٩١٢٩٤٣

٢٠

الفقه والسياسة

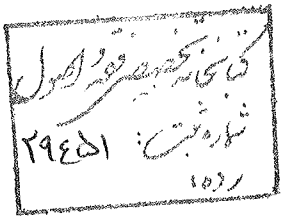
تطور الفقه السياسي الاسلامي

حتى ظهور النظريات الحديثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقه والسياسة

تطور الفقه السياسي الاسلامي
حتى ظهور النظريات الحديثة



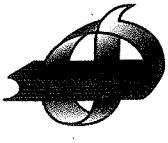
علي المؤمن

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

في البدء.. كلمة

يقف الفقه السياسي على قمة هرم فقه الدولة الإسلامية؛ لارتباطه بأهم حقائق الإسلام ومضامينه. ويتلخص مضمون الفقه السياسي الإسلامي بحركة الولاية الشرعية التي تمثل إمامة المسلمين ومرجعيتهم الدينية والسياسية، والتي تشكل امتداداً للولاية الإلهية المطلقة في جانبها التشريعي، والأداة المكلفة بتحقيق أهداف الخلافة الربانية للإنسان على الأرض.

وقد مرَّ الفقه السياسي الإسلامي بالعديد من المراحل، كان فيها التطبيق سبّاقاً، ثم ظهرت إرهاصات التدوين الأولى بعد فترة غير قصيرة، وانتهت جهود الفقهاء خلال أكثر من اثني عشر قرناً إلى ظهور النظريات الحديثة.

ويأتي هذا البحث في وقت تتزايد فيه وجهات النظر والرؤى حول الفكر السياسي الإسلامي، وما تمثله من خلفيات عقائدية وايديولوجية ومنهجية، تبدأ في أقصى اليمين وتنتهي بأقصى اليسار، منها الأصيل أو الهجين أو الدخيل، برغم أن معظمها يزعم الانتماء للمرجعية الإسلامية الفكرية.

وقد حاول البحث أن يركّز على المفاصل الرئيسة لمسيرة الفقه

السياسي الإسلامي، بمدرستيه السنية والشيعية، مع التأكيد على مدرسة الإمامة؛ لاعتبارات موضوعية، أهمها التطور الكبير الذي شهدته هذه المدرسة في فقهها السياسي خلال العقدين الأخيرين، وكونها تمر بتجربة التطبيق حالياً.

يتألف البحث من ثلاثة فصول، حمل الأول عنوان «التأسيس للفقه السياسي الإسلامي»، وتمّ فيه دراسة العلاقة في المصطلح والمضمون بين الشريعة والفقه والقانون من وجهة نظر الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وموقع الفقه السياسي في التقسيمات التقليدية والحديثة للفقه الإسلامي وأبوابه، كما درس الفصل الإرهاصات الأولى للتأسيس للفقه السياسي الإسلامي، وصولاً إلى مرحلة التدوين الذي تميزت فيه مدرسة الخلافة (السنية) ومدرسة الإمامة (الشيعية).

ودرس الفصل الثاني التحول الذي شهده الفقه السياسي الإسلامي ابتداءً من القرن العاشر الهجري، ومحطات هذا التحول حتى القرن الرابع عشر الهجري، وما تخلل ذلك من تبلور لرؤى ونظريات للفلاسفة والمفكرين والفقهاء المسلمين ودور الدولة المسلمة المتعاقبة في دعم بعض الاتجاهات، وأهم المضامين التي حملتها مدونات هذه الفترة، وطبيعة التحول في الأدلة واللغة والمنهج الذي شهدته قياساً بالمدونات التي وضعها المتقدمون. وتنتهي هذه المرحلة بأطروحة الإمام الخميني في «الحكومة الإسلامية»، والتي كانت المنعطف الأهم في مسار الفقه السياسي الإسلامي، وأسدلت الستار على تلك المرحلة.

واختص الفصل الثالث بدراسة اتجاهات الفقه السياسي الإسلامي الحديث، والتي برزت مع تأسيس النظام السياسي الإسلامي الحديث وما بعده. ومع تدوين الفقه هذا النظام، تبلورت ثلاثة اتجاهات:

الأول: نظرية الشورى.

الثاني: نظرية ولاية الفقيه.

والثالث: نظرية ولاية الفقيه والشورى. وأخضع الفصل النظريتين الثانية والثالثة للبحث المقارن في الجانبين النظري والعملي، وإمكانية أن تكون النظرية الثالثة مساحة تلتقي عندها مدرسة الخلافة ومدرسة الإمامة.

ولا يفوت الباحث أن يشكر جميع الزملاء والأساتذة الذين اطّلعوا على البحث أو خطته، وقدّموا الملاحظات حوله، ولا سيما الأستاذ الدكتور محمد علي الشهرستاني رئيس الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية؛ ليخرج البحث بشكله ومضمونه الذي أضعه بين يدي القراء الكرام. ومن الله التوفيق.

علي المؤمن

بيروت ـ ٢٠٠١م

الفصل الأول

التأسيس للفقه السياسي الإسلامي

بين الشريعة والفقه والقانون

في البحوث التي تتناول موضوعات تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية، كثيراً ما تتردد مصطلحات ومفاهيم أساسية، تشكِّل مداخل عامة لتلك الموضوعات، أبرزها: الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي والقانون الإسلامي. وبرغم أن كلاً منها يحمل مدلولاً خاصاً، إلا أنها تتداخل في كثير من المساحات، أو أنها تحمل مدلولات مشتركة ومترادفة ـ أحياناً ـ ولكن استخداماتها تختلف باختلاف زاوية النظر والمنهج العلمي، فربما يحمل مدلول الشريعة في الدراسات العقائدية والفكرية مدلول الفقه نفسه في العلوم الشرعية، أو مدلول القانون في علوم القانون.

الشريعة ـ في اصطلاح علمائها ـ عبارة عن الأوامر والنواهي والإرشادات التي أوحى الله تعالى بها إلى رسوله الكريم ﷺ، بغية هداية البشرية وتنظيم حياة أهل القبلة وتوجيههم نحو إقامة مجتمع الحق والعدالة، ليرتقوا من خلال ما تفرضه الشريعة من معتقدات وأخلاق وممارسات إلى مستوى منصب الخلافة الإلهية[1]، أي أنها ـ بتعبير آخر ـ القانون الإلهي للبشرية، والذي

---

(١) انظر: عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي (بالفارسية)، ج٢ ص٢٢.

يشتمل على أحكام الإسلام عامة. وعلى أساس هذه الحقائق استنبط بعض الفقهاء مجموعة من المقاصد خصوا بها الشريعة الإسلامية، أبرزها حفظ الدين والنفس والأرض والمال وغيرها[١]، ولم ترد كلمة «شريعة» في القرآن الكريم سوى في آية واحدة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾[٢].

ويقسّم الفقهاء أحكام الشريعة إلى قسمين: أحكام العقيدة وأحكام النظام، ويطلقون على أحكام العقيدة عنوان: «أحكام السلوك النظري» ويدرسها علم الكلام أو الإلهيات أو علم أصول الدين، ويطلقون على أحكام النظام عنوان «أحكام السلوك العملي»، ويدرسها علم الفقه. هذا التقسيم استقر بعد اتساع العلوم الإسلامية في بدايات القرن الثالث الهجري، فيما كان ـ قبل هذا التاريخ ـ مدلول كلمة شرع أو شريعة ترادف كلمة فقه، فكان يقال لأحكام العقيدة: «الفقه الأكبر»[٣]، ولأحكام النظام: «الفقه الأصغر». وربما يقسِّم بعضهم الشريعة الإسلامية إلى: أحكام العقيدة (العلاقة النظرية للإنسان بالله تعالى)، الأحكام الأخلاقية (ما

(١) أشهر من أسس لمفهوم: «مقاصد الشريعة» هو الشيخ الشاطبي، وجاء بعده فقهاء ومفكرون بلوروا مفهوم المقاصد وأضافوا أو دمجوا بين قسم منها. انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: الإمام أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، وهو كتاب في أصول العقيدة.

يجب أن يكون عليه الإنسان من خلق نظري وعملي)، والأحكام العملية (العلاقة العملية للإنسان بالله تعالى وبنفسه وبالآخرين). ثم جاء التفريق الآخر بعد أن استقر الفكر الأصولي على أن مؤديات الاجتهاد ـ باعتباره وسيلة استنباط الحكم من الدليل ـ هي مؤديات ظنية، فخصّوا الشريعة بالأحكام القطعية (التوقيفية) التي تحظى بنصوص واضحة من الكتاب والسنة، وعمموا الفقه على الأحكام القطعية والظنية معاً. أي أن الشريعة تختص بأحكام الإسلام القطعية، سواء كانت عقيدية أو فقهية، ولا تشتمل على الأحكام الظنية والقطعية، ولكنها لا تتسع لأحكام العقيدة[1]. ومن هنا أمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي الدين نفسه، أي التعبير الحقيقي عن الإسلام وأصوله المقدسة.

أما الفقه فيمثل ـ في جانب كبير منه ـ اجتهادات الفقهاء. وهذا التفريق في غاية الدقة وله علاقة بجانب الإلزام والقداسة والتكليف؛ إذ أن أحكام الشريعة (العقيدية والفقهية على حد سواء) ملزِمة للمسلمين كافة؛ لأنها قطعية ونصوصها واضحة، في حين أن الأحكام الظنية في الفقه هي أحكام اجتهادية ـ عادة ـ ولها علاقة بفهم الفقيه للنص أو لطبيعة الموضوع والمصداق، فلا تكون ملزِمة إلا لدائرة مقلديه ومستفتيه.

(١) انظر: د. عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٨ ـ ٩.

ويتضح من خلال ذلك أن الفقه يُطلق على الأحكام العملية التي تحدد علاقة الإنسان بربه وبنفسه وبالآخرين وبالمخلوقات الأخرى، وموضوعه فروع الدين. ويتم استخراج هذه الأحكام، ولا سيما الظنية منها في إطار عملية الاجتهاد وأساليبها وشروطها، والتي يبذل الفقهاء فيها أقصى جهدهم العلمي لفهم المصادر الإسلامية وأدلتها التفصيلية، فهماً دقيقاً، بتوظيف مجموعة كبيرة من العلوم، أبرزها علوم القرآن والحديث واللغة وأصول الفقه وغيرها. وفي النتيجة يستنبط الفقيه الحكم العملي أو الفتوى الشرعية بالاعتماد على عدة أنواع من الأدلة، فمهمة الفقيه هي: «تحديد التكليف العملي لكل حادثة في حياة الإنسان»[١] من خلال استنباط حكمها الشرعي من الأدلة. ولا يعبِّر هذا الحكم عن الرأي الشخصي للفقيه، بحيث يمكنه تغييره، وإنما يعبِّر - في نظره - عن حكم الشريعة الإسلامية الذي توصّل إليه[٢]، أو بكلمة اخرى يعبِّر عن فهمه العلمي للمصدر والدليل الشرعي، وهو فهم مجرد، تعضد نزاهته عدالة الفقيه. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن الفقه المنسوب للمجتهد هو كالقانون

(١) عميد زنجاني، فقه سياسي، ج٢ ص٢٣.
(٢) السيد محمود الهاشمي، مصادر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، ص١٧.

المنسوب للحقوقي، وبأنه وضع بشري مبنيّ على الاجتهاد العقلي، انطلاقاً من تأمل في كتاب الله[١].

وقد برزت الحاجة لوضع علم الفقه بالتدريج، وكانت تشتد كلما ابتعد المسلمون زمنياً عن عصر الوحي والتشريع، وبروز العديد من الحوادث والوقائع المستجدة. وهكذا ظهرت طلائع الفقهاء في القرن الهجري الثاني، وتأسست المدارس الفقهية، التي كان كل منها يعتمد على قواعد وأصول فقهية اكتشفها أو أعاد اكتشافها أو استعارها؛ بغية «رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة، بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعة»[٢]. وهو ما يلخصه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بقوله: «فعلم الفقه ـ إذاً ـ هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة. والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم الفقه الدليل على تحديده، هو السلوك الذي تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعة؛ لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقها. وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما نعبر عنه بـ«عملية استنباط

(١) كما يذهب د. برهان غليون، الذي يعدّ الفقه برمته بأنه عبارة عن أحكام ظنية خلافية متغيرة لا تعبِّر عن شرع الله الثابت، بل عن رأي الفقيه. انظر: نقد السياسة، ص٤٤٠ ـ ٤٤١. وهو بذلك لا يدرك أن هناك أحكاماً قطعية ثابتة في الفقه تعبِّر عن موقف الشريعة.

(٢) الشيهد السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص١٢.

الحكم الشرعي». ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط»[١]. وبذلك تتلخص مهمة علم الفقه في عملية التشريع في حدود الأدلة، وليس مطلق التشريع. وقد يطلق تعبير التشريع - بمعنى القوانين الشرعية - على الفقه في الاصطلاح العلمي القائم. وبناءً عليه يقسِّم الشيخ الفضلي[٢] التشريع الإسلامي إلى أحكام عملية ضرورية، وهي الأحكام القطعية الثابتة التي لا تتغير، والمتفق عليها بين الفقهاء، وأحكام عملية نظرية وهي الأحكام الظنية المتغيرة أو الاجتهادية أو الخلافية؛ لأنها محل خلاف علمي بين الفقهاء. وعلى صعيد الإلزام، فإن الأحكام الضرورية لازمة الاتباع على جميع المسلمين، والأحكام الظنية يقتصر الالتزام باتباعها على مقلدي الفقيه.

أما التشريع في إطار عمل الدولة، فيراد به التقنين أو وضع القوانين، فيكون تحويل الأحكام الفقهية (القطعية والظنية) إلى قوانين هو أهم أنواع التشريع، وتطلق الدولة على هذه الأحكام العملية بأنها «قوانين الشريعة». وفي هذه الدائرة تترادف مداليل الشريعة والفقه والقانون. وهذا النوع من القانون الذي يعتمد

(١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص: ١٢.
(٢) انظر: الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٩ - ١٠.

المصادر الدينية أو المصادر المقبولة دينياً، هو القانون الإسلامي، مقابل القانون الوضعي، الذي يعتمد مطلق العقل والعرف. وهذا لا يعني وجود تقاطع بين القانون الإسلامي من جهة والعقل والعرف من جهة أخرى، بل إن العقل هو أحد المصادر الكاشفة للتشريع الإسلامي، وكذا العرف، فإنه أحد مصادر القانون الإسلامي، إلا أن العقل والعرف لا يوضعان كمصدرين متكافئين إلى جانب المصادر المقدسة (القرآن الكريم والسنة الشريفة).

والقانون ـ في الاصطلاح العلمي ـ هو الأداة التي تعتمدها سلطة الدولة في تنظيم حياة الجماعة وعلاقات أفرادها وسلوكهم الظاهر، على أساس العدالة والحق، وخلق حالة الإجماع لدى الأمة، أي أنه المرجعية الحقوقية الملزمة للجميع، والتي لا تقبل تفسيرات مختلفة. وهذا الموقع لا يمكن للفقه أن يحتله في واقع الدولة الإسلامية، إلا إذا تحولت أحكامه إلى قوانين أقرَّتها الجهات المخولة؛ لأن الفقه يحتوي على أكثر من اجتهاد، ولا سيما في مجال الأحكام الظنية. أما الشريعة ـ وتحديداً أحكامها العقيدية ـ فعلاقتها بالدولة ترتبط غالباً بالجانب النظري؛ أي الأسس التي تقف عليها الدولة الإسلامية ومبادئها وأهدافها ووظائفها ومسوغات قيامها وجذورها العقيدية. وهناك موضوعات في الفقه لا يستوعبها القانون ولا تدرسها العلوم القانونية، وهي الموضوعات ذات الصلة بعلاقة الإنسان بالله تعالى وبنفسه،

وبالآخرين ـ أحياناً ـ في حين يستوعب الفقه جيمع موضوعات القانون[١].

ويعرّف القانون بأنه: «مجموعة من القواعد يتمثل كل منها في حكم عام مجرد يتناول سلوك الإنسان في المجتمع بالتنظيم، ويتوافر له الإلزام الاجتماعي»[٢]، أو «مجموعة القواعد التي تنظِّم الروابط الاجتماعية، والتي يُجبر الأفراد على احترامها بواسطة السلطة العامة»[٣]. ويعمد بعض علماء القانون والفلاسفة إلى تقسيم القانون إلى إلهي وطبيعي ووضعي، على أساس المصادر التي تعتمدها هذه القوانين[٤]، «فالقانون الإلهي هو مشيئة الله تعالى يهدي إليها من يشاء من عباده عن طريق الوحي والشعور. والقانون الطبيعي هو ما يصنعه الإنسان من قواعد قانونية مستلهماً قواعد القانون الطبيعي»[٥]. وينظر آخرون إلى هذه التقسيمات من زاوية ثانية، فأنصار القانون الطبيعي يرون أنه قانون عقلي يتوصل إليه العقل الإنساني بعد التأمل في طبيعة الإنسان وعلاقاته بالوسط الذي يعيش فيه، فيكتشف النظام الأمثل لحكم السلوك الإنساني

(١) للمزيد في هذا المجال انظر: عميد زنجاني، فقه سياسي، ج٢ ص٢٣ ـ ٢٤.
(٢) د. مصطفى وعبد الحميد محمد الجمال، النظرية العامة للقانون، ص١٢٩.
(٣) محمد شفيق غربال (اشراف)، الموسوعة العربية الميسرة، ص١٣٦٣.
(٤) أبرزهم الفيلسوف اللاهوتي توماس الأكويني. انظر: د. الجمال، النظرية العامة للقانون، ص١٣٥.
(٥) المصدر السابق نفسه.

