

نظرية ولاية الفقيه والإدارة الاجتماعية

(القسم الثاني)

الدكتور زهير الأعرجي

فيما يلي نقدم للقارئ الكريم القسم الثاني من مقالة الدكتور الأعرجي "نظرية ولاية الفقيه والإدارة الاجتماعية". وكان الكاتب قد بدأ مقالته بطرح تساؤل عمّن يمتلك مشروعية إدارة شؤون المجتمع والدولة في فترة غياب المعصوم، وقد حاول بحث ذلك عبر طرحه لنظرية ولاية الفقيه بأشكالها المختلفة من وجهة نظر الفقه الشيعي. مرجحاً النظرية القائلة بثبوت الولاية المطلقة على ضوء الروايات الواردة في الفقه الشيعي وفي هذا القسم يحاول طرح المسألة من زاوية غير فقهية.

(المحرر)

ثانياً: الإمكان الفلسفي

يتضمن الإمكان الفلسفي شروطاً لقيام الدولة، ومواصفات لشخصية الفقيه، والسلطة التي يتمتع بها. ولا شك أن الولاية الشرعية تعبّر عن سيادة الدولة الدينية على تمام أراضيها بما يحفظ أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم.

الدولة:

وهي إن كانت اصطلاحاً دينياً أو علمانياً، فإنها تعبّر عن المؤسسة السياسية وشبكاتها المتجسدة بالعلاقات السياسية. "فالعلاقات" هنا هي المفتاح في فهم موضوع الدولة. بمعنى

* كاتب عراقي متخصص في علم الاجتماع

أن الدولة تنظم شكل العلاقة بين الحاكم والمحكوم من جهة، وبين المحكومين أنفسهم من جهة أخرى. ففي المجتمع الزراعي يرتبط الفلاح العامل على أرضه بعلاقة ما بمالك الأرض. وفي المجتمع الصناعي يرتبط العامل الصناعي بعلاقة ما بصاحب الرأسمال. وفي المجتمع المدني يرتبط المواطن بعلاقة ما بالمدير الذي يتولى إدارة تلك المنطقة الإدارية. وتلك العلاقات بمجملها يفترض أن تنظم قضايا الحقوق والواجبات في المجتمع.

ومنذ بزوغ شمس الرسالة الإسلامية، بدأ التأثير الروحي والاجتماعي على الأفكار السياسية واضحاً. فقد أنشأ رسول الرحمة (ص) أول دولة دينية سماوية، قامت على أساس الوحي والأحكام الشرعية. وكان الأمر في عهد أمير المؤمنين (ع) متطابقاً من حيث المحتوى، والهدف مع دولة رسول الله (ص). فقد كانت أهداف السلطة السياسية العامة للدولة الدينية، تعلن عن صورة كاملة للحقوق والواجبات التعبدية، والاجتماعية. وكان قائد الدولة من نبي أو إمام معصوم، متفرغاً للإدارة الاجتماعية وكان موكلاً لتنظيم تلك الحقوق والواجبات، من أجل تعييد المكلفين للخالق عز وجل.

وهذا المفهوم الديني للدولة يختلف عن مفهوم النظام الملكي، حيث يزعم الأخير، زوراً بأن الأمة لها القابلية والاستعداد، لمنح الملك حقوقاً سلطوية إضافية. وتلك الحقوق الإضافية الممنوحة من قبل الأمة، تخول الملك صلاحيات الملك والسلطة. وهذا الزعم يحتاج إلى الكثير من التبرير والتوضيح. لأننا لم نلاحظ في حياتنا أن أمة، قد منحت -باختيارها- الملك صلاحيات السلطة، والسيادة عليها.

شخصية الدولة وشخصية الفقيه

ولو أمنا أن الإدارة الاجتماعية زمن غيبة المعصوم (ع) هي للفقيه المجتهد، فلا بد أن نشهد طبيعة العلاقة السياسية بين الفقيه، والإنسان الذي يعيش على أرض الدولة الدينية. فكيف تصاغ تلك العلاقة، على ضوء حقوق الدين والمواطنة؟ فمن حق الفقيه الولي، أن يعاقب الجناة ويقتص منهم، ويحكم بين المتخاصمين، ومن واجبه أن يشيع الأخلاق والفضائل بين الناس، وينظم شؤون المؤسسات الاجتماعية كالأسرة، والسوق، والمدرسة، وثكنة الجيش، والمستشفى ونحوها. ولكن ما هو الخط الفاصل بين الولاية الشرعية والدولة الحديثة؟ لا شك أن الولاية الشرعية تعني تحديد سياسة المؤسسات الاجتماعية التي تطلق عليها بـ "سياسة الدولة". فعندما نقول إن الدولة الشرعية قررت إنشاء المدارس لتعليم الأطفال نني بذلك أن الفقيه المدبر، قد استتبط حكماً شرعياً بحلّة إنشاء المدارس على أقل تقدير، أو بوجوب تعليم القاصرين. فأصبحت نظرية الفقيه في التعليم، سياسة للدولة تتفق عليها

بما يقتضي تحقيق أهدافها في نشر المعرفة بين الناس. ولكن، هل هذا يعني أن فقيهاً واحداً، نعتبره ولياً، قد عكس تصرف كل الفقهاء؟ والجواب على ذلك يتم من وجهين:

الأول: إن وحدة الولاية تعني التمثيل الفقهي، لكن لا تعني وحدة المدارس الفقهية المختلفة. بمعنى أن كل ما يعيننا هو وحدة التمثيل الفقهي في الإدارة الاجتماعية. وبعبارة ثالثة إن الولاية الشرعية لا يمكن تجزئتها بين عدة فقهاء، بل لا بد من فقيه واحد كنقطة يتصدى لقيادة الأمة. وهذا هو ما نفهمه من "وحدة التمثيل الفقهي". فالفقيه الولي يدرك مغزى الدليل الشرعي، وفي ضوء استنباطه لمسائل الإدارة الاجتماعية ومن وحي اجتهاده، يتصرف لإبراز الحكم الشرعي، بما هو حكم إلزامي لجميع المكلفين. أما قضية توحيد المدارس الفقهية في رأي واحد فهذا من موارد الإستحالة العقلية، لاختلاف الآراء، والإدراكات، واختلاف الظروف التي صدرت فيها تلك الفتاوى والآراء الفقهية.

الثاني: إن مهمة الفقيه الولي تكمن في صياغة العلاقات الشرعية بين الأفراد ضمن ضوابط دينية. فإذا كان قادراً على صياغة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكان قادراً على الربط بين الحقوق والواجبات، وكان قادراً على تشخيص علاقة المكلف بربه، فإنه قد حقق مهمة الدين في الحياة الإنسانية. وهذا هو تفسير الفقهاء القائلين، بامتداد ولاية النبي (ص) والإمام (ع) إلى الفقيه الجامع للشرائط. فإن المهمة الأساسية للتبليغ وإقامة الدين هو صياغة تلك العلاقات الشرعية بين الأفراد، والفرق بين وظيفة المعصوم ووظيفة غير المعصوم في هذا النطاق، هو في الدرجة لا في الرتبة. لأن إقامة الحدود، وتوزيع الثروة الاجتماعية، وأداء التكاليف تتم بوجود المعصوم (ع)، أو الفقيه على حد سواء. ولكن تنحصر بعض الأحكام بحضور المعصوم (ع) كالجهاد الابتدائي، ووجوب صلاة الجمعة والعيدين ونحوها. نعم إذا أخذنا الموضوع من زاوية العصمة، وعدم العصمة، أي من زاوية الواقع والظاهر، فإن الاختلاف يكمن في الرتبة. ولكننا نتحدث هنا عن تحقيق أهداف الدين في تعيين الأفراد لله سبحانه وتعالى. وبكلمة، فإن شخصية الدولة الدينية تكمن في شخصية الفقيه الولي ودرجته العلمية في الإدارة الاجتماعية، والفقهية. فالولاية هنا تهتم بشؤون المكلفين باعتبارهم أعضاء في المجتمع، تماماً كما تهتم بالمؤسسات الاجتماعية باعتبارها آلات لخدمة الناس - مكلفين كانوا أو قاصرين - وتسهيل مهمة معيشتهم من أجل عبادة المولى عز وجل.

درجة الفقاهاة ومقدار الولاية

وفي ضوء تلك الأفكار نتساءل: هل هناك رابط بين درجة الفقاهاة، ومقدار الولاية؟ أي هل هناك علاقة متوازية بين شخصية الفقيه ودرجة الإلزام الشرعي في الأحكام الولائية وغير الولائية؟

لا شك، أن إدراك مباني الشريعة يحتاج إلى قدرة فائقة على الاستنباط الشرعي، والعقلي. فكلما كانت قدرة الفقيه واسعة في الاستنباط، كانت قدرته على إدراك مقاصد الشريعة أوسع وأكثر استيعاباً وشمولاً. والإلزام الشرعي بالأحكام من قبل المكلفين، لا يؤلّده الفقيه بقدر ما يؤلّده الحكم الشرعي ذاته. فالأحكام الشرعية تخلق لدى المكلفين مسؤولية أخلاقية بضرورة الإمتثال.

ولكن درجة الفقهارة المطلوبة للإدارة الاجتماعية، متلازمة مع درجة الكفاءة التي يتمتع بها ولي الأمر في تسيير شؤون الأمة. فالولاية تضع منهجاً إجرائياً محكماً للإدارة. أو بتعبير آخر إن الولاية الكفوءة قادرة على ترجمة التشريع الديني، إلى قوانين عملية تنظّم الحقوق والواجبات، وتكافئ وتعاقب، وتصل وتقطع. فالكفاءة العلمية الفقهية الإدارية إذن، هي الحد الأدنى الذي ينبغي أن يتحقق في شخصية الفقيه الولي. وإذا تحققت تلك الكفاءة اقترب الفقيه من الواقع الخارجي، في إدراك الأحكام واستنباطها. أما درجة الإلزام عند المكلفين فهي قضية موضوعية تعالج من طرق أخرى كالتعليم والتربية، ونشر الوعي بينهم. فوظيفة الفقيه في حقل الولاية تعبّر عن صورة كلية أو إطار شمولي لما يوصله علمه في الإدارة الاجتماعية، ولكن وظيفته في أسرته كآب أمر آخر متعلق بكفاءته الأسرية، ولا علاقة لها بوظيفته العلمية الاجتماعية. فقد يحابي ابنه على ابنه أو العكس، ولكن لا يستطيع فعل ذلك في حقل الولاية الاجتماعية. لأن الدليلين الشرعي والعقلي يغلطان أبواب المحاباة العاطفية لفرد دون آخر في المجتمع. أما المعصوم (ع) فوظيفته في كل الأحوال هي وظيفة الولاية والتبليغ وقد كان النبي(ص) (أولى بالمؤمنين من أنفسهم)^(١). ولذلك فإنه (ص) إذا أكرم ابنه على زوجته، فإن ذلك التكريم يعني تكريماً إلهياً لا تكريماً أبوياً مجرداً. ومن هذا المنطلق نفهم مكانة أمير المؤمنين(ع) وفاطمة الزهراء(ع) من قلب رسول الله(ص)، بل نفهم مكانتهم في التشريع بشكل أعم.

إن فلسفة الدولة بالمعنى الحديث تستدعي خضوع كل مواطن يعيش على أرضها للقوانين والأحكام التي تحكمها. فالمواطنة على أرض الدولة تعني المشاركة الفعالة، في رفد المجتمع بالعمل والرأي والإنتاج، وإلى ذلك أشار أمير المؤمنين(ع): "ما تشاور قوم إلا هدوا إلى رشدهم"^(٢). ومن أهم ثمار تلك المشاركة الفعالة هو إطاعة الدولة الشرعية إطاعة تامة. وإطاعة الدولة تعني بالدلالة التضمنية، إطاعة ولاية الأمر بفضيلة انطباق شخصية الدولة على شخصية الولاية.

