١

مشروعية الأحزاب في الإسلام

مشروعية الأحزاب في الإسلام

في

تنظير آية الله الكرباسي

شرح وتحقيق

الباحث
حسين جهاد الحساني

الباحث
نجاح جابر الحسيني

مراجعة وتقدمة

العلامة الحجة
الشيخ باقر شريف القرشي

الدكتور حسن عيسى الحكيم
رئيس جامعة الكوفة

إشراف
آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

في ظل عصر أضحت فيه ظاهرة الأحزاب طاغية في واقع الأمم، إذ لا تخلو أمة من وجود حزب أو أحزاب، ولا تخلو دولة منها، سواء أكانت ظاهرة أو مخفية، مقبولة مطلوبة، أو محاربة مقموعة، لا بل هي تتوالد بكثرة في هذه الأيام، ولكل حزب مبادئه وعقائده، ولكل حزب أهدافه التي ربما كان أولها لديه الوصول إلى الحكم.

وفي ظل عصر غدا فيه الجميع يتغنى بالديمقراطية، تنشدها الشعوب الفاقدة لها، وتتغنى بها الشعوب التي تطبقها بغض النظر عن التفاصيل والحقائق، والنواقص وحتى التشويه في التطبيق، حتى باتت الدول الكبرى وفي ظل ما يسمى بعصر العولمة، تدَّعي أنها تحارب من أجل تطبيقها، ولكن للأسف فإن التجربة الماثلة أمامنا والشاهدة تثبت زيف أهداف هذه الدول، إذ أن الشعوب التي مارست حريتها في اختيارها، أهداف للتدخل من قِبَل تلك الدول الكبرى لتحريف اختياراتها وكبح طموحاتها، لا بل أكثر من ذلك هي عرضة للحصار والتجويع والإذلال، أليس مثل هذه الديمقراطية المدعاة مزيفة؟

في ظل هذا الواقع الأليم، وإثر صحوة الشعوب الإسلامية

وعودتها إلى جذورها الإسلامية، تبرز الحاجة الملحَّة إلى معرفة موقف الإسلام من هذين المفهومين (الأحزاب) و(الديمقراطية)، هل هما مشروعان في الإسلام؟

يتقدم هذا الكتاب بتوضيح هذين المفهومين ورأي الإسلام فيهما، ففيما يظن البعض أنهما من نتاج العصر الحديث يؤكد الكتاب أنهما وُجِدا منذ العصور الأولى للإسلام.

هكذا عوَّدنا سماحة آية الله الشيخ محمد صادق الكرباسي حفظه المولى أن يتحفنا بكل جديد بين الفينة والأخرى، وجديده اليوم (مشروعية الأحزاب في الإسلام) وهو فصل من فصول موسوعته العملاقة (دائرة المعارف الحسينية) ارتأى بعض الباحثين شرحه والتعليق عليه، وإصداره في كتاب مستقل، لما وجدا فيه من ضرورة ملحَّة في عصرنا الحالي إذ إنه يبحث في مواضيع عدة متعلقة بهذين المفهومين، فهو يعرض بداية لمفهوم الحزب في الإسلام، ومفهوم الحزب في القرآن، والحزب في السنَّة النبوية، والحزب في المنظور العقائدي، ويستعرض موضوع الانتخابات، وتحديد الأكثرية، ودور المرجعية في العمل الحزبي، والمعارضة، والتعددية الحزبية، وغيرها من المواضيع التي لا مجال لذكرها في هذه المقدمة الوجيزة.

ونحن بدورنا ارتأينا طباعته للغاية ذاتها راجين منه المنفعة للجميع، والله من وراء القصد.

٢٢/ ربيع الأول/ ١٤٢٧هـ

٢٠/ نيسان/ ٢٠٠٦م

تقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الخلق وحزَّبهم أحزاباً كانوا أطواراً.

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء الذي هزم الأحزاب ونصر الأبرار، والسلام على آل محمد الأمجد وحزب الله الأوحد الذي جعلهم أطهاراً.