في المجتمع، وبهذا فهم يطلقون على قانونهم الطبيعي تعبير «القانون العقلي» أيضاً. في حين يرى بعض اللاهوتيين بأن القانون الطبيعي هو القانون الإلهي الذي يتعين على القوانين الوضعية التزامه؛ لأن الله تعالى هو خالق الطبيعة وخالق قوانينها المادية والاجتماعية[١]. وقد بحث الفقهاء والفلاسفة المسلمون في موضوع منشأ الحقوق ومصدر القانون وكيفية ايجاده وشرعية قواعده، وفسّروه في إطار الفكر التوحيدي، الذي يعتقد بأن ارادة الله تعالى هي القاعدة التي تستند عليها كل موضوعات القانون. والقانون الذي منحه الله تعالى للبشرية يتوافق مع طبيعة المخلوقات وفطرة الإنسان، فهو خالق الكون ومسيِّر جميع الموجودات وواضع قوانينها. وتتسم قوانين الكون والطبيعة بصفة الجبر؛ لأنها ترتبط بولاية الله التكوينية. أما القوانين الخاصة بالإنسان فترتبط بولاية الله التشريعية. ورغم أنها ملزمة للإنسان، إلا أن بإمكانه التمرد عليها. وهذه القوانين ـ التشريعية ـ هي في الأصل عبارة عن أحكام الشريعة والفقه، وتتحول إلى قانون ـ حسب الاصطلاح العلمي الحديث ـ بعملية التشريع، التي تعد الأسلوب الطبيعي لصنع القانون.

ويقسَّم القانون الحديث ـ على أساس تخصص القوانين

(١) انظر: د. الجمال، النظرية العامة للقانون، ص١٣٣ ـ ١٣٥.

وموضوعها - إلى: قانون عام، يرتبط بتنظيم المؤسسات، وقانون خاص يرتبط بالأفراد. وينقسم القانون العام إلى: قانون دولي عام (خارجي) وقانون عام داخلي. ويختص القانون الدولي العام بشؤون العلاقات الدولية وعمل المنظمات الدولة والإقليمية وقوانين الجو والبحار وغيرها، فيما يتسع القانون العام الداخلي للقانون الاداري، القانون الدستوري، القانون المالي والقانون الجنائي. أما القانون الخاص فإنه يشتمل على: القانون المدني، القانون التجاري، القانون الخاص وقانون العمل. وقد عرفت قوانين الشريعة الإسلامية هذا التقسيم خلال تجربة التطبيق الحديثة.

موقع الفقه السياسي في تقسيمات الفقه الإسلامي

النشاط الحثيث للفقهاء والمدارس الفقهية الإسلامية، منذ بروز حركة الاجتهاد، وتزايد الموضوعات الجديدة خلال عدة مئات من السنين، نتج عنه كم هائل من الأحكام الشرعية التي دونتها كتب الفقه. وأخذت الحاجة لتبويب هذه الأحكام وتقسيم موضوعاتها تشتد بمرور الزمن. واعتمد كل فقيه أو مدرسة فقهية اسساً متعددة لتبويب الأحكام الشرعية، وفقاً لطبيعة البحث الفقهي ومنهجه.

والتقسم على أساس الموضوع ظل متداولاً منذ ظهور المدونات الفقهية الأولى وحتى الآن. ولعل أشهر ما عرفه الفقهاء القدامى من أهل السنة هو تقسيم الفقه إلى: فقه العبادات وفقه

المعاملات، وقد وضعه الشيخ أبو أحمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ). ثم وضع أساساً جديداً، وزّع فيه الأحكام الشرعية على أربعة أبواب: العبادات، المنجيات، المهلكات والعادات[١]. فالعبادات ترتبط بحق الله تعالى، وتشتمل على العبادات الخاصة (كالصلاة والصوم وغيرهما) وأحكام الأحوال الشخصية، فيما تختص الأحكام الأخرى بحق الأفراد (مع بعضهم البعض أو مع المجتمع)، وهي المعاملات، والتي تدخل موضوعات الفقه السياسي في إطارها. وهذا التقسيم ما زال معتمداً لدى معظم الفقهاء. وهناك من فقهاء أهل السنة المعاصرين من يؤكد ضرورة اعادة النظر في هذا التقسيم، واستبداله بتبويب جديد وفقاً لتصنيف الموضوعات الحقوقية، مثلاً: فقه العقوبات، الفقه المدني، الفقه السياسي، الفقه الاقتصادي، فقه العلاقات الدولية[٢].

وعرف الفقهاء الشيعة السلف تبويب العبادات والمعاملات نفسه، أو العبادات والمحرّمات والأحكام[٣]، أو العبادات والأحوال الشخصية[٤]. إلا أنّ أشهر تقسيم هو الذي وضعه المحقق الحلي(٦٧٦هـ) الذي قسّم أبواب الفقه إلى:

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين.
(٢) انظر: د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته.
(٣) كما في كتاب المبسوط للشيخ أبي جعفر الطوسي.
(٤) كما في الفقه على المذاهب الخمسة للشيخ محمد جواد مغنية.

١ ـ العبادات: كالطهارة، الصلاة، الزكاة، الخمس، الصوم، الحج، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.

٢ ـ العقود: كالتجارة، الرهن، الوكالة، الوصية، النكاح، وغيرها.

٣ ـ الإيقاعات: كالطلاق، العتق، الإقرار وغيرها.

٤ ـ الأحكام: كالصيد: الغصب، إحياء الأرض، الارث، الشهادات، الحدود، القصاص، الديات وغيرها.

وفي هذا التبويب نرى أنّ أحكام الفقه السياسي موزعة على أكثر من باب ومدخل، ولا سيما في العبادات والأحكام. وقد أعاد السيد الشهيد محمد باقر الصدر النظر في هذا التبويب، واستحدث تبويباً جديداً قسّم من خلاله الأحكام الفقهية إلى:

١ ـ العبادات: الصلاة، الصوم والحج فقط. وأخرج منها الجهاد والخمس والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضعها في أبواب أخرى.

٢ ـ الأموال: العامة والخاصة، كالخراج، الأنفال، الخمس، الزكاة، التملك والتصرف.

---

(١) انظر: الشيخ جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام.

٣ ـ السلوك الخاص: وتدخل في إطاره الأحكام ذات العلاقة بالأسرة والمجتمع.

٤ ـ السلوك العام: ذو العلاقة بالتنظيم الاجتماعي، كالحسبة والجهاد والقضاء والولاية والحكم[١].

وأَوْلى هذا التبويب الحديث موضوع الفقه السياسي وقضايا الدولة والحكم والقضاء عناية واضحة أسوة بباقي موضوعات الفقه، إذ وضع له باباً خاصاً أعطاه عنوان «السلوك العام».

وهناك من الفقهاء المعاصرين من يدعو إلى تبويب أكثر منهجية ووضوحاً، وعلى نحو تجتمع فيه أحكام الفقه العام معاً، ثم فقه القضاء (المحاكم والعقوبات وغيرها)، الفقه المدني (العقود)، فقه الأسرة (الزواج، الطلاق، الارث وغيرها)، فقه الاقتصاد والمال (الأموال العامة والخاصة وغيرهما)، فقه العبادات (الصلاة، الصوم والحج)، الفقه السياسي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحسبة، الحكومة والولاية، الجهاد، العلاقات الدولية وغيرها»[٢].

وهذا التبويب أقرب إلى مناهج العلوم القانونية الحديثة، وله

---

(١) هذا التبويب صاغه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه الفتاوى الواضحة، الذي طبع منه الجزء الأول الخاص بالعبادات فقط، لكنه أشار إلى هذا التقسيم في المقدمة، ص٩٩.

(٢) انظر: زنجاني، فقه سياسي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٧.

علاقة مباشرة بتطور موضوعات الأحكام وبروز موضوعات جديدة (مستحدثة ومتفرعة)، بالشكل الذي تفرضه حركة الزمان ومتغيراتها وواقعها وظواهرها وإشكالياتها، وهي تتوالد بصورة ديناميكية ذاتية[١].

ومن خلال ما سبق يتضح أن التبويب التقليدي لموضوعات الفقه والذي ما زال حاضراً في معظم المدونات الفقهية المعاصرة، لا يولي فقه الدولة الإسلامية عناية خاصة، فنجد أن موضوعاته كالجهاد والخمس والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما زالت توضع في باب العبادات، وقد تفرد بعض المؤلفات باباً للخمس والزكاة والأنفال عنوانه الأموال، في حين تدرج موضوعات القضاء والحدود والديات والقصاص في باب الأحكام. وعلى أساس هذه النظرة التقليدية، فإن الفقه السياسي يضم الأبواب الخاصة بالنظام العام، كالجهاد والحسبة والخراج

(١) الحقيقة أن السرعة الفائقة التي تشهدها حركة الحياة والثورات المتواصلة في مختلف الميادين، ولا سيما في مجال الاتصالات والمعلومات وحركة الثقافة والإعلام وغيرها، تستدعي استحداث أبواب فرعية في الفقه تركّز بشكل أكبر على موضوع الحكم ومجال تطبيقه، فيكون هناك باب ـ مثلاً ـ عنوانه «فقه الثقافة»، يشتمل على موضوعات التعليم والاعلام والفن وغيرها، وهي تدخل بأكملها في صلب عمل الدولة الإسلامية، ولا تقل أهمية عن موضوعات فقه السياسة وفقه الاقتصاد. انظر: علي المؤمن، الفقه الثقافي الإسلامي.. نحو تأصيل فقهي مستقل للموضوعات الثقافية، صحيفة كيهان العربي (طهران)، العدد ٤٤٣، ٢٤/١/١٩٩٩.

والحدود وأمثالها. ولا فارق كبير هنا بين المدارس الفقهية السنية والشيعية. أما النظرة التجديدية للفقه، والتي نجحت في إخضاع الواقع للشريعة الإسلامية في كل الميادين، ولا سيما ميدان الدولة، فإنها وضعت الفقه السياسي وفقه الدولة الإسلامية في أبواب مستقلة، ربما فاقت الأبواب الأخرى سعة وتشعباً، وهي تشتمل على كل قضايا الدولة الإسلامية وأسسها وأهدافها ومصدر شرعيتها وسيادتها ورئاستها ونظمها ومؤسساتها وأساليب عملها[١].

ونشير هنا إلى فارق منهجي بين الفقه الشيعي والفقه السني على صعيد زاوية النظر إلى بعض موضوعات الدولة الإسلامية، ولا سيما موضوع ولاية الأمر أو رئاسة الدولة الإسلامية، فمدرسة الخلافة تُصنِّف الأحكام الخاصة بموقع رئيس الدولة الإسلامية (على مختلف مسمياته) ضمن أبواب الفقه المعروفة، في حين تُدخل مدرسة الإمامة هذا الموقع في إطار أحكام العقيدة؛ لأنه يتصل بموقع الإمام المعصوم؛ أي أنه يُبحث في ثنايا موضوع

(١) يمكن في هذا المجال مراجعة الموسوعتين الفقهيتين: «دراسات في فقه الدولة الإسلامية» في أربعة مجلدات، للشيخ حسين علي المنتظري، و«الفقه السياسي» في خمسة مجلدات، للشيخ عباس علي عميد الزنجاني؛ للوقوف على حجم المساحة التي تغطيها موضوعات الفقه السياسي الإسلامي. تجدر الإشارة إلى أن منهجي الكتابين يكمل أحدهما الآخر، فالأول بحث موضوعات فقه الدولة الإسلامية بمنهج حوزوي (الدراسات الشرعية التقليدية) والثاني بمنهج أكاديمي حديث.

الإمامة والولاية وامتداداتها. أما في عصر الغيبة فيبحث فقهاء الشيعة موضوع ولاية الأمر في إطار أحكام العقيدة وأحكام الفقه معاً.

جذور التأسيس للفقه السياسي الإسلامي

في عهد الرسول الأعظم ﷺ كان النظام السياسي للدولة الإسلامية يتلخص في شخصه الكريم؛ فقد كان محور حركة الأمة والدولة على الصعد كافة؛ لأنه علة وجودهما ومصدر شرعيتهما. وموقع الرسالة وما يتضمنه من خصائص، فرض الرسول ﷺ مرجعية مطلقة للأمة والدولة؛ فكان يمثل الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية ومرجعية التشريع وسلطة القضاء، ولم تكن هذه المواقع منفصلة أو مستقلة بعضها عن بعض، بل كانت جميعها تجليات لموقع الرسالة، إذ لا يمكن للشخصية التي تتبوأ هذه الموقع (شخصية الرسول) أن تتجزأ[1].

(١) بعض القائلين بعدم وجود دولة في الإسلام يحاولون الفصل بين الرسول(ص) النبي وصاحب الدعوة الدينية، وبين محمد بن عبد الله رجل الدولة؛ فالنبي هو رجل دين ودعوة وهداية وليس رجل دولة. وآخرون يؤكدون أنّ النبي لم يؤسس دولة، وإنما كان يمارس نشاطاً اجتماعاً، أو أن النظام الحكومي الذي أقامه كان حاجة زمنية لتثبيت دعائم الدين الجديد، وإنه كان مشروعاً خاصاً طرحه النبي(ص) ولا علاقة له بالدين وتشريعاته. اما دولة الخلافة فهي دولة دنيوية وهي دولة المسلمين وليس الدولة الإسلامية. ومن هؤلاء ـ على سبيل المثال ـ علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم.

وبعد وفاة الرسول ﷺ والانقسام الذي حصل بين المسلمين، بقيت فئة منهم محافظة على نظرتها إلى أئمة آل البيت عليهم السلام باعتبارهم الامتداد الديني والزمني للرسول ﷺ، فتبلورت هذه النظرة في مبدإ «الإمامة» وعدوّه أصلاً ممتداً ـ امتداداً شرعياً ـ إلى أصل «النبوة»، فكان الإمام بذلك يمتلك صلاحيات الزعامة الدينية والقيادة السياسية، في إطار التخطيط الرباني لمسيرة الرسالة والشهادة والخلافة على الأرض، كما عبّرت عنه نصوص الكتاب والسنة، وليس في إطار إرادة الأمة وتخطيطها، وإن كان للأمة دور كبير في تفعيل هذا المبدإ بشكل إمامة نافذة الأوامر. وتعتبر هذه الفئة من المسلمين أن مبدأ الإمامة ليس وليد الظروف السياسية التي استجدت بعد وفاة الرسول ﷺ، بل إنه أصل عقائدي أثبته الرسول ﷺ نفسه قبل وفاته. فكان مبدأ الإمامة معداً ـ على مستويي التشريع والواقع ـ ليأخذ موقعه بعد وفاة الرسول ﷺ، إلا أن الظرف السياسي حال دون قيام الإمامة بدور الخلافة السياسية للرسول، باستثناء فترة خلافتي الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام. وراحت فئة أخرى من المسلمين تبحث عن حل لمعضل الفراغ الذي تركه الرسول ﷺ بوفاته، فالتفتت ـ تحت ضغوطات الواقع ـ إلى استحقاق موقع القيادة السياسية أو ـ بتعبير آخر ـ الرئاسة الدنيوية، دون أن تكون مستندة إلى حقائق نظرية مسبقة. وانتهى الأمر إلى

قيام نظرية سياسية جديدة إلى جانب «الإمامة»، عرفت بـ«نظرية الخلافة». وفي حين حافظ مبدأ الإمامة على وحدة الموقعين الديني والزمني، فإن نظرية الخلافة اضطرت للفصل عملياً بين الموقعين، وإن أضفت على الخليفة ألقاباً دينية، وأصبح واقع الفصل في غاية الوضوح بعد انتهاء عصر الخلافة الراشدة.

وليس الهدف من هذا المدخل اجراء مراجعة تاريخية، بل الهدف الوصول إلى أصل الافتراق بين مدرستين في الفقه السياسي الإسلامي؛ إذ ينشأ الخلاف الرئيس في مقولات الفقه السياسي الإسلامي بين السنة والشيعة من تلك النقطة بالذات؛ فالشيعة يختصرون الحكومة الإسلامية في شكل ومضمون واحد هو «الإمامة»[١]، باعتباره منصباً إلهياً، ويقولون بعصمة الإمام، وإنه معيّن من قبل الله تعالى عبر الرسول ﷺ، وله زعامة الدين والدنيا معاً[٢]. اما أهل السنة فإنهم يعطون للحكومة الإسلامية عنوان «الخلافة»، ويعتبرونها منصباً بشرياً، لا وجود معه لنص على الخليفة أو اشتراط للعصمة، فالخليفة زعيم دنيوي، وإن استند إلى قاعدة دينية، فلا مانع من إطلاق مختلف الألقاب عليه: سلطان، ملك، أمير وغيرها. والحديث هنا يقتصر على الجانب النظري

(١) يقتصر هذا الحصر على الأئمة ولا يشتمل على عصر غيبة الإمام المهدي(عج).

(٢) انظر في هذا المجال: السيد عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، والسيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين.

المرتبط بموقع الخلافة، ولا يتسع لجانب الممارسة السياسية أو مستوى الالتزام الديني والخلقي للخليفة. من هنا كان الفقه السياسي لمدرسة الخلافة هو فقه الواقع وليس فقه النص، ويعبّر عن نظرية سياسية ذات صبغة دينية. في حين لا تعد مدرسة الإمامة نفسها نظرية سياسية، بل مقولة دينية اطارها العقيدة وأركان الدين، وإن كان لها تجليات في الميدان السياسي، فالنظرية السياسية هي جزء من مدرسة الإمامة وليست المدرسة كلها، على العكس من مدرسة الخلافة، التي تمثل نظرية سياسية شكلاً ومضموناً.