ولاية أفلاطون وولاية الفقيه

وإذا كان أفلاطون، قد نادى في كتابه "الجمهورية" بفكرة "الفيلسوف - الحاكم"، فإنه قد

نادى - في الواقع- باستثمار الدليل العقلي في الإدارة الاجتماعية. فكان يحاول تجنب المجتمع المثالي، استقاطات صراع المصالح المتضاربة بطريق "وحدة الرؤية العقلية" التي تنور عقل الفيلسوف وتمنع صراع المصالح. ولكننا نرى، أن نظرية أفلاطون قاصرة، عن مجارة النظرية الإمامية في الإدارة الاجتماعية. فالفقيه الولي يستطيع إدارة المجتمع، عن طريق استثمار الدليلين الشرعي والعقلي. وهما أوسع وأكمل من الدليل العقلي المجرد الذي نادى به أفلاطون. وهو دليل قد يخطئ، وقد يصيب. بينما نحن نؤمن بأن الدليل الشرعي لا يخطئ أبداً، لأنه صادر من مصدر الكمالات في الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى. وبذلك، فإن إدارة الفقيه الولي للمجتمع في كل زمان، ومكان، أفضل من إدارة الفيلسوف الحاكم للأسباب التالية:

- ١- كمال الدليل الشرعي الذي يستخدمه الفقيه، من أجل الإدارة الاجتماعية. فالحقوق والواجبات، والعقوبات، والمكافآت على ضوء النظرية الدينية، لا تحتاج إلى تعديل، أو تغيير، أو إعادة نظر، لأنها وردت من قبل الحاكم المطلق، وهو الخالق عز وجل.
- ٢- إن الدليل العقلي الذي يستخدمه الفقيه الولي يفوق الدليل العقلي الذي يستخدمه الفيلسوف الحاكم، لأن الدليل السابق كاشف عن الدليل الشرعي. فالعقل في الفقه يتحرك ضمن دائرة الشريعة، فلا يتجاوزها. بينما يتحرك العقل في حقل الفلسفة بما يناسب توجهات الفيلسوف، وذوقه الشخصي في النظر للحياة والواقع الخارجي.
- ٣- إن الدولة التي دعا لها أفلاطون في كتابه المشهور "الجمهورية" هي دولة مثالية يحكمها الفيلسوف، بينما نلمس أن الدولة التي يدعو لها الدين، هي دولة واقعية يحكمها الفقيه. ويكمن الفرق بين الفقه والفلسفة في نكتة مهمة، وهي أن الفقه يتناول الجانب الواقعي، من حياة الإنسان، وعلاقته بربه وبأبناء جلدته، بينما تتناول الفلسفة الجانب التحليلي الذهني من حيث لا يمكن ضمان هداية طريقها في كل الأحوال.
- ٤- إن فكرة إطاعة الدولة من قبل المكلفين في النظرية الإسلامية تعد أكثر انسجاماً مع رسالة الدين من فكرة إطاعة الفيلسوف في الدولة الأفلاطونية. فالفيلسوف قد يستطيع اقناع شريحة من الأفراد لكنه لا يستطيع إقناع الكل. وإذا اتخذ العقوبة كبديل للإقناع، فما هو المبرر لإنزال العقوبة بالمخالفين؟ ولكن فكرة الإلزام الشرعي في الرسالة الدينية مستمدة من فكرة مرضاة الخالق عز وجل. وفي ذلك ثواب أخروي يقنع الإنسان بالإداء. بينما لا يستطيع الفيلسوف أن يقدم أكثر من مبرر "حسن النظام" كمورد للطاعة. فنستخلص من ذلك أن إطاعة الفقيه الولي في دولة دينية هو أكثر انسجاماً مع إيمان الفرد من إطاعة الفيلسوف في دولة مثالية.

ولاية الفقيه والتعبير عن المشاعر

إن كليات ولاية الفقيه تنطبق على المجتمع سواء كان مجتمعاً صغيراً يعرف فيه الناس نظائرهم وجهاً لوجه، كالمجتمع الزراعي، ومجتمع القرية، أو المدينة الصغيرة، أو كان مجتمعاً كبيراً واسعاً، كما هو الحال في مجتمعات المدينة الكبيرة اليوم. فالإدارة الاجتماعية الدينية أكثر تعقيداً للمجتمع المعاصر بالمقارنة مع المجتمعات البدائية. ولكن لو نظرنا إلى الحاجات الإنسانية التي تحتاج إلى إدارة، للزمن القول، بأن الحاجات الثابتة كالسكن، والتزواج، والبيع، والشراء، أكثر من الحاجات المتغيرة كالتطبيب والتعليم ونحوها. والأصل في ذلك أن الكليات واحدة في الرتبة، والفروع متغيرة في الدرجات. لكن يبقى سؤال مهم، يحتاج إلى بحث، وهو: هل إن الولاية الشرعية للفقيه كافية لإشباع مشاعر الناس بحيث يستطيعوا التعبير عن الفضائل والإمكانيات الإنسانية؟ والجواب على ذلك: نعم بالتأكيد. لأن الشعور بالحرية في المجتمع الديني، وممارسة العبودية لله - سبحانه - يفتحان الطريق نحو الإبداع والصعود في السلم الأخلاقي، نحو درجات الكمال. ولا شك أن الإشتراك مع الآخرين في العبودية المطلقة لله عز وجل، ترفع المكلف من ضيق المصلحة الشخصية، إلى أفق المصلحة العامة، في التعاون والتعاضد، وبذلك يصبح الإنسان في المجتمع الديني إنساناً أخلاقياً يفكر بمصلحة المجموع، قبل أن يفكر بمصلحته الخاصة.

ومن هنا كان الإمتثال لولي الأمر معبراً عن الآثار الأخلاقية لنشاط المؤمن في طهارة الروح وقوة العقل. لأن الغرض من الإمتثال هو عبادة الله عز وجل، وفي ذلك نكتة مهمة، وهي أن القوانين الصالحة تصلح شأن الإنسان، بينما تفسد القوانين الفاسدة شأن الإنسان، والمحيط الموجود حوله. فإذا كانت القوانين تدعو إلى الخير، والمحبة، والعدالة، والسلام. فإن النمط الحياتي للناس سيرقل بثوب المحبة والتعاون والإخاء الاجتماعي والإيثار ونبد التنافس المحموم الذي يؤدي إلى صراع المصالح. وإذا كانت القوانين تدعو إلى الجور والقهر والحرب، فإن النمط الحياتي للناس، سيتشج بالظلم والقطيعة وصراع المصالح. ومع هذا الوضوح العقلي لطبيعة المشاعر الإنسانية تجاه الولاية العادلة التي تفضل القوانين الصالحة عن القوانين الفاسدة، إلا أن الإتجاه العلماني الفلسفي لم يدرك لحد الآن، قيمة تلك المشاعر.

فقد حاول أفلاطون وجان جاك روسو، أن يرفعا فكرة "الدولة" إلى مصاف التعبير عن الكمال الإنساني، ولذلك فقد اعتبروا "صراع المصالح" من قبيل الحالة المرضية التي ينبغي القضاء عليها. لكن "صراع المصالح" كان حالة طبيعية في نظر ميكافيلي، وتوماس هوبس، وجيري بنتام، لأن الدولة عندهم ليست إلا تعبيراً، عن حالة تنظيم المنافسة الاقتصادية، والاجتماعية بين الناس. وقد حاولت تلك الآراء أبعاد الدين عن دوره الحقيقي في الحياة

الاجتماعية. ونحن نخالفهم في ذلك الإتجاه مائة في المائة، لأننا نؤمن، بأن الإسلام يوفر أجواءً عظيمة للإنسجام الاجتماعي، عبر تقليل المنافسة الاجتماعية على حطام الدنيا. وهو نفس الحطام الذي يدفع الأفراد نحو الصراع الاجتماعي. فالدين يدعو إلى الخير، والابتعاد عن الشر. ودعوة كهذه، تحت ظل قيادة رشيدة كقيادة الفقيه الكفؤ، تنشر الخير وتحسر الشر. فهي تدعو إلى تنافس مشروع في مجالات الخير، ولا يمكن وصف التنافس المشروع بصراع المصالح، بل لابد من التعبير عنه بالمنافسة الأخلاقية الشريفة على الكسب المشروع. والفقيه الولي، عبر إدراكه لحن الروايات، ومذاق الشارع، يستطيع تغيير الصراع الاجتماعي وشروطه عبر توزيع الثروة الاجتماعية توزيعاً عادلاً، وإلغاء النظام الطبقي، وإشباع الفقراء، والتذكير بالآخرة، والتذكير بمخافة الله - سبحانه - وهذا بمجمله يؤدي إلى انسجام المصالح وتغفمها بدل صراعتها وتشابكها. وبهذه الصورة المتكاملة لإدارة الدولة والمجتمع لا تصبح الدولة إطاراً للذنوب كما زعم أوغسطين، ولا تصبح إطاراً لصراع الطبقات كما زعم كارل ماركس. بل تصبح دولة إيمان، دولة إيمان وجهد وعمل من أجل عبادة الخالق عز وجل كما يدعو لها الإسلام.

ويمكننا أن ننظر إلى المشاعر الإنسانية تحت ظل ولاية الفقيه من زاوية ثالثة، وهي أن المجتمع المدني يحتاج إلى فقيه مدبر، من أجل المحافظة على الحقوق التكوينية والاعتبارية للأفراد. وطالما كان العقل يحث الإنسان على الإيمان بالله سبحانه، فإنه يحثه أيضاً على إطاعة الموكول بإدارة تلك الدولة التي يعيش تحت لوائها. فالإنسان يستطيع العيش بسلام مع ضميره، ونفسه اللوامة، وهو في دائرة الطاعة للفقيه الولي. لأن تلك الطاعة لا تنتهك طاعة المولى عز وجل، بل هي مقدمة موصلة لطاعة المولى سبحانه. وإذا تم ذلك، فإن شروط الصراع الاجتماعي ستتغير، ويتحول ذلك الصراع إلى انسجام نفسي، وروحي، واجتماعي مع الآخرين، كما المحنا إلى ذلك آنفاً.

وبذلك تصبح نظرية "الأمان" التي تقدمها الدولة الشرعية على النفس والمال والعرض محور عمل الفقيه الولي. فإذا كان الإنسان هو محور عمل الدولة على ضوء قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر...﴾^(٢)، فإن تحقيق "الأمان" على النفس، والمال، والعرض، حتى يعبد الله تعالى هو محور عمل الفقيه الذي تنشئ له وسادة الولاية الشرعية. وبذلك تصبح قوانين الملكية والعقود والعقوبات والضمان في خدمة الإنسان، لا أن يكون الإنسان عبداً خادماً للدولة، كما هو المعمول به في بعض المجتمعات. وفي النهاية، فإنه سيشعر، بأنه إنما يقوم بوظيفته الاجتماعية، لا من أجل خدمة غيره فقط، بل من أجل خدمة نفسه والآخرين أيضاً.

الفرق بين الولاية والسلطة

إن الولاية الفقهية تعني القدرة الشرعية التي يتمتع بها الفقيه في إجراء الحدود، وإقامة العدالة القضائية، وتعيين الحقوق وفرض الواجبات. و«سلطنة...»^(٤) لا تتم ما لم تكن لديه الولاية - لا مجرد التصرف - على الأموال والنفوس والأعراض. والولاية تختلف عن السلطة المجردة، لأن في الولاية عدلاً يطمح لتحقيقه بينما يُظن أن في السلطة ظلماً يراد فرضه. والفرق بين الولاية الشرعية والسلطة المجردة، كالفرق بين الإمام العادل، وقاطع الطريق. والأفراد يذعنون لكليهما، ولكنهم يذعنون للأول بالاختيار، ويذعنون للثاني بالإكراه. والأفراد يذعنون بالاختيار إلى الولاية الشرعية، لأن سلطنة الفقيه عليهم سلطنة شرعية عادلة. ولكنهم يذعنون بالإكراه، لسلطة قاطع الطريق ويسلمونه أموالهم، لأنه تسلط بقوة السيف. والفارق هنا بين الإذعان للولاية، والإذعان لسلطة قاطع الطريق هو الفارق بين الولاية الشرعية العادلة، والسلطة غير الشرعية للظالم.

ومن هنا نفهم أن ولاية الفقيه، على الصعيد الشرعي، تعني قدرته على التأثير على سلوك الآخرين، والمكلفين بالخصوص. ولكن ذلك التأثير على طريق الخير، ولذلك جاء الاختيار في الإذعان. على عكس المتسلط الذي يُكره الآخرين على الإذعان لسلطته. فهو إذعان على طريق الشر. وبمعنى آخر، إن الولاية تستبطن لوناً من المسؤولية في رعاية الآخرين، وضمان حقوقهم الشخصية، والاجتماعية. وتستبطن أيضاً لوناً من السلطة الأخلاقية التي تستطيع إجراء الحدود، وإرجاع الحقوق، وردع الباطل. بينما لا تستبطن السلطة المجردة إلا ابتزاز حقوق الناس، وانتهاك حرمتهم.

وبالإجمال، فإن للولاية منشأً شرعي، بينما لا تمتلك السلطة المجردة ذلك. والقيد في السلطة الشرعية، أن تكون نابعة من الولاية الممنوحة للفقيه في النصوص الشرعية. وفي ضوء هذه الأفكار نستطيع أن نقسم السلطات إلى ثلاثة أنواع:

١- الولاية الشرعية للمعصوم(ع). وتستبطن عدالة واقعية.

٢- الولاية الشرعية للفقيه، وتستبطن عدالة ظاهرية.

٣- السلطة المطلقة لغير الفقيه، ظالماً كان أو جاهلاً.

