ينبغي أن يكون مع أبناء دينه، ومع أتباع الأديان الأخرى، إنّ الأديان التي جاءت من عند الله تبارك وتعالى إنما تهتم بكل هذه الأمور لأنّ الله هو الذي خلق الانسان ويريد تربيته في جميع أبعاده ولهذا لافرق بين دين وآخر في هذه المسألة، لأنّها جميعها جاءت لتربية الانسان) (المصدر نفسه).

ب ـ الرسالية العالمية

ونقصد بها اهتمام الحاكم المسلم بتصدير الرسالة الإسلامية للعالم أجمع، وعدم اكتفائه برعيته، مثلما فعل سليمان عليه السلام حين كتب إلى ملكة سبأ يقول لها: ﴿**إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِلّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ**﴾ (النمل، ٣١).

وهكذا يذكر الله تعالى ما أظهر سليمان عليه السلام لملكة سبأ من مظاهر الملك الذي أعطاه الله له، فلم يكن غرضه الفخر عليها، وإنّما كان غرضه تعريفها بالله، قال تعالى: ﴿**قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ * فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ * وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ * قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً**

وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل، ٤١ - ٤٤).

وهذا المعنى هو نفسه ما أطلق مؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفيلسوفها الإمام الخميني (تصدير الثورة)، والذي أسيء فهمه كثيراً، لا من الحكام الخائفين على عروشهم فقط، بل من رجال الدين أنفسهم الذين راحوا يؤولون هذا بكونه تصديرا للتشيّع، مع أنّ الخميني لم يذكر التشيّع أبداً، بل تحدث عن قضايا مشتركة، يتفق عليها المسلمون جميعا.

وقد فسر الإمام الخميني مراده من تصدير الثورة، وردّ على الشُبه التي يلفّقها الأعداء حولها في مناسبات كثيرة، ومن ذلك قوله: (إن الهدف من تصدير الثورة إلى الدول الإسلامية وكافة الدول التي يناضل فيها المستضعفون ضد المستكبرين هو الوصول إلى حالة معينة تكون فيها الحكومة غير مستبدة وغير ظالمة، ولا يكون الشعب فيها عدواً للحكومة. فهدفنا الأصلي هو المصالحة بين الشعوب والحكومات، فلو قامت حكومات بلدان العالم بدراسة التجربة الإيرانية واطلعت على حقيقة العلاقة بين الحكومة والشعب لتأثّرت أيّما تأثر) (صحيفة الإمام)

ويذكر بأسف ما تقوم به ما يسميها (الأقلام المأجورة ووكالات الأنباء والقنوات المغرضة التي تعادي إيران حكومة وشعباً) من تشويه (صورة الثورة في الخارج، والجميع هنا يعرف الهدف من ذلك. فحكومتنا وشعبنا ملتحمين متحدين ويقف فيها الجامعيون مع رجال الدين جنباً إلى جنب وكذلك بقية فئات الشعب كما ينصهر الجيش والعسكر مع عامة الشعب في بوتقة واحدة، ومع وجود هذا التلاحم لا يمكن للغرب أن يصل إلى أهدافه ولا يمكن لحكومة خائنة أن تصل للسلطة وتعمل على خدمة المصالح الغربية. فلو أدلى وزير أو رئيس الوزراء بكلمة تصب في مصالح الغرب لواجه معارضة شديدة من الشعب) (المصدر نفسه).

وهو يذكر بأسف الدور الذي قام به رجال الدين في الدول الإسلامية من

تشويه إيران، بدل أن يدعموها، ويستفيدوا من تجربتها، فيقول: (إننا فضلاً عن المعاناة التي تسببها لنا أمريكا والاتحاد السوفيتي فإننا في مواجهة فتنة عظيمة تمثل بأولئك الذين يدّعون التدين ويتحدثون باسم الدين، والكثير من هؤلاء يتربع على رأس الهرم الديني ومؤسسات الإفتاء في العالم الإسلامي، حيث يفسر هؤلاء كلامنا كما يحلو لهم، ومن ثم يتهموننا بالكفر ويعتبروننا خارجين عن الدين. فإن كان ذلك ناتجاً عن سوء فهم فإني أنصح هؤلا ء بالدراسة المعمقة والاطلاع الدقيق على الحقائق ليدركوا فداحة الخطأ الذي ارتكبوه وبطلان التهم التي انهالوا بها علينا، وأنّ الغرب هو الرابح الوحيد لانعكاسات هذه الفتنة، وإن كان في ذلك تعمداً مغرضاً فليعلم هؤلاء بأنّهم يواجهون دولة إسلامية سعت ومازالت تسعى لرصّ الصفوف والمصالحة بين الإخوة في سبيل اتحاد الدول الإسلامية بعيداً عن أسلوب التكفير الذي يتبعه الجبناء ولكن البعض ممن يرتدي لباس الإفتاء ويلقب بالمفتي الأعظم والشيخ الأكبر راح ينشر سمومه ويغرس مخالبه) (المصدر نفسه).

ثم يتساءل متعجباً من المصادر التي يستقي منها هؤلاء مواقفهم، وعن علاقتها بالدين، فيقول: (لماذا يقوم البعض في الحجاز والكويت والأماكن الأخرى بتأويل كلامنا وتوجيه التهم الباطلة إلى دولة إسلامية تسعى لإيجاد الوحدة بين المسلمين وتناضل من أجل طرد الغرب من أرض المسلمين؟ إنّ هؤلاء يخدمون الغرب من جهة ويفرقون المسلمين من جهة أخرى .. ألا يعلمون أنه لا تجوز إثارة التفرقة بين المسلمين وأنّ ذلك مخالف للنص القرآني؟ .. ألا يعلمون ذلك حقاً أم أنّهم يعملون على خدمة الغرب عن عمد وقصد لا سمح الله؟ .. ألا يعلم هؤلاء بأنّ أفعالهم وتصرفاتهم هذه مخالفة للإسلام وتعاليمه وتصب في مصلحة الغرب ليس إلّا؟ .. ألا يعلم هؤلاء أنهم بأفعالهم وأقوالهم هذه يخدمون الغرب عن قصد أو غير قصد؟) (المصدر نفسه).

خلاصة البحث والنتائج

بعد هذا العرض الموجز لما ورد في القرآن الكريم من صفات الحاكم المسلم من خلال نموذج سليمان عليه السلام نخرج بالنتائج والتوصيات التالية:

وضع القرآن الكريم نظرية كاملة للنظام السياسي من خلال عرضه لقصة سليمان عليه السلام وصفاته وتدبيره لرعيته، والتي يمكن الاستفادة منها في التأصيل النظري للدولة الإسلامية والمقومات التي تقوم عليها.الحاكم المسلم هو الذي تتوفر فيه كل الصفات الروحية والأخلاقية والعلمية التي تتيح له أداء دوره بأحسن الوجوه، ولذلك كان اختياره لا على أساس شعبيته فقط، كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية، وإنما على أساس كفاءته وخبرته وقدراته.

الحاكم المسلم هو الذي يهتم بشؤون رعيته، ويسعى في مصالحها، ويقوم بتطوير دولته، وتحقيق كل أنواع الرفاه والعدالة لها. الحاكم المسلم هو الذي لا يكتفي بالشؤون المادية لرعيته، وإنّما يسعى لتهذيبها وتزكيتها وتربيتها عبر وضع المؤسسات والبرامج الخاصة بذلك. الحاكم المسلم هو الذي يسعى بكل جهده لتوفير القوة لدولته وحمايته من كل استهداف خارجي أو انحلال داخلي. نوصي من خلال هذا المقال بما يلي:

الاهتمام بالدراسات القرآنية، وخاصة ما يرتبط منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام لتحقيق قوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾ (الأنعام: ٩٠)، مع الرد على كل الإساءات التي تعرّضوا لها في التراث الإسلامي، والتي حجبت عن الفهم السليم لرسالتهم وأدوارهم. الاهتمام بتفعيل ما ورد في القرآن الكريم في الواقع من خلال إيجاد الآليات العملية لتحقيق ذلك؛ فالقرآن الكريم اكتفى بذكر الأصول النظرية، تاركا الأمور العملية، وكيفية تنفيذها للظروف المختلفة.

المصادر

* القرآن الكريم

١. الإمام الخميني، مصطفى بن أحمد الموسوي. (ت١٩٨٩م). صحيفة الإمام. إيران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني.

٢. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. (١٣٨٧هـ). نهج البلاغة (جمع: الشريف الرضي، محقق: صبحي الصالح). بيروت ـ لبنان.

٣. البخاري ـ محمد بن إسماعيل. (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م). صحيح البخاري (محقق: د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة). بيروت: اليمامة ـ دار ابن كثير.

٤. ابن أبي شيبة، أبو بكر. (ت٢٣٥هـ) المصنف لابن ابى شيبة. بومباي الهند. دار السلفية.

٥. ابن أبي شيبة، أبو بكر. (ت٢٣٥هـ)، (١٤٠٩هـ). الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (محقق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى). الرياض: مكتبة الرشد .

٦. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. (ت٢٧٩هـ)، (١٩٩٨م). سنن الترمذي (الجامع الكبير) (محقق: بشار عواد معروف). بيروت ـ لبنان: دار الغرب الإسلامي.

٧. الجوادي الآملي، عبد الله. (١٤٣٨هـ). الكلمة الطيبة (دروس في ولاية الفقيه). قم، ايران: دار الولاية.

٨. الدمشقي ـ إسماعيل بن عمر بن كثير. (ت٧٧٤هـ)، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م). تفسير القرآن العظيم (محقق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة الثانية). دار طيبة للنشر والتوزيع.

٩. السبحاني ـ الشيخ جعفر بن محمد حسين. (١٤٢٠هـ). عصمة الأنبياء في القرآن الكريم. بيروت ـ لبنان: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع.

١٠. الشيباني ـ أحمد بن حنبل. (١٤١٤هـ). مسند أحمد بن حنبل. بيروت: دار الفكر.

١١. الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم. (١٤١١ه، ١٩٩١م). الآحاد والمثاني (محقق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، الطبعة الأولى). الرياض: دار الراية.
١٢. الشيرازي، ناصر مكارم. (١٤٣٣هـ). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الطبعة الثالثة). قم، إيران: دار النشر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
١٣. الصالحي الشامي، محمد بن يوسف. (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد (تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى). بيروت ـ لبنان: دار الكتب العلمية.
١٤. صحيفة الثورة الإسلامية. (١٤٠٩هـ). نص الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني. طهران: وزارة الثقافة.
١٥. الصفار القمي، الحاج ميرزا محسن كوجه باغي التبريزي. (١٤٠٤ه). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. قم ـ إيران: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
١٦. الطبري ـ محمد بن جرير. (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م). جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري). بيروت ـ لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٧. الغزالي ـ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (٢٠١٠م). إحياء علوم الدين. بيروت ـ لبنان: دار المعرفة.
١٨. القرطبي، محمد بن أحمد شمس الدين. (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م). الجامع لأحكام القرآن (محقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، القاهرة). دار الكتب المصرية.
١٩. القشيري النيسابوري ـ مسلم بن الحجاج. (ت٢٦١هـ)، (١٣٩٨هـ). صحيح مسلم (الطبعة الثانية). بيروت ـ لبنان: دار الفكر.
٢٠. عنان، محمد عبد الله. (ت١٤٠٦هـ). (ج ١، ٢، ٥/ الرابعة، ١٤١٧ه ـ ١٩٩٧م، ج ٣، ٤/ الثانية، ١٤١١ه ـ١٩٩٠م). دولة الإسلام في الأندلس. القاهرة ـ مصر: مكتبة الخانجي.

٢١. سعيد النورسي، بديع الزمان. (١٤١٤٢هـ - ١٩٩٢م). الكلمات (مترجم: إحسان قاسم الصّالحي). مصر: دار سوزلر للنشر.
٢٢. الهلالي - سليم بن قيس. (١٤٠٥هـ). كتاب سليم بن قيس الهلالي (محقق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني الخوئيني، الطبعة الأولى). قم - إيران: دار الهادي.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Epistemological Identity and Knowledge Domains of Political Jurisprudence

Sayyid Sajjad Izdehi[1]

Received: 20/10/2020 **Accepted: 26/02/2021**

Abstract

Unlike the approach of governmental jurisprudence, which considers the issue of governance in deriving the rulings related to the proper management of the government, in all jurisprudential chapters and issues, political jurisprudence, as an interdisciplinary field related to jurisprudence and politics, is part of a wide range of jurisprudential issues, which analyzes political issues. This specialized field, which considers political behaviors at the micro (individual) and macro (social) levels based on the Shari'a, is in line with the political beliefs that are discussed in political discourse. Political jurisprudence, which uses the methodology of ijtihad in proportion to its jurisprudence, focuses on a special type of jurisprudential methodology appropriate to the understanding of political affairs, which, while using the text-oriented methodology, emphasizes the priority and centrality of the rational method. In terms of scope, it includes individual, social, and governmental issues, and in terms of ruling, it includes primary, secondary, and governmental rulings. In addition to issuing inferences of rulings, political jurisprudence, it is capable of theorizing and systematizing and can turn jurisprudence into the law of governing society and it analyzes and examines all the issues of the political domains as a system of issues of political jurisprudence.

Keywords

Jurisprudence, politics, political jurisprudence, governmental jurisprudence, Ijtihad, methodology.

1. Associate Professor, Department of Politics, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. sajadizady@yahoo.com

* Izdehi. S. S. (2021). Epistemological Identity and Knowledge Domains of Political Jurisprudence. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 113-138. DOI: 10.22081/ipt.2021.69673

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ۲۰۱۵-۲۷۸۳
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ۱ ● العدد ۱ ● الرقم المسلسل للعدد ۱ ● ربيع و صيف ۲۰۲۱

الهوية المعرفية والميادين العلمية في الفقه السياسي

سيد سجاد إيزدهی*

تأريخ الاستلام: ۲۰۲۰/۱۰/۲۰ تأريخ القبول: ۲۰۲۱/۰۲/۲۶

الملخص

يبحث فقه الدولة في موضوع إدارة الحكم من زاوية استخراج الأحكام التي تعنى بالإدارة المثلى للدولة في جميع الأبواب والموضوعات الفقهية، بينما يتناول الفقه السياسي، بوصفه فرعاً علمياً متداخل الاختصاصات له علاقة بحقل الفقه والسياسة، طائفة من المباحث الفقهية الواسعة التي تتكفل بدراسة وتحليل الموضوعات السياسية. ويشكّل هذا الفرع العلمي الذي يختصّ بدراسة السلوك السياسي على المستويين الخاص (الفردي) والعام (الاجتماعي) في ميزان الشريعة، امتداداً للمعتقدات السياسية التي يتناولها الكلام السياسي. ويأخذ الفقه السياسي بمنهجية الاجتهاد من حيث كونه يندرج تحت عنوان الفقه، ويهتمّ بنمط خاص من المنهجية الفقهية يتناسب مع فهم الشؤون السياسية وذلك عبر التزام منهج التمحور حول النصّ والتأكيد على أولوية الأسلوب العقلاني، فمن حيث المساحة يضمّ هذا الفقه الموضوعات الفردية والاجتماعية والحكومية، وعلى صعيد الحكم يشمل الأحكام الأولية والثانوية والحكومية، لذا فإمكاناته تتجاوز مسألة استنباط الأحكام إلى التنظير وبناء النظام والقدرة على تحويل الفقه إلى قوانين وتشريعات لإدارة المجتمع. إذن، فهو الفقه الذي ينظر نظرة تحليلية إلى جميع الموضوعات التي تدور في مجرّة السياسة كمنظومة لقضايا الفقه السياسي.

الكلمات المفتاحية

الفقه، السياسة، الفقه السياسي، فقه الدولة، الاجتهاد، المنهجية.

*أستاذ مشارک فی قسم السياسة بمعهد الثقافه والفكر الإسلامي، قم. sajadizady@yahoo.com

* إيزدهی، سيد سجاد. (۲۰۲۱). المعرفة والميادين العلمية في الفقه السياسي. الفكر السياسی الاسلامی. ۱ (۱)، صص ۱۱۳-۱۳۸. DOI: 10.22081/ipt.2021.69673

مقدمة

لطالما لبّى الفقه على مرّ العصور حاجات المؤمنين في جميع ميادين الحياة بما في ذلك ميدان السياسة، ولمّا كان المؤمنون في الماضي وحدهم المعنيّين بخطاب الفقهاء في ميدان السياسة، عبر تلبية حاجاتهم الفردية والاجتماعية على السواء، فإنّ قضايا هذا الميدان ظلّت من الأمور التي تلحّ على الاستجابة بالنسبة للمؤمنين لدورها في تشكيل أوضاع الحياة السياسية في أجواء الحكومات الجائرة، ممّا يعني أنّ عزوف الفقهاء عن التعاطي مع هذه القضايا يؤدّي إلى ترسيخ أركان تلك الحكومات، بيد أنّنا نلاحظ أنّ ضرورة هذه المسألة قد تضاعفت في الوقت الراهن، ذلك أنّ انتصار الثورة الإسلامية على أساس التعاليم الفقهية ومبدأ ولاية الفقيه الجامع للشرائط تستدعي البحث في أسس ومعتقدات النظام السياسي الذي يرتكز إلى الفقه الشيعي. وبناءً عليه فإنّ المسارات المتعدّدة المتمثّلة في تأسيس النظام وتركيبته وطريقة تطبيق الحاكمية، وموقع الشعب في النظام ومراقبة أداء الحكام والمسؤولين يمكن أن تتمتّع بشروط المشروعيّة والفاعلية إذا ما استندت إلى التعاليم الأصيلة للدين (الفقه).

لقد شهد مصطلح «الفقه السياسي» في السنوات الأخيرة رواجاً كبيراً خصوصاً في ضوء وقائع مثل «تأسيس نظام الجمهورية الإسلامية في إيران وحاكمية الفقه على النظام السياسي»، «وولوج طيف واسع من مسائل السياسة في علم الفقه» «والأسئلة التي تعرض للفقهاء في هذا الحقل»، وهو مصطلح مركّب يعنى بالمباحث السياسية في علم الفقه ويتكفّل بتدبير شؤون المجتمع الإسلامي، و تنظيم علاقات هذا المجتمع في الداخل والخارج. هذا ويتناول مصطلح «الفقه السياسي» الذي يتوقّف فهمنا له على طبيعة العلاقة التي تربط المفهومين اللذين يتشكّل منهما، أعني، «الفقه» و«السياسة» من أجل تخصّص مباحث معينة في حقل الفقه، يتناول السلوك والقضايا السياسية والحكومية إلى جانب السلاسل الأخرى للفقه.

ويضمّ «الفقه السياسي» بوصفه مصطلحاً جديداً في حقل الفقه مجموعة من المباحث الفقهية ذات الصلة بالسلوك السياسي وعلم السياسة، ويحدّد التكاليف الشرعية في حياة المؤمنين السياسية بل والمواطنين، ويقدّم النصائح والوصايا الخاصة بإدارة الحكم الرشيد طبقاً للمصادر والأدلة الشرعية المعتبرة. وهذا الفرع الفقهي الذي يتمتّع بمكانة خاصة بين العلوم السياسية في رحاب الحضارة الإسلامية يدين بموقعه لسلطة النصوص الدينية وقدسيتها ومحوريّتها، وينبني على فرضية أنّ الفقه بصورة عامة والفقه السياسي على وجه الخصوص أسمى العلوم في الدين الإسلامي لدوره في توضيح تكاليف الناس أمام الله في الحياة الفردية والسياسية والاجتماعية بما يحقّق لهم السعادة المادية والمعنوية على حدّ سواء.

هذا المصطلح المركّب هو من بين المصطلحات التي أعيد إنتاجها وصياغتها في إطار الخطاب الإسلامي السياسي الفقهي ويرادف مصطلحات متداولة مثل «فقه الدولة الإسلامية» (منتظرى، ١٤٠٩) و«فقه السياسة» (حسيني الشيرازي، ١٤٠٧) أو «الأحكام السلطانية» (عميد الزنجاني، ١٤٢١).

والحقيقة أنّ الفقه السياسي يحتل مكانة خاصة في العلوم الإسلامية نظراً للوشيجة التي تربط الدين بالسياسة، بل، قل إن شئت، الفقه والسياسة والدولة. وقد كان هذا الفرع الفقهي القسم الأكثر عملانية في العلوم الإسلامية، وهو يشكّل عملياً بديلاً للفلسفة السياسية في اليونان القديمة. وربما هذا هو السبب الذي دفع الفارابي في تصنيفه للعلوم إلى استعمال مصطلح الفقه المدني بوصفه أحد فروع العلم المدني العام وقسيم الحكمة المدنية (الفارابى، ١٩٣١م).

وطبعاً إذا كان الحديث عن اعتبار الفقه السياسي فإنّ الأسئلة المطروحة لا بدّ أن تتناول جوهر الفقه السياسي ومنهجية القضايا التي يتناولها ومجالها ومنظومتها.

١ـ جوهر الفقه السياسي كفرع تخصّصي

حين يواجه العلماء موضوع تخصّصية الفقه السياسي يعتقدون بأنّ دائرته أوسع بكثير من سائر فروع الفقه، وعند تقسيم الفقه إلى أحكام عامة وأحكام خاصة، يضعونه ضمن الأحكام العامة التي تتناول موضوع المجتمع وعامة الناس. وطبقاً لهذه الرؤية تقف الأحوال الشخصية في مقابل الأحكام ذات الحيثية العامة والمتعلّقة بالمجتمع، وفي نطاق أرحب يشمل الفقه السياسي حيثية السلوك العام للبشر:

«يقع الفقه السياسي في قسم الأحكام العامة، ويراد به مفهوماً خاصاً ... والحكم العام هو الذي لا يتناول فرداً أو أفراداً بعينهم وإنّما عموم المجتمع مثل قوانين الثقافة والصحة والحرب والسلام والضمان الاجتماعي والضرائب واللوائح الحقوقية والجزائية والسياسية والاقتصادية والدولية» (گرجی، ١٣٧٥ ش).