ويضع كثير من مفكري أهل السنة حدوداً صارمة بين واقعين في مدرسة الخلافة، الواقع الأول يمثل عهد الخلافة الراشدة وما أفرزه من فقه سياسي أصيل ـ كما يقولون ـ، والثاني عهد الخلافة الأموية والعباسية ومثيلاتها، والتي يتهمونها بالانحراف الكبير في الفكر والممارسة[1].

(١) مفكرو أهل السنة، وخاصة المعاصرون منهم، يفرقون بين واقعين في مدرسة الخلافة، الأول يمثله عهد الخلافة الراشدة وما أفرزه من فقه سياسي أصيل كما يقولون. وبين عهود الخلافة الأموية والعباسية وغيرها وما رافقها من انحرافات كبيرة في الفكر والممارسة. يقول د. حسن الترابي: «ولما تولى الخلافة أئمة راشدون شحنت كلمة(الخلافة) بكل ظلال نماذج حكمهم رشداً وصلاحاً، فلما تآمر على المسلمين فيما بعد ولاة استلبوا الحكم استلاباً وجنحوا به شيئاً ما عن شرع الله وسنة الرسول(ص) وخلفائه، ومدوا على أنفسهم اسم (الخلفاء) ليتعدى إليهم شيء من سمعة الصحابة ونهجهم السني، وذلك ضرب من الدعاية السياسية التي تؤدي بطول الملابسة بين الكلمة وتطبيقاتها اللاحقة إلى الهبوط بقيمة الكلمة، فنضطر إلى اضافة صفة الراشدة إلى الخلافة لنحترز بها عن المعنى المطلق». نظرات في الفقه السياسي، ص٦٨.

ولا تلتزم مدرسة الخلافة بشكل واحد في تعيين الخليفة، فمنذ خلافة أبي بكر وحتى خلافة يزيد، ظهرت عدة أشكال كلها مقبولة فقهياً لديها. أما مدرسة الإمامة فلها شكل واحد فقط هو التعيين بالنص[١]، وآليته نص النبي ﷺ على الأئمة عموماً، ثم إعلان كل إمام عن الإمام الذي سيخلفه.

ويمكن استخلاص خمس طرق مختلفة لاختيار الخليفة لدى أهل السنة، من خلال الوقائع التاريخية التي شهدها عهد الخلافة الراشدة (أبو بكر، عمر، عثمان، علي، الحسن بن علي)، ثم بداية العهد الأموي (معاوية ويزيد). وهذه الطرق كانت تنتهي كلها بالبيعة، سواء عن رضى وإيمان أو مصلحة أو خوف أو إكراه:

١ ـ الاختيار العام المباشر من قبل بعض أو جميع فئات الأمة، وهو نوع من الشورى العامة، كما في حالتي الخليفة الأول أبي بكر والإمام علي[٢].

٢ ـ الاختيار من قبل الخليفة السابق، كما في حالتي الخليفة الثاني عمر بن الخطاب والإمام الحسن بن علي[٣].

---

(١) بالنسبة للأئمة الاثني عشر فقط، وفي عصر الغيبة هناك آلية أخرى.

(٢) ليس القصد هنا الحديث عن الموقع الشرعي للإمام علي(ع)، أي منصب الإمامة المنصوص عليها، بل يختص الحديث بالسياق التاريخي لتولية حكومة المسلمين من الناحية الفعلية والواقعية.

(٣) المفهوم الوارد في الهامش السابق ينطبق على حالة الإمام الحسن بن علي(ع) أيضاً.

٣ ـ الاختيار الخاص من قبل فئة صغيرة منصوبة من قبل الخليفة السابق، كما في حالة الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

٤ ـ العنف والإكراه، من خلال التمرد على الخليفة الشرعي وإجباره على التنازل، كما في حالة معاوية بن أبي سفيان.

٥ ـ ولاية العهد الوراثية، من خلال تنصيب الحاكم ابنه وريثاً للملك، كما في حالة يزيد بن معاوية.

ومع الأسلوب الخامس بدأت الملكية الوراثية أو حكم الأسرة في حكومة المسلمين، وسارت عليها معظم الدول التي حكمت المسلمين فيما بعد ـ سنية وشيعية ـ وأحياناً كان تعيين الخليفة مزيجاً من العنف والإكراه والإطاحة بالخليفة السابق وولاية العهد الوراثية. وغالباً ما كان المُلك الوراثي يتم في اطار حكم الأسرة الواحدة أو الدولة ـ الاسرة، أما العنف فيتم عند تحول السلطة من أسرة إلى أخرى.

ثم ظهر الفقه السلطاني ليقر هذا الواقع ويسبغ عليه ألواناً من الشرعية، في الوقت الذي لم يكن الفقه السياسي السلطاني ـ في أغلب مقولاته مرتبطاً بحقائق الشريعة الإسلامية، إلا بمقدار تطويعها لتسويغ أحكامه ومقولاته، إذ كان مفصّلاً على مقاس السلطان، أو ما كانوا يسمونه جدلاً بـ«الخليفة». اما الدولة فكانت تُختزل بالعشيرة الحاكمة أو أسرة السلطان (مثال: الدولة الأموية، العباسية، الأيوبية، العثمانية وغيرها).

ولم يكن هذا الواقع حكراً على مدرسة الخلافة، بل انتشرت عدواه إلى أتباع مدرسة الإمامة أيضاً؛ فبعد انتهاء عصر الأئمة ـ في الواقع المنظور ـ بغيبة الإمام المهدي، جاءت الظروف السياسية القاهرة لتقف حائلاً أمام الفقهاء الشيعة دون مبادرتهم إلى بلورة موضوعات الفقه السياسي وأحكامه في عصر الغيبة. وكانت النتيجة أن ظهرت دول ينتسب حكامها إلى التشيع، ولكنهم عاشوا ازدواجية بين المعتقد والممارسة، أشد تعقيداً مما كانت عليه مدرسة الخلافة؛ إذ كان الملوك والأمراء الشيعة ينتمون في العقيدة وفقه العبادات إلى مدرسة الإمامة، ولكن في قضايا الدولة والفقه السياسي كانوا ينتمون إلى الفقه السلطاني، وإن حاولوا أن يضفوا على أنفسهم مسوحاً دينية، بل ومضامين مذهبية عميقة أحياناً (مثال: الدولة البويهية، الفاطمية، الإدريسية، الحمدانية، الصفوية وغيرها).

وفي الحقيقة، كان هناك فصل بين ما يفرزه الفقه الإسلامي من أحكام ومضامين سياسية أصيلة، وبين طبيعة هذه الدول ـ سنية كانت أم شيعية ـ ابتداءً بشرعيتها وأنظمتها ومؤسساتها وأساليب تعيين حكامها، وانتهاءً بأساليب ممارسة السلطة والإدارة، فقد كانت نظماً وممارسات وضعية ـ غالباً ـ من هنا يمكن القول بأن الدول (الشيعية) كانت متأثرة إلى حد كبير بالفقه السلطاني الذي أنتجته مدرسة الخلافة.

مدرستان في الفقه السياسي الإسلامي

الذي يعنينا هنا هو المسار التاريخي لتطور الفقه السياسي الإسلامي، فقد أصبح واضحاً الفصام النظري بين اتجاهين أو مدرستين، كان لكل منهما مدوناته الفقهية ومسيرته الفقهية المستقلة؛ الأمر الذي يفرض بحث مسيرة المدرستين في عنوانين منفصلين، بغية الوقوف على طبيعة ذلك التطور. وتوخياً للدقة في التعبير العلمي، فقد اعتمدنا ـ كما مر ـ اصطلاحي «مدرسة الخلافة» و«مدرسة الإمامة» في التعبير عن هذين الاتجاهين، بدلاً من اصطلاحي السنة والشيعة، اللذين قد يقحمان البحث في مجالات بعيدة عن موضوع الفقه السياسي؛ بالنظر لما يتضمنه اصطلاحاً السنة والشيعة من مداليل ومفاهيم تتسع لمجالات العقيدة والكلام والتاريخ، فضلاً عن الفقه، في حين أنّ الذي يعنينا هنا هو مجال الفقه السياسي. أما مصطلحا الخلافة والإمامة ـ بالمعنى الأخص ـ فإنهما يعبّران عن مضامين تدخل في إطار الفقه السياسي. ولكي لا يكون هذان المصطلحان معوّمين أيضاً، نشير إلى أن مدرسة الخلافة تتجسد في الخلفاء الراشدين ـ باستثناء علي وابنه الحسن ـ ومن جاء بعدهم، وتدخل في اطار العنوان الرسمي الكبير: «التسنن». أما مدرسة الإمامة فإنها تتجسد في أئمة أهل البيت (الاثني عشر) وسيرتهم، وتدخل في إطار «التشيع» عنواناً رسمياً. ونستعرض هنا ـ بشيء من التفصيل ـ مسار الفقه السياسي لكلا المدرستين:

١ ـ مدرسة الخلافة:

كانت مدرسة الخلافة السبّاقة في تدوين فقهها السياسي الإسلامي، ووضع مؤلفات خاصة به منفصلة عن أبواب الفقه الأخرى، ويعود هذا السبق إلى عدة عوامل، أهمها:

أ ـ إنّ مدرسة الخلافة هي أول من أخذ بمفهوم الاجتهاد وعمل بالرأي، ومارستهما في وقت مبكر. في حين تقبّلت مدرسة الإمامة هذا المفهوم في وقت متأخر؛ ففي عصر الأئمة الاثني عشر لم يكن للاجتهاد أهمية مع وجود الإمام المعصوم، وإن بقي الفقهاء الشيعة قروناً طويلة بعد الغيبة (ربما حتى القرن السابع الهجري) مترددين في قبول مفهوم الاجتهاد وتطبيقه، فقد كان الاجتهاد يعني لديهم العمل بالرأي ومواجهة النص[١].

ب ـ كانت مدرسة الخلافة سبّاقة لاستلام السلطة، وظلت تهيمن عليها قروناً طويلة فبرزت الحاجة لدى الخلفاء والسلاطين ـ بدءاً بالأمويين وانتهاءً بالعثمانيين ـ لغطاء ديني أو مسند شرعي

(١) انظر: عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢١. تجدر الاشارة إلى أن الشيعة رغم كونهم نصوصيين، أي يعتمدون النصوص المقدسة بالكامل، ولا يجتهدون في مقابلها، ويستنبطون كل نظرياتهم منها، إلا أنهم لم يجمدوا على فهم السلف للنصوص وللأحكام ولموضوعاتها، بل كانت أجيال الفقهاء ولا تزال تعتمد فهمها للنص وللواقع في استنباط الحكم الشرعي، أي أن باب الاجتهاد لم يغلق لديهم، مما جعل في فقههم ديناميكية وحركية واضحة.

ديني، ولم يكن هذا ممكناً إلا بقيام بعض الفقهاء والفلاسفة بتدوين أحكام ومقولات سياسية، غلّفوها بشواهد من الشريعة الإسلامية وسيرة الصحابة؛ لجعلها أحكاماً شرعية ملزمة للمسلمين؛ بهدف شرعنة سلطة الخليفة وتسويغ ممارساته. في حين لم تكن مدرسة الإمامة بحاجة إلى ذلك، سواء في عصر الأئمة أو ما بعده؛ لأن أتباعها لم يؤسسوا دولاً إلا في المراحل اللاحقة.

ج ـ الظرف السياسي المساعد، ورعاية الدولة للمذاهب السنية رعاية رسمية، الأمر الذي مكّنها من التحرك بحرية في كل المجالات، بما فيه المجال العلمي والمجال الدعَوي. في حين كانت مدرسة الإمامة تعيش قمعاً شديداً يهدف إلى استئصالها فكرياً وفقهياً وجسدياً.

هذه العوامل التي أفرزها الواقع، فرضت في الجانب المنهجي أن تكون المؤلفات التي أنتجتها مدرسة الخلافة أقرب إلى السياسة العملية أو النظم منها إلى الفقه أو النظرية، وقد صدر معظمها في حقبة الدولة العباسية، ومن أبرزها: «الخراج» للقاضي أبي يوسف (ت ١٨٢هـ)، «السير الكبير» للشيخ محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ)، «الأحكام السلطانية» للشيخ علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، «الأحكام السلطانية» للشيخ ابي يعلى بن

الفراء (ت ٤٥٨هـ)، «غياث الأمم والتياث الظلم» لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)[١]، «السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية» و«الحسبة في الإسلام» للشيخ تقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

ورغم ما كانت تقدمه السلطات الحاكمة من رعاية لهذا اللون من الفكر السياسي، إلا أنه لم يكن يمثل بالنسبة لها أي نوع من الإلزام إلاّ من طرف واحد، ويتمثل في طاعة الأمة للسلطان، وحرمة الخروج عليه (صالحاً كان أم طالحاً)، والدفاع عن الدولة، وجبي الأموال والخراج لها.

وقد تنبه عدد من مفكري مدرسة الخلافة لخطورة هذا الاتجاه الغالب، فتحدثوا عن أنواع من الحكم، في محاولة للفصل بين الدولة الإسلامية التي تمثل الشرعية الدينية بكل أسسها، ودولة المسلمين التي تمثل حكماً سياسياً لا تتوافر فيه اسس الشرعية الدينية أو بعضها، ولكن هذا الخلل لا يسلبها حق الطاعة المفروضة على المسلمين. وأبرز هؤلاء المفكرين عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٦ هـ) الذي أشار ـ في تاريخه ـ لهذين النوعين من «المُلك»: الأول هو المُلك الشرعي أو

(١) يقول محقق كتاب «غياث الامم»، بأن الآراء الواردة في هذا الكتاب هي «تعبير صحيح عن موقف شيوخ أهل السنة والجماعة في نظرية الخلافة وما يتصل بها». انظر: عبد العظيم الديب، مقدمة تحقيق كتاب غياث الامم للجويني.

«الخلافة»، وعرّفه بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[١]. أما الثاني فهو «المُلك السياسي»، ويعرِّفه بأنه «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، ويعتبره حُكماً مذموماً؛ لأن السلطة فيه تجري بمقتضى السياسية العقلية وليس بمقتضى الشرع[٢].

ويلمح ابن خلدون بذلك إلى ثنائية الشرع ـ السياسة، وما يترتب عليها من تطبيق لمفهوم فصل الدين عن الدولة في الحكومة السياسية التي تدير ظهرها للشرع.

٢ ـ مدرسة الإمامة:

خلال عصر الأئمة الاثني عشر، كان الفقه السياسي لمدرسة الإمامة متجسداً في مبدإ الإمامة نفسه، الذي تعدّه المدرسة جزءاً من أصول الدين والمعتقد، وليس مجرد مسألة فقهية. وفي عصر الغيبة، دخل الفقه السياسي لمدرسة الإمامة مرحلة جديدة تماماً. وقد كان المطلب الأساس هو تحديد صاحب الحق الشرعي في

، المقدمة، ص١٧٠.

مسه.

ملء موقع قيادة مدرسة الإمامة. ولم يكن لهذا الموقع ـ ابتداءً ـ بُعد سياسي واضح، بل كان منحصراً في أبعاد أربعة: فقهي (الافتاء)، تحكيمي (القضاء)، ومالي (شؤون الحقوق الشرعية) واجتماعي (ادارة المجتمع الشيعي)؛ وذلك لأن الظروف القاهرة كانت تضطر فقهاء الشيعة للابتعاد ـ قدر المستطاع ـ عن العمل السياسي الصريح؛ للمحافظة على ما يمكن المحافظة عليه من الوجود الشيعي الذي كان يتعرض لأقسى ألوان القمع والاستئصال. وقد استفاد فقهاء مدرسة الإمامة في بلورة هذا الموقع ودعمه شرعياً، من مجموعة من الأحاديث والروايات، أبرزها التوقيع الصادر عن الإمام محمد بن الحسن المهدي عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[1]، وفيه دلالة على المرجعية الدينية ببعديها الاجتماعي والفقهي. وحديث الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام المعروف بمقبولة عمر بن حنظلة: «من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[2]، وفيه دلالة على مرجعية شبه كاملة، تفيد ـ كما يذهب

(١) رواه الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج٢ ص٤٨٤.
(٢) رواه الشيخ الكليني، أصول الكافي، ج١ ص٨٦.

القائلون بولاية الفقيه العامة ـ القضاء وقيادة المجتمع والحكم. وحديث الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام «وأما من كان من الفقهاء صائناً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فعلى العوام أن يقلدوه»[1]، وهو دال على مرجعية الافتاء.

هذه الأحاديث وغيرها كانت كافية لفقهاء الشيعة للحفاظ على وحدة النسيج الاجتماعي والسياسي لأتباع أهل البيت ووحدة كيان مدرسة الإمامة ووحدة قيادتها، وما يترتب على ذلك من ترابط وثيق بين القاعدة والقيادة، التي تجسدت ـ فيما بعد ـ في مفهوم «المرجعية الدينية»، وقد كان هذا الكيان نوعاً من الحكومة أو الدولة ناقصة السيادة، وبه كان يتلخص الفقه السياسي لمدرسة الإمامة حينها. ولم تكن الأحكام الخاصة بهذا الكيان مصنفة في باب فقهي مستقل؛ لعدم شعور الفقهاء الشيعة بالحاجة لذلك، أو للحيلولة دون تأليب الحكام عليهم. واستمر هذا الحال قروناً طويلة، كان فيها الفقهاء يتمتعون بوضع متميز في النظام الاجتماعي الشيعي، يشكل مزيجاً من القيادة الدينية والإدارة الاجتماعية، لكنهم لم يتصدوا لموقع القيادة السياسية ورئاسة الدولة، حتى في ظل الدول التي كان حكّامها ينتمون إلى مدرسة الإمامة، فقد كان الفقهاء ـ عادة ـ لا يرغبون بأكثر من موقع

(١) رواه الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٢٦٤.