وإذا حذفنا سلطة غير الفقيه من القاموس الديني، باعتبار أنه لا يمكن الرجوع - في الإدارة الاجتماعية - إلى الجاهل بالأحكام الشرعية أو العقلية. فإن الخيار ينحصر في القسمين الأولين. ولكن العلاقة بالمعصوم(ع) لا تتحقق في كل الأحوال. فتكون الولاية الشرعية للفقيه، القرار المتين لتحقيق عدالة ظاهرية بين الأفراد في مجتمع الفقيه. ومن الطبيعي، فإن سلطنة الفقيه على المكلفين أمرٌ ممكن فلسفياً، لأنه يستطيع الجزم

بانقيادهم له. فهو لا يستهلك طاقته بدفعهم نحو الإمتثال، بل يصبّ اهتمامه، من أجل استثمار الصلاحيات الممنوحة له بحكم التشريع، وتوظيفها بقصد تنظيم شؤونهم العبادية، والحقوقية، والفكرية. بمعنى أن الفقيه يصدر الأحكام، والتعليمات الشرعية، بينما تقوم الأجهزة الإدارية التي يشرف عليها بتنمية دوافع الناس نحو الطاعة وإداء التكاليف الشرعية، اجتماعية كانت أو شخصية محضة.

ولأن الفقيه يستمد فتواه وأحكامه من أحكام الشريعة، فإن ذلك يعتبر صمام أمان من التعدي عن الحدود التي رسمتها له الشريعة. أي لما كانت الشريعة تدعو إلى أصالة العدالة بين الناس، فإن ذلك يمنع العالم بأحكام الشريعة من أي استبداد بالسلطة. لأن الاستبداد ينافي العدالة. وعلى أي تقدير، فإن الفقيه الذي يتولى أمر الأمة ويقودها، يكون له الحق في الإدارة الاجتماعية، حتى لو أنكرت أقلية من الناس ذلك. فقد أنكرت مجموعة من الأفراد التي دخلت الإسلام حديثاً، على رسول الله(ص)، بعضاً من ولايته. وأنكرت مجموعة أخرى على أمير المؤمنين(ع) بعضاً من ولايته، وخرجت عنها. وقد أدان القرآن الكريم الفئة الأولى ووصمها بالنفاق، وأدان أمير المؤمنين(ع) الفئة الثانية وقاتلها لأنها خرجت عن الولاية الشرعية وسميت بالخوارج.

ومن كل ما ذكرناه نستنتج، أن الولاية الشرعية تستطيع تحقيق أهدافها، إذا توفرت لها ثلاثة عوامل أساسية، تنتشر على مساحة الأمة الإسلامية. وهي:

- ١- السلطة الشرعية للفقيه.
- ٢- الكفاءة العلمية والاجتماعية للفقيه.
- ٣- إذعان الأمة وتسليمها للولاية.

وهذه العوامل متشابكة إلى درجة كبيرة، بحيث إن أي خلل في مبادئها الفكرية يحدث خللاً في الرابطة المحكمة بين الطاعة، والأوامر الدينية.

إن أهم ما يتمتع به الفقيه من امتيازات الإدارة الاجتماعية، هو أن ولايته مسددة من قبل الدين، بمعنى أنه يحكم المجتمع، وفي ضميره راحة وطمأنينة، بأنه يقوم بمسؤوليته الشرعية، والعقلية على أتم نطاق. أما على نطاق المكلف المتدين، فإن الطاعة للسلطنة الشرعية للفقيه تعني تربية ذاتية لإطاعة الدين. وليس لأي فرد الحق في مخالفة الدولة الشرعية، لأنها دولة مبنية على الإلزام الديني والمسؤولية الشخصية أمام الله سبحانه وتعالى. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بالقول: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾^(٥).

وإذعان المكلف لسلطنة الفقيه المفكر خيرٌ من اذعان له لسلطة "العصبية" التي ادعاهها ابن خلدون، أو خضوعه لسلطة "الأكثرية" التي زعمها "جون لوك"، أو خضوعه لسيادة الدولة

التي ادعاها "توماس هوبز" أو خضوعه لـ "الإرادة العامة" التي ادعاها "جان جاك روسو". ففي الإذعان للعصية، والأكثرية والسيادة، والإرادة العامة، خضوع للقوة لا للحكمة. بينما نلمس من إطاعة المكلف للفقيه إذعاناً للحكمة المستمدة من الحكمة الإلهية. لأن مبادئ الدين التي ترفض الإكراه والقسر، هي التي تحكم المكلفين في الإدارة الاجتماعية. أي أن الولاية الشرعية -بعد أن تتوضح مطالبها- لها تبرير أخلاقي يتمثل في حرمة الإكراه والقسر ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(٦). فالطاعة هنا تعني التحرك أخلاقياً، لقبول أحكام الدين والإذعان لسلطنة الفقيه وولايته الشرعية.

الشخصية السياسية للفقيه

إن الشخصية السياسية للفقيه تتركب من أربعة أركان جوهرية، وهي:
الأولى: الدوافع التي تدفعه نحو تطبيق الإسلام، والأحكام الشرعية في المجتمع. فالفقيه الذي يمتلك دوافع أقوى نحو تطبيق الإسلام، يتحرك بصورة أكثر فاعلية من نظيره الذي لا يمتلك تلك الدوافع نحو التطبيق.

الثانية: الدليل الشرعي الذي يلزمه بالإدارة الاجتماعية. وقد شرحنا ذلك آنفاً،
الثالثة: الدليل العقلي الذي يرشده إلى الأحكام الشرعية. فالفقيه الذي تتراكم في ذهنه كمية هائلة من المعلومات، يحاول تحليلها ذهنياً، من أجل كشف الأحكام الشرعية المتعلقة بمواضيع الإدارة الاجتماعية.

الرابعة: الميل نحو ترجمة الفقه، إلى قوانين شرعية في المجتمع. وما يترتب على ذلك من علاقات أخلاقية، وسلوك مع الآخرين.

ومن الطبيعي فإن أهم ما يفترض أن يحمله الفقيه في الإدارة الاجتماعية، هو التحمل، والصبر على مشاق الإدارة. وإلى ذلك أشار أمير المؤمنين(ع) في عهده إلى مالك الأشتر النخعي: "ألزم الحق من لزمه من القريب والبعيد، وكن في ذلك صابراً محتسباً، واقعاً ذلك من قرابتك وخاصتك حيث وقع. وابتغ عاقبته بما يشغل عليك منه فإن مغبة ذلك محمودة..."^(٧). بمعنى أن الشخصية السياسية للفقيه يفترض أن تتشكل، من مزيج خاص من العواطف القوية، والأفكار المحكمة، بحيث تصمد أمام الهزات الاجتماعية المتوالية لفترة مديدة من الزمن. وبكلمة، فإن الشخصية السياسية للفقيه يفترض أن تكون شخصية اجتماعية، وعلمية نموذجية. بحيث إن الأمة تتوقع منه سلوكاً فقهياً واجتماعياً يعبر عن وظيفته الشرعية. فمن أجل أن نميز بين شخصية الإنسان ووظيفته الاجتماعية، علينا أن نلاحظ الفوارق عند انسان يتصرف كأب في بيته وكمحاسب مالي في دائرته الحكومية مثلاً.

فسلوكه كأب في أسرة سعيدة إنما يعبر عن شخصيته الفردية، أما وجوده في الدائرة الحكومية كمحاسب مالي، فإنما يعبر عن وظيفته الاجتماعية. وكذلك الفقيه، فله شخصية سياسية وله وظيفة اجتماعية علمية. فشخصيته السياسية تعبر عن حجم المعرفة التي يمتلكها ومقدار العدالة التي يمارسها. ووظيفته الاجتماعية العلمية هو تعبير عن السلوك المتوقع أن يسلكه مع الأمة في إصدار التعليمات والفتاوى والأوامر. وبالإجمال، فإن الشخصية السياسية للفقيه تعني حجم العلوم والفقهية التي يستثمرها، من أجل حل مشاكل الإدارة الاجتماعية في التعليم، والقضاء، والحقوق. وتعني أيضاً مقدار الثقافة السياسية التي يحملها من أجل فهم متطلبات التغيير الاجتماعي، وعلاقتها بتركيبة الدولة وسياساتها الدينية والاجتماعية.

ثالثاً: الإمكان الاجتماعي

تحدثنا آنفاً عن الجانبين الشرعي والفلسفي في الولاية الشرعية، وتحدث الآن عن الإمكان الاجتماعي. والإمكان الاجتماعي يعني قدرة الفقيه على معالجة المشاكل الاجتماعية المتمثلة بالمشكلة الحقوقية، والأخلاقية، والتعبدية، والفكرية.

أ) المشكلة الحقوقية:

إن المشكلة الحقوقية تبقى أهم شاغل يشغل الإنسان، ما دام يعيش ويعمل على وجه هذه الأرض. ولما كانت هذه المشكلة خطيرة على الصعيد الاجتماعي، كان لابد من مناقشتها على المستويين النظري والمصادقي.

١- على المستوى النظري:

إن المشكلة الحقوقية عالجه القرآن الكريم في معرض حديثه عن الثروة الاجتماعية بالقول: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾^(٨) ﴿إنما الصقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾^(٩)، ﴿يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم﴾^(١٠)، ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله﴾^(١١)، ﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾^(١٢)، ﴿ولا تنقصوا المكيال والميزان اني اراكم بخير...﴾^(١٣). ولا نريد أن نعرض الآيات القرآنية الكريمة عرضاً مجرداً من المعاني والدلالات، بل ما نريده هو فهم دلالات الآيات المجيدة ضمن فكرة "وحدة الإطار". فهنا لا بد أن ندرك -من خلال تلك الآيات- بأن المشكلة الحقوقية، لا ترتبط فقط بالنشاطات الخيرية التي يقوم بها الأفراد، بدافع الكرم أو الاستحباب، بل إننا نفهم أن الدين

قد صمّم حقّاً ثابتاً للفقراء في أموال الأغنياء. وهذا الحق الثابت يجب دفعه وجوباً شرعياً من قبل الأغنياء. وبتعبير آخر، إن الإسلام أراد بالإنفاق وعدالة الأجور وعدم بخس الميزان تثبيت الحقوق وإعادة توزيع الثروة الاجتماعية التي خلقها من البداية التفاضل التكويني أو الاجتماعي بين الأفراد. فالعدالة تعني ثلاثة أمور:

الأول: الأجر العادل، وهو الذي نطقت به الآيات القرآنية: ﴿اعملوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله﴾^(١٤)، ﴿وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾^(١٥)، ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾^(١٦). ونفهم من ذلك حرمة الاجحاف بأجر العامل، بل حرمة ظلمه على الإطلاق.

ويلحظ في الأجر العادل الجهد المبذول على انجاز العمل، ومهارة العامل، ومسؤولية المالك. فالمهارة تستحق أجراً متميزاً، والمسؤولية المتمثلة بالإشراف تستحق أجراً. والإبداع، والعبقرية التي نلحظها عند القلة النادرة من الأفراد تستحق أجراً متميزاً أيضاً، وهكذا. وعدالة الأجور تعني ببساطة استلام كل ذي حق حقه بمقدار متناسب مع الجهد المبذول.

الثاني: عدم بخس الميزان. والميزان لا يعني الآلة فحسب، بل يعني -مفهوماً- السعر أو القيمة العادلة للأشياء. وقد نطقت به الآية القرآنية: ﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾^(١٧). ونفهم من ذلك حرمة القيمة الظالمة للحاجات والبضائع. والحاجات التي تباع في السوق اليوم، تخضع لنظام تصنيع دقيق. فهي تقيّم من قبل النظام الاقتصادي، وتسعّر نسبةً إلى المهارة التي وضعت فيها، والمسؤولية التي بذلت من أجل تصنيعها وإيصالها إلى السوق.

الثالث: الإنفاق في سبيل الله، على سبيل الاستحباب، كالصدقة المستحبة وصلة الرحم والهدية، أو على سبيل الوجوب كالزكاة الواجبة والخمس، وبقية الفرائض المالية.

وفلسفة الإنفاق تعكس فكرة ضرورة تضيق الفوارق الطبقيّة بين الأغنياء والفقراء. فالمسؤولية المالية في زحزحة الثروة من يد إلى يد أصبحت -على ضوء الدين- مسؤولية شرعية. وهذه المسؤولية الشرعية لم تنكر دور بذل الجهد في تحقيق الأرباح والإثراء المشروع. بل إنها أكدت على ذلك وبررت وجود الأغنياء في المجتمع. ولا شك أن هدف الإنفاق هو المساعدة على تشغيل العامل، أو اشباع اليتيم، أو سد حاجات الأرملة والفاقرين والمرضى، والأصل في الفكرة الاجتماعية حول المال، هو أن الإنسان لو كان يعمل ويربح من عمله، بالمقدار المشروع لما تأسس النظام الطبقي. لأن الأصل في الطبقيّة، هو الثراء الفاحش الذي يستنزف واردات الطبقة الفقيرة في المجتمع. وهو الذي يؤدي إلى حرمان أكبر في ذلك الطرف الاجتماعي. وبالإجمال، فإن فكرة الإنفاق إنما يراد منها -على الصعيد الديني- سد الفوارق الطبقيّة واعطاء الفقراء فرصة للعيش الكريم والعمل الشريف. وهذا يمهد للوصول إلى طبقة اجتماعية واحدة مختلفة في الدرجات لا في الرتب.