وبعد، فقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ . . أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾. . إن مثل هذا التصنيف الجميل أراح ثلَّة قليلة من الناس وأقلق ثلَّة كبيرة منهم، فكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله. ولما كانت مسألة التنظيم في الإطار الحزبي محور نقاش وجدل، فقد انبرى صاحبا الفضيلة السيدان الجليلان الحساني والحسيني حفظهما الله وأبقاهما للعمل في جلاء الصورة التي حررناها في وريقات في أحد الفصول من أجزاء دائرة المعارف الحسينية، فكان وقعها طيباً وأثرها بديعاً، نسأل الله تعالى التوفيق لما فيه رضاه، والسير على هداه إنه سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

٩/ ٣/ ١٤٢٧هـ — **لندن المملكة المتحدة**

٨/ ٤/ ٢٠٠٦م — **محمد صادق محمد الكرباسي**

مقدمة المشرف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أمر بالقراءة في مبدأ الوحي والرسالة، والصلاة والسلام على من جعله آية ودلالة، وعلى آله خير السادة والسلالة، سيما ناموس الدهر وإمام العصر الحجة ابن الحسن المهدي عجَّل الله تعالى فرجه.

وبعد، فقد أقام الله عزَّ وجل الحجَّة على البشر في جميع الأعصار والأمصار حيث ورد في زيارة المولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «والزم أعداءك الحجة مع ما لك من الحجج البالغة على جميع خلقه» ومن الحجج الطاهرة والواضحة في زماننا ـ والتي يمكن أن يقال: إنها إحدى تجليات الآية الشريفة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ـ هو الآية في الناس في زماننا مظهر العلم والعمل والذي كسر طوق النصب والمشقة آية الله في العالمين الشيخ محمد صادق الكرباسي (دام ظله) فهو حقاً آية لله تعالى وحجة على أهل زماننا، ومن مظاهر إبداعه تحريره دائرة المعارف الحسينية والتي هي أكبر موسوعة في التاريخ، حيث لم ير النور لها مثيلاً، فقد احتوت على المعارف والعلوم والحكم والآثار والتحقيقات العميقة والتدقيقات الرشيقة، فهي رشح من ذاك الفيض الأقدس وندى السحاب المقدس، فحقاً هي دائرة للمعارف

الحسينية، ولقد أجاد فيها وأجاد، وما حاد عن الصواب والسداد، وحقيق بأهل زماننا أن يقفوا إلى جنبه في إخراجها بوشاحها الأمثل إلى عالم النور تطبيقاً للدعاء الذي نكرر تلاوته قائلين: «وثبِّت لي قدم صدق عندك مع الحسين»، فمن أراد الثبوت بقِدَم صدقٍ فعليه اللحوق قبل فوات الأوان، ولقد أجاد الأخوة في قطفهم لثمار هذه الموسوعة الشريفة واستلّوا بعض الفصول والموضوعات منها وقاموا بالنظر فيها وعلقوا عليها وحققوا فيها مستخلصين منها كتباً قيِّمة، ومن تلك الثلَّة المؤمنة الأخوان الفاضلان اللذان أقدما على تحقيق البحث الذي أورده سماحته في مشروعية الأحزاب في الإسلام، فلَنِعمَ ما قدَّمه سماحته ولَنِعمَ ما قام به الباحثان الجليلان من التحقيق وتقديمه لكل من أراد الاطلاع على مشروعية الأحزاب ومناقشة الآراء حولها وطرح الحلول الممكنة وهي خير مرجعية لمن يريد الاطّلاع على المطالب التي تكتنف الموضوع وأفضل مورد للقارئ الكريم بتوفيق الله العظيم.

وآخر دعوانا نسأله جلَّ وعلا أن يزيد في توفيقات سماحة الدكتور المؤلف العلامة الحجة آية الله الشيخ محمد صادق الكرباسي حفظه الله ويعينه على إخراج بقية الأجزاء، وأن يوفق المؤمنين من الوقوف إلى جنبه في طباعة الأجزاء التي لم ترَ النور إنه سبحانه خير معين.