الاستشارة أو القضاء في هذه الدول، والتي كانت ـ كما ذكرنا ـ متأثرة جداً بمبادىء الفقه السياسي السلطاني، وفي مقدمتها نظام المُلك السياسي والحكم الوراثي[١].

وبرغم ذلك فإن مدرسة الإمامة تعدّ مصادرها الحديثية في الفقه السياسي غنية جداً، ومادة كافية لتدوين مبادىء فقه سياسي إسلامي متكامل، وفي مقدمة تلك المصادر المدونة: عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر[٢] (واليه على مصر)، الذي يمكن من خلاله استنباط وتأسيس الكثير من الأصول المرتبطة بالفقه السياسي، كالحقوق والحريات الأساسية، والقوانين الإدارية والدستورية والدولية وغيرها.

أما المؤلفات السياسية التي وضعها فقهاء مدرسة الإمامة والفلاسفة من أتباعها، خلال القرون الهجرية من الثالث إلى الحادي عشر، فأهمها: «سياسة الملوك» لقاسم بن علي العجلي (ت ٢٢٥هـ)، «كتاب الجهاد» للشيخ محمد بن حسن الصفار

(١) ربما تستثنى من ذلك بدايات دولة «السربداران» في شمال شرقي ايران (القرن الثامن الهجري) والتي اسسها وحكمها الفقهاء في بداياتها في إطار نظرية سياسية مستنبطة من مدرسة الإمامة. وهي الأخرى تعرضت للانشقاق؛ بسبب تأثر بعض قياديها السياسيين والعسكريين بالنظريات السلطانية، فأسسوا دولة ملكية وراثية إلى جانب دولة الفقهاء.

(٢) انظر على سبيل المثال: توفيق الفكيكي المحامي، الراعي والرعية، د. حسن جابر، الفكر السياسي عند الإمام علي، نوري جعفر، فلسفة الحكم عند الإمام علي، الشيخ محمد باقر الناصري، علي ونظام الحكم في الإسلام.

القمي (ت ٢٩هـ)، كتاب «الخراج» للشيخ قدامة بن جعفر، المعروف بالكاتب البغدادي (ت ٣٢٠هـ)، «السياسة المدنية» و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، للفيلسوف محمد بن أحمد الفارابي (ت ٢٣٩هـ)، «السياسة السلطانية» ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ)، و«كتاب الجهاد» للشيخ محمد بن مسعود النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، وغيرها.

والملاحظ أن الجزء الأكبر من هذه المؤلفات يعبِّر عن رؤية فلسفية ونظر عقلي، أما المؤلفات الفقهية منها فإنها تعالج موضوعاً فقهياً واحداً، ولا سيما الجهاد والخراج، ولا تستوعب كل موضوعات الفقه السياسي الإسلامي، على العكس من المؤلفات المتكاملة للفقهاء السنة كالماوردي وابن الفراء والجويني. في حين أن المؤلفات القريبة من الفلسفة السياسية كسياسة الملوك للعجلي والسياسة المدنية للفارابي وغيرهما، لا تعبِّر عن النظرية السياسية الشرعية لمدرسة الإمامة، حتى أنّ أياً من الفقهاء الشيعة المتأخرين ـ في مرحلة تدوين الفقه السياسي الإمامي ـ لم يستند أو يرجع إليها.

الفصل الثاني

التحول في الفقه السياسي الإسلامي

مسار التحول

يمكن القول إن معظم النتاجات السياسية التي صدرت عن فقهاء ومفكري مدرسة الخلافة المتأخرين ـ حتى نهايات القرن الثالث عشر الهجري ـ لم تكن تختلف كثيراً في مناهجها واتجاهاتها الفكرية وموضوعاتها عن النتاجات التي دوّنها الفقهاء المتقدمون، فلم يشهد الفقه السياسي لمدرسة الخلافة تحولاً يذكر خلال القرون الهجرية من التاسع وحتى الثاني عشر، بعد أن تسنى له النهوض والتبلور في زمن مبكر، ولم يعد في وسع الفقهاء الذين جاءوا بعد ابن تيمية والايجي، أن يضيفوا ما يعتد به. ولكن التحول الفكري بدأ يظهر من بين ثنايا الواقع السياسي الذي شهده العالم الإسلامي خلال القرن الثالث عشر الهجري، فبرزت كتابات وأفكار تهتم بالشأن السياسي العام للأمة الإسلامية، وكان لها أكبر الأثر في الاتجاه الجديد للفكر السياسي الإسلامي، برغم أنها كانت تعبِّر عن طابع دعَوي إصلاحي، ولا تمثل مؤلفات في فقه الدولة الإسلامية، وفي مقدمة تلك الكتابات «العروة الوثقى» للسيد جمال الدين (الأسد آبادي) الافغاني[1] (ت

---

(١) برغم ان السيد جمال الدين (الأسد آبادي) الأفغاني كان شيعياً إلاّ أنه كان صاحب التأثير في معظم التيارات السياسية الإسلامية السنية التي تأسست بعد وفاته. والعروة الوثقى بالأصل صحيفة سياسية اسلامية كان قد أصدرها في باريس، ثم جُمعت في مجلد واحد.

١٨٩٧م) وتلميذه الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥م).

وقد حاولت المؤلفات السياسية الإسلامية التي صدرت خلال القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) في دائرة مدرسة الخلافة، أن تجمع بين الأصالة في مصادرها وأفكارها ونتائجها، والعصرية في مناهجها وتطلعاتها، فمثّلت إعادة شاملة لصياغة ما كتبه الماوردي وابن الفراء وابن تيمية والجويني. ولعل من أهمها: «الخلافة والإمامة العظمى» للشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) ورسائل الشيخ حسن البنا (ت ١٩٤٩م) ومجموعة مؤلفات الشيخ محمد تقي النبهان (ت ١٩٦٦م) كـ«الخلافة» و«الدولة الإسلامية» و«نظام الإسلام»، وبحوث الشيخ أبي الأعلى المودودي (ت ١٩٨٠م) التي جُمعت في كتاب «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»، و«فقه الخلافة وتطورها»[١] للدكتور عبد الرازق السنهوري. كما صدر عدد من المؤلفات والدراسات المهمة لعلماء وباحثين إسلاميين كردود على كتاب «الإسلام وأصول الحكم»[٢] لعلي عبد الرزاق. ومثلت هذه

(١) الكتاب بالأصل رسالة دكتوراه قدمها السنهوري بالفرنسية لجامعة ليون بفرنسا عام ١٩٢٤ أن ترجمته التي قام بها الدكتور توفيق محمد الشاوي والدكتورة نادية السنهوري صدرت عام ١٩٨٩م.

(٢) كان صدور هذا الكتاب ـ الذي نفى أي وجود للدولة في الإسلام ـ دافعاً للكثير من المفكرين والباحثين الاسلاميين للخوض في موضوع الفقه السياسي والنظام السياسي للدولة الإسلامية.

المؤلفات ـ الردود ـ إضافات جيدة للمكتبة السياسية الإسلامية. بيد أن النهضة البحثية الحقيقية جرت فصولها خلال عقدي السبعينات والثمانينات من القرن العشرين الميلادي، وتمخّضت عن صدور عشرات الكتب والدراسات والرسائل الجامعية، في مجال الدولة الإسلامية وفقهها ونظامها ودستورها. وتميّزت هذه الدراسات، ولا سيما التي صدرت بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، بعرض نظرية مدرسة الخلافة بمناهج علمية حديثة[١]، في عملية مقابلة للثورة البحثية التي شهدتها مدرسة الإمامة في فترة الثمانينات، إذ يمكن القول إن أغلب تلك الدراسات صدرت كرد فعل على الواقع الذي أفرزته الجمهورية الإسلامية وأطروحتها الفقهية، فكانت بذلك تستبطن دفاعاً عن نظرية مدرسة الخلافة ودعوة لعدم الخلط بين النظريتين؛ للحؤول دون تحول التأثر الديني والوجداني بالثورة الإسلامية الإيرانية إلى تأثر عقيدي وفقهي.

أما التحول الذي شهدته مدرسة الإمامة في مسار فقهها السياسي، فإنه بدأ بطيئاً في نهاية القرن العاشر الهجري، وشهد انتعاشاً خلال حقبة الدولة الصفوية، إلا أنه ظل محكوماً ـ في كثير

(١) أورد نصر محمد عارف قائمة بمجموعة مهمة من هذه المؤلفات في كتابه «من التراث السياسي الإسلامي» ص٥٩ ـ ٧٤.

من الأحيان ـ بمعطيات الواقع السياسي لهذه المرحلة؛ فقد ظهرت في هذه المرحلة بحوث كثيرة ذات صلة بالفقه السياسي، ولا سيما في موضوعات الأراضي الخراجية والجهاد وصلاة الجمعة ومشروعية السلطة وغيرها. ولعل الدولة الصفوية كانت أكثر الدول الشيعية التي أعطت الفقهاء دوراً متميزاً. وتَمثّل في الإشراف والرقابة، بل اقترب هذا الدور ـ في بعض الفترات ـ من حالة الولاية على الحكم، كما حصل مع الشيخ علي بن الحسين الكركي[١] (ت ٩٤٠هـ) والشيخ بهاء الدين العاملي[٢] (ت ١٠٣٥هـ)، فكان الفقهاء يفوضون سلاطين الدولة الصفوية بممارسة الحكم، وبذلك يمنحونهم الشرعية الدينية. ولا نريد الخوض هنا في حقيقة توجهات الدولة الصفوية وأساليب ممارستها للسلطة ومستوى التزاماتها الشرعية، ولكن الهدف هو الوقوف على طبيعة معطيات هذه المرحلة، وما أفرزته من واقع جديد في مجال إعادة التأسيس للفقه السياسي الإسلامي لمدرسة الإمامة.

في هذه المرحلة تبلور مفهوم النيابة العامة للإمام المهدي

(١) المعروف بالمحقق الكركي، وهو بالأصل من جبل عامل بلبنان، كبير فقهاء الشيعة وشيخ الإسلام في الدولة الصفوية.

(٢) فقيه كبير من جبل عامل بلبنان، شيخ الإسلام في الدولة الصفوية.

المنتظر، والذي سبق أن كشف عنه وألمح إليه ـ قبل ذلك بأكثر من قرن ونصف ـ الشيخ محمد بن مكي الجزيني العاملي (استشهد سنة ٧٨٦)[١] في مؤلفاته، ولا سيما «اللمعة الدمشقية». ومفهوم نيابة الإمام المهدي هو الركيزة الأساس التي يستند إليها مبدأ «ولاية الفقيه». حتى أن بعض المفكرين والباحثين والمعاصرين يعدّ الشيخ محمد بن مكي العاملي مؤسساً لهذا المبدإ. يقول الدكتور الفضلي في معرض تحليله لأسباب استشهاد الشيخ العاملي: «أما الادانة ـ حقيقة ـ فكانت لأنه كان يقول بمبدإ ولاية الفقيه، وكوّن له تحت مظلتها مرجعية كبيرة في ربوع الشام... وبدفع قوي من هذه المرجعية تحرك في ربوع الشام لتجميع فلول الشيعة وجمع أمرهم، وإقامة سلطة سياسية شرعية لهم، فجبى الأموال وأعدّ الرجال، واتصل بحكومات الشيعة في وقته سراً وعلانية»[٢]. كما يقول باحث سني: يمكن اعتبار المجتهد الشيخ محمد بن مكي الجزيني (العاملي) أو من تطرق لموضوع ولاية الفقيه في كتابه القيم «اللمعة الدمشقية»، إذ اشار فيه إلى مصطلح «نائب الإمام» و «سلطة نائب الإمام»[٣].

(١) المعروف بالشهيد الأول، المرجع الديني الأعلى للشيعة، ولد وتوفي في لبنان.
(٢) د. الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠١.
(٣) محمد عبد الكريم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، ص١٠٢.

مكتبة تخصصية
تعد الأصول

ثم جاء المحقق الكركي - بعد أكثر من قرن ونصف - ليكمل صياغة مفهوم «نيابة الإمام» ويضعه اطاراً وركيزة أساسية للفقه السياسي لمدرسة الإمامة في عصر الغيبة، ويحوّله إلى واقع عملي، فقد «سار الشيخ الكركي في مرجعيته العامة، وزعامته للطائفة سيرة الشهيد الأول، فقد كان يقول بولاية الفقيه، وأدار في هديها وبحكم نيابته عن الإمام المهدي عليه السلام شؤون الدولة الصفوية»[١]. وكان شاهات الدولة الصفوية عموماً يظهرون ولاءهم للولي الفقيه، ويعتبرون أن المُلك له بالأساس، وهم مفوّضون عنه[٢]. إلاّ أنّ مصطلح «الولي الفقيه» لم يكن مطروحاً حينها، بل كان يطلق على الفقيه الذي له الإشراف الشرعي على الدولة لقب «شيخ الإسلام». وفي هذا اللقب محاكاة لما قامت به الدولة العثمانية (العدو اللدود للدولة الصفوية) من ابتداع منصب «شيخ الإسلام»، إلا أن التشابه في التسمية لا يعني التشابه في الأسس النظرية والواقع العملي للمنصبين، فهما مختلفان؛ إذ كان شيخ الإسلام في الدولة العثمانية موظفاً لدى السلطة برتبة «مفتي»، ويستمد شرعيته من السلطان الذي يعيِّنه، في حين كان شيخ الإسلام في الدولة الصفوية مرجعاً للأمة والدولة، وهو الذي يمنح الشرعية للسلطان ويفوِّضه ممارسة الحكم

(١) الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠١.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٠٢.

ويراقبه، ولا يعيّن بأمر السلطان، بل هو متعيِّن أساساً، ويكون ـ عادة ـ كبير فقهاء الشيعة، والذي تجمع على مرجعيته الحواضر الدينية الشيعية، ولا سيما النجف الأشرف.

ونشير هنا إلى وثيقة كتبها الشيخ جعفر بن خضر الجناجي النجفي المعروف بكاشف الغطاء[١] (ت ١٢٢٨م)، وتعد من وثائق التحول الذي شهده الفقه السياسي الإسلامي، فهي توضح طبيعة المستوى العملي الذي بلغه مبدأ «ولاية الفقيه» آنذاك. وهذه الوثيقة عبارة عن اجازة أو تفويض منحه الشيخ جعفر (كاشف الغطاء) إلى السلطان فتح علي شاه القاجاري، تُمكِّن الأخير من التصرف في الشأن السياسي العام والخراج والزكاة، جاء فيها: «ولما كان الاستيذان من المجتهدين أوفق بالاحتياط وأقرب إلى رضا رب العالمين، وأقرب إلى الرقية، والتذلل والخضوع لرب البرية، فقد أذِنتُ... للسلطان... فتح علي شاه... في أخذ ما يتوقف عليه تدبير العساكر والجنود، ورد أهل الكفر والطغيان والجحود، من خراج أرض مفتوحة بغلبة الإسلام، وما يجري مجراها، وزكاة». ثم يأمره بتنفيذ عدد من القضايا ذات العلاقة بالجوانب السياسية والمالية والدعَوية[٢].

(١) المرجع الديني الأعلى في النجف الأشرف، ولد وتوفي في العراق.

(٢) الوثيقة منشورة في كتابه كشف الغطاء، باب الجهاد. انظر: الفضلي، مصدر سابق، ص٤٥٦.

تركيز مبدأ نيابة الفقيه للإمام

ظهر في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) عدد من البحوث الفقهية الجديدة التي ركزت مبدأ نيابة الفقيه للإمام المهدي (ويقصد به الفقيه العادل الجامع لشروط المرجعية)، وتحدثت عن صلاحيات الفقيه وحدودها ومساحات ولايته وأنواعها، وهي عموماً بحوث أدخلت الفقه السياسي لمدرسة الإمامة مرحلة جديدة، وأهمها:

١ ـ «ولاية الحاكم الشرعي» للشيخ أحمد النراقي[١] (ت٢٤٥هـ)، وبحثه عبارة عن فصل مستقل من كتاب «عوائد الأيام»، ويعد باكورة البحوث الفقهية الاستدلالية الجامعة التي أكدت اختصاص الفقيه (الجامع للشرائط) بولاية الحكم والإفتاء والقضاء وإقامة الحدود والتصرف في الأموال الشرعية وشؤون القاصرين، بمساحة الولاية نفسها التي كانت للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، إلا أن يقوم دليل شرعي على الاستثناء، استناداً إلى قاعدة نيابة الفقيه للإمام عليه السلام والوكيل كالأصيل عند غيابه. فجاء هذا البحث نقلة حقيقية في الفقه السياسي لمدرسة الإمامة؛ إذ مثّل طليعة البحوث المعمقة والشاملة في ولاية الفقيه. وبرغم أن الشيخ النراقي لم يصرح بولاية الفقيه على الحكم واختصاصه

(١) أحد كبار الفقهاء في النجف الأشرف، ولد في إيران وعاش وتوفي في العراق.

برئاسة الدولة الإسلامية، بالنظر لما يبدو من ابتعاد هذا الموضوع عن الواقع وعن معطيات المستقبل المنظور، وكأنه من أشد الموضوعات افتراضية آنذاك، إلا أن حيثيات البحث واستنتاجه تشير بمجموعها إلى رأي الشيخ النراقي الراسخ باشتمال ولاية الفقيه على شؤون الدولة والحكم[١].