الرابع: التبادل الإقتصادي الأخلاقي بين الافراد. وهو التبادل الناتج عن ارجاع المنفعة التي يحصل عليها الفرد بطريق من الطرق الشرعية، من أجل اشباع حاجاته الأخرى. وهذا التبادل الأخلاقي بجميع العناصر الثلاثة السابقة. فعن طريق استلام الأجر العادل، يستطيع العامل سد حاجاته المعيشية، وعن طريق القيمة العادلة للأشياء في السوق، يستطيع الأفراد الاطمئنان على سلامة البيع والشراء، واجراء العقود. وعن طريق الإنفاق الشرعي يشبع الفقراء الذين تقطعت بهم الحيل للكسب الشريف. ولاشك أن الفقيه يفهم -كمقدمة- أن تلك العوامل اساسية في استقرار السوق التجاري، وفي النتيجة فإن ذلك الفهم يوصله، إلى حل المشكلة الحقوقية التي يعاني منها الأفراد. فلا يمكن ادارة المجتمع الإسلامي زمن الغيبة، من دون تصور واضح لفلسفة العدالة الحقوقية، والاجتماعية في الإسلام.

مبادئ العدالة الحقوقية

والعدالة الحقوقية لا تستدعي المساواة التامة بين الأفراد، لأن الأفراد يختلفون في القابليات والقدرات على أداء التكاليف، والواجبات. فهناك إذن، نطاق مرسوم للتفاضل الحقوقي بينهم. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بالقول: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ. هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١٨). ولكن ذلك التفاضل لا ينتهك طبيعة العدالة الحقوقية الدينية، فالحد الأدنى من القضية الحقوقية هو اشباع حاجات الإنسان، حتى يتفرغ لعبادة خالقه عز وجل. وما يطرحه التفاضل الحقوقي من زيادة لا يزعزع طبيعة اشباع تلك الحاجات الأساسية. ولم نجد في المصادر الشرعية، ما يعارض اختلاف الأجور تبعاً لاختلاف المهارات والكفاءات، بل أوكل ذلك إلى العرف والارتكاز العقلاني. لأن المساواة المطلقة في الأجور، قد تخلق وضعاً معيشياً ظالماً بسبب اختلاف قدرات الأفراد العقلية والجسدية.

ومن أجل تحقيق العدالة الحقوقية، فقد أعلن الإسلام عن ثلاثة مبادئ على درجة عظيمة من الأهمية^(١٩).

المبدأ الأول: إن الاختلافات التكوينية بين الأفراد، هي حقيقة واقعية، لا يمكن انكارها أو تجاهلها. ولذلك، فإن "المساواة" التي تنادي بها النظريات الاجتماعية تصدق في أمرين: الأول: "المساواة" في اتاحة الفرص لجميع الأفراد باستثمار خيارات النظام الاجتماعي. والثاني: "المساواة" في العطاء من بيت المال للفقراء، والمحتاجين من أجل سد حاجاتهم الأساسية. وفي غير ذلك يستحيل خلق المساواة التكوينية بين الأفراد. فالذي يخلق أبكماً في

بطن أمه تختلف قدراته، وقابلياته عن الفرد السليم الذي يشق طريقه في الحياة. ولذلك، فإن فكرة "العدالة الاجتماعية" التي يطرحها الإسلام، إنما تجبر الاختلافات التكوينية التي خلقت أصلاً مع الأفراد دون إراداتهم، والمسؤول عن تحقيق العدالة الحقوقية بين الناس ضمن الإمكانيات المتاحة، هو الفقيه الولي. فهو الذي يشرف على مؤسسات الدولة في الاقتصاد السياسة والقضاء والتعليم ونحوها.

المبدأ الثاني: لما كان تحقيق المساواة العقلية بين الأفراد مستحيلًا في الواقع الخارجي، أصبح تحقيق المساواة العرفية من واجبات الفقيه. والمساواة العرفية تعني بها العدالة الحقوقية التي يمكن تحقيقها عن طريق مطلق العدل ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾^(٢٠)، ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾^(٢١)، وعن طريق الميزان باعتباره أداة من أدوات تحقيق العدالة الاجتماعية ﴿فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾^(٢٢)، ﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنهم يخسرون...﴾^(٢٣). والروايات الواردة عن أهل البيت (ع) حول تحقيق العدل أكثر من أن تحصى، ولعل المأثور عن الإمام أمير المؤمنين (ع): «العدل نظام الأمر»^(٢٤)، يجمعها في أقل الكلمات وأعرق المعاني.

المبدأ الثالث: إن الاختلاف بين الفاضل والمفضول في الشريعة يعكس الاختلاف في القدرات العقلية والجسدية بين الأفراد. ويشير القرآن الكريم إلى ذلك: ﴿وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير. هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾^(٢٥)، ﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون﴾^(٢٦). ولا شك أن التفاضل في الرزق، والتفاوت في القدرة على التصرف بمال يعتبران من السنن التكوينية كما أشار تعالى إلى ذلك: ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم﴾^(٢٧). وأشار أمير المؤمنين (ع) بالقول: «وقدر الأرزاق فكثرتها وقللها، قسمها على الضيق والسعة، فعدل فيها لئيبتي من أراد، بميسورها ومعسورها، وليختبر بذلك الشكر والصبر من غنيها وفقيرها»^(٢٨). إلا أن هذا التفاضل التكويني لا يترك آثاره الاجتماعية إلا على صعيد ترجمة ذلك التفاضل، إلى منفعة يقدمها الفاضل للمفضول. بمعنى أن الرزق - الذي منحه الخالق عز وجل إلى الفاضل - إذا لم يخرج منه الحق الشرعي ولم يسلمه للمفضول، أصبح ذلك الرزق نعمة إلهية على الفاضل بعد أن كان نعمة فضيلة إلهية عليه. وعلى ضوء ما ذكرناه، فإن التفاضل التكويني، والاختلاف في القدرات العقلية والجسدية إنما يؤديان ثمارها العملية، على الصعيد الاجتماعي، إذا التزم الأفراد بتطبيق مفردات الشريعة الإسلامية

فحسب، وإلا أصبحت تلك الاختلافات من موارد انعدام العدالة الاجتماعية.

على المستوى المصادقي

إن قلة تخصيصات قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" التي نوقشت من قبل الفقهاء بأسهاب، وشمولها لقضايا اجتماعية واسعة، يدعونا للتأمل في مناقشة الحقوق الاجتماعية، للأفراد في المجتمع الإسلامي^(٢٩). فمع أن قضية عذق "سمرة بن جندب" ومنع فضل الماء، والشفعة، وهدم الجدار السائر بينه، وبين الجار، ونحوها من القضايا التي وردت ضمن سياق قاعدة نفي الضرر كانت كلها قد تناولت مشاكل جزئية، إلا أن تحليلها كان مندرجاً تحت كبرى قاعدة "لا ضرر ولا ضرار". فكانت الساعدة الكلية في نفي الضرر، تقدم مصاديق عملية لفكرتها القائلة، بأن نفي حقوق الأفراد في الأمان البيئي، والثروة الحيوانية، والشفعة، والجيرة، ونحوها يسبب إضراراً لهم.

وعرض القاعدة الكلية في نفي الضرر بهذا الشكل الواسع، يدعونا للتفتيش عن طبيعة حقوق الفرد في النظام الاجتماعي، حيث يفترض حرمة انتهاكها أو إلحاق الضرر بها. فلا شك أن حقوق الأفراد بصفتهم الفردية، ووضع الجماعة بصفاتها التوفيقية ليستا مرتبطتين بالعادات والتقاليد بقدر ما هما مرتبطتان بالاختيار والتغير الاجتماعي المصاحب للتغيير في طبيعة الحياة البشرية، وحاجاتها على الصعيدين الوظيفي والحقوق. وفي ضوء ذلك، فإننا نفترض أن لكل فرد يعيش على الأرض الاجتماعية حقوقاً، نستلهمها من إستقراء مصاديق قاعدة نفي الضرر، فنستطيع -نظرياً- إدراج أربعة حقوق لكل فرد يعيش في مجتمع الإسلام، وهي:

(أ) الحقوق الأساسية

وهي الحقوق المتعلقة بالقواعد الأساسية للعيش وفيها:

- ١- حق الأجر أو الدخل الكافي للمعيشة،
- ٢- حق إمتلاك السكن،
- ٣- حق التعليم
- ٤- حق الطبيب والعلاج.

وهذه الحقوق تشتد الضرورة إليها، لأن الإنسان مدني بالطبع لا بد له من أجر كافٍ، ومسكن يأوي إليه، وحق في التعليم، وحق في العلاج. ولو لم تشرع تلك الحقوق للزم الحرج

العظيم وتكليف ما لا يطاق، بل لزم الإضرار بشخصيته، ومكانته الاجتماعية، والدينية بين الأفراد.

(ب) الحقوق الشخصية:

وهي الحقوق المعنوية المتعلقة بكرامة الفرد في البيت والشارع، ومنها:

١- حق حماية الفرد من الأذى الجسدي والنفسي الذي قد يتعرض له من قبل الآخرين عدواناً،

٢- حق حماية الفرد من التمييز العرقي أو المذهبي.

٣- حق الأمان في البيت والشارع.

(ج) الحقوق الإقتصادية:

وهي الحقوق المتعلقة بطبيعة التكسب المشروع، ومنها:

١- حق التملك.

٢- حق البيع والشراء دون إكراه.

٣- حق إجراء العقود.

٤- حق التكسب الوظيفي بكافة أشكاله وصوره المقبولة لدى الأفراد، ضمن إطار الشريعة.

(د) الحقوق السياسية:

وهي الحقوق المتعلقة بالمشاركة في إدارة الدولة. وتلك الحقوق متلازمة بطبيعتها مع

الواجبات التي تفرضها العلمية السياسية، ومنها:

١- حق النشاط السياسي والإدارة.

٢- حق الشورى والتوكيل السياسي.

٣- وجوب الطاعة للإمام المعصوم(ع) زمن الحضور أو نائبه الفقيه الجامع للشرائط زمن

الغيبة، ووجوب طاعة الدولة عبر مؤسساتها الإجرائية والقانونية.

ومناقشة تلك الحقوق الاجتماعية وإقرارها، لا تستدعي فقهاً جديداً، ولا تتطلب حياداً

عن طبيعة الإلزامات، والأوامر الدينية. بل انها تتطلب فهماً دقيقاً لطبيعة حاجات الإنسان

المعاصر، وتتطلب أيضاً اجتهاداً معمقاً لربط القواعد الكلية للشريعة بالفروع المتغيرة التي

يعيشها انسان اليوم.

وأي انتهاك لهذه الحقوق المفترضة يمثل إضراراً معنوياً، ومادياً بالأفراد المشتركين في

العيش على تراب المجتمع الإسلامي. ولا شك، أن لكل تلك الحقوق مؤيدات روائية في كتب

الحديث يمكن الرجوع إليها، من أجل ادراك تلك الوجوه، والإعتبارات التي يمكن استلهاها من قاعدة نفي الضرر.

ولا شك، أن ازدياد عدد الأفراد في مجتمع جديد معقد يحمل أفكاراً جديدة، ويعيش نمطاً جديداً من الحياة، وينهض بمسؤوليات متغيرة كل يوم، يجعل من قضية تشخيص الحقوق، والواجبات أمراً مصيرياً لا يمكن الفرار منه، بأي حال من الأحوال.

إن تلك الحقوق الأربعة ليست حقوقاً مدنية محضة، كما هو مدعى البعض، بل هي حقوق دينية تناولتها الشريعة في مواطن مختلفة، تحت عناوين: المكاسب، والولاية الشرعية، وكليات البيع والشراء والإجارة ونحوها. حتى إن الحقوق الثانوية التي لم تتناولها لوائح حقوق الإنسان الحديثة كحق الأمومة، والجيرة، والرحم تناولتها الشريعة بتفصيل مسهب.

ولكن تبقى نقطة مهمة ينبغي معالجتها هنا، وهي أن الحقوق التي نستطيع إدراكها عن طريق تطبيق قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" تبقى مجرد ادعاءات، ما لم تقترن بنظام إجرائي صارم يحفظ تلك الحقوق ويثبتها ويمنع أي تلاعب بمضمونها وأي انتهاك لحرماتها. وهذا هو الذي يدعونا إلى مناقشة طبيعة النظرية الاجتماعية زمن الغيبة. فإن في بناء مجتمع إسلامي واحد -على الأقل- تتحقق فيه العدالة الظاهرية، تهيئة عظيمة، لمقدمات ظهور الإمام القائم (عج). وما تثبتت الرابطة الحقوقية بين الأفراد إلا صورة من صور رفع الاستعداد الإيماني للأفراد نحو ذلك الطريق. والرابطة التي تجمع الأفراد على اختلاف مذاهبهم الفكرية، والاقتصادية والدينية، على أرض الواقع هي الرابطة الحقوقية. فالمسلم والنصراني، والفارسي، والعربي، والغني، والفقير يستطيعون العيش على تراب مجتمع واحد على أساس القانون الحقوقي الذي يجمعهم تحت راية الوطن أو الدولة الواحدة.