ولكن تعليقاً على هذا الرأي لا بدّ من القول بأنّ ضرورة فصل مباحث الفقه السياسي عن سائر المباحث الفقهية تقوم على المنطق القائل بأنّ أبواب ومباحث الفقه في العصر الراهن أصبحت واسعة جداً لدرجة بات يتعذّر معها على فرد واحد أن يحرز التخصّص في جميع تلك الأبواب بل ربما لا يكفيه عمره كلّه لفعل ذلك. ومن هنا تقتضي الحاجة أن يسلك الفقه مساراً تخصصياً، وأن يتخصّص كل فرد في باب معيّن. هذا مع العلم أنّ مسألة تخصّص الفقه لا تقتصر على الفقه السياسي وحسب، فهناك أبواب أخرى بحاجة لكي تدخل في دائرة الاختصاص مثل فقه الطب، وفقه الأسرة، وفقه العبادات، وفقه الاقتصاد ... إلخ.

يمكن أن نزعم بأنّ مصطلح الفقه السياسي هو على الأرجح وليد العصر الراهن إذ لم يعرف التراث الفقهي الشيعي هذا المصطلح في مراحله التاريخية البعيدة، ولكن مع ذلك لم يخلُ جوهر الفقه يوماً من الفقه السياسي. ولتوضيح هذا الزعم لا بدّ من القول بأنّه منذ البواكير الأولى لتدوين علم الفقه أفرد الفقهاء العديد

من مباحثه للمسائل السياسية للإجابة عن المسائل والشبهات المثارة في هذا المجال وإن ظلّت مديات تلك المباحث محدودة في الفقه الشيعي لعوامل عديدة اقتضتها تلك العصور منها توجّس حكّام الجور إزاء هذا النوع من المباحث، فاقتصرت على أحكام متفرقة وموزّعة على مختلف أبواب الفقه تخوض في نطاق القضايا الشخصية وحياة المؤمنين.

ولكن مع تراجع سلطة القوى السياسية السنّية وظهور دولة السلاطين الشيعة في المجتمع الإسلامي وانحسار فضاء التقيّة نسبياً عند فقهاء الشيعة فيما يتعلّق بطرح القضايا السياسية، بدأت الأصوات تتعالى للمطالبة بضرورة تخصيص باب خاص في الفقه يعالج مسائل السياسة، وقد تردّدت أصداء هذه الأصوات في تصانيف الشهيدين الأول والثاني عندما قسّما أبواب الفقه إلى أربعة أبواب «العبادات، العقود، الإيقاعات، السياسات» (الشهيد الأوّل، ١٤١٩هـ؛ الشهيد الثاني، ١٤٠٩هـ) وفي عائدة خاصة من كتاب عوائد الأيام للمرحوم الملا أحمد النراقي حين طرح لأول مرة وعلى نحوٍ استدلالي المباحث المتعلقة بنظرية ولاية الفقيه (النراقي، ١٤١٧هـ) وفي كتاب مفاتيح الشرائع للملا الفيض الكاشاني الذي قسّم أبواب الفقه إلى فنّين رئيسيين: «العبادات والسياسات» و«العادات والمعاملات» (الفيض الكاشاني، ١٤٠١هـ).

إنّ حصول المذهب الشيعي على الاعتراف والقبول فضلاً عن تنامي النسبة السكانية للشيعة في البلد الواحد وقيام نظام يرتكز إلى الفقه الشيعي في العصر الحاضر كلّها كانت عوامل مؤثّرة في تعزيز المطالبة بوجوب تخصيص باب فقهي للمباحث السياسية، ووجدت هذه المطالبة انعكاساً في توجّهات الفقهاء المعاصرين الذين ركّزوا على استحداث تبويبات جديدة في هيكلية الفقه، من بينهم آية الله شبيري زنجاني الذي قسّم الفقه إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي «العبادات»، «العقود والايقاعات» و «الأحكام والسياسات»، جاعلاً من الفقه السياسي قسيماً للبابين الآخرين (شبيري زنجاني، بدون تاريخ).

وهو نفس التبويب الذي اعتمده آية الله صافي كلبايكاني عندما جعل للعبادة قسمين (للقيام بالوظائف الفردية والتقرّب إلى الله) وقسم ثالث للسياسة (لتنظيم شؤون الدنيا وسياسة إدارة البلد والمجتمع ... إلخ):

«إنَّ الأحكام الشرعية على قسمين: قسم منها الأحكام العبادية المتعلقة بما بين العبد و بين الله تعالى و الوظائف التي يتقرّب بها كلّ فردٍ إلى الله تعالى... و القسم الثاني: الأحكام المشروعة لنظم أمور الدنيا و سياسة المدن و إدارة المجتمع و روابط الأفراد بعضها مع بعض في الأموال و غيرها» (صافي، ١٤٠٤هـ).

ثمّة تفسير يرتهن الفقه السياسي ويبرز ضرورته أو إمكانه وهو: قبل كل شيء، هل للدين أو الفقه بالتحديد أبعاد سياسية أم إنّ الشؤون السياسية والحكومية لا تندرج ضمن مجالاتهما؟ وبطبيعة الحال فإنّ نشأة الفقه السياسي تعتمد على العناصر السياسية الموجودة في رحاب الفقه، لأنّه في غياب تلك العناصر لن يكون هناك فرع في الفقه في إطار «الفقه السياسي».

لذا، بالنظر إلى أنّ السياسة لم تكن تنطوي على مفهوم سلبي، وهي علم تدبير شؤون المجتمع، فإنّها لم تُهمل من قبل الدين الإسلامي، والفقه على وجه الخصوص. ومن هذا الجانب يمكن أن نطرح مفهوم الفقه السياسي في مجال الفقه. لا بل أنّ الفقه لم ينصرف عن الاهتمام بمثل هذه الأمور، فهو على الرغم من جميع القيود التي كانت تكبّله في المراحل التاريخية البعيدة، إلّا أنّنا نجد دائماً للقضايا السياسية مثل صلاة الجمعة، دار الإسلام، دار الكفر، الجهاد، المرابطة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة ... وغيرها حضور في جميع أبواب الفقه والتي تتّسم بصبغة سياسية.

٢ـ ما يميّز الفقه السياسي عن فقه الدولة

مصطلح آخر يتمّ تداوله عادةً بالخطأ كمرادف لـ«الفقه السياسي» (مهريزي، ١٣٧٦ش) هو المصطلح المركّب «فقه الدولة»، ليس المراد به المباحث الفقهية التي تتناول

الدولة وما يرتبط بها من قضايا (باعتبارها أفضل القضايا السياسية) لأنّه في هذه الحالة سيكون أخصّ من «الفقه السياسي»، وإنّما المراد بـ«فقه الدولة» الرؤية التي يتصوّر على أساسها الفقيه الدولة السياسية ويركّز في استنباطه على تلبية متطلباتها.

وفقاً لهذه الرؤية فإنّه عند دراسة الأحكام والمباحث الفقهية وشرح أفعال المكلفين ينبغي النظر إلى الأفراد كأعضاء في الدولة الإسلامية لا كمكلّفين منعزلين ومنقطعين عن المجتمع والدولة. من هنا فإنّ فقه الدولة عبارة عن نظرة الحاكم وإحاطته بالفقه كلّه لا بوصفه جزءاً من الفقه، وبناءً عليه ينبغي للاستنباطات الفقهية أن تقوم على فقه إدارة النظام السياسي لتكون بالتالي جميع أبواب الفقه معنية بإدارة البلاد.

وهذا يقودنا إلى أنّ المساحة التي يخوض فيها فقه الدولة لا تقتصر على المباحث السياسية بل تشمل جميع أبواب الفقه ومسائله، من حيث أنّ للدولة شؤوناً وأبعاداً جدّ متنوعة ومختلفة، وعلى الفقيه أن يخوض في جميع تلك المسائل بما يستجيب لتطلّعات الدولة ومتطلباتها. مباحث في حقل الاقتصاد، الثقافة، الحقوق، الجيش، الشرطة، الأسرة، الأحوال الشخصية ... بل إنّ الفقه برمّته هو نطاق فقه الدولة.

إنّ حصر حدود الفقه السياسي في أبواب ومباحث خاصة من الفقه الإسلامي لا يُنظر إليه على أنّه أمر مستحبّ ومطلوب، وإنّما على أساس أنّ الفقه السياسي أو فقه الدولة حاكم على الفقه الذي يشمل جميع الأبواب (المصدر نفسه).

يتميّز فقه الدولة عن الفقه السياسي والفقه العام بما يلي:

أولاً: لا ينحصر الفقه السياسي في مباحث الدولة، إذ يمكن أن تكون له أمثلة كثيرة من خارج الدولة أيضاً، الأمر الذي يفسّر حضوره في الفقه الشيعي منذ أزمنة بعيدة وحتى في خضمّ الدول الجائرة، صحيح أنّ مصاديقه في عصر الدولة

السياسية قد تعدّدت وتوسّعت، ولكن بمقدورنا دائماً وفي ظلّ أيّ دولة أن نستلهم بحوثاً عديدة من وحي المباحث السياسية.

ثانياً: يتناول الفقه السياسي بالدراسة والتحليل بعض أبواب ومسائل الفقه التي تعنى بالموضوعات السياسية، بينما في فقه الدولة نجد جميع المباحث والموضوعات المبتلاة في المجتمع (طبعاً ما يتمحور منها حول موضوع الدولة) في دائرة الاستنباط.

ثالثاً: قد يجد المرء نطاق فقه الدولة واسعاً سعة الفقه العام، لكنّ مزية الأول على الثاني أنّه يطلق يد الأحكام الإلهية في شؤون الدولة برمّتها وينظر إلى جميع الأحكام الفقهية نظرة حكومية لرصد تأثير كل حكم من الأحكام على الأداء الأمثل في إدارة النظام السياسي، في حين أنّ الفقه العام ينظر إلى الموضوعات والمسائل الفردية الخاصة كموضوع لحكم شرعي يستلزم الاستنباط بعيداً عن أيّ اعتبارات حكومية وعن عنوان المواطنة لأفراد البلد الواحد، ومن البديهي أن يؤدّي ذلك إلى تفاوت طبيعة الفتاوى والأحكام التي يصدرها الفقيه في هذين البابين.

آية الله الخامنئي من أنصار فقه الدولة وكان دوماً يشير في أحاديثه إلى حاجة الفقه لمثل هذه الرؤية، وفي إطار تعميم سماحته لنطاق فقه الدولة مقارنة بسائر أبواب الفقه أكّد على ضرورة تركيز الفقهاء في استنباطاتهم الفقهية على هذه الرؤية مذكّراً بما يمكن أن تحدثه من تفاوت وتأثير في طبيعة الفتاوى التي يصدرها الفقيه. يقول سماحته:

«يجب على فقهنا من الطهارة إلى الديات أن يهتمّ بموضوع إدارة البلد والمجتمع والنظام. فعندما نقرأ في باب الطهارة موضوع الماء المطلق أو ماء الحمام مثلاً يجب أن نضع في الحسبان ما سيترتّب على هذا الموضوع من تأثير على أحد جوانب إدارة حياة المجتمع، ناهيك عن أبواب المعاملات وأبواب الأحكام العامة والأحوال الشخصية وسائر الأبواب الأخرى. يجب أن يكون الاستنباط في هذه الموضوعات جزءاً من منظومة إدارة البلد. سيكون لهذا تأثير على

الاستنباط وأحياناً يؤدّي إلى تحولات جذرية وعميقة» (الخامنئي، ١٣٧٠/٦/٣١).

من النادر جداً أن نجد أمثلة لفقه الدولة في العصور البعيدة مثلاً عصر المحقق الكركي، ولكن لنا أن نزعم بكل ثقة أنّ فقه الدولة في العصر الراهن قد وُلد من رحم الثورة الإسلامية المباركة وبفضل جهود الإمام الخميني والأسس الفقهية التي وضعها. في العصور السابقة ولعوامل عدّة لم يكن الفقهاء في هذا الوارد بل لم يكن هناك موضوع في هذا المجال للاستنباط، لانعدام الآمال بزوال حكام الجور وقيام نظام سياسي على قاعدة الفقه الشيعي، ممّا جعل الفقهاء يتقوقعون على المسائل الفردية ولا يجدوا ضرورة للخوض في النظام السياسي والقضايا التي تتعلّق بإدارة مجتمع كبير وبلد واسع. ولهذا كان فقه الدولة يخطو أولى خطواته وكان يُنتظر أن تعقبها خطوات كثيرة أخرى لتنمو هذه النبتة الصغيرة وتصبح شجرة وارفة الظلال.

ويحلّل سماحته الأسباب الكامنة وراء إقبال الفقهاء الماضين على فقه الدولة واقتصار فقهاء الشيعة على الفقه الفردي غير الحكومي عبر مراحل مديدة من تاريخ الفقه، ويسلّط الضوء على دور الإمام الخميني في هذا المجال فيقول:

«لسنوات طوال ظلّ الفقه الشيعي وفقهاء الشيعة وحتى الطائفة الشيعية في العالم الإسلامي محرومين من الانخراط في السلطة والحكم، ممّا جعل هذا الفقه يأخذ صبغة فردية غير حكومية، حتى جاء الإمام الخميني العظيم ودفع بهذا الفقه نحو فقه الدولة. من المعلوم لدى أهل الخبرة والعلم بأنّ كتب الفقه الشيعية قد خلت لقرون عديدة من العديد من مباحث إدارة الحكم مثل الدولة والحسبة وكل مسألة لها صلة بالنشاط الجماعي وامتلاك السلطة السياسية. بعض هذه الموضوعات لم يتم تناوله في التصانيف الفقهية الشيعية، مثل موضوع الدولة، وبعضها الآخر هجرته كتب الفقه الاستدلالي الشيعي تدريجياً لعدّة قرون ولم تعره أيّ أهمية مثل مسألة الجهاد التي تعدّ مسألة جوهرية في الفقه الإسلامي. والسبب واضح، ولا يعود إلى قصور فقهاء الشيعة أو تقصيرهم، بل لأنّ مثل

هذه المسائل لم تكن مطروحة آنذاك، فلا الشيعة كانوا منخرطين في الحكومات ولا الفقه الشيعي كان بصدد إدارة مجتمع سياسي. لم يكن يستحوذ على مقاليد الحكم أصلاً لكي يقوم بإدارة مرافق الدولة وبالتالي لا حاجة له لاستنباط أحكام الدولة من الكتاب والسنّة. إذن، الفقه الشيعي ومصادره كانت في الأعمّ فقهاً فردياً. فقه مخصّص لإدارة الأمور الدينية لفرد أو دائرة محدودة من الحياة الاجتماعية مثل أمور الأسرة وما شابه .... لذا، لم يكن هذا الفرع الفقهي بجميع مجالاته موجوداً. الإمام العظيم الراحل هو الذي قاد الفقه الشيعي صوب الفقه الاجتماعي وفقه الدولة عندما كان في منفاه، فقه يصبو لقيادة نظام الحياة للشعوب، ويتوجّب عليه تلبية جميع متطلباتها، صغيرها وكبيرها» (الخامنئي، ١٣٧٦/٣/١٤).

يمكن أن نضع التعريف الذي يقدّمه الإمام الخميني لكلمة الفقه من منظار الدولة في إطار حثّه وتأكيده على هذه الرؤية الفقهية وهو كاشف لضرورة هذه المقاربة في مجال استنباط المباحث الفقهية.

«المجتهد الحقيقي ينظر إلى الدولة على أنّها الفلسفة العملية للفقه برمّته، والفقه في جميع مناحي الحياة البشرية. الدولة هي التجسيد العملي للفقه في تعاطيه مع جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والثقافية» (الخميني، ١٩٩٩م).

٣ـ ارتكاز الفقه السياسي على الكلام السياسي

السلطة السياسية والإدارة المثلى للمجتمع من الأمور التي حظيت باهتمام وافر في مختلف العلوم نظراً لأهميتها وكونها موضع ابتلاء المجتمع على نطاق واسع، وقد نتج عن ذلك استحداث سلسلة من الدراسات العلمية المختلفة بوصفها فروعاً متداخلة الاختصاصات ذات صلة بالسياسة، ونتناول هذه الدراسات متداخلة الاختصاصات المندرجة ضمن المطالعات السياسية فن السياسة والقضايا المتعلقة بإدارة المجتمع والسلطة السياسية من زوايا علمية مختلفة، حتى أنّ كل من هذه

الفروع العلمية يحمل مقاربة خاصة به وذلك بحسب ما تقتضيه الأسس والأساليب والمقاصد والمهمات التي ينهض بها لتتميّز هذه الفروع عن سائر الفروع الأخرى.

بناءً عليه، وكما أنّ علم الفقه اعتنى باستنباط المسائل والموضوعات السياسية في إطار مهمته تبيين الأحكام المناسبة لسلوك العاملين في حقل السياسة وشرح الإلزامات القانونية الخاصة بإدارة المجتمع، ليؤسّس بذلك فرعاً متداخل الاختصاصات (يتعلّق بعلم الفقه والسياسة) اسمه الفقه السياسي، فإنّ علم الكلام أيضاً أخذ على عاتقه شرح الأسس العقدية للشيعة في حقل السياسة في إطار فهم العقائد الدينية المرتبطة بهذا الحقل وتكفّل بتقديم الأجوبة اللازمة على الشبهات العقدية لبقية النحل والمذاهب في هذا المجال، فأسّس فرعاً متداخل الاختصاصات (ذو صلة بعلم الكلام والسياسة) هو الكلام السياسي.

وعلى هذا الأساس تبنّت الفلسفة السياسية كفرع متداخل الاختصاصات (ذو صلة بعلم الفلسفة والسياسة) مقاربة قبل-دينية عقلانية محضة إزاء السياسة، ووضعت مبادئ إدارة شؤون البلد على صعيد البناء والأسلوب والمقاصد ... وغيرها على أسس فلسفية، وعلى الرغم من وجود اشتراك في المقاربة العقلانية للسياسة إلّا أنّ المبادئ الفلسفية لكلّ منتظم سياسي تتفاوت بالتناسب مع الأسس الفلسفية للمذهب الفكري، فنتجت عن ذلك أنماط متفاوتة من الرؤية السياسية في إدارة المجتمع.

الأخلاق السياسية أيضاً فرع علمي متداخل الاختصاصات ينتسب إلى علم الأخلاق والسياسة، وينحو صوب التمحور حول القيم والأخلاق في إدارة شؤون المجتمع. وهناك فرع العرفان السياسي الذي يمتّ إلى العرفان والسياسة، ويهتمّ بالمبادئ العرفانية في علم السياسة بما يتناسب مع الأصول العرفانية في الدين الإسلامي.

يحتلّ علم الكلام الموقع الأول في تصنيف العلوم الإسلامية، ويعدّ من أركان

علوم الفقه والأخلاق (ايجي، ١٣٢٥هـ) وتبعاً لذلك يقع الكلام السياسي في موقع متقدّم قياساً بالفقه السياسي والأخلاق السياسية. وانطلاقاً من هذا لم تلج مباحث الكلام السياسي حقل السلوك السياسي للمكلفين والمواطنين بل عهدت بذلك إلى الفقه السياسي، كما لم تلج الملكات والأمور الأخلاقية في ميدان السياسة وتركته للأخلاق السياسية، وإن اقتضت علوّ مرتبة الكلام السياسي قياساً بكل من الفقه السياسي والأخلاق السياسية أن يبيّن مبادئ وأطر التفكير في الفرعين الأخيرين. وبناءً عليه، كان «الفقه السياسي» مرتهناً لمقاربة الإسلام السياسي في الكلام واليوم يدين «فقه الدولة» لإثبات الإسلام الأعلوي في علم الكلام. فكما أنّ علم الكلام مهّد لمبادئ الفقه في الإدارة المثلى لحياة الإيمان عبر طرح مباحث من قبيل خلود الدين، وجامعية الدين، وعصمة النبيﷺ والأئمةعليهم السلام وأكّد على ضرورة تلبية الفقه للمتطلبات الإنسانية في جميع المجتمعات والأزمنة البشرية، فإنّنا بإحلال العدالة والفقه محلّ العصمة، يمكن أن نهيّئ لحاكميّة الفقيه الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمامعليه السلام (جوادي آملي، ١٣٧٨ ش).

وعند قيام الدولة الدينية بزعامة الولي الفقيه، ينبغي المساعدة للدفع نحو التطبيق الأقصى للشريعة بوصفها برنامج عمل إدارة الدولة الدينية من خلال شرح «الدائرة الأوسع للدين في المجتمع» و«علاقة الفقه بالدولة» و«حجّية وفاعلية الشريعة في إدارة المجتمع».

لقد شكّل علم الكلام الإسلامي على الدوام حجر الزاوية في الفقه الشيعي والضامن لحجيّة هذا العلم خلال عصر الغيبة، واستطاع طرح الأصول الكلامية لهذا الفقه في أحلك الظروف عندما كانت يد الفقهاء مكبّلة والفقه الفردي هو السائد، وفي زمن بسط يد الفقهاء الشيعة واقتدارهم ودولتهم وإدارتهم للمجتمع يقدّم مبادئ الفقه الشيعي الأعلوي وقدرة هؤلاء الفقهاء على إدارة الحكم كبرنامج عمل للقيادة الشاملة للمجتمع ويبرهن على حجّيتها. يعتبر علم الكلام الشيعي البيئة الحاضنة لولادة فقه الدولة عبر مباحث من قبيل: مبادئ معرفة الله،

مبادئ معرفة الإنسان، معرفة الدليل، معرفة الدين والمنهجية، وكذلك عبر: «جامعيّة الدين»، «خاتميّة النبي الأكرمﷺ»، «عدم تعارض الشريعة والعقلانية»، «الدين والفقه: الفاعلية، التحديث، النظامية»، «نبذ العلمانية»، «الربوبية الإلهية»، «نظام الخلافة والولاية»، «الدين والفقه الأعلوي»، «ماذا نتوقّع من الدين؟»، «تطابق القوانين مع المتطلبات الإنسانية الثابتة والمتغيّرة» لذا بمقدور علم الكلام البرهنة على حجيّة الفقه الشيعي وقدرته على إدارة الدولة الدينية.