٢ ـ «الولايات والسياسات» للشيخ مير فتاح حسين المراغي (ت ١٢٥٠هـ)، وهو ثلاثة بحوث مستقلة من كتاب «العناوين» الفقهي الاستدلالي، درس المؤلف في أحدها موضوع ولاية الفقيه، وأثبت فيه الولاية العامة للحاكم الشرعي (الفقيه)، واختص الآخر بولاية المؤمنين العدول، وطرح فيه الكثير من موضوعات الفقه السياسي وشؤون الحكم الإسلامي. وفي الثالث درس الولايات الخاصة، كولاية الأب والوصي. ولم تحظ بحوث الشيخ المراغي هذه بالاهتمام الذي حظي به بحث الشيخ النراقي، بالنظر لشهرة الأخير وموقعه العلمي الكبير، وكونه أحد أساتذة الشيخ مرتضى الأنصاري، وتناوُل الفقهاء اللاحقين لبحوثه بالدرس والتحقيق والنقد، وهو ما لم يحصل مع بحوث الشيخ المراغي، بالرغم من أهميتها؛ إذ نادراً ما يتطرق الباحثون الجدد لكتابه «العناوين» خلال تناولهم موضوعات الفقه السياسي

(١) انظر: النراقي، عوائد الأيام، مبحث ولاية الحاكم.

الإسلامي، إلا أن بعض الباحثين المعاصرين أشاد كثيراً بالكتاب ووصفه «بالدقة والعمق العجيب»[١].

٣ ـ «الجهاد» و«المكاسب المحرمة» للشيخ محمد حسن النجفي المعروف بالجواهري[٢] (ت ١٢٦٦هـ)، وهي بحوث من كتاب «جواهر الكلام»[٣]. ولم يخصص صاحب الجواهر بحوثاً مستقلة لموضوعات الفقه السياسي، لكنه تناولها في أكثر من باب، أهمها «كتاب الجهاد» و«كتاب المستأجر»، وقد تطرّق في باب «المكاسب المحرمة» لموضوع شرعية ولاية الحكم والقضاء بالنسبة للحاكم العادل، وأحكام الأراضي الخراجية. كما بحث في باب «نفوذ تصرفات الأولياء» بعض شؤون ولاية الحاكم الشرعي (الفقيه)[٤]. وبرغم أن الجواهري يعد أبرز تلاميذ كاشف الغطاء، الذي كان يقول بالولاية العامة للفقيه وتصدى لها عملياً في فترة الأحداث التي جرت في النجف الأشرف، وطبيعة علاقته بالدولة القاجارية في ايران، إلا أن للجواهري مبانيه الاجتهادية الخاصة التي ربما لا تتفق ـ أحياناً ـ مع مباني استاذه[٥]. ومن هنا

(١) انظر: الشيخ عميد الزنجاني، فقه سياسي، ج٢ ص٥٧ ـ ٥٨.
(٢) المرجع الديني الأعلى في النجف الأشرف، ولد وتوفي في العراق.
(٣) يعدّ كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» أكبر وأهم موسوعة فقهية استدلالية في مدرسة الإمامة.
(٤) المصدر السابق، كتاب الجهاد، ج٢١، وكتاب المستأجر، ج٢٢.
(٥) للمزيد انظر: الزنجاني، فقه سياسي، مصدر سابق، ج٢ ص٦٠ ـ ٦١.

لم يخصص بحوثاً مستقلة في «جواهر الكلام» لموضوعات الفقه السياسي، برغم اهتمامه بها، فمثّل بذلك منهجاً وسطاً بين ما كان عليه السلف (كالمحقق الحلي والشهيد الأول) وبين التحول الذي أوجده الفقهاء الذين عاصرهم (كالشيخ كاشف الغطاء والشيخ النراقي) في طريقة تناولهم وتبويبهم لموضوعات الفقه السياسي.

٤ ـ «مناصب الفقيه» للشيخ مرتضى الأنصاري[١] (ت١٢٨١هـ)، وهي مجموعة بحوث متفرقة من كتاب «المكاسب»[٢] الفقهي الاستدلالي. وقد وردت معظم بحوث الفقه السياسي في قسم البيع منه. ومن أُولى المواضيع التي يطرحها المؤلف حرمة التعاون مع الحكومات غير الشرعية أو الظالمة ـ كما يسميها ـ وهو عنوان لكل الحكومات غير الإسلامية. ويستثنى من ذلك من يهدف ـ بالأساس ـ إلى الإصلاح وخدمة الأمة، شرط أن يكون قادراً على ذلك، أو من يكون مكرهاً ومجبراً حقاً. أما البحث الأساس الذي خصّه بمناصب الفقيه والولاية على الأنفس والأموال، فيخلص فيه إلى أنّ مناصب الحكومة والعمل على إقامتها والقضاء وإحقاق

(١) المرجع الديني الأعلى في النجف الأشرف، أحد أبرز المجددين في القرون الأخيرة، ويلقب بالشيخ الأعظم، ولد في إيران وعاش وتوفي في العراق.

(٢) يعد كتاب «المكاسب» أهم الكتب الفقهية الاستدلالية لمدرسة الإمامة خلال القرون الأخيرة، وما يزال الأكثر هيمنة على الأجواء العلمية الشيعية.

الحقوق واقامة الحدود والفتوى، هي من اختصاص الفقيه الجامع لشرائط الأعلمية والعدالة وغيرهما[١].

وسار الفقهاء الذين جاءوا بعد الشيخ الأنصاري على منهجه الفقهي ومبناه الاجتهادي في مجمل مسائل الفقه، ومنها ما يرتبط بالفقه السياسي. ولم تشهد هذه المرحلة حتى اندلاع ثورة المشروطة في ايران بحوثاً أساسية في هذا المجال، ربما باستثناء ما أورده السيد محمد بحر العلوم[٢] في باب «الولايات» من كتاب «بُلْغة الفقيه»، إذ كان هذا البحث غنياً في معالجاته لكثير من أحكام الفقه السياسي والحكومة وولاية الفقيه معالجة معمقة وواسعة.

نتائج مرحلة التحول

دخل الفقه السياسي لمدرسة الإمامة مرحلة جديدة أخرى خلال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين الميلادي؛ بسبب الحاجة العملية التي واجهت الفقهاء، جراء الواقع الجديد الذي خلقته الأحداث الكبرى في إيران والعراق، وفي مقدمتها ثورة المشروطة عام ١٩٠٦م وثورة العشرين عام ١٩٢٠م. فاندلاع ثورة المشروطة في مواجهة استبداد النظام السياسي في إيران، كان

(١) انظر: الشيخ الأنصاري، المكاسب، كتاب البيع، ج٩ ص٣٠٥ ـ ٣٧٤.
(٢) أحد كبار الفقهاء في النجف الأشرف، ولد وتوفي في العراق.

دافعاً للفقهاء في ايران والعراق للبحث عن البديل السياسي الشرعي؛ إذ ظهر العديد من الآراء الاجتهادية والبحوث الفقهية في هذا المجال، والتي ساعد تضاربها ـ أحياناً ـ على اتساع دائرة موضوعات الفقه السياسي وإعادة منهجتها وتبويبها. وأهم بحثين ظهرا في هذه الفترة الخصبة:

١ ـ «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل» للشيخ فضل الله النوري[١] (ت ١٩٠٧م)، الذي يمكن اعتباره تحولاً مهماً في مسار تطور فقه الدولة في الفكر الشيعي. في هذا البحث دعا الشيخ فضل الله إلى الحكومة المشروعة أو الشرعية، في مقابل الحكومة المشروطة التي طغت أفكارها على الساحة السياسية. والحكومة المشروعة ـ حسب الشيخ النوري ـ هي التي تستمد شرعيتها ووجودها من الشرعية الإسلامية وأحكامها، أي التي تحكم بالشريعة الإسلامية، وبما أنّ الفقهاء هم علماء الشريعة، فلا بد أن يكون لهم الاشراف الكامل على الدولة. أما الحكومة المشروطة فهي التي تدعو إلى حكم الدستور الذي يعطي لنظام الأكثرية البرلمانية حق منح الشرعية للحكومة، وهو ما رفضه الشيخ النوري بشدة. وبناءً على ذلك اضطر دعاة المشروطة إلى

(١) أحد كبار الفقهاء في إيران، كانت آراؤه الفقهية التي دعا فيها للمشروعة، أي الدولة الإسلامية الشرعية، في مقابل المشروطة، أي الملكية الدستورية، السبب في إعدامه بضغط من العناصر العلمانية التي اخترقت ثورة المشروطة.

اضافة مادة مهمة في دستور الدولة الإيرانية، يتلخص مضمونها في إشراف الفقهاء على القوانين والقرارات التي يصدرها مجلس الشورى الوطني الإيراني، وتمثلت آليته في اختيار مراجع الدين في النجف الأشرف وإيران لخمسة من الفقهاء يكونون بمثابة مجلس رقابة دائم في داخل البرلمان.

٢ ـ «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»[١]، للشيخ الميرزا محمد حسين النائيني[٢] (ت١٩٣٦م)، ويعدّ أهم بحث صدر حينها، فهو أول بحث شامل في الفكر السياسي الشيعي ينشر مستقلاً، ويُكتب بهدف تأسيس نظام سياسي وليس لمجرد التنظير الفقهي، كما أنّ كاتبه كان من أبرز فقهاء النجف الأشرف (قبل تسلمه موقع المرجعية الدينية العليا)، وأيد آراءه الفقهية المطروحة في الكتاب عدد من أهم الفقهاء الشيعة، وفي مقدمتهم الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني[٣] (ت ١٩١١م) والشيخ عبد الله المازندراني[٤] (ت ١٩١٣م). وعلى أساس مضامين الكتاب

(١) حمل الكتاب حين صدوره باللغة الفارسية في ايران والعراق عام ١٩٠٩م عنوان: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في لزوم مشروطية الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على أفراد الأمة»، ثم نشرت مجلة العرفان اللبنانية نصّ ترجمته العربية في عامي ١٩٣٠ ـ ١٩٣١م.

(٢) المرجع الديني الأعلى في النجف الأشرف، ولد في ايران وعاش وتوفي في العراق.

(٣) المعروف بالآخوند، المرجع الديني الأعلى في النجف الأشرف، ولد في ايران وعاش وتوفي في العراق.

(٤) أحد مراجع الدين في ايران، ولد وتوفي في ايران.

تأسس النظام السياسي في ايران في أعقاب ثورة المشروطة. وقد أكد الشيخ النائيني مفهوم نظام الحكم المنتخب من قبل الأكثرية المتمثلة في البرلمان، وعدّ هذه الأكثرية مصدراً لمشروعية النظام، وإن كان الشاه يترأس هذا النظام، شرط أن يكون مقيداً بالدستور والقوانين وليس مطلق الصلاحيات.

والحقيقة أن الشيخ النائيني لم يكن يهدف من وراء الكتاب إلى طرح نظرية متكاملة في فقه الدولة الإسلامية، أو يقول بأن مضامين الكتاب تمثِّل الموقف العقائدي والفقهي النهائي لمدرسة الإمامة، بل كان يتعامل مع الممكن ومع الواقع، فقد عدّ هذا النوع من النظام السياسي (الدستوري) أكثر أنظمة الحكم عقلانية وأكثرها ملاءمة للواقع وللظروف الموضوعية، فالحكومة الدستورية هي خيار الامة في مقابل الاستبداد والنظام الشمولي، من باب دفع الأفسد بالفاسد، على اعتبار أنّ النظام الملكي الدستوري هو أهون الشرين، وليس باعتباره الخيار المثالي للأمة. ومن أبرز مؤشرات هذه الحقيقة، أنّ الكتاب لم يكتب بالعربية بل بالفارسية، مما يعني محدودية تداوله وأغراضه، في حين أنّ كل البحوث الفقهية الأخرى للشيخ النائيني كتبها ـ كغيره من الفقهاء ـ بالعربية، كما احتوى الكتاب على مضامين وتحليلات تدخل في إطار الفلسفة السياسية والرؤى السياسية التحليلية، وربما تكفي مطالعة الفصل الخامس من الكتاب، الذي احتوى على كثير من

المصطلحات القانونية والسياسية المتداولة، للوقوف على ذلك. ثم إن الشيخ النائيني سحب ـ في السنوات اللاحقة ـ جميع نسخ الكتاب من الأسواق والمكتبات وحرّم إعادة طبعه. وبشكل عام فقد نجحت رؤية الشيخ النائيني هذه نسبياً في تحديد سلطات الشاه، وتأسيس مجلس للشورى منتخب من قبل الأمة ويضم عدداً من الفقهاء يشرفون على تشريعاته.

أما الحدث المهم الآخر الذي أعقب الثورة المشروطة فهي ثورة العشرين في العراق، التي فجّرتها فتاوى الفقهاء الشيعة، وفي مقدمتهم الشيخ محمد تقي الشيرازي[1] (ت ١٩٢٠م) الذي قاد الثورة ومعه معظم فقهاء العراق، وبادر إلى تأسيس ادارات محلية في المناطق المحررة تتبع سلطته، وقد يمكن القول بأنها كانت حكومة اسلامية ثورية يقودها الفقيه وتعمل بأحكام الشريعة، وهي خطوة عملية رائدة في حينها، تأسست على الآراء الفقهية للشيخ الشيرازي وغيره من الفقهاء المعاصرين.

وفي أعقاب هذين الحدثين، اللذين كانا محفِّزين لظهور العديد من البحوث في مجال الفقه السياسي الإسلامي ـ كما ذكرنا ـ لم تشهد الساحة العلمية بحوثاً مهمة، باستثناء بعض الكتابات والآراء السياسية المحدودة لعدد من فقهاء مدرسة

(١) المرجع الديني الأعلى للشيعة، ولد في ايران وعاش وتوفي في العراق.

الإمامة، كالسيد محسن الأمين في سوريا، والسيد حسن المدرس والسيد أبي القاسم الكاشاني في إيران، والسيد هبة الدين الشهرستاني والشيخ محمد مهدي الخالصي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والسيد محسن الحكيم في العراق. بيد أنّ عقود الخمسينات والستينات والسبعينات شهدت منعطفاً جديداً آخر في مسار الفقه السياسي الإمامي، بسبب انتشار فكر الحركات الإسلامية الشيعية في ايران والعراق، والتي كانت تدعو إلى تأسيس الدولة الإسلامية. وتميّز هذا الفكر بالجمع بين الفقه السياسي والفقه الحركي، وهي ظاهرة لم تكن معروفة في الوسط الفقهي والفكري الشيعي. ولعل من أهم بحوث عقد الخمسينات التي حملت هذه السمة بحث «وجوب اقامة الدولة الإسلامية» للسيد الشهيد محمد باقر الصدر»[1] (ت ١٩٨٠م).

وبعد هذه المسيرة العلمية التاريخية الطويلة التي قطعتها مدرسة الإمامة، استقر فقهها السياسي على شكلين من الحكم الإسلامي:

الأول: الشكل الأصلي، وهو الذي يختص بالإمام المعصوم عليه السلام المنصوص عليه، وهو الأساس الثابت.

---

(١) أحد كبار المفكرين ومراجع الدين المجددين في النجف الأشرف، شكّلت بحوثه في مختلف المجالات منعطفات تاريخية على الصعيدين العلمي والفكري لمدرسة الإمامة، ولد وتوفي في العراق.

الثاني: الشكل الفرعي، أو الملحق المتفرع من الشكل الأصلي، وتطبيقاته مؤقتة، وتقتصر على عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام، ويقف على رأسه نائب الإمام (الفقيه العادل الجامع للشروط). وهناك عدة اتجاهات فقهية في هذا المجال (سنتعرض إلى بيانها لاحقاً).

ولا يختلف الشكلان في مساحة الحكم والصلاحيات التنفيذية ـ كما يذهب القائلون بولاية الفقيه العامة ـ فللفقيه الحاكم ما للإمام المعصوم من شؤون ولاية المسلمين؛ باعتباره نائباً ووكيلاً في غيبته، دون المساس بمنزلة الإمام المعصوم وخصائصه التي يتفرد بها.

أطروحة «الحكومة الإسلامية»

شكّل ظهور الآراء الفقهية للإمام روح الله الموسوي الخميني[1] (ت ١٩٨٩م) في عقد الستينات، البداية الحقيقية للنهضة المنهجية في الفقه السياسي لمدرسة الإمامة، فكانت المرة الأولى في تاريخ مدرسة الإمامة التي يؤسس فيها أحد الفقهاء لأطروحة فقهية متكاملة في «الحكومة الإسلامية»، ويدعو الفقهاء

(١) المرجع الديني الأعلى ومؤسس الجمهورية الإسلامية الايرانية. بعد بروزه قائداً لجهاد الشعب الايراني، ثم نفيه إلى العراق، أخذ يعلن عن آرائه الفقهية في النجف الأشرف من خلال دروسه، التي أثمرت عن تأسيس دولة اسلامية قائمة على مدرسة الإمامة. ولد وتوفي في ايران.

ـ صراحة ـ إلى تطبيقها، وينتقد من خلالها الاتجاه السائد ـ آنذاك ـ في الحوزات العلمية الدينية، والذي يركِّز جهوده على المزيد من البحث الفقهي في مجال العبادات وغيرها من الأبواب التقليدية في الفقه، ولا يولي اهتماماً كافياً بموضوعات الفقه السياسي وشؤون المسلمين العامة. ورأى الإمام الخميني إن تأسيس الفقهاء للحكومة الإسلامية وقيادتهم لها ليس خياراً إلى جانب الخيارات الأخرى، بل هو واجب، ليتمكن الإسلام ـ من خلالها ـ من أداء رسالته كما أراد الله سبحانه وتعالى.