وبطبيعة الحال، فإن انتهاك الحقوق المرسومة للأفراد يسبب إضراراً بهم، كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً. إلا أن التقاعس عن أداء الواجبات يسبب هو الآخر، إضراراً ببقية الأفراد في المجتمع. فتكون الحقوق الفردية -على الأغلب- متلازمة مع الواجبات الاجتماعية. ولاشك أن للواجبات محورين رئيسيين: الأول إيجابي، كدفع الضريبة المالية في الزكاة والخمس، والتكليف الشرعي في الجهاد والقتال، وبقية الواجبات التعبدية بكافة أشكالها، وصورها. والثاني: سلبي، وهو ما يتعلق بالسلوك الفردي في المجتمع. وأمثلته: الالتزام بالإبتعاد عن المحرمات الشرعية الاجتماعية كالسرقة والقتل والغش، والمحرمات العبادية كالإفطار في شهر رمضان وترك الصلاة ونحوها.

وعدم الالتزام بتلك الواجبات الشرعية يسبب ضرراً أو إضراراً تحرمه الشريعة عبر قاعدة نفي الضرر وعبر قواعد عقلائية أخرى كقاعدة "العدل والإنصاف" ونحوها. فكان لابد من إنشاء نظام خاص بالعقوبات لمعالجة تلك الحالات التي تنتهك فيها الواجبات

الاجتماعية بالخصوص، السلبية منها والإيجابية. وهو ما قام به الإسلام في مؤسساته الإجرائية القضائية الخاصة بالقصاص والتعزير وتعويض الضحية.

ولا شك، أن فاعلية أداء الواجبات الاجتماعية بين الأفراد في مجتمع إسلامي، ينبع من قوة الإلزام الشرعي والأخلاقي الذي تصممه الرسالة السماوية في ذات الفرد المؤمن بها. ولكنها مع ذلك، وضعت لكل واجب يؤديه المكلف حقاً معنوياً، أو مادياً يستحقه عاجلاً، أو آجلاً. فالواجبات الإيجابية، والسلبية تستحقان رفع العقوبة الدنيوية والأمان من العذاب الآخروي.

إن الواجبات التي حددتها الرسالة الدينية، خضعت دائماً للإطار الأخلاقي الإلزامي. وهي بذلك الإطار نفت الإكراه الذي يلزم الواجبات الوضعية غالباً. فالواجبات الشرعية، إيجابية كانت أو سلبية، هي واجبات أخلاقية قبل أن تكون واجبات قانونية. بمعنى أن الواجبات الشرعية طوعية في طبيعتها، بل يندفع الفرد المتدين نحو تأديتها بدافع الإمتثال لمولاه العظيم. والتعاس في تأديتها يشعر الفرد بالذنب والندم. فالمتدين -بطبيعته الخيرة- يبتعد أخلاقياً عن السرقة والعنف والغش، ويحنّ دائماً إلى مساعدة الآخرين وعدم إيقاع الأذى والحرمان بهم.

وقد يبرز هنا سؤال مهم، وهو: هل إن نفي الضرر والإضرار، يعني المساواة بين جميع الأفراد؟ والجواب على ذلك إن قاعدة نفي الأضرار لا تعني المساواة التامة بين الأفراد، لأن الفوارق التكوينية بينهم تقتضي تفاضلاً متبايناً بين فرد وآخر. فالمساواة تعني المشابهة. بمعنى اشتراك جميع الأفراد بنفس الموصفات في الشخصية، والدافع والتصور، والإدراك والقوة، والقابلية على الأداء. والمساواة بهذا المعنى، لا تنطبق على الواقع الإنساني أبداً. والإختلاف التكويني، والقدرة على الأداء يقتضيان إختلافاً في درجات التملك، وحيارة الأشياء، والأجر والتفاضل الاجتماعي.

إلا أن هناك صفة عامة، يشترك في التلبس بها، غالبية الأفراد. وتلك الصفة تتمثل في طبيعة الإنسان -وبدرجات متفاوتة- في النظر بدافع الأولوية لمصلحته الذاتية والإعتناء بها من خلال مشاعر البهجة والإنشراح بالتملك والكسب، ومن خلال مشاعر الألم والأسى بالفقدان والخسارة والحرمان. ومن هنا، كانت قاعدة نفي الضرر والإضرار، إطاراً شرعياً عاماً لحفظ مصالح الأفراد الذاتية من الإنتهاك، من قبل الآخرين. ويتعبير آخر، فإن قاعدة نفي الضرر، ومع ملاحظة الفوارق التكوينية، قد حفظت شخصية الإنسان المعنوية في قضية الكرامة وحفظ المصلحة الذاتية للإنسان. فقابلية الفرد التكوينية، ومهما بلغت من درجات الضعف مبلغاً، لا تستطيع أن تقف حائلاً أمام حقه في حفظ مصلحته الحقوقية الذاتية من

إنزال الضرر أو الإضرار به من قبل الآخرين.

ب) المشكلة الأخلاقية

إن فهم المشكلة الأخلاقية يرتبط بفهم قضية الخير والشر، والحق والباطل. فما لم يكن هناك تحديد واضح لتلك القضايا والمفاهيم، فإنه يصعب تحديد قضية العقوبة والثواب، والجزاء القضائي، وإقامة الحدود.

ونحن نفهم أن القرآن الكريم بدأ بتحديد قضايا الخير والشر، عبر قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٢٠)، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وَمَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ، وَمَنْ شَرَّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ. مَنْ شَرَّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾^(٢١)، وتلك آيات مباركات تتعلق بقضايا الخير والشر. ثم وضع قوانين الحدود ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾^(٢٢)، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾^(٢٣)، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...﴾^(٢٤). وتلك آيات مباركات تتعلق بقضايا العقوبة، أو ما بعد تحقق الشر.

وبكلمة، فإن مشكلة الشر تبقى من أهم المشاكل التي تواجه النظام الاجتماعي الديني. فلا بد من فهم الأبعاد الفلسفية لمشكلة الشر.

مشكلة الشر:

إن مشكلة الشر هي أساس المشكلة الأخلاقية. فالشر هو نقيض الخير في كل الأبعاد التي يمكن تصورهما. وعندما نتحدث عن الشر هنا، فإننا نقصد به الشر المناقض للأخلاق الدينية من قبيل ﴿... فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا...﴾^(٢٥). ولا نقصد به الشر الناتج عن الأمراض، والكوارث الطبيعية من قبيل ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢٦). فالشر والخير الذي عبر عنهما القرآن الكريم بالفجور والتقوى يعتبران حقيقتين مستقلتين عند المخلوق يستطيع تنميتهما أو حصرهما كلاً على حدة. فقد يستطيع الإنسان تنمية عناصر الخير، والجمال، والحب عبر استثمار حصة التقوى الموجودة في نفسه، في الوقت الذي يحصر فيه حصة التقوى ويستطيع أيضاً تنمية عناصر الشر والقبح والكراهية عبر استغلال حصة الفجور في نفسه، في الوقت الذي يحصر فيه حصة التقوى. وتتوصل هنا إلى نتيجة مهمة، وهي أن الله - سبحانه وتعالى - وهو مصدر الخير المطلق

والجمال المطلق، خلق كل شيء للخير ومن أجل الخير. ولكنه سبحانه، وهب الإنسان القدرة على الاختيار بين الخير والشر. فإذا أحب الإنسان الفجور، وعمل به أصبح فاجراً فاسداً، وإذا أحب الخير وعمل به أصبح تقياً خيراً.

إن الشر هو المنطلق الرئيسي لكل الآثام الاجتماعية، والشخصية التي يرتكبها المذنب. فالعلة الأساسية للأمراض الأخلاقية في المجتمع هو الشر. ولذلك، فإن اجتثاث جذور الشر من نفس الإنسان هو من أولويات الرسالة الإلهية. لأن النتيجة النهائية للشر هي معصية الله - سبحانه - وهي أعظم درجة من درجات الفساد الأخلاقي التي يمكن تصورها عند العقل البشري.

اننا لو حذفنا الشر من حياتنا الدنيوية، لعشنا في سعادة مطلقة. ولكننا لا نستطيع أن نحذف الشر من حياتنا، لأن هذه الحياة مبنية على الاختيار بين الخير والشر، على ضوء قوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها فالهيمها فجورها وتقواها...﴾^(٢٧). ولو حذف الشر من هذا العالم، لأصبحت حياتنا على وجه هذه الأرض حياةً أخرى لا حياة دنيوية. وهنا تأتي المفاهيم الدينية لتفسر لنا وجودنا في هذه الحياة كإمتحان إلهي، والاختيار، والحكم على المكلفين بمقدار الذنوب التي يرتكبونها، أو الحكم عليهم بمقدار الطاعات والتكاليف التي يؤدونها.

ومن الطبيعي، فإن الآلام التي تعاني منها الإنسانية في تأريخها الطويل مصدرها عدم وجود حكم ديني عادل يحكم بين الناس، بالإنصاف، وينظم شؤون الأفراد في الحقوق والواجبات. ولا شك أن الحرب والظلم، والإعتداء، والتعذيب والتجويع، ونحوها، من أهم الوسائل التي تؤدي إلى المعاناة الإنسانية. ولذلك، فإن الشريعة عالجت مشكلة الآلام الإنسانية التي يصنعها الإنسان لأخيه، عبر تأسيس الولاية الشرعية للمعصوم (ع) أو من ينوب عنه من الفقهاء. أما مصادر الآلام الأخرى كالأزمات، والفيضانات، والزلازل، والمشاعر الطبيعية الناتجة عن فقدان الأحبة فهي تعد من تركيبة العالم الدنيوي الذي نعيش فيه. ولا إخال أن إنساناً يفكر بأن تلك الآلام، يمكن أن يختبرها الإنسان المؤمن في جنات الخلد.

إن البحث الفلسفي عن أصل الشر، لا يوصلنا إلى نتيجة مثمرة. فهو إن توصل إلى أن الشر من الإنسان، اقتصد الإنسان في البحث عن وسائل غلق الشر. وإن توصل إلى أن الشر نتيجة طبيعية خارج حدود الإنسان، عجز البحث الفلسفي عن إثبات ذلك. ولكننا نستطيع أن نصل إلى ثمرة لو فهمنا وظيفتنا العملية تجاه الشر. ووظيفتنا العملية، حسب مقتضيات التشريع، هي تقليل حجم الشر في المجتمع الإسلامي إلى أدنى حد ممكن.

ولا شك، أن الشر على النطاق الاجتماعي يبذر بذوره المدمرة على مساحة واسعة في الجريمة والإعتداء، والإغتصاب، تقع كلها تحت مظلة عنوان الانحرافات الاجتماعية.

معالجة الانحرافات الاجتماعية

وتقسم الانحرافات الاجتماعية إلى أربعة أقسام هي:

١- الإعتداء على النفس البشرية، وما دونها كالجرح ونحوها . والحد فيها عقوبة الموت في قتل العمد، وفي ما دون النفس يتعين القصاص، وفي قتل الخطأ وشبه العمد تتوجب الدية . وفيها تفصيلات مسهبة يجدها الباحث في المتون الفقهية، والمحول في معالجة هذا القسم من الانحرافات الاجتماعية هو القصاص، وهو الذي تشير إليه الآية الشريفة: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسِّن بالسِّن، والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾^(٢٨).

٢- الإعتداء على الملكية. كالسرقة والغصب والجناية، وعلى الحيوانات باعتبارها ملكاً لأصحابها . والحد فيها القطع، ووجوب رد المغصوب، والضمان في تفصيلات تحال إلى محالها . ولكن التذكير بالقطع، وهو الوارد في الكتاب الحكيم: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾^(٢٩)، يقلص حجم الشر في المجتمع إلى أدنى حد ممكن. وكذلك أمره تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾^(٤٠). فإن منطوقها يصرح بحرمة أكل المال بالباطل، ومفهومها يلجّ بمحو الشر من سوق المسلمين ونشر الخير بين الجماعة.

٣- الجرائم الخلقية كالزنا والقذف ونحوها . وفي معالجتها الرجم والقتل والجلد . وفي قوله -تعالى- تأديب للمنحرفين: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾^(٤١). وتلك بحد ذاتها عملية أخلاقية لإبعاد الشر عن النظام الاجتماعي.

٤- المخالفات المرتكبة ضد النظام الاجتماعي. ويلحظ فيها ضرر النظام كله، كالمحاربة والإحتكار وظلم الحاكم. وفي معالجتها القتل، والتعزير، ومحاربة الظالم. يقول تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾^(٤٢).