وبطبيعة الحال، عندما يسيء الفقهاء فهم الأسس الكلامية من الممكن أن يجرّهم ذلك إلى استنباطات خاطئة ويوجّهوا الناس نحو مسارات غير متجدّدة لبلوغ السعادة والكمال (الإمام الخميني، ١٣٧٨ ش).

٤ـ منهج الفقه السياسي

إنّ السبيل إلى معرفة الإسلام الأصيل يمرّ عبر فهم مصادر الدين، ولكن هذا لا يعني أنّ بمقدور أيّاً كان وبأيّ طريقة كانت أن يفهم عقائد الدين الإسلامي ومعارفه وتعاليمه، ومن ثمّ يطرح مفهومه هو على أنّه الدين الإسلامي، بل المقصود أنّ فهم كلّ من تلك المصادر يستلزم منهجاً خاصاً به ولا يتسنّى ذلك، على الأغلب، إلّا عن طريق الممارسة والتعلّم؛ ولمّا كانت النصوص الدينية ممثّلةً بالتراث الخالد لأهل البيتعليهم السلام هي المصادر الرئيسية للدين الإسلامي، فلا بدّ من تبنّي أصول وقواعد تتناسب مع فهم هذه المصادر من أجل استنباط الأحكام واستخراج آراء الإسلام. بعض تلك الأصول والقواعد يتمّ توظيفها من قبل العقلاء بصورة ارتكازية لفهم النصوص، والبعض الآخر يجب استنباطه من تعاليم أهل البيتعليهم السلام.

ومنهج الاستنباط الذي يتمّ تدريسه بشكل رئيسي عن طريق علم أصول الفقه كمقدّمة لازمة للاستنباط هو بمثابة قانون الاستنباط الفقهي والأسلوب المتّبع في توظيف الأدلة المعتبرة للوصول إلى الأحكام العملية، وأنّ تنظيم القوانين

والقواعد الأصولية هو في حكم وضع القانون الأساسي للفقه، وبدون هذا القانون يكون ميدان الفقه فاقداً للمعايير، وتكون الأحكام الصادرة عرضة للخطأ والخلط وبالتالي مجرّدة من أيّ اعتبار أو حجيّة.

يصطلح على هذا المنهج في الاستنباط بالاجتهاد، والذي يعني ردّ الفروع إلى الأصول والاستنباط من الأصول والأسس والمصادر (الكتاب، السنّة، العقل، الإجماع). وبطبيعة الحال، يأخذ هذا المنهج في حسبانه بعض المباحث مثل: «طريقة الاستنباط»، «التقابل بين الأدلة»، «ترتيب الأدلة الاجتهادية المختلفة أو الظواهر»، «كيفية الاستنباط في حال فقدان الظهور أو تعارض ظواهر الألفاظ»، «زمان العمل بالأصول العملية»، «تقدّم أو تأخّر الأصول العملية إزاء بعضها البعض» ... وغيرها.

لكل علم أو فرع متداخل الاختصاصات منهجية خاصة به في الدراسة والتحليل والاستنتاج تتناسب مع طبيعة ذلك العلم أو الفرع، وكذلك الحال مع الفقه السياسي فهو من حيث الموضوع يتبع علم السياسة، أمّا على صعيد التحليل والدراسة والاستنتاج فيتبع الأسس والأساليب الحاكمة في علم الفقه، وعليه، فإنّ منهجية الاجتهاد سائدة في الفقه السياسي أيضاً كما في سائر فروع علم الفقه (فقه الاقتصاد، فقه العبادات، فقه القضاء ... إلخ)، أي أنّ منهجية الفقه السياسي تتبع منهجية الاجتهاد.

بيد أنّ كل فرع من هذه الفروع يستلزم خصائص منهجية تتناسب مع طبيعته، ففي مبحث العبادات يتمّ التأكيد على عدم تدخل العقل، وبناء العقلاء، والعرف وغير ذلك في عملية الاستنباط لأنّ العقل البشري غير قادر على معرفة ملاكات الأحكام وتكون الروايات الصحيحة هي المحور والمرجع، بينما يفترض الفقه السياسي إمكان معرفة ملاكات الأحكام ولذلك يركّز على أولوية الاستعانة بالعقل وبناء العقلاء لفهم مراد الشارع، وتكون الروايات والسيرة بمثابة الدليل الهادي إلى حكم العقل، دون أن يعني ذلك الاكتفاء

بالعقل وبناء العقلاء في الأحكام الخاصة بالفقه السياسي، ولكن من حيث أنّ الشارع قد لا يستحسن بناء العقلاء، أو يعمل على تعديله، فإنّه لا يكون معتبراً إلّا إذا حظي بتأييد الشارع أو عدم منعه.

في الفقه العبادي تكون النصوص الدينية هي الملاك في فهم رأي الشارع، ولا يمكن الاستناد إلى العقل في مقابل الروايات، لأنّ القضايا العبادية ثابتة على مرّ الزمن ولا يرتهن فهمها للزمان والمكان والظروف، بينما الأمور السياسية قابلة للتغيير، وفهم الموضوعات يتغيّر بتغيّر الظروف والمواقف، لذا، فمع الاستعانة بالمصادر الروائية، لا يمكن أن نتنكّر لتأثير الزمان والمكان والظروف في فهم الروايات.

من ناحية ثانية، لمّا كانت الموضوعات والمباحث السياسية ليست من ابتكارات الشرع، فهي موجودة في جميع العصور يتعاطاها الناس، ويقتصر دور الشارع في الغالب على إمضائها أو تعديلها، فإنّه لا يتسنّى الاكتفاء بما كان موجوداً في عصر الشارع من موضوعات ومباحث سياسية ونبذ المسائل السياسية المستحدثة والحكم بعدم شرعيّتها فقط لأنّها مستحدثة، بل ينبغي استخراج رأي الشارع في تلك المستحدثات وإنتاج رؤية شرعية بشأنها من خلال توظيف القواعد والأصول العامة. وانطلاقاً من هذا، لا يجوز الحكم بحرمة الاستعانة ببعض الآليات المعمول بها في ميدان السياسة مثل الانتخابات وفصل السلطات والبرلمان ورئاسة الجمهورية ... إلخ. وفي الجانب الآخر، لا يمكن الحكم أيضاً بجواز كل ما يتمّ تداوله في المجتمعات الأخرى (مع ملاحظة التفاوت في المبادئ والمصادر والثقافات والأهداف وغير ذلك)، بل يتحتّم عرض تلك الموضوعات على المبادئ والمصادر الأصيلة فإذا أُحرز عدم تعارضها مع أصول الشرع أجيز تداولها أو تقديم بديل معدّل ومناسب، وطبعاً لن يتيسّر ذلك إلّا عبر الاستعانة بمنهجية الاجتهاد المتناسب مع مجال الفقه السياسي.

٥ـ مجال الفقه السياسي

يتكفّل الفقه السياسي في صورته المتكاملة بتحقيق الهداية القصوى للمجتمع عبر إدارة المجتمع الأوسع ووضع هيكلية تتناسب مع توسيع الرؤية الفقهية لإدارة المجتمع، والأساس هو الرؤية الواسعة في مجال الفقه السياسي المتناسبة مع إدارة المجتمع والدولة لا بل عدّة مجتمعات ودول، وأنّ المبادئ الكلامية للفقه السياسي لا تقضي بتحديد مساحة الفقه السياسي، وتوسيع هذا الأخير ليس بحاجة إلى دليل أبعد من المبادئ الكلامية للفقه السياسي، كما تعزى المساحة الضيّقة للفقه السياسي إلى تكبيل يد الفقهاء وعدم إمكان تحقيق الرؤية القصوى في تطبيق الحاكمية القصوى للفقهاء.

مع ذلك يمكن الإشارة إلى انكماش وانبساط مساحة الفقه السياسي المتناسبة بالتزامن مع انكماش وانبساط نفوذ العلماء والفقهاء في المجتمع والتي تتبع عدّة مسائل منها: «اختلاف التصوّر إزاء الفقه السياسي»، «مفهوم الفقه بالمعنى العام والخاص»، «شمولية الفقه للنظريات الفقهية وبناء النظام وعدم الاكتفاء بالأحكام» و «مساحة المباحث الفقهية فيما يتعلّق بالقضايا الفردية والاجتماعية والحكومية». وعلى هذا الأساس يمكن أن نستعرض في مجال الفقه السياسي وباختصار الرؤيتين الدنيا والقصوى المتناسبة مع الظروف المختلفة للمجتمع من زوايا متعددة وأنظار مختلفة:

أ) المساحة الفردية والاجتماعية والحكومية:

لقد شهدت مساحة الفقه السياسي انكماشاً وانبساطاً على مرّ العصور بحسب مقتضيات الظروف، واقتصر دور الفقهاء في تلك العصور على التصدّي لشؤون الحياة اليومية للمؤمنين الشيعة والاكتفاء بالإجابة عن الشبهات التي تعرض لهم في حيواتهم الشخصية وذلك بحكم الضرورات والظروف التي كانت سائدة آنذاك مثل «الصورة السلبية المرسومة عن الحكومة السياسية بسبب ظلم واضطهاد

الحكام وعمّالهم»، و«العمل بالتقيّة»، و«اعتزال الحكومات»، و«كون الشيعة أقليّة في ذلك الوقت»، و«عدم الاعتراف بالمذهب الشيعي» وغيرها من العوامل، لذلك كانت المباحث المطروحة في مجال الفقه السياسي محدودة جداً ولا تتجاوز مسائل قليلة مثل صلاة الجمعة والاستهلال والقصاص والحدود. وحتى لو ورد ذكر للجهاد والمرابطة والأمر بالمعروف في مجال الفقه السياسي، فالمراد به هو الجانب الفردي والشخصي للمكلّفين والنطاق الضيّق المحيط به، وكان يُقصد بـ«الحاكم» في مختلف أبواب الفقه الفقيه الجامع للشرائط الذي لا يتجاوز دوره تلبية الاحتياجات المحدودة للشيعة وأمور الحسبة (ايزدهي، ١٣٩٢هـ).

ومن الواضح أنّ نظرة الفقهاء الماضين إزاء الفقه الفردي في مباحث الفقه السياسي وفقه الدولة كانت محكومة بالظروف والعوامل التي سادت أجواء المجتمع آنذاك؛ بناءً عليه، فإذا تجاوزنا العوامل والظروف الموضوعية في عصور الحكّام السنّة الجائرين والتي كانت بمثابة عوائق تقف بوجه الرؤية القصوى للفقه السياسي، فمع زوال عوائق التحوّل في عصر الحكّام الشيعة اكتسبت بعض مباحث الفقه السياسي وضوحاً وعمقاً، من بينها ما طرحه تلامذة مدرسة وحيد البهبهاني من مباحث حول ولاية الفقيه في العصر القاجاري، ومع قيام نظام الجمهورية الإسلامية في إيران على أساس الفقه الشيعي والفقه السياسي الأعلوي، بقيادة فقيه محيط بقضايا العصر وإدارة البلاد وضع نصب عينيه أمهات القضايا المبتلاة في الميادين الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، للخروج من قوقعة المسائل الفردية ولتتصدر المتطلبات الاجتماعية للأفراد جدول الأولويات المطروحة.

ب) استنباط الأحكام والتنظير وبناء النظام:

صحيح أنّ الرؤية الأعلوية في مجال الفقه السياسي تستلزم عند استنباط الحكم الشرعي نظرة شاملة لجميع أبواب الفقه أعمّ من العبادات والسياسات والاقتصاد

والثقافة ... إلخ من أجل إدارة مختلف أمور البلاد، إلّا أنّ الفقه السياسي لا يتوقّف على فهم الأحكام بل عليه أن يتطوّر من الاجتهاد في مجال فهم الحكم الشرعي إلى الاجتهاد واستنباط النظريات السياسية - الاجتماعية ليتحول من الفقه السياسي الحالي (المبني على تقدّم الموضوع على الحكم) إلى الفقه السياسي المطلوب (فقه التنظير وبناء النظام). وطبقاً لهذه الرؤية، لن يتمّ الاكتفاء في الفقه السياسي بدراسة الحلال والحرام بل ستصبح النظريات السياسية أيضاً موضوعاً للاستنباط والاجتهاد، ويستدعي هذا المنطق أن يضع الفقه السياسي الشيعي في عصر حكومة الحاكم الشرعي نصب عينيه توسيع مشروع الإدارة المنشودة للمجتمعات إلى ما وراء الحدود الوطنية والبلد الإسلامي بالاستعانة بالقدرات العملية في تحقيق الرؤية الأعلوية للتعاليم الفقهية، وأن يطرح في حقل الفقه إلزامات التطبيق الأقصى للدين في سائر المجتمعات في إطار تحقيق المشروع الحضاري المستوحى من التعاليم الدينية الأصيلة.

انسجاماً مع هذا المعنى، ينبغي للفقه السياسي الشيعي في وقتنا الحاضر أن يبادر إلى صياغة النظام السياسي الشيعي المنشود في عصر الغيبة، وبالإضافة إلى استنباطه في حقل الفقه المتداول، أن يتّجه أيضاً نحو استنباط المبادئ الأساسية للدين في عصرنا، ويشرع من خلال مراجعة المصادر الشيعية الأصيلة بتصميم هندسة النظم المعرفية (السياسية) في المجتمع، ليبيّن موقعه بالنسبة للنظم العالمية المشابهة، ويبلور هويته المستقلة الخاصة به، وأن يلحظ في استنباطه للأحكام متطلبات المجتمع الأكبر بالإضافة إلى المتطلبات الفردية الضيّقة ويصدر الأحكام المناسبة في هذا المجال من أجل التوجّه بالمجتمع نحو السعادة المادية والمعنوية. وأن تكون مراجعته للمصادر الأصيلة في الوقت الحاضر على نحوٍ يمكّنه من إنتاج النظم السياسية والاجتماعية بمشاركة ومواكبة سائر العلوم الإسلامية وغير الإسلامية، ومن خلال تبيئة المباحث ينطلق قُدُماً بمشروع الإسلام

الأصيل في جميع مناحي الحياة من أجل بناء الحضارة الإسلامية.

بطبيعة الحال لا يختصّ فهم النظام السياسي الإسلامي بمرحلة زمنية خاصة وإنّما الحديث عن النظام السياسي المنسجم مع عصره مطروح في كل العصور والظروف. وبناءً عليه، لا تقتصر مهمة الفقهاء على نقل الفقه السياسي من مجال استنباط الأحكام الشرعية السياسية إلى مجال النظريات السياسية وفهم النظام السياسي، بل عليهم استنباط نظام سياسي ينسجم مع عصره طبقاً لفهم اجتهادي، وتقديم فهم متجدّد ومحدَّث لهذا النظام. وطبعاً، بالإضافة إلى رؤية استنباط النظام في الفقه، فإنّ بناء هذا النظام تتطلّب مواكبة ومعاضدة من مجموعة من العلوم الإنسانية، من بينها وضع أسس نظام سياسي منبثق من الكلام السياسي، ووضع هيكل نظام سياسي منبثق من علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية، وطرح أصوله الأخلاقية المستمدة من الأخلاق السياسية.

ج) الأحكام الأولية والثانوية والحكومية:

في زمن كانت يد الفقهاء فيه مكبّلة اقتصرت مساحة الفقه السياسي غالباً على الأحكام الأولية، وفي بعض الحالات كانوا يصدرون أحكاماً بمقتضى الأحكام الثانوية، ولكن عندما ثنيت لهم الوسادة وأمسكوا بزمام الدولة السياسية توسّعت تلك المساحة لتشمل الأحكام الحكومية، فهذه الأحكام التي تصدر في العصر الحاضر من قبل الفقيه الجامع للشرائط ويعبّر عنها بعبارات من قبيل «حكم الحاكم»، «ما رآه الوالي» و «ما رآه الامام» أو «الأحكام السلطانية» هي مجموعة من الأحكام الجزئية والتنفيذية تصدر عن المعصومين عليهم السلام ونوّابهم المتصدّين للدولة لغرض تطبيق الأحكام الإلهية العامة (مجموعة من الباحثين، ١٣٨٩ ش).

أن تكون الأحكام الحكومية عِدلَ الأحكام الأولية في قدرتها على توسيع نطاق الفقه فهذا رهنٌ بأدلة الطاعة للحاكم الإسلامي في الأحكام الصادرة، ما

يعني طبقاً لهذا المفهوم، إنّ طاعة الولي الفقيه ليست واجبة على عامة الناس فحسب بل على سائر الفقهاء كذلك أن يلتزموا بأوامره ونواهيه بغية ضمان إدارة مثلى وفاعلة للنظام الإسلامي.

د) تحويل الحكم الشرعي إلى قانون

لم تكن للفقهاء في الماضي سلطة سياسية ولا دور يذكر في إدارة شؤون المجتمع، وكانت المراجعات التي تحال عليهم في معظمها عبارة عن أسئلة المؤمنين الشخصية التي تحتاج إلى إجابات، ولكن بعد قيام نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، لم يتوسّع جمهور مخاطبي الفقهاء فحسب وإنّما تبدّلت طبيعة العلاقة بين الناس والفقيه فتطوّرت من مجرّد علاقة بين المقلّد والمجتهد إلى علاقة بين المواطن والحاكم السياسي نظراً للدور السياسي القيادي الذي عُهد به إلى الفقيه. ووفقاً للأوضاع الجديدة، كان لزاماً أن تتحوّل أحكام الشرعية بوصفها المحور الذي تدور حوله عملية إدارة المجتمع الإسلامي إلى قوانين وضمان تنفيذها وبذلك لم تعد هذه الأحكام خاصة بالمؤمنين وحدهم بل أصبحت شاملة لجميع المواطنين الذين يعيشون بين ظهراني المجتمع الإسلامي. وطبعاً كان فقه الدولة هو الأساس الذي تمّ بموجبه تحوّل الفقه إلى قانون (الخامنئي، ٢٠٠٤/١١/٣٠).

التركيز على تحوّل الأحكام الفقهية إلى قانون ملزم خلال مسيرة إدارة النظام في الجمهورية الإسلامية في إيران وعدم تطوّر الفقه الشيعي في بعض البلدان بل، قل إن شئت، الفقه في سائر مذاهب البلدان الإسلامية الأخرى جعل من إيران البلد الوحيد الذي بسط فيه الفقه السياسي جناحيه بغية تحوّل الأحكام الفقهية إلى قوانين شاملة وجامعة في النظام السياسي.

في معظم الأنظمة السياسية تعزى إلزامية القوانين الأساسية والفرعية في البلاد إلى استنادها لآراء ممثلي الشعب، ولكن في النظام الإسلامي تكون

القوانين ملزمة لسببين آخرين بالإضافة إلى السبب المذكور وهما: السبب الأول، أنّ هذه القوانين تنبني على الأحكام الشرعية ومطابقة لفتاوى الفقهاء، والسبب الثاني، أنّ النظام الإسلامي يُدار تحت إشراف الولي الفقيه، ولمّا كان الامتثال للأحكام الإسلامية واجب وكذا طاعة أوامر الولي الفقيه، فمن باب أولى للمواطنين في المجتمع الإسلامي أن يمتثلوا لقوانين النظام الإسلامي ويطيعوا أوامر الولي الفقيه:

«قوانين الجمهورية الإسلامية قوانين إسلامية واجبة الطاعة، فالقوانين التي تقوم السلطة التشريعية في البلاد بسنّها والسلطة التنفيذية بتطبيقها كلّها تمثّل أحكام دولة الولي الفقيه» (الخامنئي، ١٩٨٨/١/٢٢).

٦ـ منظومة مسائل الفقه السياسي

على الرغم من شمول الفقه دائماً لمباحث وموضوعات في مجال السياسة، إلّا أنّ ما يميّز منظومة مسائل الفقه السياسي المتداول عن مسائل الفقه السياسي المعاصر يمكن أن نلخّصه في أمرين:

أوّلاً) كان الفقه في العصور الماضية يضمّ شيئاً بسيطاً من مباحث السياسة لابتعاد الفقهاء عن منظومة الحكم، أمّا في العصر الراهن فقد أصبح الفقه يضمّ الكثير من الميادين المستحدثة في حقل السياسة، بل إنّ كمّاً هائلاً من مسائل الفقه السياسي قد ظهر نتيجةً للصلة الوثيقة التي صارت تربط الفقه والفقهاء بدائرة الحكم والسياسة، ممّا يستدعي من الفقهاء ردوداً وافية على المسائل المستحدثة للمساعدة في الإدارة المنشودة للمجتمع والمستلهمة من الشريعة. وقد أضيفت إلى المباحث السابقة المتداولة مباحث أخرى مستحدثة مثل: الانتماء إلى الأحزاب، الحدود الوطنية، فصل السلطات، الانتخابات، المجالس التشريعية، الدستور، الحصانة السياسية، الحريات السياسية، المشاركة السياسية ... إلخ، هذا، على الرغم من أنّ بعض المباحث السابقة في الفقه السياسي مثل

الحدود والديات وتضاف إليها صلاة الجمعة قد أُخرجت من دائرة الفقه السياسي لمقتضيات العصر وتخصّص الفقه، وألحقت بأبواب أخرى من الفقه الاختصاصي.

ثانياً) كما تقدّم، كان الفقه في العصور الماضية يتمركز حول الفرد لعوامل عديدة منها: «إلزامات العصر، اعتزال الفقهاء منظومة الحكم، العمل بالتقيّة، سيطرة حكام الجور على شؤون المجتمع وكون الشيعة آنذاك أقلية محدودة في بعض الأزمنة والأمكنة»، فكانت المباحث السياسية المطروحة في الفقه في العادة عبارة عن أحكام وفتاوى الفقهاء على ما يعرض للمؤمنين والمكلفين من شبهات وابتلاءات. لكنّ الفقه السياسي في عصرنا وبفضل تمحوره حول القضايا الاجتماعية والحكومية لم يعد حكراً على المؤمنين والمكلّفين وإنّما بات يشمل جميع المواطنين، ويضمّ النظريات السياسية إلى جانب الأحكام والاستفتاءات، ويضع موضوع الإدارة المنشودة للحكومة الإسلامية المستلهمة من الشريعة على رأس أولويات الاستنباط.