اعتمد الإمام الخميني خلال مرحلة التدريس في النجف الأشرف كتاب «المكاسب» للشيخ الأنصاري؛ ليكون محور دروسه الفقهية التي يلقيها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا)، وكان من أهدافه التركيز على قضايا الفقه السياسي وفقاً لمنهجية الشيخ الأنصاري. وبذلك جُمعت أهم آرائه ونظرياته ـ في الفقه السياسي ـ في شروحاته وتعليقاته على المكاسب، ولا سيما في قسم المكاسب المحرمة وقسم البيع. ففي المكاسب المحرمة طرح موضوعات «معونة الظالم» و«حرمة الولاية من قبل الجائر» و«جوائز السلطان» و«الخراج ومقاسمة السلطان الجائر» و«أداء الزكاة إلى السلطان الجائر»[1]، كما طرح في قسم البيع

(١) انظر: الإمام الخميني، المكاسب المحرمة، ج٢.

موضوع «ولاية الفقيه»[١]، الذي نشر فيما بعد بحثاً مستقلاً تحت عنوان «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه»[٢]، وهو خلاصة أطروحته في الدولة الإسلامية، التي انعطف فيها الفقه السياسي لمدرسة الإمامة انعطافة تاريخية، وبلغ مرحلة البلوغ والنضج.

في أطروحته عدّ الإمام الخميني «ولاية الفقيه» فكرة علمية واضحة لا تحتاج إلى برهان بمعنى أنها بديهية لمن يفهم عقائد الإسلام وأحكامه فهماً حقيقياً[٣]. بيد أن اليهود والصليبيين شوّهوا صورة الإسلام في أذهان الناس، لكي يبعدوا فكرة قدرة الإسلام على تنظيم شؤون الحياة والمجتمع وتأسيس الحكومة[٤]. ويؤكد الإمام الخميني تناقض الإسلام مع الفقه السلطاني والنظام الملكي والحكم الوراثي؛ لأنها صور مقتبسة من الآخرين وهدفها استعباد الناس[٥]، في حين انّ كمال الإسلام يجعله نظاماً يستوعب كل مجالات حياة الإنسان.. تخطيطاً وتشريعاً وتحكيماً وتنفيذاً، ولا يتأتّى ذلك إلاّ من خلال الحكومة التي هي جزء لا يتجزأ من

(١) انظر: الإمام الخميني، البيع، ج١.
(٢) نشر ـ بعد مراجعته ـ في أواخر عام ١٩٧٠ في النجف الأشرف ثم بيروت، وهو نص البحوث التي ألقاها الإمام الخميني خلال ٢٤ درساً على طلبته في النجف الاشرف في الفترة من ٢١ كانون الثاني ـ ١٠ شباط ١٩٧٠.
(٣) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٨.
(٥) المصدر نفسه، ص١٢.

الإيمان بالولاية (ولاية النبي والأئمة المعصومين)، والسعي من أجل ذلك هو مظهر من مظاهر ذلك الإيمان[١].

ويلخِّص الإمام الخميني أدلة ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية بما يلي:

١ ـ ضرورة المؤسسات التنفيذية، التي من شأنها إخراج التشريعات الإسلامية إلى حيز التطبيق، والحكومة الإسلامية هي التي تنفِّذ قوانين الشريعة الإسلامية، لهذا قرر الإسلام ايجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع، فجعل للأمر ولياً للتنفيذ، وهو ما تدل عليه سيرة النبي ﷺ[٢].

٢ ـ ضرورة استمرار تنفيذ الأحكام، إذ لا تختص أحكام الإسلام بزمان الرسول ﷺ، بل إنها خالدة، ولا بد من الاستمرار في العمل بها، فلا يجوز تعطيل الحدود والقضاء وإهمال جباية الأموال الشرعية وترك الدفاع عن الأمة الإسلامية وأراضيها[٣].

٣ ـ حقيقة قوانين الإسلام، فهذه القوانين شُرِّعت لتكوين دولة، فيها إدارة وفيها اقتصاد وفيها ثقافة، وكل ما من شأنه إيجاد

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ٢٥ ـ ٢٦.

نظام اجتماعي متكامل يسد جميع احتياجات الإنسان[١]. والحكومة هي الكفيلة بإقامة ذلك، فمثلاً الأحكام المالية تدل على أنها تهدف إلى تأسيس دولة، وكذلك أحكام الدفاع وأحكام الحدود والديات والقصاص[٢].

٤ ـ ضرورة الثورة السياسية، التي تستهدف الحيلولة دون مسايرة أنظمة الشرك والانحراف والفساد والظلم، وتستبطن حرمة التعاون معها؛ لأنها حكومات غير شرعية. ومواجهة هذه الحكومات يستدعي إيجاد البديل الذي يكفل إجراء العدالة والقسط والصلاح والاستقامة[٣].

٥ ـ ضرورة الوحدة الإسلامية، فلا سبيل إلى توحيد الأمة الإسلامية ولمّ شمل المسلمين والقضاء على مؤامرات الاستعمار إلا بالحكومة الإسلامية التي تكون محوراً لحركة الأمة ووحدتها[٤].

٦ ـ ضرورة إنقاذ المظلومين والمحرومين، فالشريعة الإسلامية تفرض على أتباعها العمل على إنقاذ المظلومين في كل مكان، وتخليصهم من براثن الظالمين والمستغلين، وهي رسالة الإسلام الأساسية[٥].

---

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٢٦ ـ ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٤) المصدز نفسه، ص٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٣٧.

ويدعِّم الإمام الخميني هذه الضرورات بشواهد من سيرة الرسول ﷺ والإمام عليه السلام ومجموعة من الأحاديث والروايات.

وحين يصل إلى طبيعة النظام السياسي في الإسلام، فإنه يرفض كل الأشكال التاريخية والقائمة، حتى تلك التي تدّعي الانتساب للإسلام، إذ يقول بأن «الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة؛ فهي ليست حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه، عابثاً بأموال الناس ورقابهم، فالرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام ما كانوا يملكون العبث بأموال الناس ولا برقابهم، فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن ليس بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثّل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة، والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه. ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي. ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية، الملكية منها والجمهورية، في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرِّعون، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عزّ وجل في الحكومة الإسلامية، وليس لأحد أياً كان أن يشرِّع، وليس لأحد أن يحكم بما ينزل الله به من سلطان... وكل ما

ورد في الكتاب والسنة مقبول. في حين أن الحكومات الدستورية، الملكية أو الجمهورية، إذا شرّعت الأكثرية فيها شيئاً، فإن الحكومة بعد ذلك تعمل على أن تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة إذا لزم الأمر»[١].

ثم يذكر شروط الحاكم الإسلامي (رئيس الدولة الإسلامية)، كالعقل والبلوغ وحسن التدبير، ويركّز على الشرطين الأكثر أهمية، وهما: العلم بالقانون الإسلامي والعدالة، وقصد بالقانون الإسلامي الفقه؛ على اعتبار أن الحكومة الإسلامية هي حكومة الشريعة وتجسيدها العملي، فلا بد أن يكون رئيسها عالماً بالشريعة حسب ما يقتضيه العقل السليم. أما جانب العدالة، فلا بد أن يتحلى الحاكم بأقصى حد من كمال العقيدة وحسن الأخلاق مع العدل والنزاهة، وهو مقتضى من يتصدى لإقامة الحدود وإحقاق الحقوق والتصرف في أموال الأمة[٢]. وحسب مدرسة الإمامة، فإن الإمام المعصوم هو أفضل من يمتلك هاتين الصفتين، بصرف النظر عن أصل النص عليه. أما في عصر الغيبة فلا يوجد نص على شخص معين بالاسم، فلزم البحث عمن تتوافر فيه تلك الخصائص، وإذا استثنينا العدالة التي يمكن أن تتوافر في كثير من المؤمنين، فإن العلم بالشريعة

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٤١ ـ ٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٥ ـ ٤٧.

منحصر بالفقهاء. وعند هذه النقطة يصل الإمام الخميني إلى موضوع ولاية الفقيه، فيقول: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيهٌ عالم عادل، فإنه يلي من أمور الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة»[١]. وموضوع حديث الإمام الخميني هنا هو مساحة الولاية والحكومة أو الوظيفة العملية، أي مجالات الحياة التي تشملها سلطة الحاكم الشرعي، وليس منصب النبوة أو الإمامة، فهذان المنصبان خاصان، وفيهما شؤون لا يمكن لأي إنسان امتلاكها.

ويؤكد الإمام الخميني حقيقة أن الدولة الإسلامية هي وسيلة لتحقيق الأهداف السامية للإسلام، وليس هدفاً أو غاية بذاتها، ويتلخص الهدف في تطبيق شريعة الله تعالى وتحقيق العدل في الأرض، وكفالة سعادة البشرية، وتعبيد الطريق لهم للوصول إلى الآخرة. وحكومة بهذا المستوى لا بد أن يكون حاكمها على مستوى خاص من الصفات والخصال. من هنا يدعو الإمام الخميني الفقهاء العدول أن يغتنموا الفرص ويعملوا على تشكيل حكومة رشيدة يراد بها تنفيذ أمر الله، وإن كان يحمِّلهم جهوداً ومساعي غير يسيرة، ولا عذر يقبل في ذلك؛ لأنّ تولي الفقيه

(١) االإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٤٩.

لأمور الناس بالقدر المستطاع يمثل ـ بذاته ـ انصياعاً لأمر الله تعالى وأداءً للوظيفة الشرعية الواجبة[١].

ويستعرض الإمام الخميني عدداً من أهم الأحاديث والروايات المستفاد منها في الدليل على ولاية الفقيه، كأحاديث الرسول الأعظم ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي... الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنتي، فيعلّمونها الناس»[٢]، و«الفقهاء أمناء الرسل»[٣]، و«العلماء ورثة الأنبياء»[٤]، و«العلماء حكّام على الناس»[٥]، وحديث الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها...»[٦] وحديث الإمام الصادق عليه السلام: «من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[٧].

---

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٥٤.

(٢) رواه الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب الثامن من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٠.

(٣) رواه الشيخ الكليني، أصول الكافي، ج١ ص٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ج١ ص٤٢.

(٥) رواه الشيخ عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث ٥٩٩.

(٦) رواه الشيخ الكليني، أصول الكافي، ج١ ص٤٧.

(٧) وهي المشهورة بمقبولة عمر بن حنظلة، رواها الشيخ الكليني، أصول الكافي، ج١ ص٥٦، وتعدّ أهم أدلة ولاية الفقيه على الحكم، وعدّها بعض المحققين المعاصرين رواية صحيحة. انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، ولاية الفقيه في صحيفة عمر بن حنظلة وغيرها، مجلة التوحيد(ق١)، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ، ص٦٦.

ثم يدعو الإمام الخميني علماء الإسلام إلى العمل الجاد والجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية، ويعدد السبل التي من شأنها تحقيق هذا الهدف، وفي مقدمتها: إصلاح المراكز الدينية والحوزات العلمية وتطهيرها من الأفكار الجامدة والمشوهة، ومقاطعة فقهاء السلاطين، وتوعية الأمة، وإزالة آثار الغزو الاستعماري في مجالي الفكر والأخلاق، وعدم مهادنة الحكومات الجائرة[١].

وتتضح من ثنايا هذا البحث طبيعة التحول الذي أوجده الإمام الخميني في مجال الفقه السياسي الإسلامي، بعد أن أعاد النظر في مفهوم انتظار المهدي عليه السلام في عصر الغيبة، وفتح الباب على مصراعيه لتجاوز فكرة اختصاص تأسيس الدولة وإدارتها بالإمام المعصوم، هذه الفكرة التي ظلت إحدى العقبات النظرية الرئيسة في طريق إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية وفقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما حالت دون تدخل كثير من الفقهاء في رعاية الشأن السياسي، بعد أن حددوا ولاية الفقيه في الفتوى والقضاء والمال الشرعي.

ويعتقد كثير من الباحثين السنة أن أطروحة الإمام الخميني فتحت باب التقريب بين الشيعة والسنة، وتحديداً في مجال

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص١١٩ ـ ١٤٥.

تأسيس ولاية الحكم ـ في عصر الغيبة ـ على مبدإ البيعة، وعدم حصرها في شكل واحد هو المبني على النص والخاص بأئمة أهل البيت، هذا الحصر الذي أدى إلى تعطيل مساعي إقامة الحكم الإسلامي ـ في عصر الغيبة ـ وعمّق الهوّة بين الشيعة والسنة، كما فتحت الأطروحة الباب أمام علماء الإسلام الشيعة ليؤسسوا الحكومة الإسلامية على أساس الشورى[١]. ولسنا هنا بصدد مناقشة وجهة النظر هذه، ولكن مما لا شك فيه أن الحقائق التي أفرزها واقع التطبيق أكّد إمكانية التقاء النظريتين الفقهيتين المؤصلتين السنية والشيعية في إطار مبدإ «ولاية الفقيه»، وإن اختلفتا في بعض المنطلقات والتفاصيل، ولكن النتائج لدى النظريتين تبقى متقاربة إلى حد كبير.

(١) انظر: د. توفيق محمد الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة، ص١٩ وص٣٠٦.

الفصل الثالث

الفقه السياسي الإسلامي الحديث

تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة

اتضح مما سبق أنّ مسيرة الفقه السياسي الإسلامي استغرقت زمناً طويلاً وشهدت تحولات كثيرة لتصل إلى مرحلة تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة، ويمكن إجمال المراحل التي مرت بها المدرستان بما يلي:

١ ـ مدرسة الخلافة: تمثلت المرحلة الأولى في الكتابات التي ظهرت في العهد الأموي، ومعظمها عبارة عن أحاديث وروايات وتفسيرات موضوعة، هدفها تسويغ الحكم وممارساته وإضفاء الشرعية عليه من جهة، وتشويه صورة المدرسة المنافسة (الإمامة) من جهة أخرى، ثم ظهرت المؤلفات الأساسية في العصر العباسي، ومعها بدأت المرحلة الثانية التي استمرت حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، حينها دخل الفقه السياسي لمدرسة الخلافة مرحلته الثالثة من خلال النتاجات الجديدة للمفكرين والفقهاء الاصلاحيين، وظل يعيش هذه المرحلة حتى الثلاثينات من القرن العشرين، حين بدأت المرحلة الرابعة والتي ما زالت قائمة، وفيها ظهرت مؤلفات وبحوث مهمة استوعبت جميع جوانب فقه الدولة الإسلامية ونظمها.

٢ ـ مدرسة الإمامة: تمثلت مرحلتها الأولى في الكتابات التي عمّقت مبدأ الإمامة وخصائصها من منظور العقيدة، ثم اتسعت

لتشتمل على الجانب الفقهي أيضاً، وقد استوعب هذه المرحلة زمنياً عصر الأئمة الاثني عشر، واستمرت حتى ظهور حركة الاجتهاد ومعها المدوّنات الفقهية، فكانت المرحلة الثانية التي تبلورت خلال القرن الثالث الهجري، وامتدت إلى عصر الدولة الصفوية، حينها بدأت المرحلة الثالثة التي مثّلت نقلة في المسار التاريخي للفقه السياسي الإمامي، أما المرحلة الرابعة فقد بدأت في القرن الثالث عشر الهجري مع ظهور بعض الكتابات الفقهية السياسية المهمة. وبظهور بحوث الإمام الخميني في أواخر الستينات من القرن الميلادي العشرين انتهت المرحلة الرابعة، فكانت بحوث الإمام تمثل مرحلة بذاتها وهي المرحلة الخامسة. ثم بدأت المرحلة السادسة مع نشأة الجمهورية الإسلامية في إيران.

في المرحلة الأخيرة التي ذكرنا أنها شهدت نهضة بحثية في الفقه السياسي لمدرسة الإمامة على المستويين الكمي والنوعي، بلغت المؤلفات والدراسات في هذا المضمار أرقاماً قياسية كمّاً ونوعاً، فمجموع ما صدر خلال السنوات العشر الأولى من عمر الجمهورية الإسلامية الإيرانية (١٩٧٩ ـ ١٩٨٨م) كان أكثر بكثير مما كتب خلال ألف عام سبقتها[١]. والأهم من ذلك هو

(١) وضع الباحث عبد الجبار الرفاعي موسوعة من عشرة مجلدات تحت عنوان «النظام الإسلامي»، وخصّ المجلد الثامن منها بمصادر الإمامة والسياسة، وعند النظر في هذه المصادر، وتحديداً الخاصة بمدرسة أهل البيت، سنجد أن معظمها صدر بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية في ايران.

المستوى النوعي لهذه المؤلفات؛ إذ استوعبت معظم موضوعات فقه الدولة الإسلامية الحديثة ونظمها، وهي موضوعات لم يكن كثير منها قد طرح على طاولة البحث الفقهي، أو أنه طرح بصور افتراضية مقتضبة. وكان هذا التطور من ثمار جهود استثنائية قادها الفقهاء والأكاديميون الاسلاميون في الحوزات الدينية والجامعات، في أكثر من بلد اسلامي، ولا سيما ايران والعراق ولبنان. ومن أهم ما صدر في هذه المرحلة:

١ ـ «الإسلام يقود الحياة» للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، وهو ست دراسات في فقه الدولة الإسلامية ونظامها السياسي وفكرها الاجتماعي والاقتصادي، صدرت في أوائل عام ١٩٧٩م. وهي دراسات رائدة كانت ذات تأثير في الأوساط الفقهية والقانونية في الجمهورية الإسلامية، حتى عدّها بعض المهتمين بأنها ـ تحديداً لمحته الفقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية ـ كانت أحد المصادر الرئيسة للدستور الذي أقره مجلس الخبراء في ايران[١].