ومعالجة تلك الانحرافات الاجتماعية، لا تتم بشكلها الطبيعي ما لم يتواجد على تراب المجتمع الإسلامي عدالة قضائية، تأخذ حقوق الضعفاء من الأقوياء. فالمحكمة الشرعية في المجتمع الديني تشكل واجهة من واجهات ميزان العدالة القضائية.

العدالة القضائية

ولاشك أن تطبيق الحدود بصورتها الكلية، يستلزم تحقيق العدالة القضائية. بمعنى، أن اختلاف إنزال العقوبات يجب أن يكون مرتبطاً فقط باختلاف القرائن الموضوعية، والشروط، والظروف التي تم فيها الانحراف.

والأصل، إن العقوبات تنزل بجميع الجناة الذين ارتكبوا الانحراف فعلاً بنوايا مسبقة ومصممة لإنزال الأذى بالآخرين. ومعنى هذا أنه ليس هناك تمييز بين جان وآخر في تطبيق العقوبات المشروطة، بل إن الاختلاف، لو حصل، إنما يتعلق بتباين الظروف الموضوعية التي أحاطت بالجناية. فعندما لا يعثر على الجاني فإنه يرجع إلى القسامة ضمن شروط معينة. وإذا لم تتحقق العدالة الاجتماعية، فلا يمكن قطع يد السارق الذي سرق لإطعام أسرته الجائعة. وما لم تمتد يد الفقيه وتبسط في جميع أركان المجتمع، لا يمكن التحدث عن إنزال العقوبات الأخلاقية بالمنحرفين. وما لم تشط الوسائل الإجرائية الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن التحدث عن النزاهة الأخلاقية للأفراد.

وهذا التفكير يقودنا إلى فكرة مهمة، وهي أن إنزال العقوبة بالمنحرفين، تعني احترام الحياة الإنسانية للأبرياء، والإهتمام بالجماعة، ونظافتها الأخلاقية. فأهم نتائج نظام العقوبات الإسلامي هو تغيير السلوك الاجتماعي العام إلى مستوى تضيق النجوة بين نيات الأفراد، وبين أعمالهم، وتقريب دوافعهم الخيرة إلى مسافة قريبة من آمال الدين في تحقيق المجتمع الأخلاقي العادل.

الواجبات الدينية الأخلاقية

فمن الطبيعي، أن الحقوق الدينية والمدنية مرتبطة بالواجبات. ولكن الواجب لا يؤدي بشكله الشرعي الصحيح ما لم يتحقق على أرض الواقع أمران، الأول: وجود الوازع الذاتي عند الإنسان حيث يدفعه لأداء الواجب. والثاني: القانون الخارجي الذي يفرض على المكلف عقوبة إذا تماهل في أداء ذلك الواجب.

ولكن إذا مات الوازع الذاتي، فإن العقوبة تكون الخط الفاصل بين الحقوق والواجبات الاجتماعية والجزائية. وإذا كان الدين يمنح حقوقاً أخلاقية للفقراء كحق استلام الصدقات، والمساعدات الخيرية من الأثرياء، فإنه يفرض واجبات أخلاقية مشابهة فيما إذا تبدل وضع الفرد المالي، وانتقل من الفقر إلى الثراء، ومصاديقها دفع الصدقات المستحقة، والإحسان

إلى الفقراء والمساكين. وتلك حقوق وواجبات إضافية غير الحقوق والواجبات الأساسية، كدفع الزكاة والخمس والصدقات الواجبة.

ومن خلال استقراء الأحكام الشرعية الخاصة بالأفراد والجماعة، فإننا نلمس أننا لا نملك خياراً غير عدم التفريط بالحقوق والواجبات في النظام الاجتماعي. فمقابل كل حق هناك واجب ضروري ينبغي أن يؤدي، أخلاقياً، على الأقل. فكما أن حقوق الأفراد في النظام الاجتماعي مصانة في الإسلام، فإن الواجبات المفروضة عليهم ينبغي أن يراعيها الأفراد أنفسهم. فالحقوق الممنوحة للأفراد في النظام الإسلامي مرتبطة بالالتزامات الاجتماعية والدينية التي فرضتها الرسالة الإلهية على المكلفين. فالقدرة على كتابة الوصية، والقدرة على نقل الملكية بالبيع، والقدرة على توكيل الوكيل كلها تعطينا صورة واضحة عن طبيعة الحقوق والواجبات من الزاوية الشرعية.

فالقدرة هنا تعني القابلية، لتحمل المسؤولية الأخلاقية لنقل الحقوق، وتبديل صورة الواجبات. أي أن المكلف يمتلك قدرة نفسية، وجسدية على تحمل مسؤوليات الواجب الشرعي، عندما يتطلب التكليف ذلك. ولديه قدرة أيضاً على تسليم الحق الذي بحوزته إلى مكلف آخر، عن طريق البيع أو التوكيل أو الوصية، إذا استدعى الموقف الشخصي أو الاجتماعي ذلك.

ومن هنا ندرك، كبشر، أن الحق لا يمنح مجاناً ما لم يتلائم مع صورة من صور الإلزام الأخلاقي بأداء الواجب. وتلك الفكرة بعد ذاتها تساهم في تشييط الجانب الإبداعي للأفراد في المجتمع. فليس في المجتمع الديني مقاعد خاصة بالأفراد الذين يستلمون الحقوق فقط دون أداء واجباتهم الاجتماعية. فالعامل له حق الأجر العادل وعليه واجب أداء العمل، والفلاح له حق الأجر العادل وعليه الإنتاج، والفقير له حق الفتوى، وعليه طلب العلم وممارسة الاجتهاد، والولي له حق الطاعة، وعليه الإدارة الاجتماعية، وهكذا الأمر بالنسبة لجميع المكلفين. ويستثنى من ذلك القاصر والعاجز والمضطرب عقلياً، ونحوها من الاستثناءات التي فصلتها المتون الفقهية.

ج) المشكلة التعبدية

إن الحقوق الدينية مرتبطة بالواجبات، والتكاليف الشرعية. ومعنى أداء التكليف، أن المكلف ينبغي أن يؤديه بوازع ذاتي يدفعه لأداء ذلك الواجب. وإلى ذلك أشار الكثير من الآيات القرآنية المجيدة مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٤٢). «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي

﴿فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾^(٤٤).
﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(٤٥).

والمشهور أن ملاكات الأحكام التعبدية غير قابلة للفهم عند الفقهاء. ولذلك فإن العبادات ثابتة حكماً ولا تتغير موضوعاتها. والمعروف أن أحكام العبادات توقيفية، بمعنى أن صحتها تتوقف على تشريعها لا على مجرد رجحانها العقلي.

إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات مثلها مثل الثوابت المنطقية التي لا تتأثر، ولا تقبل التبعض أو التجزيء أو الإلغاء. فهي توقيفية، وثابتة بثبوت الجوهر، والصفات، ولا نستطيع إدراك ملاكات الأحكام التعبدية، بل لا نستطيع ادراك العلاقة بين الحكمين الشرعي والعقلي في العبادات. ولكننا نستطيع ادراك حقيقة وجوب أداء العبادات الجماعية، والفردية. ولكن ما هي مسؤولية الفقيه، وحدود ولايته في تعبد الناس لله سبحانه؟ سؤال قد تتحدد الإجابة عليه عبر فهم قضيتين: القضية الموضوعية، والقضية الحكمية.

١- القضية الموضوعية: وهي قضية تنمية الدوافع نحو أداء التكليف. ولا شك أن الولاية الشرعية للفقيه تفتح أبواباً لتطبيق فكرة "وحدة الإطار" التي أشرنا إليها سابقاً. فعن طريق تطبيق الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ينظف المجتمع من الرذائل الأخلاقية، ويلقي عن ذاته عباءة الآثام والذنوب. وعندها تنمو الدوافع الذاتية نحو أداء التكليف الشرعية بما فيها من واجبات ومستحبات.

ولا شك، أن الأصل في العمل التعبدية، هو إيجاد نية القربة إلى الله تعالى في الأداء. فلو لا النية لا يتحقق القصد إلى العبادة. فالتأثير على الأفراد من أجل استحداث نوايا خيرة لأداء التعبدات هو الذي يساهم في تنمية الدوافع الذاتية نحو تحقيق الإتصال بالله سبحانه وتعالى عبر الصلاة والصيام والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها. والإندفاع نحو تأدية الصلاة جماعة مثلاً، لا يتم إلا بتنشيط الجانب العقلي الذي يمثل للأمر المولوي المتحدث بلغة الفطرة الإنسانية، والداخل إلى أعماقها. فالفقيه يحاول، عبر الأمر بالمعروف، تنمية الدافع الذاتي نحو أداء الأعمال التعبدية. وبتعبير آخر إن الفقيه يستطيع أن يؤسس لعلاقة فلسفية بين جسد المكلف وعقله. فعندما تتحرك نوايا المكلفين لأداء العبادات ينجح الدين في بناء الجسر الموصل بين النية والعمل، والقلب والجسد، والقصد والواقع. فالدوافع التي يحركها الفقيه عند المكلفين إذن، هي دوافع امتثالية للأوامر الشرعية الإلهية.

وبكلمة، فإن القضية الموضوعية منعكسة في قابلية الفقيه وقدرته على التأثير على سلوك الأفراد عبر تنمية نواياهم نحو الإندفاع لأداء الأعمال التعبدية. وهذا المقدار هو المتيقن من قولنا بأن من شروط الأمر بالمعروف هو أن يكون الأمر قادراً على التأثير. وقد نوقش في

هذا الشرط باعتبار أن الأوامر مطلقة ومقتضاها الوجوب على الإطلاق حتى في صورة العلم بعدم التأثير. ولكن خبر سعدة أخذ حجة في هذا الحقل وهو أنه لما سئل (ع) عما جاء عن النبي (ص): «ان أفضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر»، قال: هذا على أن يأمره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه، وإلا فلا»^(٤٦). فكان هذا الخبر والإجماع مبرراً في وجوب شرط القدرة على التأثير. ولسان الدليل الشرعي هنا ينسجم مع مقتضى الارتكاز العقلي القائل بأهمية القدرة على التأثير على المكلفين. فالقدرة لدى الفقيه على تنمية دوافع المكلفين نحو أداء التكاليف، تعني القدرة على تحقيق تطبيق الإسلام في المجتمع.

٢- القضية الحكمية: وهي قضية تحقيق الأمان الاجتماعي. أو حماية المؤمنين في أداء شعائريهم. وهي من باب المقدمة الموصلة لأداء الشعائر الإسلامية الجماعية كصلاة الجمعة، والجماعة، والعديد والحج، ونحوها. فما لم يكن هناك أمنٌ على النفس، والمال، والعرض، فإن المكلف لا يستطيع التوجه بنية صادقة، وقلب مطمئن نحو تأدية العبادات الجماعية. وهو الذي يصطلح عليه في أصول الفقه: بوجوب خصوص المقدمة التي تنتهي إلى ذي المقدمة. ويمكن اعتبار الأمان الاجتماعي غرضاً ابتدائياً، وهو التمكن من الوصول إلى ذي المقدمة، بينما يمكن اعتبار تأدية العبادات غرضاً نهائياً يعبر عنه بذوي المقدمة. وإذا كان الوصول إلى ذي المقدمة مقدوراً للمكلف عبر الأمان الاجتماعي، فلا بد أن يكون طلب المولى لأداء ذي المقدمة وهي العبادات أشد وأولى، والفقيه عبر ولايته، يستطيع تحقيق القدر المطلوب من الأمان الاجتماعي.

ولا شك، أن تطبيق الحدود الشرعية في القصاص، والقطع، والجلد، والرجم، يحقق قدراً عظيماً من الأمان العام. وثبوت الولاية الشرعية للفقيه يحقق قدراً أعظم من حرية التعبير فيما يتعلق بممارسة العبادات الفردية، والجماعية. وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن القضايا التعبدية تتحقق بآتم صورها عندما تتحقق الولاية الشرعية للفقيه.

(د) المشكلة الفكرية:

إن المشكلة الفكرية في المجتمع ترتبط بالثقافة العامة، وتوجهاتها. ويقصد بالثقافة: الأمور الفكرية التي يحملها الإنسان في ذهنه ويعتقد بها كالمعرفة، والعقيدة، والقيم الأخلاقية، والعادات، والقانون، وبقية القضايا التي تكون شخصيته الفكرية والاجتماعية. ولا شك أن الولي الفقيه يهتم بالنظام الثقافي في المجتمع الإسلامي. وهو النظام الذي يهتم بتلك الأمور الفكرية التي تشملها اهتمامات الشريعة المثقفة في المجتمع. ومن الطبيعي، فإن وظيفة الثقافة الدينية هي توحيد آراء المكلفين ونظراتهم تجاه القضايا

الكبرى التي تواجههم على صعيد الدين والفكر والنظام الاجتماعي. فالثقافة ليست سلوكاً، لكنها وسيلة من وسائل توحيد سلوك الأفراد في المجتمع.