ومن الطبيعي أن يضع هذا المفهوم الفقهي الذي لا يقصر تطبيقات الفقه على المتطلبات الفردية الضيقة وإنّما يوسّعها لتشمل تقديم الأجوبة المناسبة على المسائل المستحدثة التي جاء بها عصر الحداثة مثل الانتماء للأحزاب، الانتخابات، فصل السلطات، البرلمان ... إلخ، أن يضع إمكانات هائلة في تصرّف الفقه السياسي ويضيف مباحث أكثر إلى قائمة مباحث الفقه السياسي.

إذن، في ضوء الرؤية الأعلوية للفقه السياسي في الوقت الحاضر، صار لزاماً أن يتضمّن هذا الفرع مسائل كثيرة ومتفرقة، ولكن من حيث أنّه يضطلع بمهمة الإجابة عن المسائل السياسية، لذا من الممكن أن ننظر إلى مسائل السياسة على أنّها مسائل الفقه السياسي، وتكون الإجابة عنها وفقاً لرؤية الفقه ومصادره. مع الفرق أنّه نظراً لوجود مشتركات تجمع مختلف فروع العلوم

السياسية (الكلام السياسي، الفلسفة السياسية، العرفان السياسي، علم الاجتماع السياسي، الأخلاق السياسية) في حقل السياسة، فإنّه لكل منها مقاربات ومهمّات متباينة، فبعضها يركّز على مبادئ التفكّر في حقل السياسة وبعض آخر يضع السلوكيات السياسية وإلزاماتها في المقدمة، وثالث يولي مسألة الاستحقاق ونقاء السلوك في السياسة الأهمية القصوى. وطبعاً كل فرع من هذه الفروع له منهجية خاصة به وجمهور خاص بما يتناسب ورؤيته.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ منظومة مسائل الفقه السياسي يمكن أن تنتظم في أربعة أركان رئيسية للدولة هي «الدولة»، «الحاكمية»، «السكان»، «الأرض». وطبقاً لهذا الإطار العام، فإنّ مباحث من قبيل ضرورة الدولة وأهدافها، وخصائص الحاكم الإسلامي وحدود صلاحياته، وضرورة الدولة الدينية ومسؤوليات هذه الدول في ضمان بعض الأمور مثل العدالة، الأمن، الحرية، كلّ هذه المباحث تنتظم ضمن مبحث «الدولة»، بينما يضمّ مبحث «الحاكميّة» بحوثاً حول مشروعية النظام السياسي وتشمل تعريف المشروعية، منشأ المشروعية (المشروعية الإلهية، المشروعية الشعبية، والمشروعية الإلهية الشعبية)، أدلّة مشروعيّة النظام السياسي المنشود في عصر الغيبة (ولاية الفقيه) وتشمل دليل العقل، الحسبة والروايات، أمّا مبحث «السكان» فنجد فيه بحوثاً تتعلق بموقع الشعب في النظام السياسي وتتفرّع منها موضوعات مثل المشاركة السياسية، الانتخابات، الأمر بالمعروف (بوصفها رقابة شعبية)، الرقابة السياسية الشعبية، مراقبة الولي، مراقبة السلطات والأحزاب. وبالإضافة إلى المباحث الثلاثة المذكورة أعلاه (الدولة والحاكمية والسكان) هناك مباحث السياسة الخارجية للنظام الإسلامي التي تندرج ضمن مبحث «الأرض» ويضمّ موضوعات الجهاد والدفاع، الدعوة (تصدير الثورة)، وحدة العالم الإسلامي، ودعم حركات التحرّر.

خلاصة البحث والنتائج

إنّ تقديم فهم للمصطلح المركّب «الفقه السياسي»، وهو باب تخصّصي في الفقه ينسجم مع فهم متمحور حول الشريعة للموضوعات السياسية، يتوقّف من جهة على تعاطيه وتميّزه عن سائر العلوم السابقة والمساوية واللاحقة له والتي تشترك في بلورة هويته وترتيب موقعه، ومن جهة ثانية يتطلّب الأمر معرفة الخصائص الداخية لهذا الفرع الفقهي التخصّصي وتطبيقاته.

وأنّ فهم هذا الفرع التخصّصي يساعد على تحديثه بما يتناسب والمتطلبات والأسئلة المستجدة وأسباب تطوّر الأركان التي يقوم عليها مثل مساحته ونطاقه، ومنهجيته وغاياته وأهدافه. يحاول هذا البحث في إطار فهم علمي لهذا الفرع التخصّصي ومن خلال نظرة من خارج هذا العلم ومن الدرجة الثانية بعيداً عن المسائل التي تعتمل في داخله، أن يسلّط الضوء على الأطر العامة للفقه السياسي، وصولاً إلى فهمٍ جامع نسبياً. ومن حيث أنّ الفقه في العصور الماضية كان ذا رؤية فردية مجرّدة من أيّ نظام لإدارة المجتمع العام، واضطلع بإدارة حياة المؤمنين الفردية في دائرة الأمور السياسية، فقد كان يتميّز بالبساطة والمحدودية انسجاماً مع موضوعات وظروف تلك العصور، أمّا في العصر الراهن وبغية استنباط المسائل الخاصة بنظام إدارة المجتمع بما فيها الموضوعات المستجدة والمتعدّدة، ومن خلال مراجعة مسؤولياته التقليدية، فقد ترتّبت عليه وظائف عديدة ومتنوعة، وهي وظائف وإن كانت متمايزة عن مسؤولياته التقليدية لكنّها تصبّ في نفس الأهداف والغايات الكبرى لهذه الرؤية التخصصية.

المصادر

١. الفارابي، أبو نصر محمد. (١٩٣١م). إحصاء العلوم (مصحح: محمد عثمان أمين). مصر: مطبعة السعاده.

٢. ايجى، مير سيد شريف. (١٣٢٥ ه). شرح المواقف. قم: الشريف الرضى.

٣. ايزدهى، السيد سجاد. (١٣٩٢م). نقد نگرش‌هاى حدّاقلى در فقه سياسى. قم: معهد دراسات العلوم والفكر الإسلامي.

٤. نخبة من الباحثين. (١٣٨٩م). فرهنگ‌نامه اصول فقه. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

٥. جوادى آملي، عبد الله. (١٩٩٩م). ولايت فقيه، ولايت فقاهت و عدالت. قم: منشورات مركز إسراء.

٦. حسينى شيرازى، السيد محمد. (١٤٠٣ه). الفقه السياسة. قم: دار الايمان.

٧. الخامنئي، السيد علي. (١٣٧٠/٦/٣١). كلمة في مستهلّ درس الخارج في الفقه.

٨. الخامنئي، السيد علي. (١٣٦٦/٢/١١). كلمة في خطبة صلاة الجمعة.

٩. الخامنئي، السيد علي. (١٣٧٦/٣/١٤). كلمة في الذكرى السنوية لرحيل الإمام الخميني.

١٠. الخامنئي، السيد علي. (١٣٨٣/٩/١٠). درس الخارج في المكاسب المحرّمة.

١١. الخميني، (الإمام) روح الله. (١٩٩٩م). صحيفة الإمام. طهران: مؤسسة إعداد ونشر تراث الإمام الخميني.

١٢. شبيري زنجاني، موسى. (بلا تاريخ). الفقه على آراء فقهاء الإسلام. بلا ناشر.

١٣. الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي. (١٤١٩ ه). ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٤. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي. (١٤٠٩ه). حقائق الإيمان (الطبعة الأولى). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
١٥. صافي، لطف الله. (١٤٠٤هـ). مجموعة الرسائل. قم: منشورات الإمام المهدي.
١٦. عميد زنجانى، عباسعلى. (١٤٢١ ش). فقه سياسى. تهران: انتشارات اميركبير.
١٧. الفيض الكاشاني، الملا محسن. (١٤٠١ه). مفاتيح الشرايع. قم: مطبعة خيام.
١٨. گرجى، أبو القاسم. (١٩٩٦م). تاريخ فقه و فقها. طهران: سمت.
١٩. النراقي، الملا أحمد. (١٤١٧ه). عوائد الأيام. قم: مركز النشر الاسلامى التابع لمكتب الاعلام الاسلامى.
٢٠. منتظري، حسين علي. (١٤٠٩ه). دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلاميه.
٢١. مهريزي، مهدي. (١٩٩٧م). مقالة «فقه حكومتى»، فصلية نقد و نظر، العدد ١٢، خريف.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

The Issue of Peace in the Views of Imam Musa Sadr

Sharif Lakzaei[1]

Received: 20/09/2020 **Accepted: 15/01/2021**

Abstract

Imam Musa Sadr is a thinker who has been in Lebanon for almost twenty years as the leader of the Lebanese Shiites, and his thoughts and actions are a valuable experience that we can use to solve various problems in our society. As we know, Lebanese society is a multicultural society; most of its citizens follow the religions of Islam or Christianity, and the two branches, Shiite and Sunni, as the largest religions and denominations. Given that during the presence of Imam Musa Sadr in Lebanese society, there were widespread conflicts, including civil war and the lack of political consensus for growth and development and elimination of backwardness, the question is what is the method of Imam Musa Sadr to achieve peace in Lebanon's diverse cultural and religious society? Sadr considers the problem of peace to be the greatest human problem of the twentieth century. Therefore, the answer to this question becomes more important. The author claims that based on a study of Sadr's thought and views, a set of strategies for achieving peace and resolving conflicts can be examined in Sadr's view. These strategies include the epistemological and non-epistemological dimensions and become important.

Keywords

Peace, conflict, the twentieth century, Lebanon, Sayyid Musa Sadr.

1· Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. sharif@isca.ac.ir

* Lakzaei. Sh. (2021). The Issue of Peace in the Views of Imam Musa Sadr. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp.139-161. DOI: 10.22081/ipt.2021.69674

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ١ ● ربيع و صيف ٢٠٢١

قضية السلام في فكر الإمام موسى الصدر

شريف لك زائي*

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٩/٢٠ تأريخ القبول: ٢٠٢١/٠١/١٥

الملخص

كان الإمام السيد موسى الصدر مفكراً بارزاً وزعيماً للشيعة في لبنان على مدى عقدين من الزمن، وثمّة قيمة كبيرة لأفكاره وأدائه وتجاربه بما ينعكس على حلّ الإشكاليات المختلفة في مجتمعاتنا المعاصرة. ولا يخفى أنّ المجتمع اللبناني مجتمع متعدد الثقافات والانتماءات، فيعتنق جلّ أفراده الدين الإسلامي الحنيف والديانة المسيحية، وينقسم المسلمون فيه إلى المذهبين الشيعي والسنّي. ولما كان المجتمع اللبناني إبّان حضور الإمام موسى الصدر يعاني من نزاعات واسعة النطاق متمثلة بالحرب الأهلية وغياب الإجماع السياسي الهادف إلى تحقيق التقدم والتطور والقضاء على جميع أشكال التخلف والجهل، يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: ما السبيل الذي انتهجه الإمام الصدر المغيب لإحلال السلام والاستقرار في المجتمع اللبناني المتنوع ثقافياً ودينياً ومذهبياً؟ لا ريب في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تحظى بأهمية كبيرة من منطلق أنّ الإمام الصدر اعتبر إشكالية السلام أكبر المشاكل الإنسانية في القرن العشرين. وعلى هذا الأساس وفي ضوء دراستنا لأفكار السيد الإمام وآرائه المختلفة توصلنا إلى إمكان رصد مجموعة من العناصر والسبل المهمة الكفيلة بتحقيق السلام والقضاء على النزاعات في رؤية هذا الإمام، بحيث تشتمل على أبعاد معرفية وغير معرفية.

الكلمات المفتاحية

السلام، النزاعات، القرن العشرون، لبنان، السيد موسى الصدر.

* أستاذ مشارك في قسم الفلسفة السياسية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية. sharif@isca.ac.ir

* لک زائی، شریف. (٢٠٢١). قضية السلام في فكر الإمام موسى الصدر. الفكر السياسي الاسلامي، ١(١)، صص ١٣٩-١٦١. DOI: 10.22081/ipt.2021.69674

مقدمة

تعتبر قضية السلام من أهمّ القضايا المتعلقة بأبحاث الفلسفة السياسية التي بُحثت بدقة في العصر الحالي، ومع ذلك لم يلاقِ هذا الموضوع اهتماماً كافياً من المفكرين المسلمين، ولكن لو تأملنا في التعاليم الدينية التي يستند إليها هؤلاء المفكرون، لا سيما الفلاسفة المسلمين (لكزائي و كيخا، ٢٠١٨)، فلنا أن نقول: إنّ أغلب التعاليم الدينية والفلسفية والفقهية تدلّ على قضية السلام، في حين أنّ المفكرين المسلمين لم يتطرقوا إلى هذا الموضوع في سياق قضية السلام، ولم يسلطوا الأضواء على أبعادها من زواية التعاليم الثلاثة المتقدمة. من هنا، أخذت هذه المقالة على عاتقها بحث هذا الموضوع من خلال الرجوع إلى آراء الإمام موسى الصدر، وطرحت سؤالاً حول السبل التي انتهجها لإحلال السلام وقطع دابر النزاعات. وبقطع النظر عن السبل المعرفية التي ذكرها السيد الصدر، فإنّ هناك سبلاً غير معرفية واجتماعية جديرة بالاهتمام وحظيت باهتمامه أيضاً، ومن الممكن أن يستفاد من هذا الموضوع بصورة خاصة في الأجواء الثقافية اللبنانية المتّسمة بالتنوع والتعدد، كما أنّ بوسعه بيان الأبعاد المختلفة لقضية السلام وإبداء صورة واضحة عن السبل الكفيلة بحلّ النزاعات. وعلى هذا الأساس، فالمقالة التي بين أيدينا تبحث آراء الإمام موسى الصدر حول هذا الموضوع عبر منهج المنطق الداخلي، وتتناول أبعاد هذه القضية باعتبارها مدخلاً لموضوع إحلال السلام وتسوية النزاعات في فكر هذا الإمام.

السلام مشكلة القرن العشرين الكبرى

شدد الإمام موسى الصدر على أنّ السلام هو مشكلة القرن العشرين الكبرى (الصدر، ٢٠٠٤ م، ص ١٣١)، ثم عمد إلى بحث الأسباب المؤدّية إلى بروز هذه المشكلة، وباختصار يمكن اعتبار العامل الرئيس في هذا المجال عبارة عن تحول "حبّ الذات" إلى "عبادة الذات". وقد أشار الإمام الصدر إلى نقاط مهمة جداً في

معرض تحليله لهذا الموضوع، فقال:

"حبّ الذات وهو وقود الكمال للإنسان ومحقق طموحه، وعندما تنمو بالفرد عبادة الذات تبدأ المشكلة. إنّ التصادم والتمييز العنصري واحتقار الآخرين، والصراع المرير في خلايا المجتمع من العائلة إلى المجتمع الدولي، إنّ كلّ هذا صراع متفاوت الحلقات محور الدوائر واحد والاتساع يتفاوت. هذا الصراع الذي اعتُبر جزءاً أساسياً من التكوين جاء نتيجة لتحوّل حبّ الذات إلى عبادة الذات، وكذلك عندما ننظر إلى الأنانية في الجماعة، فالجماعة تكوّنت لخدمة الإنسان، وهو الموجود المدني الجماعي بطبعه، وهو الموجود ذو البعدين الشخصي والجماعي، والإنسانية هنا موسَّعة، والمشكلة تظهر في أطر مختلفة، فمن الأنانية الذاتية إلى الأنانية العائلية التي عانى الإنسان شرورها، الى القبَلية الطاغية التي أصبحت في فترةٍ نظاماً ذا آثار ونتائج، إلى الطائفة التي حوّلت بأنانيتها السماء إلى الأرض، وأفرغت محتوى الدين والمذهب، وقضت على سموّها ورفقها وتسامحها. هذه الطائفية التي تاجرت بالقيم الروحية فأخذت منها أثماناً متفاوتة. والوطنية أيضاً، رغم كونها أشرف الأحاسيس، فعندما تتحول إلى الوطنية العنصرية يكاد يحسّ المرء بأنّه يعبد وطنه من دون الله، عند ذلك يسمح لنفسه بأن يبني مجد وطنه على أنقاض أوطان الآخرين، وأن يصنع حضارته بتدمير حضارة الآخرين، ويرفع مستوى شعبه على حساب إفقار الشعوب الأخرى. هذه الأنانيات الموسعة كانت أحاسيس بنّاءة، فنمت وتحولت الى نكال ودمار؛ لذا، فحبّ الذات والبرّ بالأهل وحبّ العشيرة وحبّ الوطن والانتماء القومي كلّها نزعات خيّرة في حياة الإنسان إذا بقيت ضمن حدودها الصحيحة" (الصدر، ٢٠٠٥م، صص ٢٠- ٢١).

ومن هنا نجده ينتقد ما جاءت به الحضارة الغربية التي جعلت الإنسان ينمو في اتجاه على حساب الاتجاهات الأخرى وبصورة غير متّسقة، معبّراً عن ذلك بـ "السلام المسلح"، حيث أصبحت حياة الإنسان كلّها متأرجحة بين الحروب الساخنة والباردة (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٠).

وعلى هذا الأساس، فالأنانية وحبّ الذات أهمّ أسباب النزاعات والحروب من وجهة نظر الإمام الصدر، والحال أنّه يمكن لحبّ الذات أن يشكل قاعدة لكمال الإنسان وهدايته إلى الله تعالى، لكنّه لا ينفكّ عن هذه المشاكل لأنّه ممزوج بعبادة الذات.

وكيف كان، فالإمام الصدر كان بصدد إحلال السلام العادل (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٨) لا السلام المسلح ولا المؤقت، حيث تتجلى هنا أهمية الهدف المنشود من السلام، ففي الحقيقة لا بدّ له من أن يتمكن من تقريب الإنسان إلى الكرامة والحرية والرحمة، وبهذا تبرز أهمية الإيمان والعقيدة في هذا الخصوص. قال الصدر: "السلام المحترم هو الناشئ من العقيدة والإيمان؛ إذ لو كان الهدف من السلام تقييد حركات التحرر ووقف حراك الشعوب من أجل النجاة والخلاص فسوف يؤدي إلى حرمان المظلومين من حقوقهم، وحينئذ لا يكون مؤثراً؛ لأنّه يرمي إلى سلب القدرة الإنسانية من الأفراد والمجتمعات" (الصدر، ٢٠١٧م، ج٤، ص ٥٧). وعليه، ينبغي أن يكون السلام قادراً على تعزيز قدرة المجتمعات وإعادة حقوق المظلومين إليهم.

أما السلام المسلح فهو تعبير لبيان الوضع الذي آل إليه المسلمون، وقد عبّر الصدر في موضع آخر عن هذا النوع من السلام بالمؤقت، ذاهباً إلى وجود سببين أساسيين وراء نشوب الصراعات وظهور النزعة الاستعلائية في المجتمعات، هما محدودية الهدف والمادة في الكون من جهة وعدم محدودية طموح الإنسان من جهة أخرى، فقال: "هذان (التظاهر والصراع) يتحولان إلى صلح مؤقت بين أفراد الطبقة أو الشعب لأجل استثمار سائر الفئات أو الطبقات" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٦٩). ومن هذا المنطلق وفي ضوء محدودية المادة وطموح الإنسان، فهو يرى "أنّ تاريخ الحضارة الحديثة يتلخص في السعي الدائم العملي الفكري للاستثمار، وفتح الأسواق والاقتصاد، والاستعمار، فالحروب الإقليمية، ثم القارية، ثم الكونية، ولأجل التحضير للحرب، وسباق التسلح، وفرض الإرادة والظلم،

وإراقة الدماء" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٦٩). ومن هنا، فإنّ أساس الحضارة المادية للغرب غير دينية؛ لأنّها قائمة على أساس الظلم والاستعمار والاستثمار لباقي الأمم والشعوب. وفي المحصلة، فإنّ الإمام الصدر ومن منطلق رؤيته الإسلامية والإنسانية والأخلاقية مناهض لهذه الحضارة ومنتقد لها؛ لأنّها لم تجنِ سوى السلام المسلح والمؤقت.

ثم تساءل السيد الصدر هل يستطيع الإسلام أن يعالج مشكلة القرن العشرين الكبرى؟ (الصدر، ٢٠٠٤م، ص ١٣١). وقبل الإجابة عن هذا السؤال، أشار هذا المفكر إلى نقطتين: الأولى هي أنّ السلام اسم من أسماء الله الحسنى؛ ولذا قيل: "فهو سبحانه السلام، ومنه السلام، وإليه يعود السلام". والثانية أنّ الإسلام أمر أتباعه بالسلام عموماً. وفي ضوء هاتين النقطتين شدد الإمام الصدر على قدرة الإسلام على حلّ هذه المشكلة الكبرى (انظر: الصدر، ٢٠٠٤م، ص ١٣١).

إذا ما وافقنا على جواب هذا المفكر فحينئذ يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي: كيف يتحقق هذا الأمر؟ وكيف يستطيع الإسلام إرساء قواعد السلام؟ بيّن الإمام الصدر جواب السؤال عن طريق مسألة فلسفية، فهذا الجواب في حقيقة الأمر من خارج الدين ومستند إلى رؤية فلسفية تؤيدها التعاليم الدينية:

"الكون- هذا المحراب الكبير للسجود والتسبيح لذات الله-، والمجتمع- هذه المجموعة المنوعة المترابطة من بني الإنسان-، والإنسان- هذا الموجود الممتاز-، كلّ منها مخلوق لله، موصوف بصفة السلام الإلهي، وكلّ منها نموذج عن الآخر. فالسلام الكوني والسلام الفردي يعطيان نهجاً منطقياً عن السلام العالمي، فالاختلاف في العنصر والرأي والإنتاج في المجتمع العالمي يجب أن نعترف به ونعتبره كمالاً له وجمالاً فطرياً يسهل التعارف والتعاون والتكامل والوحدة. هذا الاختلاف، وبتعبير أوضح: هذا التنوع، يتجلى بشكله ونتائجه في جسم الإنسان وفي الصورة التي يعطيها الإسلام عن الكون. فلا سلام بلا تنسيق الجهد الثقافي ووحدة الخطة العامة، ولا سلام مع الرغبة في فرض وحدة الأنظمة والآراء

والإنتاج والعناصر" (الصدر، ٢٠٠٤م، ص ١٣١، ص ١٣٢).