٢ ـ «الفقه السياسي» للشيخ عباس علي عميد الزنجاني،

(١) يقول الباحث الامريكي (هرايرد يكمجيان) في دراسته حول الحركات الإسلامية في العالم العربي بأن آية الله محمد باقر الصدر يعدّ «أحد الآباء الفكريين لدستور الجمهورية الإسلامية». انظر: علي المؤمن، سنوات الجمر، ص١٤٩.

وهي موسوعة رائدة (بالفارسية) في خمسة أجزاء كبيرة، يحمل الأول عنوان: القانون الدستوري وأُسس دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الثاني: النظام والقيادة في الإسلام، الثالث: القانون الدولي الإسلامي، الرابع: أُسس السياسة الخارجية وأساليب الدبلوماسية في الإسلام، والخامس: القواعد الفقهية الحاكمة على الموضوعات السياسية في الإسلام. وقد بدأت بالصدور اعتباراً من عام ١٩٨٤م.

٣ ـ «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية» للشيخ حسين علي المنتظري، وهي موسوعة فقهية استدلالية في عدة أجزاء كبيرة، وقد صدر منها أربعة أجزاء حتى الآن، وتتميّز بشموليتها لكل موضوعات الدولة الإسلامية الحديثة ونظمها. وقد بدأت في الصدور عام ١٩٨٦م.

٤ ـ «صحيفة النور» وهي خطب الإمام الخميني ورسائله وبياناته، جمعت في أكثر من خمسة وعشرين مجلداً، وتضم مقولات أساسية في فقه الدولة الإسلامية وفكرها السياسي والاجتماعي والأخلاقي ونظمها وسلوكها العملي، ويمكن القول بأنها تمثل النهج العملي والسلوك اليومي الذي ينبغي أن تكون عليه الدولة الإسلامية وحكّامها. كما جمعت هذه الخطب

والبيانات والرسائل في موسوعة أخرى محققة بعدة مجلدات عنوانها: «الكوثر».

وقد أخذ مبدأ ولاية الفقيه حقه من التنظير الاستدلالي المعمق، في معظم تفاصيله التي تستوعبها عناوين: شرعية ولاية الفقيه، حاكمية الفقيه ومساحتها، موقع الولي الفقيه، علاقة الفقيه الحاكم بغيره من الفقهاء، علاقة الفقيه الحاكم بالمسلمين خارج الحدود الجغرافية للدولة الإسلامية، نصب الفقيه ومراقبته وعزله وغيرها.

أما على مستوى نظم الدولة الإسلامية، فإنّها قامت على أساس النظريات والتشريعات الفقهية التي صاغها الفقهاء والحقوقيون والمتخصصون في اطار مجالس تخصصية ـ غالباً ـ. وقد تمثلت هذه النظم معظم تفاصيل النظرية والتطبيق واستوعبت حركة الدولة والمجتمع والسلطة على مختلف المسارات الاجتماعية والثقافية والحقوقية والسياسية والإدارية والاقتصادية والعسكرية وغيرها. إلاّ أنّ النظام السياسي للدولة سبق النظم الأخرى في النضج والتبلور، وفي زمن قياسي لا يتجاوز السنتين، في حين واجهت الجمهورية الإسلامية صعوبات واشكاليات كثيرة على مستوى النظم الأخرى، فظلت لسنوات عديدة ـ ولا زالت ـ تعيش مرحلة الاكتشاف وإعادة الاكتشاف والتأصيل والأسلمة؛

لأنها ـ في الحقيقة ـ لم ترث فقهاً يسد حتى جزءاً من حاجاتها الجديدة.

النظريات الحديثة في الفقه السياسي الإسلامي

في مرحلة تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة، برزت عدة نظريات وأطروحات فقهية في موضوع الدولة الإسلامية، وهي تنقسم إلى اتجاهين رئيسيين:

الأول: لا يؤمن بقيام دولة إسلامية شرعية في عصر الغيبة، استناداً إلى بعض الروايات والمنقولات التي تعد كل راية، قبل المهدي، راية ضلال، وأصرت على التفسيرات الخاصة التي تحمل رؤى مسبقة. وهي بذلك لا تعبِّر عن الظهور الموضوعي أو الفهم الموضوعي للروايات. هذا الاتجاه يرى أن إقامة الحكومة الإسلامية هو حق خاص بالإمام المعصوم عليه السلام، فلا ولاية للفقيه على الحكم ولا شورى للأمة، وإنما هناك ولاية للفقيه في الأمور الحسبية، وهو حق مكفول للأمة أيضاً، ويعد واجباً كفائياً تحدده الظروف. إضافة إلى قولها بولايتي الإفتاء والقضاء الخاصتين بالفقيه أيضاً. ويبتعد هذا الاتجاه عن أي جهد عملي في الشأن السياسي وعن ممارسة أي سلوك سياسي، ويحصر جهوده الفقهية في أبواب الفقه التقليدية.

ولا ينحصر هذا الاتجاه بمدرسة الإمامة، بل إن بعض

المفكرين السنّة يذهب إلى الرأي نفسه، إلا أن المنطلقات تتباين هنا، فالاتجاه الفقهي الإمامي القائل بهذا الرأي ينطلق من رؤى دينية ويعبِّر عن فهم فقهي، في حين ينطلق أولئك المفكرون السنة من رؤية دنيوية سياسية، وإن لم تصرح بعلمانيتها، وتتلخص في عدم إيمانها بشمولية الدين لموضوع الدولة وبتناول الشريعة لموضوعات الفقه السياسي، وأنّ الذي يمكن طرحه في هذا المجال هو دولة المسلمين والتجربة التاريخية لدولة المسلمين وليس الدولة الإسلامية[١].

الثاني: يؤمن بقيام الدولة الإسلامية. هذا الاتجاه يضم النظريات التي تؤمن بشرعية قيام الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، لكنها تختلف في عدد من أسسها وأدلتها الشرعية، وتلتقي في معظم الأهداف والنتائج، وفي مقدمتها هدف إقامة الدولة الإسلامية وتحكيم الشريعة وحماية الدين وتحقيق غاياته والدفاع عن المسلمين ومقدراتهم. أما الأساس الأهم الذي تختلف حوله هذه النظريات فهو صاحب الولاية في الدولة ومصدر شرعيتها، حتى أصبح هذا الأساس معيار تقسيم نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، وأشهرها وأهمها: نظرية الشورى، نظرية ولاية الفقيه المنصوب، ونظرية ولاية الفقيه والشورى. ونستعرض هنا أهم

(١) من أبرز دعاة هذا الرأي علي عبد الرزاق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم».

معالم النظريات الثلاث، ليس بهدف دراستها، ولكن بهدف دراسة تطور نظرية الدولة في الفقه الإسلامي؛ على اعتبار أنَّ هذه النظريات هي خلاصة لأهم ما توصل إليه الفقهاء المسلمون المعاصرون بوصفه امتداداً لجهود الفقهاء المتقدمين:

الأولى: نظرية الشورى:

يتمسك بهذه النظرية معظم الاتجاهات الفقهية المعاصرة لمدرسة الخلافة، إضافة إلى بعض الاتجاهات الفكرية في مدرسة الإمامة. وتتلخص - في مفهومها للولاية - بحصر حق الولاية بالأمة التي تنتخب من تفوضه في رئاسة الدولة؛ ليكون وكيلاً عنها وليس ولياً عليها في إدارة الدولة وممارسة الحكم. وتستند هذه النظرية إلى قاعدة الشورى في اختيار رئيس الدولة وممارسة السلطة، عبر عدد من الآليات أهمها: الاستناد إلى رأي أكثرية الأمة، فيمكن حينها لجميع أفراد الأمة احتلال موقع رئاسة الدولة الإسلامية من دون اشتراط العلم الشرعي أو الفقاهة. بيد أن هذه النظرية لا تمانع في أن يكون رئيس الدولة فقيهاً، ولكن ليس لأنه فقيه، بل لكونه مواطناً، إذ ليس للتخصص العلمي الشرعي أي مدخلية في الانتخاب والتعيين.

ويذهب مفكرو هذا الاتجاه من الشيعة إلى عدم وجود شكل محدد للنظام السياسي في الإسلام، وعدم وجود ولاية لأحد على أحد من المسلمين، وبذلك تضع هذه النظرية موقع رئاسة الدولة،

أو ولاية الحكم، في إطار الشكل وليس المضمون. ويختلف دعاة هذه النظرية حول آيات تنفيذ الشورى، الأمر الذي قسّمها إلى عدة نظريات. ولكن على المستوى النظري، فإن آلية انتخاب رئيس الدولة الإسلامية إما تكون بالانتخاب المباشر وضمن مرحلة واحدة، أي الابتداء بالبيعة والانتهاء بالتنصيب أو الانتخاب غير المباشر على مرحلتين، وفيه يتم انتخاب الحاكم الأعلى من قبل أهل الحل والعقد الذين ترتضيهم الأمة، ثم تنتهي عملية التنصيب بالبيعة. وفي كلتا الحالتين، فإن الانتخاب الشعبي هو الذي يمنح الحاكم الأعلى شرعية ممارسة الحكم. واذا تجاوزنا الجوانب العقيدية والمنطلقات الفكرية في هذه النظرية، وأمعنّا النظر في نظامها السياسي وطبيعة ممارسته السلطة، فسنجدها أقرب إلى الديمقراطيات التقليدية.

وحول أرضية نمو الشورى ونضجها، في إطار مدرسة الخلافة، يمكن القول: إنها أرضية خصبة، ولعلها الخيار الأبرز لمدرسة الخلافة؛ لانسجامها مع المباني العقيدية والفقهية للمدرسة، فضلاً عن مسارها التاريخي. يقول أحد الفقهاء السنّة المعاصرين: «إنّ طريقة الإسلام الصحيحة عملاً بمبدإ الشورى وفكرة الفروض الكفائية، هي طريقة واحدة، وهي انتخاب أهل الحل والعقد وانضمام رضا الأمة باختياره، وأما عدا ذلك فمستنده ضعيف»[١].

(١) د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٦ ص٦٧٤.

ولكن على صعيد مدرسة الإمامة، فإن نظرية الشورى تواجه العديد من العقبات الشرعية، فضلاً عن العقبات النفسية لدى الأمة، وهي لا تمتلك من الأدلة ما تَعتدُّ به؛ بالنظر لغربتها عن مبدإ الإمامة وامتداداته، وغياب معظم الأبعاد الدينية والروحية لمبدإ الإمامة من مضامين الدولة وأشكالها وفي علاقة القاعدة بالقمة؛ إذ ستكون هذه العلاقة مجرد علاقة سياسية وعقد اجتماعي، هشة في مضامينها الدينية التي تؤكد عليها مدرس أهل البيت عليهم السلام.

الثانية: نظرية ولاية الفقيه:

وتستند إلى دعامة النصب الشرعي للفقيه العادل الكفوء ولياً للأمة، بوصفه نائباً عاماً للإمام المهدي عليه السلام، الأمر الذي يحصر الحق الشرعي في رئاسة الدولة الإسلامية به، بوصفها أحد مظاهر ولايته، من دون أن يكون للشورى مدخلية في منحه شرعية الحكم؛ لأنها شرعية مكتسبة من ولاية الإمام المعصوم، ولكن الشورى يمكن أن تكون معياراً للتفاضل بين الفقهاء الجامعين لشروط القيادة فيما لو تعددوا. أما البيعة فهي مظهر لإعلان الطاعة من جانب الأمة. ويتولى الولي الفقيه من أمور المسلمين ما كان يتولاه النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام؛ لأنه مفوض من قبل الإمام في قيادة المجتمع عند غيبته، كما يقول الإمام الخميني في بحث «الحكومة الإسلامية».

وتأسيس الدولة الإسلامية واجب كفائي على الفقهاء العدول، ولو أقامها أحدهم وجب على الفقهاء الآخرين عدم مزاحمته في مساحة ولايته. وهكذا فالفقيه الحاكم غير ملزم بالشورى في ممارسة الحكم إلا بمقدار الترجيح بين آراء المشيرين، وإن تجاوزت مساحة المشيرين أهل الحل والعقد وأصحاب الاختصاص إلى الأمة. وعدالة الفقيه هي ميزان استمراره في الحكم. والفقيه هو مصدر شرعية الدولة وسلطانها. ويقول بهذا الرأي فقهاء مدرسة الإمامة السلف من الذين يعممون ولاية الفقيه على موضوعة الحكم. أما أبرز من نظّر لها من الفقهاء المعاصرين فهو الإمام الخميني، الذي حوّلها إلى واقع عملي. كما أسهم معظم تلامذته، ومعهم أيضاً فقهاء ينتسبون علمياً إلى اتجاهات مرجعية أخرى، في شرحها وتعضيد أدلتها وبلورتها.

والحقيقة أن نظرية ولاية الفقيه المنصوب لا تلتقي ـ من ناحية مصدر الولاية وإطلاقها ـ مع اتجاهات مدرسة الخلافة؛ لتقاطعهما في مبدإ شرعية المصدر وحقه في منح الشرعية، وهو أساس عقيدي مهم عنوانه: الإمامة. ولكن من النواحي الأخرى ـ كما سيأتي ـ يختفي التقاطع ويأخذ الاختلاف حجمه الطبيعي، بل قد تنعدم كثير من الاختلافات عند تلمس النتائج.

الثالثة: نظرية ولاية الفقيه والشورى:

يطلق على هذه النظرية أيضاً اصطلاح ولاية الفقيه المنتخَب، وهي نظرية حديثة تتوسط نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشورى؛ إذ أنها تشترط الفقاهة في ولي الأمر، ولكن اختياره يتم في إطار الشورى التي تمثله الأمة. وانتخاب الأمة هو الذي يمنحه شرعية ممارسة الحكم، كما أن اساليب إدارة السلطة متروكة للأمة أيضاً من خلال ممثليها. وبذلك تكون للأمة ولاية الحكم، وللفقيه ولاية الرقابة والإشراف والإدارة العليا، بوصفه نائباً للإمام المعصوم، ومظاهرها قيادة الأمة ورئاسة الدولة الإسلامية. وطبقاً لهذه النظرية فإن الشورى ملزمة للولي الفقيه.

وأول من طرح هذه النظرية وبلورها السيد الشهيد محمد باقر الصدر[١]، الذي يعبّر عن طبيعة هاتين الولايتين وطريقة تكاملهما؛ من خلال تسمية الأولى بـ«خلافة الأمة» باعتبار الخلافة الممنوحة للإنسان على الأرض، والثانية «شهادة الفقيه»؛ باعتبار نيابته العامة للإمام المعصوم. ومن خلال انتخاب الأمة للفقيه سيلتقي خط الخلافة بخط الشهادة، فيكون الفقيه حينها مجسِّداً للخطين[٢]. ويشترط الشهيد الصدر في الولي الفقيه أن يكون

---

(١) في بحثيه: لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

(٢) للمزيد انظر: الشهيد الصدر، لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، الإسلام يقود الحياة، ص١٣ و١٤.

مرجعاً دينياً، ومرشحاً من قبل مجلس المرجعية (أهل الحل والعقد)، ومنتخَباً من قبل الأمة (في حالة تعدد المرجعيات المتكافئة المرشحة). وتقف هذه النظرية على عدد من الأسس الشرعية:

١ ـ لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى.

٢ ـ النيابة العامة عن الإمام المعصوم هي للمجتهد المطلق العادل الكفوء، وهي مصدر الولاية الممنوحة للفقيه، بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل.

٣ ـ الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى، هي التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من قبل نائب الإمام.

٤ ـ فكرة أهل الحل والعقد، التي طبقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من قبل نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنه بالانتخاب.

وبناء على ذلك، يخلص الشهيد الصدر إلى أن الإسلام يرفض نظرية القوة والغلبة في تكوين الحكومة، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطور الدولة عن العائلة. ويذهب إلى أن الدولة ظاهرة نبوية وتصعيد للعمل النبوي. أما من الناحية الوظيفية فإن الدولة ـ كما يقول ـ وظيفتها

تطبيق الشريعة الإسلامية التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وتحمي لا بوصفها وجوداً (هيغلياً) مقابلاً للفرد؛ بل بوصفها تعبيراً عن مجموعة الأفراد[١].

وتبنّى هذه النظرية ـ فيما بعد ـ وبحثها بمزيد من التفصيل والاستدلال عدد من الفقهاء، الذين وجدوا عند دراستهم لنظريات الدولة في فقه الإمامة أن القول الظاهر لفقهاء الإمامية السلف يتمحور حول نظرية ولاية الفقيه المنصوب من قبل الإمام المعصوم، والتي لا يكون لانتخاب الناس أثر في تعيينه. ويجمع هؤلاء الفقهاء بين نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشورى بنحو الطولية، باعتبار أنهما غير متقاطعتين، بل تكمل إحداهما الأخرى، ويخلصون إلى القول: إن النصب المباشر للولاية هو من قبل الله تعالى كما في حالة النبي ﷺ والأئمة الاثني عشر عليهم السلام، ولا تنعقد الإمامة لغير المنصوب إلهياً مع وجوده والتمكن منه. وفي حالة عدم وجوده (غيابه) كان للأمة حق الاختيار، ولكن ليس الاختيار المطلق، بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتبرة، وهنا تنعقد الإمامة للفقيه بانتخاب الأمة له. وهناك من فقهاء مدرسة الخلافة المعاصرين، من يتبنى هذه

(١) انظر: الشهيد الصدر، لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، الإسلام يقود الحياة، ص١٦ ـ ١٧.