إن نظافة الثقافة الاجتماعية تدفع الأفراد إلى تحسس مسؤولياتهم الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية

المسؤولية الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية

لا شك، أن عدم وضوح حقوق الأفراد وواجباتهم هو الذي يؤدي إلى التصادم، وبالتالي إلى انهيار النظام الاجتماعي. ولذلك، فإن بيان حقوق الأفراد وتحديد واجباتهم ومسؤولياتهم الشخصية والاجتماعية مهم إلى درجة أنه يؤدي لاحقاً إلى انسجام وتوافق وانسيابية في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. وهذا كله من مسؤولية النظام الثقافي للأمة الإسلامية. والشخصية الثقافية للمسلم متميزة بتميز الديانة الإسلامية عن بقية الديانات في العالم المعاصر أو القديم. وينطبق ذات الأمر على العلاقات الاجتماعية للمكلف.

فحقوق الأبوة، والبنوة، والزوجية، والقرابة، والجيرة كلها تضع حدوداً لتهذيب العلاقات الاجتماعية وتنظيمها. وطريقة تبادل الثروة الاجتماعية عن طريق الزكاة، والخمس، والصدقات الواجبة والمستحبة تقلل من فرص الحرمان الاجتماعي، وبذلك تؤدي إلى انسجام في العلاقات الاجتماعية أيضاً. وأخلاقية الحرفة الزراعية والصناعية عبر الحفاظ على البيئة الجغرافية نقية ومنتجة، تؤدي إلى انسجام في علاقات البشر مع بعضهم البعض وإلى انسجام مع الطبيعة وإلى اشباع حاجات الناس.

فلا شك أن المسؤولية الأخلاقية والشرعية التي يضعها الفقه الإسلامي على الأفراد تساهم في تحديد أدوارهم ووظائفهم الاجتماعية والدينية. فلكل فرد دور محدد عبّر عنه القرآن الكريم بالقول: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾ (٤٧).

فبالإضافة إلى الوظيفة الشرعية التكليفية في العبادات والوظيفة الشرعية الوضعية في الحقوق الاجتماعية كحق الزوجية وحق النفقة وحق التوكيل، هناك وظيفة اجتماعية إنتاجية خاصة بكل فرد. فكل مكلف في المجتمع يتمتع بمقعد اجتماعي معين تترتب عليه وظيفة معينة. والفقه لا يتدخل في شكل الوظائف الاجتماعية ولكن يجعل لها نظاماً ودستوراً. لأن الوظائف الاجتماعية موجودة في كل مجتمع انساني بالفطرة، لكنها تحتاج إلى تنظيم شرعي، وإلزام أخلاقي، وتنظير فكري. وهذا هو ما نقصده، من دور الفقيه في معالجة المشكلة الفكرية للمجتمع.

فالإسلام لا يحث الناس على انشاء المستشفيات، بل إنه يضع الضوابط لتنظيمها عندما

تعي الفطرة الإنسانية والعقل حاجتها. فمن ضوابط تنظيم المؤسسة الطبية مثلاً، هو أن يكون أجر العاملين فيها عادلاً. وأن تكون نفقاتها من مسؤولية الدولة لأن ولي الأمر مسؤول عن ضمان الأفراد عند العجز. فالتطبيب، بعنوان ثانوي هو ارجاع العاجز إلى عمله الإنتاجي من أجل إعالة عائلته ومتعلقه. وبمعنا أولي، هو تخفيف الألم الناتج عن المرض وتجسيد رحمة الدولة الشرعية بالأفراد. ولكلا العنوانين وجود فقهي ومباني عقلانية واضحة. فكانت مهمة الفقه هنا لضوابط الوظيفة الاجتماعية لتلك الشريحة من الأفراد في القطاع الطبي.

والفقه لا يتدخل في الوظيفة المهنية للتاجر، بل إنه يضع الضوابط لتنظيم تلك الوظيفة في التجارة، والسوق التجاري، وعقود البيع والشراء، والسعر العادل، والميزان القسط، وعدم الغش، وطبيعة المواد المنتجة، وزكاة التجارة. وهذه مباني فقهية. أما نظرية العرض والطلب، وتحليل السوق التجاري، ونظرية فائض القيمة، ونظرية التوزيع، ونظرية النقد، ونحوها فهي تمثل مباني الدليل العقلي.

والفقه لا يتدخل في الوظيفة المهنية للكاتب المثقف، بل إنه يضع الضوابط لتنظيم الوظيفة الثقافية والأخلاقية للمجتمع. فهو يضع نظاماً لحرمة: الغيبة، والنميمة والكذب، والتشهير بالناس لأنه يؤدي إلى خلق العداوات بينهم. ويضع نظاماً في حرمة تسفيه العقيدة، بأي طريق كان. وبالنتيجة فهو يضع ميزاناً أخلاقياً للثقافة بنشر مباني الفضيلة والحب والخير، والتفكير بالخالق عز وجل، والنظر في الكون والمخلوقات. ولاشك أن المباني العقلانية تدعو المثقف إلى طرح مشاكل مجتمعه طرْحاً نقدياً صادقاً نزيهاً.

وبالإجمال، فإن معالجة المشكلة الفكرية في المجتمع المعاصر تستدعي وقفة طويلة لدراسة الشخصية الثقافية للمسلم الذي يعيش على تراب المجتمع الإسلامي. وولاية الفقيه تتكفل بطرح شامل قضايا المعرفة، والعقيدة، والقيم الأخلاقية، والقوانين التي يمكن أن يعيش معها الإنسان.

رابعاً: الإمكان العملي

هل إن نظرية ولاية الفقيه صالحة لحكم العالم الإسلامي اليوم؟ إن مناقشة نظرية سياسية إسلامية كنظرية ولاية الفقيه في إدارة أي مجتمع من مجتمعات العالم الإسلامي يقودنا إلى التفكير بمبدأين، الأول: مبدأ التمثيل والتركيب الاجتماعي. بمعنى لحاظ طبيعة الأفراد، والتنظيمات الاجتماعية، والأحزاب السياسية.

ومدى انسجام هويتها الدينية ووظيفتها الاجتماعية مع فكرة الولاية السياسية للفقهاء. والثاني: مبدأ الزاوية المعرفية، أو الفكرية لنظرية الولاية الشرعية للقائد الديني، بلحاظ القيم، والعقائد والعادات والرموز الدينية.

لا شك، أن مجتمعات العالم الإسلامي تحمل كل مقومات المجتمع الديني. فمن الناحية التاريخية، تحمل تلك البلدان في أحشائها ذكريات العصور الذهبية للسلطة السياسية الزمنية، حيث كانت بغداد ودمشق والقاهرة وأصفهان المراكز العالمية للحضارة الإنسانية في القرون المتقدمة، من انتشار الإسلام في العالم القديم. ونحن لا نتحدث عن طبيعة حكم تلك المدن وما كانت تمثل من ظلم واضطهاد لأهل البيت (ع) وأتباعهم، فلذلك محل آخر. ولكن نقول، إن تلك البلدان كانت مراكز للسلطة الزمنية باسم الإسلام. ومن الناحية المذهبية، فإن اختلاف المذاهب في العالم الإسلامي يفترض أن يفهم فطرياً على أساس، أنه اختلاف في التطبيقات، لا اختلاف في الثقافات. ومن الناحية الإنسانية، يحتل الدين مكانة واسعة من شخصية ذلك الإنسان المسلم أينما كان. ومع أن المؤثرات الخارجية، حاولت تقويض الدين في شخصية ذلك الإنسان عبر مفاهيم الماركسية، والقومية، والعلمانية، والتبعية للغرب. إلا أن الجذور المذهبية المتأصلة في شخصيته لم تقتلع أبداً. فحينما تتوفر أجواء الحرية ويستتشق فيها نسيم الانطلاق يردع المسلم إلى جذوره الدينية والمذهبية بكل قوة.

ولكن السؤال الخطير الذي يطرح هنا، لا يكمن في التساؤل التقليدي الذي يقول: هل أن الحكم الديني يصلح لإدارة العالم الإسلامي أم لا؟ فإن الجواب على هذا التساؤل أصبح في حكم البديهيات. فكما استطاع الدين إدارة المجتمع الإيراني الحديث بكفاءة، فإنه يستطيع أن يدير مجتمعات أخرى من مجتمعات المسلمين بكفاءة مماثلة. إلا أن السؤال الجدير بالتأمل هو: هل يستطيع فقيه تجمعت عنده شروط القيادة والأهلية والكفاءة اللازمة قيادة العالم الإسلامي؟

والجواب على ذلك يستدعي مقدمة قصيرة، ونقاط عشر تبلور جوهر الموضوع الذي نحن بصدد.

والمقدمة تتلخص بالقول، بأن المبنى الشرعي، أو الفلسفي للسلطة الدينية يدور حول محوري المعرفة والعدالة. فإذا كانت المعرفة القطعية لا توصل الحاكم الشرعي إلى العدالة، فإن ذلك الحاكم لا يكون مؤهلاً لإدارة الأمة. وإذا كانت العدالة تطبق بدون سند علمي مبرر للذمة، فإنها قد تقع في مطبات أو قد تختبر عثرات توصلها إلى الظلم بدون قصد. وقد وصف الإمام أمير المؤمنين (ع) من يتصدى للحكم بين الأمة وهو ليس بأهل، فقال في مورد نزول المبهمات عليه ليحلها: "... لا يدري أصاب أم أخطأ، فإن أصاب خاف أن يكون قد أخطأ، وإن أخطأ رجا أن يكون قد أصاب...".^(٤٨) وهذا هو الذي يوصل الأمة إلى الظلم، دون أن

ما كسبت يمناه. وعلى أي تقدير، فإن المعرفة يجب أن تقتصر بالعدالة عند الحاكم الشرعي الذي انيطت به مسؤولية إدارة الدولة والمجتمع الإسلامي. ولاشك أن جميع المذاهب الإسلامية تقر وتعتز بسلطة الفقيه العادل لإدارة أمور الأمة والإسلامية، ولكن نظرية الولاية المناطة بالفقيه الذي يجمع كل شروط التأهيل الإداري والعلمي هو أفضل ما يقدمه الإسلام من نظريات في الإدارة الاجتماعية.

ومن أجل بلورة فكرة إمكانية نجاح نظرية الولاية الشرعية للفقيه في إدارة العالم الإسلامي، لابد من طرح النقاط التالية:

أولاً: إن التركيبة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية تسمح لفكرة الولاية الشرعية بالنمو، والازدهار، والانتشار. خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مجتمعات العالم الإسلامي مجتمعات مغلوب على أمرها تعاني من الظلم والاضطهاد، وأن الطبقة الفقيرة منتشرة في أغلب مدن العالم الإسلامي، وأن أكثر من نصف سكان بلدانه يعيشون في الأرياف، أو يعيشون في المدن ولكنهم يحملون جذورهم الريفية. فالفقراء يرون في الدين أملاً لتحقيق أهدافهم نحو حياة كريمة عزيزة، وأهل الريف أكثر تعلقاً بالمعتقدات الدينية من غيرهم لأن فطرتهم تتسجم مع القيم الأخلاقية التي تحملها تلك المعتقدات. فالبينة الاجتماعية في العالم الإسلامي بالعموم، والشيعي بالخصوص، بيئة خصبة للفقيه الولي الذي يمتلك وعياً فائقاً في فهم الدين وفهم متغيرات الزمان والمكان.

ثانياً: إن الولاية الشرعية للفقيه، تعترف بجميع الحركات الاجتماعية، والسياسية، والدينية، وبضمنها الأحزاب الدينية والشخصيات العلمائية والأدبية، وتضع تلك الحركات في موقعها الحقيقي اللائق بها. فالولاية لا تنافس حركة ما، أو شخصية ما. بل إن للفقيه الولي دوره المتميز في تثبيت الانسجام الاجتماعي، والديني بين الأفراد في المجتمع، وفي جمع الشخصيات، والحركات تحت مظلة الشرعية في الإرشاد والتوجيه. وقد أثبت التجارب المعاصرة أن أية حركة من الحركات السياسية أو الدينية لم تستطع قيادة الساحة الاجتماعية، أو الانفراد بها، بينما أثبت التجارب أن القيادة الاجتماعية للفقيه قابلة للتحقق والنجاح أيضاً.

ثالثاً: إن الولي الفقيه أحسن الأفراد - على الصعيدين العلمي والديني - فهماً لقضية الحقوق والواجبات في المجتمع. فالشرعية التي يحاول الفقيه الولي تطبيقها، تحفظ أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم. وإذا تحقق ذلك القدر من الأمان تجاه عرض الإنسان، وماله ونفسه، فإنه سينفتح نحو التعبير عن آماله في بناء المجتمع الديني. ولاشك أن مجتمعات العالم الإسلامي تحتاج إلى هذا القدر من الأمان بعد أن عانت من مظالم عظيمة خلال القرون العديدة الماضية.