هذا الكلام في حقيقة الأمر ناظر إلى القاعدة الفلسفية المعروفة "الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة"، فمن وجهة نظره لما كان السلام مودعاً في الكون والخلقة وفي فطرة الإنسان، وبما أنّ التعاليم الإسلامية تدعم هذا التوجه، لا يمكن للتعدد حينئذ أن يشكل عاملاً لإلغاء السلام، فالاختلاف والتنوع طريق لمعرفة الذات ولارتقاء مسيرة التكامل الإنساني ولبلوغ السمو وتحقيق السلام، وليس عاملاً للخلاف والنزاع. ومن هنا، لطالما أشار في مباحثه إلى مبدأ اعتمده في حياته هو "مبدأ قبول الاختلاف والتنوع" الذي يستلزم جهداً ثقافياً مناسباً ومنسجماً ليتسنى إرساء قواعد السلام عبر اتخاذ منهج موحد وشامل. وفي الحقيقة ما يحدث عبارة عن القبول بالاختلاف، ومن ثم التأكيد على القواسم المشتركة التي تعزز أواصر الارتباط بين الناس وتستطيع دفع المجتمع نحو السلام.

السلام في منظور الإمام الصدر

لم يخض الإمام الصدر في تفاصيل البحث المفهومي للسلام، بل أشار له بشكل مجمل فقط، فهو يعتقد بأنّ السلام مشتقّ من المادة "سلم"، وكذلك الإسلام مشتقّ منها، وشدد على أنّ الله سبحانه وتعالى هو السلام. وعلى هذا الأساس، فقد اعتبر السلام عبارة عن المحبة والسلم دون أن يضيع وقته في المباحث المفهومية المطولة؛ ولذا يمكن القول: أينما تحققت المحبة والسلم وُجد السلام أيضاً؛ إذ لا يتحقق السلام ولا يدوم بدون سلم ومحبة، وهذا يستدعي مزيداً من الاهتمام بدوام بقاء السلام والمحبة والسلم جنباً إلى جنب.

وعلى الرغم من أنّ السلام يستعمل عادةً إزاء الحرب أو بمعنى انعدام الحرب، لكنّه اليوم يعرَّف على أنّه: "الحالة التي يعيش فيها أفراد البشر مستقرين سالمين آمنين محترمين" (خداخواه، ٢٠١٩م، ص ٤٩). ولربما أمكن القول: بما أنّ الإمام الصدر يرى أنّ مشكلة القرن العشرين تكمن في السلام، يبدو أنّه كان بصدد أن

يتمتع أفراد البشر بحياة مستقرة وسليمة وآمنة ومحترمة، وهذا ما كانت لبنان بحاجة ماسّة إليه في عهد الإمام المغيب. ومن هذه الزاوية كان ينظر إلى وظائف الدين في المجتمع الراهن، ويرى أنّ أهمّ خصائص الأديان الحدّ من الآلام والأوجاع التي يعاني منها الناس في حياتهم، فعمد إلى جعل الأديان في خدمة الإنسان لتتمكن من التقليل من آلامه الداخلية والخارجية، وخلق بيئة آمنة ومستقرة لبني البشر.

في بعض الموارد نرى أنّ الإمام الصدر فسّر السلام بطريقته الخاصة، وهو أنّه بمقتضى التعاليم القرآنية ينبغي هداية الإنسان إلى سبل السلام والاستقرار، فأشار هنا إلى معنى عام وواسع للسلام هو أنّ السلام والاستقرار يمثلان النقطة المقابلة للحرب والصراع بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الآخرين، وبينه وبين سائر الموجودات (انظر: الصدر، ٢٠١١م، ص ١١٣). ففي حقيقة الأمر الإنسان في صراع داخلي مع نفسه وصراع خارجي مع غيره من البشر والموجودات الأخرى؛ ولذا لا بدّ له من بلوغ الاستقرار والسلام، لكنّ السؤال هو كيف يحقق الاستقرار والسلام؟

أجاب الإمام الصدر قائلاً: "يتحقق الاستقرار حينما يقوم الإنسان بدوره الطبيعي بصورة منسجمة مع باقي الأدوار في الكون؛ لأنّ كلّ دور مكمل للأدوار الأخرى ويكتمل بها أيضاً، وهذا التبادل في التكامل هو حقيقة الاستقرار المنشود، والسبيل إليه يكون عن طريق التعاليم الإلهية التي جاء بها الأنبياء إلى البشر" (انظر: الصدر، ٢٠١١م، ص ١١٤). وبهذا يتّضح أنّ تعاليم الأنبياء الإلهيين ينبغي أن تكون قادرة على جلب الإنسان إلى سبل السلام والاستقرار.

نعم، ربما يمكن المناقشة في اعتبار السلام حالة معينة؛ ولذا قد يمكن القول: إنّ حكماء الحكمة المتعالية- وإن كانوا بصدد التمهيد لمثل هذا السلام- يرون أنّه يتحقق بشكل مرحلي وبصورة تدريجية؛ من باب أنّهم يرون الإنسان في مسار الصيرورة، وبذلك يتبيّن أنّ رؤيتهم للموضوع فيها نوع من المرحلية. ولا يخفى أنّ تحقيق حالة السلام يمكن أن تكون نتيجة وحصيلة للصيرورة، وحينها يكون لها

وجه مشرق ومتقدم دائماً. ومن هذا المنظور يمكن اعتبار السلام نحواً من الجهاد حيث يكون الإنسان على الدوام باذلاً للجهد بغية أن يتمكن من تحقيق السلام المنشود.

النقطة الأخرى المتفرعة على النقطة السابقة التي ينبغي الإشارة لها هي أنّ "السلام لم يعد ظاهرة بين الدول فقط، بل بين أفراد البشر وبين المجاميع البشرية أيضاً" (خداخواه، ٢٠١٩م، ص ٤٩). وعلى هذا الأساس، فما ذكرنا قبل قليل حول تفسير السلام يدلّ على هذه النقطة. على أنّ رؤية الإمام الصدر أكثر شمولاً واستيعاباً، حيث أخذت بنظر الاعتبار الصراع بين الإنسان ونفسه وبينه وبين سائر الموجودات أيضاً. وفي ضوء ذلك، يمكن إخضاع بعض ممارسات السيد الصدر في المجتمع اللبناني إلى التحليل، حيث كان يسعى إلى إحلال السلام بين جميع الفئات والطوائف اللبنانية البالغة سبعة عشر طائفة. لكن طبقاً لما هو موجود في أدبياتنا العرفانية يجب أن نقول: إنّ السلام الأساسي لا بدّ أن يتحقق داخل الإنسان نفسه، ثم يتّسع ليشمل ما بين الناس أيضاً. وبهذا يتبيّن أنّ السلام الذي لم يعد في عصرنا الراهن مقتصراً على السلام ما بين الدول فقط يمكن مشاهدته في أفكار الإمام موسى الصدر وممارساته العملية أيضاً.

كما أنّ الإمام موسى الصدر فسّر السلام بالمحبة، ومن بين المفكرين المعاصرين الذين يشاطرونه هذا المفهوم للمحبة ويؤمنون بالتلازم بين السياسة والمحبة من جهة والسلام من جهة أخرى هو المفكر جاك دريدا، ويُعتقد أنّ دريدا "بتقديمه قراءة جديدة لمفهوم المحبة وبيان ارتباطها بالسياسة قد فتح أفقاً جديداً أمامنا يمكن التعبير عنه بأساس السلام والحياة الديموقراطية" (عزيز اللهي، ٢٠١٩م، ص ٥٧). بيد أنّ الإمام الصدر أدرك ضرورة التلازم بين المحبة والسلام وتحدّث عن ذلك قبل خمسة عقود على أقلّ التقادير، وما ذلك إلا ليتمكن من وضع أساس للتعايش السلمي في لبنان الذي عصفت به الطائفية، والاستفادة من طاقات الطوائف المختلفة المتواجدة هناك؛ من أجل النهوض بالواقع الإنساني والاجتماعي آنذاك.

بناء على ذلك، مزج الإمام موسى الصدر بين السلام والمحبة، وكأنّه لا وجود للسلام من دون محبة، وإن وجد في هذه الحالة فلن يكون راسخاً ومستداماً، بل يؤدي بحسب تعبيره إلى ظهور "السلام المسلح" و "السلام المؤقت". ومن هنا، فالسلام بمعنى المحبة له تميز خاص في كلام هذا المفكر، ويبدو أنّه يرى عدم إمكان تحقق أيّ منهما وظهوره في المجتمع دون الآخر، فتحظى المحبة بأهمية كبرى من هذه الزاوية.

فضلاً عن لزوم الالتفات إلى التعددية والاختلافات، فإنّ المحبة التي تعدّ من العناصر المحورية في الفلسفة السياسية تكتسب أهمية قصوى من حيث قدرتها على تحقيق السلام في المجتمع، ويعتبر الإمام موسى الصدر من المفكرين القلائل الذين تطرقوا إلى قضية السلام وبحث المحبة في آنٍ واحدٍ، ولذا فقد تحدث عن ضرورة الترابط بينهما وأشار إلى لزوم بذل ما في الوسع لتحقيق ذلك (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٨٣). وفي هذا الخصوص، أورد رواية عن السيد المسيح عليه السلام بأنّه كان يصرخ منادياً: "لا.. لا يجتمع حبّ الله مع كره إنسان" (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ١٦).

وعلى هذا الأساس، إذا تجذرت المحبة في المجتمع يمكن التفاؤل بتحقق السلام فيه، كما يمكن القول: إنّ فقدان المحبة قد يؤدي إلى اندلاع الحروب والنزاعات والعنف، على أنّ الحروب والنزاعات- مهما كانت مستوياتها- تعدّ من الأمور الطارئة على المجتمع، ومثلما أشار الإمام الصدر فإنّ الأولوية في المجتمع للسلام والمحبة، والحرب من الأمور المفروضة على المجتمع دون إرادته، ويرى هذا المفكر بأنّ الإسلام باللحاظ المفهومي يرجع إلى السلام؛ ولذا فإنّ الاهتمام بالتعاليم الإسلامية من شأنه صناعة السلام والحفاظ عليه، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه لا وجود للمحبة في المجتمع الطائفي؛ لأنّ كلّ طائفة وفرقة تسعى إلى الاستحواذ على مزيد من الإمكانيات والثروات، وهو ما قد يعرّض السلام والمحبة إلى المخاطر، والحال أنّ الإمكانيات محدودة والاحتياجات غير محدودة

حسبما عبّر الإمام المغيب. ولا ريب في أنّ النظام الثقافي والسياسي الطائفي لا ينظر سوى إلى كرامة عدد محدود من الناس، والممارسات الطائفية تهتمّ بطائفة معينة من الناس فقط؛ وبهذا لا تتحقق المحبة المدنية في مثل هذه الأنظمة الطائفية، والحال أنّ هذه المحبة قادرة على المساعدة في مجال إحلال السلام.

ويعدّ الحوار من العناصر المهمة الدخيلة في تحقيق السلام بنظر الإمام موسى الصدر، حيث أشار أحد الصحفيين في مقابلة له مع الصدر إلى أنّ صحيفة "Fraternité Matin" عبّرت عنه بـ "رجل سلم ورجل حوار"، وهذا ما يتلاءم جيدًا مع فكر رئيس المحطة التي يعمل فيها الصحفي "فيليكس افوي بوانييه". ثم سأله هذا الصحفي: ماذا يمثّل السلم والحوار في الدين الإسلامي؟ فأجاب الصدر قائلاً: "يكفي لتوضيح موقف الإسلام أن نقرأ آيتين: آية حول السلام وآية حول الحوار. الآية الأولى: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ (المائدة، ١٥- ١٦)، معنى الآية أنّ جميع رسالات السماء والكتب الإلهية جاءت لهدفين؛ الهدف الأول، إشاعة السلام. والهدف الثاني، خروج الناس من الظلمات إلى النور، أي من ظلمات الجهل أو المرض أو الفقر أو التخلف إلى نور التقدم والعلم والعلاج والصحة. الآية الثانية عن الحوار: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ (آل عمران، ٦٤)، يعني بأهل الكتاب، اليهود والنصارى. وهذه الآية تعني أنّ هناك رفضًا للاستعمار السياسي والإمبريالية. كما تعني عدم هيمنة البعض على الآخرين ثقافياً وفكرياً، كما أنّ الحوار يعني المساواة بين كلّ الأطراف من أجل الوصول إلى حلّ للمشاكل، فالحوار في الإسلام جاء كي يسود السلام وليس أيّ شيء آخر غيره" (الصدر، ٢٠١٧م، ج٩، ص ٩٣).

يتّضح من كلام الإمام الصدر حول الآية الأولى أنّ الهدف الأساس من

رسالة الأنبياء الإلهيين هو بسط السلام في الأرض، والهدف الآخر عبارة عن هداية الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النور، وقد فسّر الهدف الثاني- الإخراج من الظلمات إلى النور- بتوفير الأرضية المناسبة لإحلال السلام والصلح؛ ولذا فمراده هو خروج المجتمعات من ظلمات الجهل والفقر والمرض والتخلف والأوساخ والكسل والظلم والتجاوز وكلّ أنواع الظلام، فبما أن السلام يقوم على صفاء القلب والعقل ونبذ الشحناء التي من شأنها إيلاد الفساد فهذا يعني ارتباط السلام الوثيق بالتسامح، وهو ما يؤدي إلى نور العلم والرفاه والصحة والتقدم والنظافة والجهد والعدل والمساواة وكلّ أنواع النور. وإذا لاحظنا كلّ ذلك "نعرف أنّ الأساس لكلّ سعي وتقدم في حقول الدين والاجتماع والعلوم إنّما هو تحضير الأرضية، إنّما هو في توفير السلام" (الصدر، ٢٠١٧م، ج٥، ص ٣٣٣). وخلص إلى القول: "فلا خير مع التفرّق والخلافات على صعيد المجتمعات، كما وأنّ الخير في الفرد- أيّ خير كان، علماً أو سمواً روحياً أو تربية- بحاجة إلى وجود السلام في النفس" (الصدر، ٢٠١٧م، ج٥، ص ٣٣٣).

المجلد ١ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ١ * ربيع و صيف ٢٠٢١

شرط صناعة السلام

إنّ تأكيد الإمام موسى الصدر على التغييرات الباطنية والأساسية للإنسان يكشف عن جانب مهمّ من سبل تحقيق السلام، لكن في الوقت نفسه لما ذكر أنّ الهدف محدود والطلب غير محدود كيف يمكن الوصول إلى الطرق الكفيلة بحلّ النزاع؟

من جملة النتائج المترتبة على كون الهدف محدوداً والطلب غير محدود أنّ "التظاهر والصراع يتولدان في المجتمعات بشكل طبيعي، باعتبار أنّ الغاية الوصول إلى أكبر كمية من المادة، وأكبر درجة من الارتزاق" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٦٩).

والسؤال المتبادر هنا هو كيف يمكن للإنسان إدارة هذا التظاهر؟ يرى الإمام موسى الصدر أنّ هذا التظاهر في الحضارة الحديثة يدار بحيث يخدم الفئات

والشرائح المتميزة، فقال في هذا المجال: "هذان (التظاهر والصراع) يتحولان إلى صلح مؤقت بين أفراد الطبقة أو الشعب لأجل استثمار سائر الفئات أو الطبقات.

صلح مؤقت بين أفراد الطبقة لأجل استثمار سائر الطبقات، أو صلح مؤقت بين أفراد الشعب، لأجل استعمار سائر الشعوب، وهذا الاستثمار وذلك الاستعمار بحاجة إلى تهيئة وتحوير وملابسات ونتائج.

وهكذا نرى أنّ تاريخ الحضارة الحديثة يتلخص في السعي الدائم العملي الفكري للاستثمار، وفتح الأسواق والاقتصاد، والاستعمار، فالحروب الإقليمية، ثم القارية، ثم الكونية، ولأجل التحضير للحرب، وسباق التسلح، وفرض الإرادة والظلم، وإراقة الدماء، ثم عند انتهاء الحرب ضماد الجروح، وفترة النقاهة والاستراحة، ثم تقسيم مناطق النفوذ، ثم التحضير للحرب الجديدة" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٦٩).

ومن هنا، يتبيّن أنّه لا يمكن حلّ هذا النزاع بصورة دائمية، لفرض استمرار الصراع من أجل السيطرة على الثروات، ولا سلام إلا السلام المؤقت المنسجم مع مصالح الشرائح المتميزة، والحال أنّ السيد الصدر طرح رؤية أخرى لحلّ هذه القضية قائمة على أساس الاهتمام بالمبادئ والقيم: "القيم وحدها تجمع وتوحد، ومع التوجه لحياة القيم يولد السلام في الآفاق وفي الأنفس، في السماء والأرض والناس" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٢٨).

ثم اعتبر التضحية من أهمّ أسباب تحقق السلام وقال:

"الآيات الكريمة تأمرنا بالتضحية ليولد السلام والحبّ والقيم، وتأمرنا بالتضامن الوطني التامّ لنصون وطننا وجنوبنا الحبيب المهدد، ولكي نصون كلّ ما نملك أمام الأخطار المحدقة بنا، ولنحمي ظهر أشقائنا الذين أبوا إلا أن يأخذوا السلام العادل الشريف، لا ليُعطَوا السلم الإسرائيلي المشبوه" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٢٩).

ونوه الإمام الصدر بأنّ المجتمع لا يستطيع أن ينعم بالسلام والاستقرار إلا في حال لم يكن هدفه هدفاً مادياً صرفاً (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٨٤).

يبدو أنّ ما ذكره الصدر لإجراء الحوار بوسعه أنّ يشكل شروطاً تمهيدية لتحقيق السلام وحلّ النزاعات بين الأطراف المتصارعة، فإنّ تحقيق السلام وتسوية النزاعات وفصل الخصومات بحاجة إلى الحوار، والحوار بحاجة إلى شروط ومقومات، أولها تبادل الاحترام والثقة، فلا يمكن تحقيق أيّ نوع من أنواع السلام بالإكراه والإجبار، وكذلك لا يمكن تسوية أيّ نزاع بالقوة ومن خلال ممارسة الضغوط، بل السلام يتحقق عبر الاحترام والثقافة المتبادلين بين الطرفين. نعم وكما ذكرنا في موضع آخر، فإنّ الحرية والعدل والأمن تتصدر تلك الشروط والمقومات (مدخل إلى الفكر السياسي للإمام موسى الصدر). وقد تحلّ المحبة في نهاية المطاف فتطغى على كلّ شيء وتساعد على إرساء دعائم السلام. وفي الحقيقة، إذا عمّت المحبة المدنية تتحقق جميع المقومات ويسود السلام.

الجانب الآخر لولادة السلام هو أنّه يرتكز إلى قواعد وأسس، حيث ذهب الإمام الصدر إلى أنّ السلام لا يتحقق كيفما اتفق، ولا يمكن التصالح على أيّ قضية، بل للسلام والصلح آداب وشروط معينة: "فالإسلام إذا ساوم على عملية الله ما بقي له شيء؛ لأنّ هذه هي القاعدة الحجر الأساس. ففي قضية الله لا مساومة، ولا يمكن أن يتنازل النبيﷺ عن أساس وجود الدعوة. فإذن، في هذا الحقل لا يمكن أن يناقش النبي، إنما إذا الجماعة كان لها دينها وللنبي دينه حينئذ يمكن في الحياة العادية، في الحياة الاجتماعية، في بعض الحالات يكون تعاقداً وتعايشاً، أما إنكار الأساس أو التنازل عن الأساس فهذا غير وارد" (الصدر، ٢٠١١م، ص ٣٩٢؛ الصدر، ٢٠١٧م، ج١٠، صص ٢٤٩- ٢٥٠).

ففي الحقيقة هناك طريقان من المصالحة اقترحهما المشركون على الرسول الأكرمﷺ فنزلت سورة الكافرون المباركة بتعبير عنيف لا مساومة، ولا حلّ، ولا تفويض، ولا مفاوضة ولا اعتراف. وعلى هذا الأساس، شدد الإمام الصدر على أنّ للموقف الصريح الوارد في هذه الآيات أثراً تربوياً، وهو أنّ السلام والتعايش السلمي وأنّ المصالحة وأيّ مفاوضة يجب أن يكون لها قواعد وأسس

معينة، وإلا فلا يمكن القبول به، وفي هذا السياق أكد السيد الصدر على أنّ "السورة رفض للمصالحة المقترحة من اللجنة العالمية الموجودة في وقتها، هذا هو شأن نزول سورة الكافرون" (الصدر، ٢٠١٧م، ج١٠، ص ٢٤٩).

وفضلاً عما تقدم، فقد أشار الإمام الصدر في محاضراته وحواراته بصورة خاصة إلى أنّه لا يمكن احتواء النزاعات إلا من خلال ثلاثة أمور: الإيمان المطلق، والقرب من الله اللامتناهي، والإيمان بالغيب. هذه الرؤية ناجمة عن الالتفات إلى طموح الإنسان من جهة ومحدودية الوسائل والإمكانيات من جهة أخرى، فقال في هذا المجال:

"إنّ مشكلة الطموح اللانهائي في الإنسان، مع نهاية وسائل تحقيق الأهداف، هي أساس الصراع الدائم بين الأفراد وبين الجماعات، فالإنسان لا يقتنع بما يمتلك، ووسائل الإنتاج محدودة عنده. وهنا يحصل الصراع المستمر، ولا تحلّ المشكلة إلا بتوجيه الطموح البشري نحو اللانهاية، لكي لا يموت الطموح ولكي لا يحصل اكتفاء دون صراع، لأنّ هناك نقطتان: إما أن نحدّ من طموح الإنسان، وإما أن نفتح له طريقاً لا نهاية لها حتى يتمكن من السير الدائم. فإذن، الطموح وبقاء الطموح شرط أساسي لبقاء الإنسان" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٣٧).