النظرية بنحو أو آخر، كالدكتور محمد مبارك الذي يقول: إن «رئيس الدولة إمام المسلمين وأميرهم هو المرجع الأعلى في شؤون الدولة للاجتهاد في التشريع... مع وجود مبدإ الشورى، ولذلك كان الأصل أن يكون رئيس الدولة الإسلامية بالغاً درجة عالية من فقه الإسلام وفهم مبادئه وحسن تطبيقها، وإن كان ينبغي أن يكون معه من العلماء من يستشيره ويأخذ آراءهم تجنباً للاستبداد»[1]. فهو يشترط في ولي الأمر أن يكون فقيهاً تفرزه الشورى ويعمل بالشورى.

مقارنة بين نظريتين

إذا حاولنا عقد مقارنة بين النظريتين الأخيرتين: ولاية الفقيه، وولاية الفقيه والشورى، نجد أن الاختلاف بينهما لا يتجاوز الجانب النظري غالباً، ويكاد ينعدم في الجانب التطبيقي. ويمكن القول: إن نظرية ولاية الفقيه تتمتع بقبول أوسع في أوساط فقهاء الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ويطلقون عليها «ولاية الفقيه المطلقة أو العامة» في حين أن نظرية ولاية الفقيه والشورى، والتي يطلق عليها بعضهم ولاية الفقيه المنتخَب أو ولاية الفقيه المقيدة، بمعنى المقيدة بالدستور، وليس بمعنى الناقصة، فهي النظرية الحاكمة في الواقع السياسي الإيراني القائم، على مستوى

(١) د. محمد المبارك، نظام الحكم: الحكم والدولة، ص٤٤.

الدستور والتطبيق، الأمر الذي يدل على أن النتائج التي تفرزها النظريتان تظل واحدة، ولا سيما فيما يتعلق بمساحة حاكمية الولي الفقيه وصلاحياته وهيكلية النظام السياسي. ويتلخص جذر الاختلاف في زاوية النظر إلى انتخاب ولي الأمر؛ فنظرية ولاية الفقيه تقول: إنَّ انتخاب الخبراء (أهل الحل والعقد) لا يمنح ولي الأمر الشرعية بل هو كشف وتفاضل. وتقول النظرية الأخرى: إنَّ هذا الانتخاب يمنح الشرعية الدينية والمشروعية القانونية للفقيه لكي يمارس الحكم، على اعتبار أن الحكومة الإسلامية هي عقد شرعي بين الأمة والحاكم المنتخب.

ويقود هذا الاختلاف إلى فروقات نظرية أخرى، كدور بيعة الأمة وانتخابها، وموقع الشورى، وعلاقة أجهزة الدولة بالشورى، وعزل الفقيه وغيرها. فمثلاً عزل الفقيه الحاكم في نظرية ولاية الفقيه المنتخَب يتم عبر الخبراء (أهل الحل والعقد) إذا فقد أحد الشروط المطلوبة، وهو عزل شرعي وقانوني، ولكن في نظرية ولاية الفقيه المطلقة فإن الفقيه الحاكم يُعزل ذاتياً إذا فقد أي شرط، ويكون دول الخبراء هو الكشف عن العزل، أي أن دور الخبراء في نظرية ولاية الفقيه هو «الإخبار عن الحكم»، وفي نظرية ولاية الفقيه والشورى «إنشاء الحكم».

ومما سبق يظهر أن معظم اتجاهات الفقه السياسي الإسلامي المعاصرة لا تحول دون تولي الفقيه العادل الكفوء قيادة المجتمع

ورئاسة الحكومة الإسلامية «وملء منطقة الفراغ التشريعية والتنفيذية والقضائية، والإشراف على تطبيق أحكام الإسلام وإقامة حدوده وفرائضه مما لا خلاف فيه بين الفقهاء، ولا يوجد فقيه يَحتمل أن تكون هذه الولاية لأحد من أبناء الأمة الإسلامية دونهم... وإنما الاختلاف بحسب الحقيقة في أمرين:

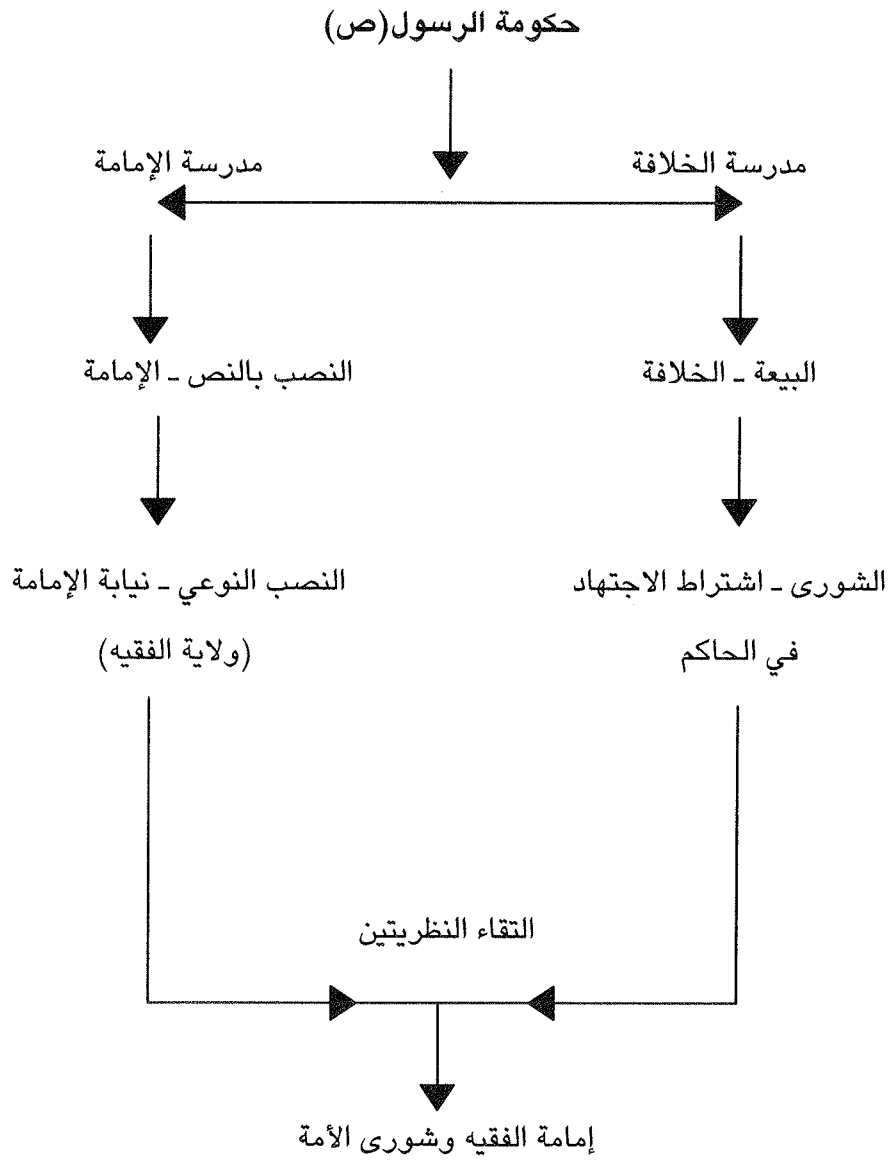
أولاً: في ثبوت هذه الولاية للفقيه على حد ما هو ثابت للإمام عليه السلام [في ما يرتبط بمساحة الولاية] أو اختصاصها بخصوص الدائرة التي يتوقف عليها حفظ النظام الإسلامي وإدارة المجتمع على أساس الإسلام.

ثانياً: في صحة بعض الأدلة والنصوص التي استدل بها لإثبات هذا المبدإ»[1].

وحتى الاتجاه الفقهي الذي يدعو لنظرية الشورى فإنه يوافق على تولي الفقيه للحكم إذا انتخبته الشورى، فالقدر المتيقن لدى الاتجاهات الثلاثة (السنية والشيعية) هو اشتراكها في فتح الأبواب أمام الفقيه لتولي الحكومة الإسلامية، وهو ما يمكن أن يكون قاعدة لتوحيد الركائز العملية أو التطبيقية التي أفرزها الفقه السياسي الإسلامي بمختلف مذاهبه واتجاهاته[2]؛ إذ أنها توافق

(١) السيد محمود الهاشمي (مصدر سابق) ص٦٧.
(٢) د. توفيق الشاوي (مصدر سابق)، ص٣٠٦.

على قرار أهل الحل والعقد في نصب ولي الأمر وعزله، وكون أهل الحل والعقد هم أهل العلم والخبرة الذين ترتضيهم الأمة، وأنّ الفقيه العادل الكفوء هو أصلح من يتولى الحكم (حسب نظرية الشورى) أو أن ولاية الحكم محصورة به (حسب النظريتين الأُخريين)، وأنّ صلاحيات ولي الأمر تشتمل على جميع مجالات حركة الدولة أي أنها جمعت بين إمامة الفقيه وشورى الأمة. وقد انبثقت القاعدة المشتركة بعد مراحل طويلة مرّت بها مسيرة الفقه السياسي الإسلامي (انظر الشكل الذي يبيّن التقاء النظريتين)، آخذين بنظر الاعتبار أن تطبيق هذه القاعدة المشتركة بين الاتجاهات الرئيسية لمدرستي الخلافة والإمامة إنما يصلح لعصر غيبة الإمام عليه السلام فقط.


حكومة الرسول(ص)
مدرسة الخلافة
مدرسة الإمامة
البيعة ـ الخلافة
النصب بالنص ـ الإمامة
الشورى ـ اشتراط الاجتهاد
في الحاكم
النصب النوعي ـ نيابة الإمامة
(ولاية الفقيه)
التقاء النظريتين
إمامة الفقيه وشورى الأمة

مصادر ومراجع البحث

أولاً ـ الكتب:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

٣ ـ أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

٤ ـ الآمدي، عبد الواحد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، ط٢، جامعة طهران، طهران، ١٣٦٠ هـ.ش.

٥ ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى،المكاسب، تحقيق: السيد محمد الكلانتر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم.

٦ ـ الترابي، د. حسن، نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالمية لخدمات الاعلام، الخرطوم (د.ت).

٧ ـ توشار، د. جان وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧م.

٨ ـ جعفر، د. نوري، فلسفة الحكم عند الإمام علي(ع)، مكتبة النجاح، طهران ١٩٩٠م.

٩ ـ الجمال، د. مصطفى ود. عبد الحميد، النظرية العامة للقانون، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧م.

١ ـ الجمل، د. يحيى، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م.

١١ ـ الجويني، (إمام الحرمين) عبد الملك، غياث الامم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الأنصار، ط٢، القاهرة، ١٩٨١م.

١٢ ـ الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، دار إحياء التراث، بيروت، ١٣٨٢م.

١٣ ـ الحلي، (المحقق) جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، دار استقلال، قم ١٤١٥هـ.

١٤ ـ خالد، خالد محمد، الديمقراطية.. أبداً، مؤسسة الخانجي، القاهرة، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٩٥٨م.

١٥ ـ الخميني، الإمام روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، طهران ١٩٩٦م.

١٦ ـ الخميني، الإمام روح الله الموسوي، صحيفة نور (بالفارسية)، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران (عدة تواريخ).

١٧ ـ الخميني، الإمام روح الله الموسوي، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، طهران، ١٩٩٣م.

١٨ ـ الخميني، الإمام روح الموسوي، المكاسب المحرمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، طهران ١٩٩٧م.

١٩ ـ الرفاعي، عبد الجبار، مصادر النظام الإسلامي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

٢٠ ـ الريسوني، د. أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٣م.

٢١ ـ الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م.

٢٢ ـ زنجاني، الشيخ عباس علي عميد، فقه سياسي ج١، حقوق أساسي ومباني قانون أساسي (بالفارسية)، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.

٢٣ ـ زنجاني، الشيخ عباس علي عميد، فقه سياسي ج٢، نظام سياسي ورهبري در إسلام (بالفارسية)، مؤسسة انتشارات امير كبير، طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.

٢٤ ـ الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.

٢٥ ـ الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، الفتاوى الواضحة، ط٨، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٦ ـ الصدر السيد الشهيد محمد باقر، المعالم الجديدة للاصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٩م.

٢٧ ـ الصدوق، الشيخ أبو جعفر، كمال الدين وتمام النعمة، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٨هـ.

٢٨ ـ صديقي، د. كليم، الحركة الإسلامية، المعهد الإسلامي، لندن، ١٩٨١م.

٢٩ ـ الطبرسي، الشيخ أحمد بن علي، الاحتجاج، ط٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٠ ـ الطوسي، الشيخ أبو جعفر، المبسوط في فقه الامامية، ط٢، المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٧٨هـ.

٣١ ـ السنهوري، د. عبد الرزاق، فقه الخلافة وتطورها، ترجمة د. نادية السنهوري ود. توفيق الشاوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٢ ـ الشاوي، د.توفيق محمد، الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة، منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥م.

٣٣ ـ شرف الدين العاملي، السيد عبد الحسين، المراجعات، تحقيق: حسين الراضي، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٢م.

٣٤ ـ الشهرستاني، د. محمد علي، المدخل إلى علم الفقه (محاضرات)، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن (د.ت).

٣٥ ـ عارف، نصر محمد، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٩٩٤م.

٣٦ ـ عبد الله د. عبد الغني بسيوني، القانون الدستوري، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٧ ـ عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.

٣٨ ـ عتوم، محمد عبد الكريم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية، عمان، دار البشير، ١٩٨٨م.

٣٩ ـ العسكري، السيد مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٧هـ.

٤٠ ـ غربال محمد شفيق (اشراف)، الموسوعة العربية الميسرة، ط٢، القاهرة، ١٩٧٢م.

٤١ ـ الغزالي، الشيخ أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث، بيروت (د.ت).

٤٢ ـ غليون، د. برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٩٣م.

٤٣ ـ الفضلي، د. عبد الهادي، تاريخ التشريع الإسلامي، مؤسسة أم القرى، قم، ١٤١٨هـ.

٤٤ ـ الفكيكي، المحامي توفيق، الراعي والرعية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (د.ت).

٤٥ ـ الكليني، الشيخ أبو جعفر الرازي، الأصول من الكافي، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.

٤٦ ـ الماوردي، الشيخ أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٢، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.

٤٧ ـ المبارك، د. محمد، نظام الحكم: الحكم والدولة، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٤م.

٤٨ ـ مجموعة مؤلفين، الحكومة الإسلامية، مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٦م.

٤٩ ـ مغنية، الشيخ محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، ط٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

٥٠ ـ المنتظري، الشيخ حسين علي، دراسات في فقه الدولة الإسلامية ج١ وج٢، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط٢، قم ١٤٠٩هـ.

٥١ ـ المؤمن، علي، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، دار المسيرة، لندن، ١٩٩٣م.

٥٢ ـ النائيني، الشيخ الميرزا محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة: صالح الجعفري، مجلة الموسم، العدد الثاني، ١٩٩٠م.

٥٣ ـ النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح الإسلام، ط٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

٥٤ ـ النراقي، الشيخ أحمد، عوائد الأيام، فصل ولاية الفقيه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.

٥٥ ـ الهاشمي، السيد محمود، مصادر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، سلسلة من هدي الإسلام(٦)، قم، ١٤٨٠هـ.

ب ـ الدراسات:

١ ـ شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، العلمانية.. الشورى.. المجتمع المدني والشريعة(حوار)، مجلة منبر الحوار، بيروت، العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤م.

٢ ـ العاملي، السيد جعفر مرتضى، ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة، مجلة التوحيد، طهران، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ.

٣ ـ المؤمن، علي، الفقه الثقافي الإسلامي: نحو تأصيل فقهي مستقل للموضوعات الثقافية، صحيفة كيهان العربي، طهران، ٢٤/١/١٩٩٩م.

٤ ـ المؤمن، علي، معالم النظرية السياسية في الإسلام، ق١ و٢، مجلة التوحيد، العددان ٣١ و٣٢، تشرين الاول ـ كانون الاول ١٩٨٧م وكانون الثاني ـ شباط ١٩٨٨م.

٥ ـ المؤمن، علي، النظام السياسي الإسلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، العدد الأول، ١٩٩٥م.

المحتويات

في البدء كلمة ٥

الفصل الأول: التأسيس للفقه السياسي الإسلامي ٩

بين الشريعة والفقه والقانون ١١

موقع الفقه السياسي في تقسيمات الفقه الإسلامي ٢٠

جذور التأسيس للفقه السياسي الإسلامي ٢٦

مدرستان في الفقه السياسي الإسلامي ٣٣

١ ـ مدرسة الخلافة ٣٤

٢ ـ مدرسة الإمامة ٣٧

الفصل الثاني: التحول في الفقه السياسي الإسلامي ٤٣

مسار التحول ٤٥

تركيز مبدأ نيابة الفقيه للإمام ٥٢

نتائج مرحلة التحول ٥٦

أطروحة «الحكومة الإسلامية» ٦٢

الفصل الثالث: الفقه السياسي الإسلامي الحديث ٧٣

تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة ٧٥

النظريات الحديثة في الفقه السياسي الإسلامي ٨٠

الأولى: نظرية الشورى ٨٢

الثانية: نظرية ولاية الفقيه ٨٤

الثالثة: نظرية ولاية الفقيه والشورى ٨٦

مقارنة بين نظريتين ٨٩

المصادر والمراجع ٩٥

المحتويات ١٠٣