رابعاً: إن المشكلة العرفية والمذهبية في العالم الإسلامي قابلة للحل، فبنظرة إلى التركيبة السكانية للمسلمين في العالم، نلاحظ أن أكثر من ثلاثين بالمائة من الشيعة، وسبعين بالمائة من السنة، يشكلون التركيبة المذهبية الرئيسية للمسلمين مع وجود مذاهب أخرى، والمسلمون أعراق مختلفة كالعرب والفرس والآثراك والهنود وغيرهم. وإذا كانت هناك خطورة للتفكك في هذه التركيبة التي يجمعها الدين الواحد والتراب الواحد، فإن ضمان الحقوق والواجبات بشكل عادل بين جميع تلك الفئات ينزع فتيل تلك المشكلة. بل يمكن أن تكون تلك الصورة اطاراً لمجتمع مثالي معاصر متعايش على صعيدي اختلاف العرق والمذهب. ولا يستطيع تحقيق ذلك التعايش، إلا قائد ديني يستلهم من سماحة الشريعة وتكاملها وجوده الفكري والفلسفي، وذلك القائد هو الفقيه مبسوط اليد ذو الولاية المطلقة.

خامساً: إن ولي الأمر الفقيه يستطيع ممارسة حقه في الإدارة الاجتماعية لاتباع المذاهب والقوميات المختلفة عبر انشاء مجالس محلية تهتم بشؤونهم ومصالحهم الدينية والاجتماعية، وتنقل له همومهم الحقوقية، والتكليفية. فالقيادة في عالمنا المعاصر تعتبر رمزاً لجمع الأمة على وحدة الهدف والمصير، ووسيلة لإشباع حاجات الأفراد عبر بيان حقوقهم وواجباتهم، ومركباً لانتقاد المحرومين وإيصالهم إلى شاطئ العدالة والحرية والإبداع.

سادساً: إن الشعاع الفكري الذي يؤمل أن تبثه المؤسسات العلمية الشيعية في النجف الأشرف، وقم المقدسة، والمؤسسات العلمية السنية في الأزهر والزيتونة والقيروان ينبغي أن تشد مجتمعات العالم الإسلامي نحو التيار العلماني الذي يقوده الفقيه الذي ما فتى يطالب ببناء حضارة اسلامية واعية على أنقاض التخلف، والجهل، والتبعية التي روجها سلاطين الظلم والفساد. ولاشك أن توعية الأمة نحو الارتباط بالفقهاء الواعين يضيف إلى عمل الفقيه الولي قدراً من الانسياب والتقبل لدى جميع الفئات الاجتماعية على اختلاف أمزجتها الثقافية والفلسفية.

سابعاً: هي حدود مصطنعة. وهي انما انشئت من أجل تمزيق المؤسسة السياسية والاجتماعية الإسلامية. فليس لتلك الدول من شخصية إلا الشخصية القومية، أو المذهبية الضيقة. وكذلك الحال في تركيا وإيران قبل الثورة. ولكن الثورة الإسلامية في إيران غيرت الخريطة السياسية والدينية للمنطقة. فبات المثقفون الواعون يتسائلون: ما هو المبرر في عدم رسم خريطة سياسية جديدة قائمة على أساس الإسلام، والولاية الشرعية للفقيه؟ وما هو المبرر لعدم إرجاع أمور القيادة الدينية والاجتماعية إلى فقيه واحد، له مؤهلات الولاية على مجتمعات العالم الإسلامي؟ والجواب على ذلك أنه ليس هناك من مبرر يمنع توحيد

القيادة الدينية للعالم الإسلامي، تحت راية فقيه مقتدر قادر على توحيد صفوف الأمة، وتجاوز الفوارق التاريخية التي سببتها عصور التخلف، والجهل، والانحطاط.

ثامناً: إن تجربة ولاية الفقيه تجربة جديدة في العمل السياسي الإسلامي المعاصر، ولتبقى تجربة فريدة من نوعها. فهي تختلف عن تجربة الدولة العثمانية التي جلبت البؤس والفقر والتخلف للمجتمعات العربية التي كانت تحت سيطرتها. وهي تختلف عن التجربة الأزهرية التي حاول فيها جمال عبد الناصر أحد قادة مصر اخضاع الأزهر لهيمنتها السياسية وتجريده من محتواه الديني المستقل. وهي تختلف عن التجربة الحجازية في عهد فيصل بن عبد العزيز والتي جعلت من الفكرة الوهابية الضيقة، قاعدة لحل المشاكل الاجتماعية المعاصرة دون استخدام الدليل العقلي في الاستنباط. إن الولاية الشرعية للفقيه تعني القدرة على استيعاب التغيرات الاجتماعية التي جلبها نشوء الدولة الحديثة، وتعني القدرة على استيعاب جميع المذاهب والطوائف والقوميات تحت راية دينية واحدة، وتعني القدرة على إرجاع دور الإسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية والحقوقية والتعبدية للأفراد. وبهذا اللحاظ، فهي مسؤولية أخلاقية يتصدى لها أقدر الأفراد على تحملها أمام الله سبحانه وتعالى وأمام الأمة الإسلامية.

تاسعاً: إن الولاية الشرعية للفقيه، تعني حفظ الثروات الطبيعية الهائلة التي يملكها العالم الإسلامي بيد الشعوب المسلمة، وصيانتها من عبث الشركات الإستعمارية العملاقة. فالثروة الهائلة التي يملكها العالم الإسلامي، تستطيع أن تجعل بلدانه من أغنى بلدان العالم في العلم، والثقافة، والحضارة، والصحة، والنظام، والعطاء. ولاشك أن تولي من أثبتت الأيام والشهور والسنين نزاهته وتعفنه من أي مطمع مالي أو مادي، سيجعل من تلك الثروة وسيلة من وسائل بناء العالم الإسلامي اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. فالثروة هنا تستخدم من أجل اشباع الفقراء، وسد حاجاتهم الأساسية، ومن أجل تثقيف الناس وتوعيتهم، ورفعهم إلى مستوى الإبداع، والإيجاد الرائع لكل ما ينفع البشرية.

عاشراً: إن ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية على مدى السنوات الماضية، قد أثبتت حسن التدبير، وحكمة القرار، وقوة الرأي والحزم في الإدارة. وقد أوصلت تلك الإدارة الحكيمة البلد الإسلامي إلى هذا المستوى الرفيع من التقدم، والحضارة، والرفق الديني، والمدني. وفي عقيدتنا، أن ولي الأمة هو وليها أينما كان، وبأي لغة تحدث، ومن أي منشأ نشأ وترعرع. فهو ولي الأمة في أي بلد تيسط يده فيه. وهذه أمنية لا يمكن انتزاعها من قلوب المؤمنين بالولاية الشرعية. وإذا كان الغرب يهيمن ولا يزال على منطقة واسعة من العالم، وإذا كانت الشيوعية في الماضي القريب تسيطر على منطقة واسعة من العالم، فلماذا لا ييسط

الفقيه الولي يده على مناطق العالم الاسلامي من أجل إقامة حكم الله تعالى؟ أليست العدالة الحقوقية، والاجتماعية تستدعي تولي الفقيه العادل أمور الإدارة الاجتماعية؟ إذن، فلماذا لا تمد أيدي المسلمين إلى الولاية الشرعية المبسوطة، لتعاهدها على اطاعتها والإلتفاف حولها؟ لا مفر لنا من ذلك إذا أردنا لأبنائنا غداً اسلامياً مشرقاً تشرق على جنباته أنوار الحرية والسلام والعدالة الاجتماعية إلى الأبد.

الهوامش

- ١- سورة الأحزاب، آية ٦.
- ٢- بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ١٠٥.
- ٣- سورة الإسراء، آية ٧٠.
- ٤- قال في "المصباح المنير": السلطان: الحجة والبرهان، ووالسلطان: الولاية والسلطنة (ج ٣٤٤) فيستفاد منه أن الولاية والسلطنة مصطلحان مترادفان.
- ٥- سورة الأحزاب، آية ٣٦.
- ٦- سورة البقرة، آية ٢٥٦.
- ٧- نهج البلاغة، ص ٥٩٩.
- ٨- سورة الحشر، آية ٧.
- ٩- سورة التوبة، آية ٦٠.
- ١٠- سورة البقرة، آية ٢٦٧.
- ١١- سورة المائدة، آية ٨.
- ١٢- سورة الأنعام، آية ١٥٢.
- ١٣- سورة هود، آية ٨٤.
- ١٤- سورة المائدة، آية ٨.
- ١٥- سورة الرحمن، آية ٩.
- ١٦- سورة القصص، آية ٢٦.
- ١٧- سورة الأنعام، آية ١٥٢.
- ١٨- سورة النحل، آية ٧٦.
- ١٩- السيد زهير الأعرجي، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ١٩.
- ٢٠- سورة النحل، آية ٩٠.
- ٢١- سورة النساء، آية ١٣٥.
- ٢٢- سورة الأعراف، آية ٨٥.
- ٢٣- سورة المطففين، آية ٣-١.
- ٢٤- غرر الحكم، للإمام أمير المؤمنين.
- ٢٥- سورة النحل، آية ٧٦.
- ٢٦- سورة يونس، آية ٢٥.
- ٢٧- سورة العنكبوت، آية ٦٢.

هذه المصالح قد تصطدم مع المصالح الغربية في مرحلة معينة؟ أم أنه قد أصبح لهذا الكيان قدرة ولو جزئية على تحريك المخطّط الإمبريالي العالمي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية لتحقيق مصالحه بأقل قدر من التكاليف^(٤)؟

وسط هذا الكم الكبير والمتنوع من الدراسات الأجنبية والعربية حول الموضوع، والتي يقدّرها الباحث، فإن الكتابة في نفس الموضوع في هذه العجالة تُعدّ نوعاً من المغامرة، اللهم إلا إذا اكتفى الباحث بنقل بعض الأفكار المتناثرة هنا وهناك، وفي ذلك نوع من المقامرة غير المقبولة علمياً، على أن القراءة المتأنية من جانب الباحث لمعظم ما كُتب تكشف عن عدّة ملاحظات في الدراسات السابقة ولا نقول أوجه قصور، نذكر منها:

أولاً: أن الدراسات التي تناولت تطور العلاقات الإسرائيلية- الإفريقية عبر مراحل زمنية قد نظر بعضها إلى كل مرحلة وكأنها منفصلة عن غيرها، وأن كل مرحلة أفرزت أهدافاً جديدة للكيان الصهيوني، وأساليب جديدة تعيّن الأخذ بها لمواجهة ظروف كل مرحلة وهو أمر يصعب التسليم به، ذلك أن رسم السياسة الخارجية -أهدافاً وأدوات- إنما يتم ارتكائاً إلى بعض المحدّدات أغلبها يتّسم بالثبات النسبي، وبعضها يتّسم بالتغيّر.

ثانياً: أن الدراسات التي اتخذت لها مرتكز السياسة الخارجية الإسرائيلية في إفريقيا قد اجتازت لهذه السياسة أهدافاً تتعلق بإفريقيا فحسب، دون أن تضعها في سياق الأهداف العامة للكيان الصهيوني، بل أكثر من ذلك فهي حين حدّدت أهداف هذه السياسة فقد شابها كثير من الخلط بين الأهداف الإستراتيجية والأهداف التكتيكية، وتناست أن هناك اتفاقاً مستقراً الآن بين علماء السياسة الدولية والعلاقات الدولية، على أن هناك هدفين أساسيين (إستراتيجيين) للدولة -أي دولة-، يتمثّلان في الأمن والتنمية بمفهومهما الشامل، فضلاً عن هدف ثالث يتعلّق بالدول الكبرى وهو هدف الهيمنة أو إقامة مناطق النفوذ، وأية أهداف أخرى غير ذلك تُعدّ أهدافاً فرعية مرحلية لتحقيق الهدفين الأساسيين، بل إنه وحتى في حالة الكيان الصهيوني- وبحسب كونه ظاهرة متفرّدة في التاريخ الحديث؛ حيث يقوم غرباء باقتلاع شعب كامل من أرضه- فقد كان يتعيّن البحث عما إذا كان يمكن لهذه الظاهرة الصهيونية غير الطبيعية أن تكون لها نفس الأهداف المستقرة للدول أم كان ولا بد أن تفرز أهدافاً متفرّدة غير طبيعية؟

ثالثاً: وأما الدراسات التي اهتمّت بالصراع العربي- الإسرائيلي في إفريقيا، فقد نظر بعضها لإفريقيا باعتبارها مفعولاً به فقط وليس فاعلاً، بل إن بعضها الآخر تجاهل وجود فاعلين دوليين آخرين قد تتفق وقد تتعارض مصالحهم مع مصالح أي من الطرفين في مرحلة معينة، ثم إن غالبيتها افترض وجود سياسة عربية واحدة في مواجهة سياسة إسرائيلية واحدة في إفريقيا، وهو أمر يجافي الواقع، خاصة ونحن نرى أحياناً أن تصارع