ومن هذا المنطلق، أشار الصدر إلى ثلاثة حلول كفيلة بعدم خلق الصراع والمشاكل في مجتمعاتنا، هي:

١-الإيمان المطلق.

٢-أن يجعل الإنسان غايته الكسب من المطلق قدر المستطاع.

٣-الإيمان بالغيب الذي يوسع مفهوم الإنسان عن نفسه، لأنّه يربطه بمالك الموت والحياة.

ثم أردف السيد الصدر قائلاً: "فما دمت أنا معلول لله، ومخلوق لله، فإذن أنا من الله ومنسجم مع الله، فلا أموت وأنا أخلد وأكون خالداً. فالإنسان المؤمن بالله يرى نفسه خالداً، يملك حياة مادية، هذه الحياة ملك الإنسان، ولا يمكن

انتزاع الخلود من الإنسان" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٣٧).

النقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الفلاسفة المسلمين غالباً ما يركزون على القانون والمشرّع والمنفّذ لهذا القانون في حلّ النزاعات الاجتماعية، بينما نرى الإمام الصدر يضع الشروط الداخلية والباطنية والعقائدية في صدر سلّم أولوياته ويجعل الأمور الأخرى كالقانون في المراحل التالية. وعليه، فالأولوية عبارة عن إصلاح الأفعال الداخلية والمعرفية والأخلاقية للإنسان، كما بوسع القانون أن يكون مؤثراً من خلال الإشراف على الأشخاص من الخارج.

يضاف إلى ذلك أنّه يمكن تصنيف الأمور الثلاثة المتقدمة كأصول وقيم؛ ولذا قال الإمام الصدر: "مع التوجه لحياة القيم يولد السلام في الآفاق وفي الأنفس، في السماء والأرض والناس" (الصدر، ٢٠١٢م، ص ١٦٧). على أنّ تفسير الصدر للقيم لا بدّ أن يعدّ تفسيراً موسعاً جداً؛ لأنّ الأصول والقيم تنطوي على مساحة واسعة جداً فتشمل الحرية والعدل والمحبة وخدمة الناس والإيثار والتضحية وما إلى ذلك. المهم أنّ القيم تضفي على حياة الإنسان مزيداً من الحيوية، وقد يكون السلام أحد نتائجها. ولا تخفى هنا أهمية فهم القيم أيضاً؛ إذ قد يفسّر الجهاد وفقاً لبعض الآراء بجزّ رؤوس الأبرياء، وبالدفاع عن المظلومين ومقاتلة الظالم طبقاً لرأي آخر، ورؤية الصدر- حسبما يستفاد من آرائه وتصريحاته- من قبيل التفسير الثاني؛ حيث شدد على إحلال السلام ونشر المحبة وبسط القيم بما يمكن أن يؤول إلى اللحمة الوطنية المتكاملة (انظر: الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٧). وعلى هذا الأساس، أبدى الإمام الصدر اهتمامه ببعض الحروب باعتبارها حروباً تحررية، وكانت له رؤية إيجابية تجاهها، وتطرق في بعض الموارد إلى بيان شروط الحرب في الحضارة الإسلامية.

الشرط المهمّ الآخر الذي له دور جوهري في إحلال السلام وتسوية النزاعات من وجهة نظر الصدر هو المساواة، فأيّ فكرة لا تدعو إلى المساواة وترى أنّها أفضل من باقي الأفكار لا يمكنها التحرك صوب تحقيق السلام مطلقاً،

وسوف تنطوي ذاتها على النزاع والصراع. الإمام الصدر يرى اليهود من هذا القبيل، فلطالما واجهوا كثيراً من المحن والمصائب في حياتهم لأنّهم يعتبرون أنفسهم أفضل من الآخرين، فقال في هذا المجال: "نرفض اعتبار أحد فوق أحد. كلّ الناس سواسية كأسنان المشط. لا نريد التفوق على أحد، ولا نقبل أن يتفوق علينا أحد" (الصدر، ٢٠١٧م، ج١١، ص ٢١٤). وكان خطابه موجهاً إلى المجاميع والفِرق التي سببت عدم الاستقرار في المنطقة بتوجهاتها الطائفية ونزعتها الداعية إلى التفوق العنصري: "يؤسر منهم ثلاثة فيأسرون في الكحالة ١٣٠ أو ٩٠ أو ٣٠، كلّ واحد بعشرة؟ هذا العقل الصهيوني، هذا العقل النازي، هذا العقل الفاشيستي، هذا العقل المتفوق الذي يصنّف الناس. ناس أرفع من ناس، وناس أقلّ من ناس. كلا، مرفوض هذا الشيء" (الصدر، ٢٠١٧م، ج١١، ص ٢١٤).

وقد أباح السيد الصدر المقاومة إزاء هذا الفكر؛ لاستحالة التعايش السلمي مع مثل هذه الأفكار الاستعلائية، وفي خضمّ ذلك أشار إلى واقعة عاشوراء معتقداً بأنّ باب الشهادة مفتوح في هذا المجال (انظر: ٢٠١٧م، ج١١، ص ٢١٤). وفي الحقيقة، لا يتأتى السلام باستعلاء بعض الفئات ولا بإذلال بعضها الآخر. ففي الوقت الذي يرى هذا المفكر أنّ طريق التفاهم حول مشاكل المنطقة مفتوح أمام الجميع، يؤكد على أنّ باب الشهادة والانتصار اقتداءً بثورة الإمام الحسين عليه السلام مفتوح ومفيد أيضاً، ومن ثم فهو يرى الأولوية للسلام والتفاهم والصلح، ولكن لو انتهجت فئةٌ ما نحو الكيان الصهيوني سبيل الحرب فقد صرّح بلزوم التصدي لمثل هذا الفكر والاستعداد لمجابهته، سواء في لبنان أم في المناطق المحيطة به.

من هذا المنطلق، انتقد العرب ومواقفهم من الحرب والسلام، فقال: "للأسف ما زال العرب يغضبون بسرعة ويفرحون بسرعة، ويعادون بسرعة ويتصالحون بسرعة. من دواعي الحزن والأسى أنّ هذه الظاهرة القبيحة موجودة في أمتنا" (الصدر، ٢٠١٧م، ج١٢، ص ٢١٣). ولا ريب في أنّ مثل هذه التصرفات ناجمة عن الانفعالات غالباً؛ ولذا

فتحقيق السلام يتوقف على السلوكيات العقلانية، إلى جانب إدراك الظروف المحيطة والأوضاع السائدة، ونبذ التصرفات الانفعالية البعيدة عن العقلانية.

خلاصة البحث والنتائج

يستفاد مما تقدم أنّنا بحاجة إلى مقتضيات وأدوات وإجراءات على صعيدين، الأول الرؤية المعرفية وضرورة إحداث تغيير في هذه الرؤية بما يؤول إلى حدوث التغيير الباطني الذي يؤكد عليه القرآن الكريم، والثاني الممارسات العملية والموضوعية التي تتجلى في الحوار مع الآخر، لأنّ من شأن ذلك إعطاء صورة عن إحلال السلام في المجتمع المتنوع. وكيف كان وفي ضوء المعطيات السابقة، يمكن الحديث عن ثلاثة عوامل أساسية- هي الإنسان والدين والسياسة- بوسعها إرساء دعائم السلام وتعزيز ركائزه إن وضعت في موضعها الصحيح والمناسب، وفي الحقيقة يمكن اختزال الأبحاث المتقدمة في هذه العوامل الثلاثة بما يشكل رؤية متكاملة لتحقق السلام وفقاً للظروف الداخلية والعملية.

وتتجلى أهمية هذه العناصر الثلاثة في المجتمع من خلال حضورها الفاعل في المسيرة الاجتماعية والتحولات الطارئة عليها، وفي حقيقة الأمر تشير هذه الحلول إلى نقطة مهمة هي لزوم تغيير طبيعة النظرة إلى الإنسان والمتوقع من الدين والسياسة ليتسنى إحداث تغييرات مفيدة في المجتمع، أبرز نتائجها تحقق السلام والقضاء على النزاعات. ولا ريب في أنّ هذه الرؤية رؤية معرفية في شطر واسع من أضلاعها، كما أنّها ذات جانب أخلاقي يركز على المضمون الباطني للإنسان، ذلك أنّ تغيير هذا المضمون وطبيعة الرؤية إلى الإنسان وسموّ الوجه الأخلاقي له في المجتمع قد يساعد على إرساء قواعد السلام والحدّ من الصراعات وتسوية النزاعات الجارية. و- كما أشرنا سابقاً- يمكن ملاحظة هذه الوجوه في النظرة إلى الإنسان والدين والسياسة:

كرامة الإنسان: فلا يخفى أنّ الاهتمام بالإنسان والكرامة الإنسانية يمكن أن يساعد على تعزيز فكرة السلام، فيؤدي تجاهل الكرامة الإنسانية إلى ظهور التعصب الطائفي والتمييز العرقي والشعور بالحرمان وغياب العدل والحرية وما إلى ذلك (انظر: الصدر، ٢٠١٧م، ج٦، ص ٢٠٢). وعلى هذا الأساس، فالمساعي منصبّة على القضاء على الحرمان والفوارق الاجتماعية وإقامة العدل من أجل الحفاظ على كرامة الإنسان، وللإمام الصدر بحث مبسوط في هذا المجال.

المتوقع من الدين: ثمّة دور هامّ لرؤية المجتمع لما هو متوقع من الدين حيث يحظى ذلك بأهمية كبيرة على الصعيد الديني؛ إذ يضطلع الدين بدور جوهري في تصحيح الرؤى والأفعال بهدف التقليل من الآلام التي يعاني منها الناس. ومن هنا، لا بدّ من توجيه النظرة الاجتماعية إلى الدين صوب الجهة التي يتمكن معها من إزالة الآلام المادية والمعنوية للإنسان المعاصر وتمهيد الأرضية المناسبة للوحدة والانسجام الاجتماعي. وفي هذا السياق، نجد الإمام موسى الصدر وجّه رسالة إلى الشيخ حسن خالد، مفتي أهل السنة في لبنان، شدد فيها على مستويات عديدة من الوحدة بين أهل السنة والشيعة، وكان لها تأثير كبير في ذلك الوقت (انظر: الصدر، ٢٠٠٤ م)، وذهب إلى كنيسة الآباء الكبوشيين لإلقاء خطبة الصيام ووعظهم بهذه المناسبة (انظر: الصدر، ٢٠٠٥ م).

إنّ الإمام موسى الصدر يرى أنّ جميع الأديان والمذاهب تشترك في الدعوة إلى الله وخدمة البشر، فالدين حسب هذه الرؤية يسعى لتقديم الخدمة للإنسان، ويعمل على إيجاد اللحمة الاجتماعية وتوسيع نطاق العدل في المجتمع، ومن ثم إيجاد الأرضية الملائمة لهذه الخدمة. وبناء على ذلك أطلق هذا الهدف في لبنان بغية التقليل من حرمان الناس والقضاء على التمييز وتحقيق العدل في المجتمع اللبناني، ما يحتّم على المذاهب المختلفة الموجودة هناك التوحد في سبيل بلوغ هذا الهدف (انظر: الأديان في خدمة الإنسان). وفي هذا السياق، اعتبر خدمة الإنسان متقدمة

على الدعوة إلى الله ليتسنى له التأكيد على المناسك العبادية.

السياسة: تحدث الإمام الصدر في هذا المجال عن السبيل إلى تأسيس حكومة سماوية، وفي الوقت الذي أكد على أهمية وجود فِرق مختلفة في لبنان، بل ولزوم ذلك، رفض وجود نظام طائفي لأنّه يفضي إلى النزاع والتناحر؛ ولذا شدد على لزوم إبعاد السياسة عن النظام الطائفي وضرورة عدم الوقوع في هذا المستنقع. وعلى الرغم من أنّه أطلق هذه الرؤية للمجتمع اللبناني يبدو أنّها صالحة للتطبيق على أنظمة المنطقة والنظام العالمي من جهة إمكان تأثيرها الإيجابي في إرساء السلام. ويمكن القول: أينما حلّ النظام الطائفي لا يبقى مجال لتحقيق السلام، سواء في بلد كلبنان أم في النظام الدولي وفي سياق حقّ الفيتو وأمثاله. ومن هذا المنطلق، اعتبر الصدر السلام أكبر مشاكل القرن العشرين، ولا يمكن حلّ هذه الإشكالية إلا من خلال تأسيس حكومة سماوية بمعنى غير طائفية. ومن هنا، فبالوسع تعميم هذه الرؤية على صعيد النظام الدولي والحديث عن نظام دولي سماوي يهتمّ بالإنسان باعتباره عنصراً مشتركاً بين جميع الأديان والشعوب، ويرى أنّ هذا الإنسان يدور مدار السلام، ويسعى جاهداً لتحقيق السلام للبشر.

ومجمل الكلام إنّ هذه العوامل الثلاثة، أي كرامة الإنسان والمتوقع من الدين والسياسة، التي طرحها السيد الصدر للحوار في سياق حكومة سماوية تتوفر فيها الأرضية المناسبة للاحترام المتبادل والثقة المتبادلة يمكن أن يكون لها تأثير كبير على الصعيد العملي؛ ولذا فإنّ القيام ببعض الإجراءات العملية والميدانية ناجع ومفيد بلا ريب، ومن أبرز تلك الإجراءات يمكن الإشارة إلى الحوار المباشر بين الأطراف المتنازعة الذي يعني قبول الاختلاف والتعدد.

وعلى أية حال، فقد دعانا الإمام الصدر إلى التحرك صوب السلام، فقال: "يا أيّها الإخوة! إلى التضحيات، إلى السلام، إلى الوفاق الوطنيّ، إلى القيامة اللبنانيّة والتصدّي لكلّ ما يحول دونها أو يشوّهها أو يخنقها" (الصدر، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٨).

المصادر

١. خدا خواه، نسيم. (٢٠١٩). معرفة السلام، ملخصات مقالات المؤتمر الدولي الأول للسلام وحل النزاعات، طهران.

٢. الصدر، السيد موسى. (٢٠٠٤). ناي وني (مترجم إلى الفارسية: علي حجتي كرماني). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية التحقيقية.

٣. الصدر، السيد موسى. (٢٠٠٥). الأديان في خدمة الإنسان (مترجم إلى الفارسية: السيد عطا الله افتخاري). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية التحقيقية.

٤. الصدر، السيد موسى. (٢٠١١). حديث الأسحار: الأحاديث التفسيرية للإمام موسى الصدر (مترجم إلى الفارسية: علي رضا محمودي ومهدي موسوي نجاد). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية التحقيقية.

٥. الصدر، السيد موسى. (٢٠١٢). سفر الشهادة (ترجمه إلى الفارسية: مهدي فرخيان وأحمد ناظم). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية التحقيقية.

٦. الصدر، السيد موسى. (٢٠١٧). خطوة بخطوة مع الإمام: مجموعة كلمات ومقابلات ومقالات للسيد موسى الصدر، الأجزاء ٥، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢). طهران: مؤسسة الإمام موسى الصدر الثقافية التحقيقية.

٧. عزيز اللهي، فهيمة. (٢٠١٩). المحبة أساس لثقافة السلام برواية جاك دريدا. ملخصات مقالات المؤتمر الدولي الأول للسلام وحل النزاعات، طهران.

٨. لك زائي، شريف. (٢٠١٩). سبل السلام وحل النزاع في آراء الإمام موسى الصدر. ملخصات مقالات المؤتمر الدولي الأول للسلام وحل النزاعات، طهران.

٩. لك زائي، شريف، كيخا، نجمة. (٢٠١٨). السلام من منظار صدر المتألهين الشيرازي، دار طباعة الحكمة الإسلامية. ٥(١)، ص ١٧٩-١٩٨.

Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 1 ● Issue 1 ● Spring & Summer 2021

Foundations of Hussein al-Houthi Political Thought (Founder of the Yemeni Ansarullah Movement)

Mokhtar Sheikh Hosseini[1]

Received: 19/09/2020 **Accepted: 14/02/2021**

Abstract

The emergence of the Ansarullah movement in the Yemeni political scene is one of the most important developments in recent years, which, in addition to domestic consequences, has also led to the objective development of the resistance at regional and international levels. Although this movement intellectually follows the Zaydi beliefs, but in reconstructing these beliefs and presenting an intellectual system for the establishment of a socio-political movement, it is based on the political thought and action of Hussein al-Houthi as the founder of the movement. According to Hussein al-Houthi, the Islamic world has degenerated and the only solution for that is to return to the Qur'an. In this system of thought, by returning to the Qur'an, we see the reconstruction of concepts such as resistance, fighting arrogance, etc. in the light of the Qur'an and its adaptation to the policies of the United States and Israel. The political thought and action of the Yemeni Ansarullah movement is based on the foundations and principles on which the political thinking of Hussein al-Houthi is based intellectually. These are the foundational issues of this thought. The findings of the paper suggest that in this system, belief and following the thought of Imam Khomeini and the Islamic Revolution, is considered as a standard model based on the Qur'an that has saved a part of the Islamic Ummah at this stage of oppression and arrogance.

Keywords

Returning to the Quran, Ansarullah Movement, Hussein Al-Houthi, Resistance.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Islamic Sciences and Culture Academy. m.sheikhhosseini@isca.ac.ir

* Sheikh Hosseini. M. (2021). Foundations of Hussein al-Houthi Political Thought (Founder of the Yemeni Ansarullah Movement. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(1), pp. 163-181.
DOI: 10.22081/ipt.2021.69675

الفكر السياسي الإسلامي
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ١ ● العدد ١ ● شتاء وربيع ● ١٤٤٢ هـ ـ ٢٠٢١م

أُسس الفكر السياسي لحسين الحوثي
(مؤسس حركة أنصار الله اليمنية)

مختار شيخ حسيني [١]

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/١٠/٠٦ تأريخ القبول: ٢٠٢١/٠٣/٠٢

الملخص

يُعتبر ظهور حركة أنصار الله على الساحة السياسية في اليمن أحد أهم التحولات التي حصلت خلال السنوات الأخيرة، فضافاً إلى التبعات الداخلية، فقد أدّى ذلك إلى التوسع الخارجي لمحور المقاومة أيضاً. ورغم أن هذه الحركة تدين للمعتقدات الزيدية، إلّا أنها في عملية إعادة صياغة هذه المعتقدات وطرح منظومة فكرية بغرض تأسيس حركة سياسية ـ اجتماعية؛ ارتكزت على الفكر والعمل السياسي لحسين الحوثي باعتباره مؤسس الحركة. فحسين الحوثي يرى أن العالم الإسلامي قد أصابه الانحطاط، وأن طريق الخلاص الوحيد له للتخلص من ذلك يكون من خلال الرجوع للقرآن. ومع الرجوع للقرآن نشاهد حصول إعادة تكوين بعض المفاهيم في هذه المنظومة الفكرية من قبيل محاربة الاستكبار، والمقاومة، و... وذلك في ظل القرآن، ومن ثمّ تطبيقها على السياسات الأمريكية والإسرائيلية.

والفكر السياسي لحركة أنصار الله اليمنية وعملها يقومان على مجموعة من الأسس والأصول يستند عليها من ناحية فكرية الفكر السياسي لحسين الحوثي. وهي المحاور الأساسية لهذا الفكر.

وتشير معطيات المقالة إلى أن الاعتقاد والالتزام بفكر الإمام الخميني والثورة الإسلامية تم اعتباره بمثابة نموذج معياري مأخوذ من القرآن، وقد استطاع إنقاذ جزء من الأمة الإسلامية من الظلم والاستكبار في هذه الحقبة.

الكلمات المفتاحية

الرجوع إلى القرآن، حركة أنصار الله، حسين الحوثي، المقاومة.

١. أُستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم.
m.sheikhhosseini@isca.ac.ir

* شيخ حسيني، مختار. (٢٠٢١). أُسس الفكر السياسي لحسين الحوثي (مؤسس حركة أنصار الله اليمنية). الفكر السياسي الاسلامي. ١ (١)، صص ١٦٣-١٨١.
DOI: 10.22081/ipt.2021.69675

مقدمة

لقد كانت الحركات الإسلامية المعاصرة من الرواد السباقين إلى المقاومة بوجه التحديات الأساسية الداخلية والخارجية التي تجابه العالم الإسلامي المعاصر. فقد كانت لها فعّاليتها المتقارنة على كلا الجبهتين معاً، سواء تجاه المواجهة مع الانحطاط الداخلي أم تجاه الصراع مع الاستعمار الخارجي. وقد كانت الرؤية الإيجابية للحركات الإسلامية المعاصرة تبتني أيضاً على إصلاح الوضع الموجود طبقاً للأسس الإسلامية، وقد اتبعت حركة أنصار الله اليمنية أيضاً هذه الرؤية في المرحلة المعاصرة. ورغم أن هذه الحركة قد كانت لها مميّزاتها الخاصة بها بسبب وضع المجتمع الفكري المعاصر لليمن والاعتقادات الزيدية، ولكنها بالإطار العام تُعتبر استمراراً للرؤية الإيجابية للحركات الإسلامية المعاصرة.

ومن زاوية تحليل الحركات الإسلامية، فإننا نواجه دائماً ثلاثة مستويات للتحليل. ففي أحد المستويات يقع الذين أبدعوا الأفكار وأتوا بها، وهم بمثابة المنظّرين الذين أسسوا لنظام معرفي، وطرحوا الأسس الفكرية وأهداف الحركة، ولهم النصيب الأكبر في توجيه الحركات وإعطائها هويتها. وأما في المستوى الثاني فتقع المجموعة التي تتحمل مسؤولية نشر تلك الأفكار بلسان المخاطبين المختلفين، وتعمل على الترويج لتلك الأفكار وتوسعتها. وأخيراً فيقع في المستوى الثالث المجموعة التي وجدت هويتها في العمل بأفكار الحركة وتعمل بها. وتحقق هذه المستويات الثلاث يمكنه أن ينقل الرؤية الأولية لحركة ما إلى مخطط عملي، وحتى إلى ثورة بتمام معنى الكلمة. ومن هذه الزاوية فإننا نجد أن حسين الحوثي يعتبر بمثابة مُنظِّر وأهم مصدر لتأمين الأسس المعرفية في حركة أنصار الله اليمنية. فأفكاره تم تلقّيها على أنها الخطوط الكلية للحركة، فهي التي تحدد استراتيجياتها. ومن هنا يكون من المهم والضروري لمعرفة هذه الحركة فهم المفاهيم الأساسية والتي تضفي الهوية على أفكار قادتها.

ورغم أن حسين الحوثي باعتباره مؤسس حركة أنصار الله اليمنية قد تربى في أجواء زيدية، ولكنه بسبب الأزمات السياسية ـ الاجتماعية المعاصرة في العالم الإسلامي، وخاصة في دولة اليمن؛ فقد شعر أنه ومن أجل تحديد هوية الحركة يجب الرجوع إلى القرآن لأنّه هو بداية الانطلاق والإصلاح. فهو يسعى إلى تشكيل المفاهيم والعلامات المحددة لهوية الحركة في منظومتها الفكرية على ضوء التفسير السياسي ـ الاجتماعي للقرآن.

ولذا فإن هذه المقالة ومن خلال قيامها بدراسة مختصرة للتاريخ السياسي ـ الاجتماعي لليمن تحاول اكتشاف خلفيات نشوء هذه الحركة. وسوف تقوم بعد ذلك بتحليل المفاهيم الأساسية لفكر حسين الحوثي باعتبارها أسس وأركان الفكر السياسي الاجتماعي لحركة أنصار الله.

الأوضاع السياسية ـ الاجتماعية لليمن

تعتبر اليمن من الناحية التاريخية واحدة من أهم الدول الإسلامية، فهي بما لها من موقع جغرافي ومصادر طبيعية متوفرة فيها تمتلك بالقوة إمكانات التحول إلى قوة إقليمية. وقد كانت السلطة في هذه الدولة من الناحية السياسية تقع بيد الزيدية حتى عام ١٩٦٢م، حيث خرجت الزيدية عن السلطة نتيجة وقوع انقلاب في الدولة. وفي عام ١٩٧٦ أعلن اليمن الجنوبي استقلاله بحماية المعسكر الشرقي، ولكنه أخيراً تم الإعلان عام ١٩٩٠ عن اتحاد اليمنين الشمالي والجنوبي، وظهرت الدولة اليمنية الواحدة بحدودها الحالية. ولكنه بعد الاتحاد الذي حصل عام ١٩٩٠ حصل الاختلاف حول تقسيم السلطة وطمع عبد الله صالح بالحصول على كامل السلطة، وكذلك الاختلاف حول حرب الخليج الأولى؛ وأدّى كل ذلك إلى تمهيد أرضية النزاع بين المتحدين، مما أدى إلى وقوع حرب داخلية، ولكنه في نهاية الأمر فقد استطاع عبد الله صالح في عام ١٩٩٤ أن يستحوذ على كامل السلطة بعد هزيمة الجنوبيين، وبقيت السلطة بيده

حتى ظهور الصحوة الإسلامية عام ٢٠١١ (موسوي نجاد، ٢٠١٤م، صص ٢١٤ _ ٢١٦)، حيث تم بعد ذلك تشكيل حكومة مؤقتة، ولكنها قدمت استقالتها بسبب عدم كفاءتها وعدم تنفيذ الاتفاقات الوطنية، ووصل أنصار الله إلى السلطة بدعم من الرأي العام.

إن هذا البلد له أهمية خاصة بسبب وجود متغيرين: الموقع الجغرافي (السيطرة على البحر الأحمر والتحكم بحركة عبور السفن الدولية من مضيق باب المندب الاستراتيجي)، وعدد السكان المرتفع نسبياً لهذه الدولة (بحدود ٢٥ مليون نسمة) (الصلاحي، ٢٠١٠، ص ١٦). كما أنه من الناحية المذهبية فإن ما يقارب ٦٥% من عدد السكان هم من أهل السنة الشافعية، وهم يسكنون في المناطق الشرقية، والجنوبية، وفي وسط اليمن وغربه مثل محافظات عدن وحضرموت وتعز والحديدة وإب ومأرب. بينما يسكن أتباع الزيدية في الشمال وخصوصاً في مدن صعدة والمناطق التي تقع بين صعدة وصنعاء مثل الحجة وذمار. ويُعتبر أتباع الإسماعيلية، والذين يشتهرون في اليمن بالمكارمة، جزءاً من قبيلة يام، ويعيشون بين مأرب ونجران ومناطق همدان وصعفان وحراز. وعلى هذا، فإنه يمكن القول بأن عدد الزيدية يقارب بين ٣٠ إلى ٣٥ بالمائة من عدد السكان (جازع، ٢٠١١م، ص ١٤).

كما أن هذه الدولة تعاني من الناحية الاجتماعية من أزمات مختلفة، ومن جملتها النزاعات المذهبية والقبَلية، فبينما نجد الأولوية في مناطق الشمال والشمال الشرقي للعلاقات النسبية والعشائرية، نجد الأولوية في مناطق أخرى مثل تعز وإب وعدن لتعلق الناس بالمكان والجغرافيا (كونه جنوبياً).

ومن الناحية العشائرية فإن اتحادية القبائل (حاشد، وبكيل، ومذحج) كان لها دور بارز في بناء الدولة في الثقافة السياسية لليمن. وبشكل تقليدي فقد كانت القوة العسكرية بيدهم.

وإحدى أزمات اليمن ترجع إلى أن الحكومة لا ترتبط بالمواطنين من خلال نظام إداري، وإنما تتابع هذه القضايا عن طريق مشايخ القبائل والعلاقات

العشائرية (الصلاحي، ٢٠١٠م، ص ١١) رغم أنه خلال عقدي السبعينات والثمانينات كانت النخبة السياسية في كلا اليمنين الشمالي والجنوبي تتحدث عن حاكمية القانون والحرية والمساواة. ولكنه خلال عهد عبد الله صالح ومع دخول عنصر القبيلة وتسلط العلاقات العشائرية فقد تم نسيان أحلام النخبة السياسية، واتخذ بناء الدولة في اليمن طابع القبيلة. وعلى هذا الأساس فإن قبيلة حاشد وبإدراكها لهذه الخصوصية للحكومة فقد حصلت على النصيب الأكبر من الفوائد من خلال طاعتها ومسايرتها للحكومة. ويمكن تسمية العقود الثلاثة للحكومة في اليمن باحتكار المناصب السياسية بواسطة القبائل (الصلاحي، ٢٠١٠م، ص ١٣).

يتعاطف جميع اليمنيين تقريباً ويميلون إلى إحدى القبائل الخمس: حِمْيَر ومذحج وكندة وحاشد وبكيل، ولكن الظروف السياسية والاجتماعية المعاصرة قد أضعفت من تأثير القبائل الثلاث: حمير ومذحج وكندة، بينما نجد أن لقبيلتَي حاشد وبكيل المتواجدتين في منطقة شمال صعدة وجنوب السعودية تأثيراً كبيراً في الفضاء السياسي لليمن.

وباعتبار أن لزعماء العشائر في اليمن دوراً مهماً في تعيين رؤساء المحافظات، وعادة ما يتم اختيار الشخص الذي يرغبونه هم؛ فلم تكن لهم على طول الخط مشاكل مع الحكومة المركزية والحزب الحاكم.

وجميع الأشخاص يرجحون مصالح القبيلة في موارد الخطر. ومن المشهور في اليمن أن زعماء القبائل حتى وإن كانوا من أعضاء الحزب الحاكم (المؤتمر) أو حزب الإصلاح (الإخوان) فإنهم يرجحون مصالح القبيلة على مصالح الحزب في موارد الخطر والتهديد (الشرجبي، ٢٠١٠م، ص ٤١). وقد ازداد بشكل واضح تأثير ونفوذ القبيلة في عهد علي عبد الله صالح، ففي عام ٢٠٠٨ كان هناك ١٧ شخصاً من أصل ٢١ محافظاً هم من عوائل مشايخ القبائل، وكذلك الأمر في المجال العسكري أيضاً، فمثلاً في حروب الحكومة وأنصار الله فإن كثيراً من القبائل كانت تضع القوة اللازمة تحت تصرف الحكومة المركزية. كما أن الكثير من التقسيمات

الإدارية في اليمن تتم على أساس حدود وثغور أماكن سكن القبائل.

ويتم حل وفصل ما يقارب ٨٠% من الاختلافات عن طريق المحاكم العشائرية في مناطق الضواحي، وتقوم الحكومة أيضاً بإحالة الاختلافات المذكورة في الكثير من الموارد إلى شيوخ القبائل. وعلى هذا، فالحكومة لها السلطة في مراكز المدن، وأما مناطق العشائر فتقع تحت سلطة مشايخ العشائر.

ومن الناحية التسليحية أيضاً نجد أن القبائل تملك الأسلحة الخفيفة وأحياناً نصف الثقيلة، وتعادل مخازنها من الأسلحة الخفيفة خمسة أضعاف مخازن الحكومة. كما أن هناك على الأقل ١٢ سجناً خصوصياً للعشائر ليس للحكومة المركزية أي تدخل فيها رغم اطّلاعها عليها (الشرجبي، ٢٠١٠م، صص ٤٢ ـ ٤٤).

ومن هنا فإن كيان القبيلة في اليمن يتمتع بمكانة مهمة، وقد اعترفت جميع التيارات أيضاً بهذا الموضوع بنحو من الأنحاء، وتسعى للاستفادة من هذه الحالة. فقد أعطى الوضع القائم في عهد حكومة عبد الله صالح الفرصة للقبيلة لإبراز قوتها. فهذا الكيان التقليدي في اليمن يعتبر لاعباً له تأثيره الكبير بحيث أن الحكومات لا تستطيع الحكم بسهولة بدون أخذ مصالحه بعين الاعتبار.

ومضافاً إلى ملاحظة كيان القبيلة في اليمن، فإنه يمكن ملاحظة لاعبين أساسيين آخرين هم حركات الجنوب، وحزب الإصلاح، وحزب المؤتمر، ولا يمكن التغافل عن حركة أنصار الله اليمنية خلال السنوات الأخيرة بسبب مكانتها الخاصة، فقد غدت لاعباً له تأثيره في الوضع الحالي والمستقبلي لليمن.

خلفية تشكيل حركة أنصار الله

لقد أدى اتحاد اليمنين إلى خلق فضاء سياسي مفتوح في اليمن بعد عام ١٩٩٠ مما أدى إلى ظهور عدة أحزاب سياسية في تلك المرحلة، ومن جملة ذلك كان حزب الحق الذي أسسه علماء الزيدية. ولكن الاختلافات الداخلية أدت إلى وقوع انقسامات داخل الحزب، كما أن خطر تسلل الوهابية إلى شمال اليمن

ومنطقة صعدة الزيدية جعل العلماء الزيديين يواجهون التحديات في ذلك. وكان تأسيس حركة أنصار الله هو الجواب على هذا الهجوم الثقافي. ومن الناحية المكانية فإن مركز نشاط هذه الحركة كان في صعدة في شمال اليمن. وتقع صعدة على الحدود مع السعودية وتفصلها ٢٤٣ كم عن صنعاء، وتشكّل حوالي ٢،٥% من مساحة اليمن. ويعود تأسيس مدينة صعدة إلى القرن الثالث الهجري، وكانت منذ عام ٨٩٦ إلى عام ١٩٦٢ عاصمة الدولة الزيدية، والرابط بين اليمن ونجد والحجاز (جازع، ٢٠١١م، صص ٨ـ ٩).

وتُرجع بعض المصادر التاريخية تأسيس حركة أنصار الله إلى عام ١٩٨٦، وأن أحد علماء الزيدية وهو صلاح أحمد فليتة هو الذي أسس هذه الحركة. فقد قام بتأسيس اتحاد الشباب في ذلك العام بغرض تعليم العقائد الزيدية، وكان يتم تدريس الثورة الإسلامية الإيرانية أيضاً ضمن دروس هذه الدورة. وقد أخذ "محمد بدر الدين الحوثي" على عاتقه تدريس ذلك. وقد اهتم حسين الحوثي ـ وهو ابن بدر الدين ـ باتحاد الشباب اهتماماً كبيراً بعد اتحاد اليمن عام ١٩٩٠ ميلادي، وقام بتغيير اسمه إلى "منتدى الشباب المؤمن" في عام ١٩٩١. وكان حسين الحوثي عضواً في برلمان اليمن بين عامي ١٩٩٣ و ١٩٩٧ ميلادي. ولكنه مع استقالته في عام ١٩٩٧ من البرلمان فقد اهتم بنحو جدي أكثر بالنشاطات الثقافية والتربوية، وقام في عام ١٩٩٧ بتغيير اسم الجمعية إلى تنظيم "الشباب المؤمن"، حيث كان يقيم النشاطات والدورات التعليمية بشكل معسكرات ومخيمات مؤقتة (جازع، ٢٠١١م، ص ١٩).

وقد كانت نشاطات هذه الحركة تتم بدعم من الحكومة المركزية حتى عام ٢٠٠٠ ميلادي؛ لأن حكومة صالح كانت تعتبر أن فعاليات الحركة ضرورية للوقوف في وجه نفوذ حزب الإصلاح والسلفية في هذه المنطقة، ولكن مواقف الشهيد حسن الحوثي تجاه إسرائيل وأمريكا جعلت المؤسسات الأمنية اليمنية تأخذ موقفاً مواجهاً للحركة. وقد كان الاتجاه الأساسي للحركة في بدايتها ثقافياً

وتربوياً، ولكن الاتجاه ضد الأمريكي لها قد اتسع نطاقه بعد حوادث ١١ أيلول (عودة، ص ٩١).

إن حركة أنصار الله تدين من الناحية الفكرية لأفكار ونشاطات "العلّامة بدر الدين الحوثي" الذي كانت له جهود لا توصف بغرض نشر مدرسة أهل البيت عليهم السلام والوقوف بوجه نفوذ الوهابية في اليمن. وكان إصراره على تأسيس "حزب الحق" بين الزيديين يقع في هذا الاتجاه، ولكن الاختلافات الحزبية الداخلية دفعت العلّامة بدر الدين الحوثي باتجاه الأعمال الثقافية والتربوية من أجل تربية الجيل الجديد المجاهد، وقد تبلور ذلك في صورة "المنتديات" و"الشباب المؤمن".

إن أحد أهم دوافع الزيدية في تلك المرحلة كان مواجهة التبليغ الوهابي في اليمن، وخصوصاً في منطقة صعدة. وقد كان السيد بدر الدين الحوثي "رحمة الله عليه" أول شخص يتحرك في جزيرة العرب بشكل منسجم وجاد للوقوف بمواجهة المشروع الاستكباري للوهابية وفكرها المنحرف، وينهض للرد على أفكار الوهابية من الناحية العلمية بأدلة مستحكمة وقوية من خلال تدوين مؤلفات مثل كتاب "تحرير الأفكار". وهناك مؤلفات أخرى له مثل: "الغارة السريعة في الرد على الطليعة" و"الإيجاز في الرد على فتوى الحجاز". وقد ترك كذكرى منه بحدود مائة كتاب من تأليفاته.

وقد وقف السيد بدر الدين بهذه الخصوصيات والخصائص المنحصرة به في مواجهة تيار الوهابية لوحده. وقام الوهابيون بدعم من السعودية وأمريكا بالهجوم على منزله في صعدة وطردوه منه، ومن ثم فقد هاجر إلى إيران بعد امتناع الأردن عن استقباله (مقابلة مع السيد يحيى طالب المشاري).

ورغم أن ابتداء هذا المشروع كان على يد العلامة بدر الدين، ولكن المنظّر لهذا التيار كان ولده "الشهيد حسين الحوثي". وقد بدأ حسين الحوثي النشاط السياسي من خلال الالتحاق بحزب الحق الذي كان قد تم تشكيله من قِبل

شخصيات زيدية. وقد فاز هذا الحزب في انتخابات عام ١٩٩٣ ميلادي بكرسيين في البرلمان، وكان نصيب حسين الحوثي أحدهما، ولكنه استقال في النهاية من الحزب (عودة، ص ٨٦)، ومن خلال مراجعة الماضي فقد اعتبر أن الطريق لحل الأزمة في اليمن والعالم الإسلامي يكمن في الرجوع إلى القرآن. ومن هنا فقد نهض لمواجهة الحكومة المرتبطة بالاستكبار العالمي. وقد أدى فهمه المضاد للاستعمار وللسياسات الإسرائيلية والأمريكية على ضوء القرآن إلى تموضع أفكاره ضمن محور المقاومة (الصراري، ٢٠١٨م، ص ٢٣٧) وقد ظهرت اليوم نتائج هذا الفكر من خلال حركة أنصار الله باعتبارها أحد اللاعبين الأساسيين في اليمن وعلى مستوى المنطقة.

أركان فكر حسين الحوثي

تشير دراسة تاريخ حركة أنصار الله أنه بعد أحداث الحادي عشر من أيلول عام ٢٠٠١ حيث اتخذت خطب حسين الحوثي طابعاً مناهضاً لأمريكا وإسرائيل فإن هذه الحركة قد تعرضت للهجوم من قِبل حكومة عبد الله صالح، فقد أُجبرت على مواجهة ست حروب، وقد استشهد حسين الحوثي في الحرب الأولى عام ٢٠٠٤، وتم تقديم معظم الأعمال والآثار الفكرية لحسين الحوثي خلال الفترة الزمنية بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٤ بصورة مَلازم (مجموعة خطب الحوثي) وقد اعتبرت بحكم الإعلان العقائدي للحركة (موسوي نجاد، ١٣٩٣، ص ٢٢٣). وقد كان له التأثير الأساسي على الفكر الحاكم على الحركة بسبب الخصائص الإدارية، والقيادة الكاريزمية، والتخلق بالأخلاق القرآنية، وقوة التحليل، والبصيرة والحكمة التي كان يتمتع بها (الشرفي، ٢٠١٨م، ص ١٢). ومن ثم كان استلام "عبد الملك الحوثي" لقيادة الحركة يمثل مرحلة جديدة في حياة أنصار الله، بعد ست حروب دفاعية فُرضت عليها من قِبل حكومة اليمن، حيث وسَّعت دائرة نفوذها من منطقة صعدة إلى جميع أنحاء اليمن، وقد استقبل الرأي العام لأهل اليمن ذلك بحيث أن هذه

الحركة تعتبر حالياً أقوى قوة سياسية في اليمن، وأهم مصدر قوة لها يكمن في الدعم الشعبي لها.

من وجهة نظر حسين الحوثي فإنه يشاهد في العالم الإسلامي المعاصر أن عموم قادة الدول الإسلامية يتبعون سياسات واستراتيجيات أمريكا والكيان الصهيوني، ويعملون بخلاف مصالح الأمة الإسلامية. كما أن الأحزاب والقوى السياسية أيضاً لا تمتلك رؤية إيجابية وذلك تحت تأثير الجو الإعلامي الموجود في الغرب، ولذا فإنه لا يوجد في غالب مناطق العالم الإسلامي شخص أو مجموعة تقف بمواجهة المشروع الاستعماري. وفي مثل هذا الجو الشائع في العالم الإسلامي فإن حركات المقاومة تعتبر استثناءً، فهي تسير في خط المقاومة وإنقاذ الإسلام رغم كل الضغوط الداخلية والمحلية (أبو عواضة، ٢٠١٤م، ص ٣٧) ولذا فإنه يمكن اعتبار أن اهتمامه الأساسي ينصب على العبور من أزمات التخلف وانهزام المسلمين أمام الاستعمار والاستكبار (العجري، ٢٠١٧م، ص ١١) وهو يعتقد أن الجهل وعدم اطلاع الأمة في الماضي والحاضر أهم سبب في استيلاء سلاطين الجور على مصير الأمة الإسلامية (الحوثي، ٢٠٠٢م، حديث الولاية). ومن خلال تحليل مجموع خطب حسين الحوثي (البالغ عددها ما يقارب المائة خطبة) فإنه يمكن تصنيف العناصر الأساسية للمقاومة في فكر مؤسس حركة أنصار الله في ثلاثة مستويات لتكون بمثابة الأركان والأسس التي توجّه فكر الحركة وعملها.

١- مفهوم الإمامة في التراث الزيدي

إن أهم الخلفيات الفكرية لحركة أنصار الله وحسين الحوثي ترجع جذورها إلى الاعتقادات الزيدية. فالزيدية فرقة من الشيعة تعتبر نفسها من أتباع إمامة زيد بن علي بن الحسين عليه السلام الذي استشهد في عام ١٢٢ هـ.ق في الكوفة على أثر قيامه ضد حكومة هشام بن عبد الملك.

والأصول الثلاثة الأساسية لهذا المذهب طبقاً لاعتقادات الزيدية هي: ١-

أفضلية الإمام علي عليه السلام وأولويته على سائر الصحابة بالنسبة للحكم وخلافة النبي صلى الله عليه وآله، وبنفس الوقت تجويز إمامة المفضول. ٢- حصر الإمامة في أولاد فاطمة الزهراء عليها السلام. ٣- اشتراط الدعوة العلنية لنفسه والخروج لمحاربة الظالمين في صحة التصدي وشرعية الإمامة (موسوي نجاد، ٢٠٠١م، ص ٢٨).

وقد تمت إقامة الحكومة الزيدية في اليمن على يد يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي الملقب بالإمام الهادي في عام ٢٨٠ هـ.ق، حيث قام الإمام الهادي بتهيئة أرضية تأسيس الحكومة الزيدية وذلك بالاستفادة من ضعف الدولة العباسية ومساعدة الظروف الداخلية لليمن. فالشروط الجغرافية لليمن، وبُعدها عن مركز الخلافة، وعلاقة اليمنيين بالتشيع، قد ساعدت في تهيئة الأرضية الثقافية والاجتماعية المناسبة لوصول الزيدية إلى السلطة (يزداني وجان أحمدي، ٢٠١٢م، ص ١١٤).

إن نوع اعتقاد الزيدية بمسألة الإمامة قد أدّى إلى جعل هذا المذهب بمثابة تيار ثوري على مدى تاريخ الإسلام. وطبقاً لهذا الاعتقاد فإن إمامة الأئمة الثلاثة الأوائل (الإمام علي والإمام الحسن والإمام الحسين عليهم السلام) كانت منصوصاً عليها، ولكنه بعد هؤلاء الأئمة فإن الإمامة لا تدور مدار النص، بل إن أي شخص من نسل فاطمة الزهراء عليها السلام (سواء كان من ذرية الإمام الحسن أم الإمام الحسين) يقوم في مرحلة تاريخية معينة ضد الظلم ويدعو الناس إلى نفسه فإنه يعتبر إماماً للزيدية. فإمام الزيدية لابد أن يمتلك الشروط التالية:

١ـ لابد أن ينتسب إلى أهل البيت (فاطمي)، سواء كان من ذرية الإمام الحسن أم الإمام الحسين عليهما السلام.
٢ـ يمتلك القدرة على الخروج والقيام للدفاع عن حقوق المسلمين.
٣ـ أن يكون زاهداً وعادلاً وشجاعاً وسخيّاً وحرّاً.
٤ـ عدم تعيين الإمام عن طريق الوراثة.
٥ـ عدم إصابته ببعض الأمراض مثل الجذام والبرص، وسلامة حواسه وأعضاء بدنه.

٦ـ حسن الرأي والتدبير.
٧ـ أن يدعو لنفسه على أساس كتاب الله وسنة الرسول.
٨ـ عالم ومجتهد بالعلوم وأصول الدين، ولا يشترط أن يكون الأعلم.
٩ـ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.
١٠ـ القيام المسلح، ووظيفة جميع المسلمين مساعدة المجاهدين (سلطاني، صص ٢٧١ ـ ٢٧٥).

إن هذه النظرة للإمامة وأهمية مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المذهب الزيدي قد جعلا هذا المذهب دائماً يأخذ اتجاه الثورة ضد حكام الجور. والثورات الزيدية المختلفة طوال التاريخ الإسلامي (عبد الله بن معاوية ضد مروان الحمار، محمد النفس الزكية ضد المنصور الدوانيقي، الحسين بن علي "شهيد فخ" ضد الهادي العباسي، يحيى بن عبد الله ضد هارون الرشيد، إدريس بن عبد الله ضد هارون، محمد بن إبراهيم بن إسماعيل المشهور بابن طباطبا ضد المأمون، ...) قد قامت على أساس هذه الاعتقادات. وعلى أساس هذه الثورات تأسست أيضاً حكومات الإدريسيين وعلويي طبرستان وحكومة اليمن، والتي كان لها دور مهم في انتشار الزيدية والترويج لها (يزداني، وجان أحمدي، ٢٠١٣م، صص ١١٧ ـ ١١٨) وقد استمرت حكومة الأئمة الزيدية على اليمن حتى عام ١٩٦٨.

ورغم أن حسين الحوثي له خلفية زيدية، وكان تحت تأثير الفكر الاعتقادي ـ السياسي للإمام زيد، وكان يمتلك برنامجاً لإعادة بناء الزيدية وإصلاحها في المرحلة المعاصرة، ولكن مشروعه الكبير كان إعادة بناء الأمة لمواجهة الأعداء، فكان يجعل الأمة الإسلامية مخاطَباً له بنحو جامع وبعيداً عن القضايا الطائفية والمذهبية (أبو عواضة، ٢٠١٤م، ص ٤٦) ولذا فإن فكره كان يخاطب مضافاً إلى الزيدية سائر أبناء اليمن والعالم الإسلامي أيضاً، وكان له مستوى عالٍ من التأثير على المخاطب المسلم.

لقد كان يعتقد أن الإنسان المؤمن عندما يعتمد على الله بشكل كامل ويؤمن به فإنه لن يخطو في الشدائد والمصاعب إلّا من أجل رضا الله، ولذا فإن الإمام

الحسين في حادثة عاشوراء ورغم جميع المصائب فإنه لم يكن يتطلع لشيءٍ سوى رضا الله. كما أن الإنسان المؤمن لا يسعى للنصر من أجل نفسه، بل إنه يقدم حتى روحه لأجل رضا الله، والإنسان المؤمن لا يقع في الانحراف عند الشدائد (ولينصرن الله مَن ينصره إنّ الله لقوي عزيز) والله لا يتخلف عن هذا الوعد (الحوثي، ٢٠٠٢م، دروس من هدى القرآن). ولذا فإن جزءاً من فكر المقاومة والثورة الموجود في فكره مأخوذ من تراث الزيدية التي تضع مثل هذه الخصوصيات بين أيدي أتباعها.

٢- فكرة الرجوع إلى القرآن وإعادة صياغة المفاهيم في ظل القرآن

إن أهم خصوصية لحسين الحوثي والتي قام عليها بناء فكر المقاومة عنده يمكن اعتبارها محورية القرآن والدعوة لعودة المسلمين إلى القرآن الكريم. وقد كان يمتلك فهماً واقعياً للوضع الموجود.

ومن جملة خصوصياته المهمة في هذا المسير إيمانه واعتماده على النصر الإلهي، وتمتعه بالإنسانية والأخلاق. وكل هذه الخصوصيات كانت مستبطنة في ارتباطه بالقرآن. ولذا فإن فهمه لعالم الواقع كان ينطلق من منظار القرآن. وقد أدى ارتباطه الدائم بالقرآن إلى تجلي القيم القرآنية في أخلاقه وسلوكه، وحوَّل شخصيته إلى شخصية إيمانية متحركة في المجتمع (أبو عواضة، ٢٠١٤م، ص ٣٠). لقد كان يعتبر أن السبيل الوحيد لنجاة المسلمين هو بالرجوع إلى القرآن، وطبقاً للآية: (ومن يعتصم بالله فقد هُدِي إلى صراط مستقيم) (آل عمران: من الآية ١٠١) فإنه لم يكن يرى ملجأً للأمة الإسلامية سوى التمسك بالهداية الإلهية، ولم يكن يرى بديلاً سوى الله منجياً[1]. فلقد كان القرآن هو نور طريق المستقبل[2]. وكان يصل إلى فهمه

١. الدرس الثاني من سورة آل عمران.
٢. تفسير سورة المائدة (قلنا أكثر من مرة بأن القرآن الكريم يستطيع أن يكشف لكل أمة واقعها، يستطيع أن يكشف لك الواقع.).

للوضع المطلوب في اليمن والعالم الإسلامي على أساس فهمه للقرآن، فلقد كان يرى القرآن بمثابة برنامج العيش والحياة الاجتماعية للمسلمين في اليوم الحاضر (العجري، ٢٠١٧م، ص ٢٢) فهو الذي يجب الاستفادة منه كمرشد للعمل في يومنا هذا.

إن مشروع حسين الحوثي لم يكن يتضمن أبعاداً مذهبية أو طائفية أو مناطقية، بل إن عظمة مشروعه تشمل جميع أبعاد الأمة وذلك بسبب محورية القرآن عنده ونظرته الجامعة والشمولية. كما أنه كان منهجاً جامعاً ثقافياً وتربوياً وسياسياً وأمنياً مبتنياً على القرآن (الشرفي، ٢٠١٨م، ص ١٥). وإحدى دلائل جاذبية فكر حسين الحوثي من بين سائر مذاهب اليمن والمسلمين على مستوى العالم الإسلامي هي هذه الرؤية في الرجوع إلى القرآن الكريم، حيث إن الاعتماد على النفس والعثور على هوية المسلمين في العصر الحاضر إنما يتحقق في ظل القرآن.

وقد قام بعد طرح مشروع العودة إلى القرآن بإعادة صياغة وتطبيق المفاهيم والمسائل الأساسية للعالم الإسلامي على ضوء القرآن. وكمثال على ذلك، فإن الشيعة في منظومته الفكرية هم محور وحدة العالم الإسلامي[١]، وقد تجلى نموذجها في الثورة الإسلامية. ولذا فإنه من خلال هذه النظرة فقد كانت وحدة الأمة بالنسبة له أصلاً قرآنياً مهماً. وكان حسين الحوثي يعتقد على ضوء الآية: (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (البقرة: من الآية ١٢٠) أن أمريكا اليوم لن ترضى دائماً أيضاً عن حلفائها في العالم الإسلامي مثل السعودية، وأن هذا التحالف سوف ينتهي يوماً ما. ولذا فإن عدم دوام العلاقة السعودية الأمريكية كانت بالنسبة له أمراً قرآنياً مسلّماً[٢]. وكذلك قضية فلسطين، والتي تعتبر إحدى القضايا المحورية في فكر حسين الحوثي (الصراري، ٢٠١٨م، ص ٢٣٢)؛ فقد كان

١. تفسير المائدة: (الشيعة في تاريخهم الطويل كانوا هم أكثر الطوائف حرصاً على تهيئة الأجواء للتوحد مع الآخرين، ولكن الآخرين لم يكن لديهم ذرة من حرص على أن يتوحدوا مع الشيعة، أو يلتفتوا إلى الشيعة، أو يحملوا ذرة احترام للشيعة).
٢. خطبة لن ترضى عنك اليهود والنصارى.

يتم تحليلها على أساس الآيات القرآنية أيضاً.

وعلى هذا، فيمكن القول أنّ أحد جوانب جاذبية هذا النظام الفكري يكمن في تحليل مسائل العالم الإسلامي والتحديات التي تواجهه على ضوء القرآن الكريم.

من وجهة نظره فإن الأمة في وضعها الفعلي هي ذليلة. وسبب ذلك عدم التدبر في القرآن (الحوثي، ١٤٢٣م، ذكرى استشهاد الإمام علي). فعندما نرجع إلى القرآن نجد أننا نتحمل مسؤولية (الحوثي، ١٤٢٣م، الشعار سلاح وموقف) وأن هذه المسؤولية تضع على عاتق الإنسان وظائف جديدة بحسب المراحل التاريخية والظروف المختلفة.

لقد كان يرى على ضوء القرآن أن الجهاد مبدأ وراية تصنع الهوية والعزة للأمة الإسلامية، وذلك في الوقت الذي تسعى فيه أمريكا إلى طرح مفهوم الإرهاب في مقابل هذا المفهوم المقدس، وتقوم بإبعاد المسلمين عن العنصر الذي يمنحهم هويتهم، وذلك في الوقت الذي يدعو الله فيه المسلمين إلى الجهاد. ألا يوجد مخاطَبٌ اليوم لهذا الخطاب في العالم الإسلامي؟ (الحوثي، ٢٠٠٢م، الإرهاب والسلام). ولذا فقد قام اعتماداً على الفكرة المركزية وهي العودة إلى القرآن، بإعادة صياغة مفاهيم رفض الاستكبار، والجهاد، وتحمل المسؤولية، وبناء الأمة، و... على ضوء القرآن، بنحو أصبح مشروعه مشهوراً بـ "المسيرة القرآنية".

٣- التأثر بأفكار الإمام الخميني والثورة الإسلامية

إن أحد العناصر المؤثرة في صياغة الهوية في فكر حسين الحوثي هو العلاقة التي تربط هذا الفكر بالثورة الإسلامية. فارتباط مؤسس هذه الحركة بالثورة وسماحة الإمام (رحمة الله عليه) وبخلاف رأي أغلب المحللين الذين فسروه على أنه سياسي ونتيجة نفوذ إيران في المنطقة، فإن له بُعداً عقائدياً. وفي الواقع فإن مؤسس الحركة يعتبر سماحة الإمام رجلاً قرآنياً قام بإنقاذ جزء من الأمة الإسلامية في هذه المرحلة من الظلم والاستكبار. وبناءً على رأي مفتي الحركة:

"إن تشكل هذه الحركة هو استمرار لثورة الزيدية منذ زمن الإمام زيد بن علي. وانتسابنا إلى الإمام زيد بن علي ليس مثل انتساب سائر المذاهب كالحنفي والمالكي والشافعي إلى أئمتهم. فمن وجهة نظرنا فكل من ينتسب إلى الإمام زيد بن علي يعتقد بالعدالة والتوحيد وضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بوجه الظالمين. وكل من يقوم بوجه الظالمين فإننا نعتبره زيدياً. ولذا فإننا نعتبر الإمام الخميني﵀ زيدياً بعد قيامه ضد الشاه. ونعتبره أحد أئمتنا. وحركة أنصار الله تعتبر حركة الشهيد السيد حسين بدر الدين الحوثي امتداداً طبيعياً لثورة الزيديين، والتي أسسها الإمام زيد بن علي في ذلك الزمان." (مقابلة مع عبد الرحمن بن محمد بن علي شمس الدين مفتي حركة أنصار الله، ٢٠١٤)

إن إيران، من وجهة نظر حسين الحوثي، تعتبر نموذجاً للصراع مع أمريكا، ولذا فقد كان ينصح الشعب اليمني ورؤساء الحكومة باتباع نموذج إيران، ويرى أن تخاذل قادة بعض الدول العربية هو نتيجة عدم الاعتماد على النصرة الإلهية، مع أنه طبقاً للقرآن الكريم فإن الصراخ بوجه المستكبرين يعتبر وظيفة دائمة وعامة تقع على عاتق الدول الإسلامية. ولذا فإن رفض الاستكبار يعتبر من العناصر المحورية لفكره، ومن هذا المنطلق كان يعتبر يوم القدس ذكرى من الإمام الخميني (محاضرات: لن ترضى عنك اليهود والنصارى، خطر دخول أمريكا اليمن، يوم القدس العالمي)للصراع مع الاستكبار.

ومن وجهة نظره فقد كان يعتبر الإمام الخميني أهم شخص كانت رايته ومشروعه تبتنيان على القرآن (الحوثي، ٢٠٠٢م، ولتكن منكم أمة) واستناداً إلى آية: (ولكل قوم هاد) (الرعد، ٧) كان يعتقد بأنه كما أن هناك قائداً لجبهة الباطل فلابد أن يكون لجبهة الحق أيضاً قائد في جميع الأزمنة، وأن الأمة تقوم وتنهض بسبب اتباعها له (الحوثي، ٢٠٠٢م، محاضرة الإسلام وثقافة الاتباع). كما أنه بنظر حسين الحوثي فإن الثورة الإسلامية الإيرانية تعتبر نموذجاً أخلاقياً للمقاومة في وجه الصهيونية والاستكبار

(الصراري، ٢٠١٨م، ص ٢٣٢) ولذا فإن جزءاً من أسس فكر الحركة والذي كان له تأثير كبير في مقاومتها يرجع إلى تأثر فكر حسين الحوثي بالإمام الخميني والثورة الإسلامية.

خلاصة البحث والنتائج

من جهة تشخيص المسألة فإن حسين الحوثي يرى أن العالم الإسلامي المعاصر مصاب بالانحطاط، وأن السبيل الوحيد لخروجه من ذلك هو بالعودة إلى القرآن. وأن الاهتمام بالمسائل والموضوعات المعاصرة وعرضها على القرآن الكريم بغرض الوصول إلى حلٍّ لها يُشكِّل أرضية لتقديم تفسير سياسي للقرآن. وإذا لاحظنا الرجوع للقرآن باعتباره الثابت المركزي لهذا الفكر فإن إعادة صياغة المفاهيم السياسية الاجتماعية ـ السياسية على ضوء القرآن سوف تكون من الأبعاد الجذابة لمنح الهوية لهذه المنظومة الفكرية. كما أن رفض الاستكبار يعتبر أحد أهم الثوابت لهذا الفكر، ومن نتائج هذا الرفض للاستكبار تقع معارضة سياسات أمريكا وإسرائيل في صدر معتقدات هذه الحركة.

وفي هذا النظام الفكري تُلاحَظ أمريكا على أنها المستعمر الأصلي، وتعتبر الدول العربية في المنطقة مثل السعودية أدوات للمستعمرين. وبحسب اعتقاد حسين الحوثي فإن هذا الاتحاد لن يستمر على المدى الطويل. ويُعتبر الاعتقاد واتباع فكر الإمام الخميني والثورة الإسلامية من أهم جوانب هذا الفكر.

وبشكل مختصر فإنه يمكن اعتبار الأسس التي يقوم عليها فكر حسين الحوثي تتلخص في ثلاثة مفاهيم: مفهوم الإمامة في التراث الزيدي، والعودة إلى القرآن، والتأثر بالثورة الإسلامية. وبالتفاعل بين هذه المكونات الثلاثة تشكلت منظومة مقاومة باللحاظ الفكري والعملي، ويتمثل تجلّيها اليوم في عمل حركة أنصار الله اليمنية كجزءٍ من محور المقاومة.

المصادر

١. جازع، جواد صندل. (٢٠١١). الحركة الحوثية في اليمن، دراسة في الجغرافيا السياسية. مجلة الديالي، العدد التاسع والأربعون.

٢. الحوثي، بدر الدين حسين. (٢٠٠٢). صعدة، دروس من هدى القرآن الكريم:
https://www.ansllah.com/archives/356234

٣. الحوثي، حسين بدر الدين. (١٤٢٣). الشعار سلاح وموقف، صعدة:
https://www.ansarollah.com/archives/347986

٤. الحوثي، حسين بدر الدين. (٢٠٠٢). الإرهاب والسلام. صعدة:
https://www.huda.live/node/44

٥. الحوثي، حسين بدر الدين. (٢٠٠٢). حديث الولاية. مران:
https://www.ansarollah.com/archives/363607

٦. الحوثي، حسين بدر الدين. (٢٠٠٢). خطبة "ولتكن منكم أمة. صعدة:
http://media.ansarollah.net/?p=146935

٧. الحوثي، حسين بدر الدين. (٢٠٠٢). محاضرة الإسلام وثقافة الأنبياء. صعدة:
https://www.ansarollah.com/archives/347986

٨. الشرجبي، عادل مجاهد. (٢٠١٢). المسار الثوري للتحول الديمقراطي. القاهرة: المؤتمر الوطني، اليمن إلى أين.

٩. الشرجبي، عادل. (٢٠١٠). القبيلة فاعل غير الرسمي، الفاعلون غير الرسميين في اليمن، مركز الجزيرة للدراسات:
https://studies.aljazeera.net/sites/default/files/articles/reports-ar/documents/20143110563632973 4ymen.pdf

١٠. الشرجبي، عبد الحكيم. (٢٠١٢). المؤسسة العسكرية والدولة الديمقراطية. القاهرة: المؤتمر الوطني، اليمن إلى أين.

١١. الشرفي، فاضل محسن. (٢٠١٨). قراءة في المشروع القرآني للشهيد القائد حسين الحوثي (الطبعة الثانية). صنعاء: مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية.
١٢. الصراري، وجدي. (٢٠١٨). أنصار الله وجوهر الصراع في المنطقة: ثنائية المقاومة والتحرر، مقاربات سياسية، العدد ٤.
١٣. الصلاحي، فؤاد. (٢٠١٠). المجتمع والنظام السياسي في اليمن، الفاعلون غير الرسميين في اليمن، مركز الجزيرة للدراسات.
١٤. العجري، عبد الملك. (٢٠١٧). جماعة أنصار الله: الخطاب والحركة، مقاربات سياسية (العدد الثاني).
١٥. عودة، جهاد. (بى تا). الحركة الحوثية في اليمن بمحافظة صعدة. (بى جا).
١٦. موسوي نجاد. (٢٠١٤). "جلسة تحليل حركة أنصار الله اليمنية"، في: الشيخ حسيني، مختار، حركة أنصار الله اليمنية، قم: المجمع العالمي لأهل البيت.
١٧. موسوي نجاد، السيد علي. (٢٠٠١). (آشنائى با زيديه)، فصلية (هفت آسمان)، العدد ١١.
١٨. يزداني علي وجان أحمدي فاطمة. (٢٠١٢). خلفية وأرضية وتحديات ظهور الحركة الزيدية في اليمن، "تاريخ وفرهنگ تمدن اسلامى"، العدد ٨.
١٩. اليمن. (٢٠١٢). استمرار الصراعات والتهديدات التي تتعرض لها العملية الانتقالية. (تقرير المجموعة الدولية للأزمات).

مقابلات الكاتب مع:

٢٠. مقابلة مع عبد الرحمن بن محمد بن علي شمس الدين (مفتي حركة أنصار الله)، ٢٠١٤، مشهد.
٢١. مقابلة مع السيد يحيى طالب المشاري (ممثل حركة أنصار الله في النجف الأشرف)، ٢٠١٤، قم.

Editorial Board

Dr. Najaf LakZaei

Professor of Department of Political Sciences, Baqir al-Olum University

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi

President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies - Lebanon

Dr. Mansour MirAhmadi

Professor of Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University

Dr. Talal Etrisi

Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University, Lebanon

Dr. Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought

Dr. Davud Mahdavizadegan

Member of the Faculty of Political Studies and International Relations and Law Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Dr. Sharif Lakzaei

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Arbitration panel for the first issue

Mansour Mirahmadi, Mokhtar Sheikh Hosseini, Mahmoud Falah, Rasul Norouzi, Ali Reza Zahiri.

The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Fikr al- Siasi al – Islami

Vol. 1, No. 1, Issue. 1, Spring & Summer 2021

1

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Mansour Mirahmadi

Secretary of the Board:
Mokhtar Sheikh Hosseini

Administrative Director:
Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Shahaboddin Mahdavi, Mohammad Taghi Mohammadian, Dr. Raad Hajjaj, Hossein Safi, and Mohammad Reza Amohosni

Tel.:+ 98 - 2531156909 • P.O. Box.: 37185/3688

ipt.isca.ac.ir

http://ipt.isca.ac.ir