يوم المولد النبوي الشريف **كربلاء المقدسة**

١٧/ ٥/ ١٤٢٧هـ **عبد الكريم الحائري**

تقديم
آية اللّه الشيخ محمد باقر شريف القرشي

بسم الله الرحمن الرحيم

تبنى الإسلام بصورة ايجابية وجادة جميع قضايا الإنسان، وسلط الأضواء على جميع مقوماته السياسية والاجتماعية فقنن لها الحلول الحاسمة التي لا تدع أي ثغرة في مكونات الأمة، وروابطها الاجتماعية وكان من أهم ما عنى به الإسلام وحدة المجتمع، وإشاعة المحبة والإلفة بين فصائله وشرائحه، فأسس نظام الأسرة القائم على التكافل الاجتماعي، والنظم السليمة التي توجد الخلايا الصالحة التي يتكون منها المجتمع.

إن موقف الإسلام من وحدة الأمة وسلامتها من التفكك والانحلال أمر واضح لا يحتاج إلى أي دعم، فإن الوحدة قوة، والتفرق ضعف وانحلال، وهو يتصادم مع ما يريده الإسلام للأمة من العزة والكرامة، وان تكون سيدة الأمم في سلوكها ومقوماتها.

ومن بين القضايا التي ينبغي أن نتعرف عليها هو موقف الإسلام تجاه الأحزاب التي تقام في بلاد المسلمين، والتي تسعى جاهدة إلى كسب الأصدقاء، وان يكون لها نفوذ ملحوظ أمام التيارات السياسية التي تحكم بعضها البلاد.

إن هذه الأحزاب إن كانت تدعو إلى وحدة الأمة ونبذ النعرات المفرقة لها، وتطالب بنشر الرخاء وتطوير الاقتصاد على أسس النظم الإسلامية، ولا تكون عميلة لدول معادية للإسلام، فإن إقامتها والانضمام لها مشروع، إما إذا كانت أنظمتها معادية لدين الإسلام، ولها ارتباطات وثيقة بالدول الكافرة، فإن الانضمام إليها غير مشروع ودعمها اقتصاديا وفكريا حرام وغير جائز حسبما تقتضيه القواعد العلمية.

أما الحياة الحزبية فقد تكونت في الإسلام منذ فجر تاريخه، ومن المؤسف أن معظمها لم يعمل لمصلحة الأمة، فأول الأحزاب هو الحزب القرشي الذي تبناه بعض الصحابة، فقد كان شعاره إقصاء أهل البيت عليهم السلام عن الحياة السياسية، وقد أعلنوا ذلك في محافلهم الرسمية، قائلين بلسان واحد: (لا تجتمع النبوة والخلافة في بيت واحد) وقالوا: (لا يجتمع سيفان في غمد واحد) وقد جر هذا الحزب للأمة الكثير من الأزمات والمصاعب، وألقاها في شر عظيم، وكان من أفجع وأقسى الأحداث الجسام التي منيت بها الأمة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تمض على انتقاله إلى حظيرة القدس خمسون سنة وإذا برؤوس أبنائه ترفع على الرماح ومعها مخدرات الرسالة وعقائل الوحي سبايا يطاف بهن في الأقطار والأمصار، ويتصفح وجوههن القريب والبعيد هذا ما حمله الحزب القرشي من المآسي للأمة، ويضاف إلى ذلك الأنهار من الدماء التي سفكت بغير حق من جراء الأحزاب الضيقة التي لم تع الإسلام، وهامت في تيارات مظلمة ليس فيها بصيص من النور.

وقد عرض العلامة الكبير الشيخ محمد صادق الكرباسي (زاد

الله تعالى في توفيقه) في كتابه (مشروعية الأحزاب في الإسلام) إلى الكثير من الأحداث السياسية المروعة التي عانتها الأمة في ظل بعض الأحزاب التي لم تنشد أي هدف اجتماعي للأمة كما حلل مشروعية الأحزاب وعدها حسبما تقتضيه القواعد العلمية وهو جهد شاق وإنا نتمنى له المزيد من هذه البحوث التي تنفع الناس، والتوفيق بيده تعالى يهبه للصالحين من عباده.

مكتبة الإمام الحسن العامة

في النجف الأشرف **باقر شريف القرشي**

١/ رجب/ ١٤٢٤هـ

تقديم
الأستاذ الدكتور حسن الحكيم
رئيس جامعة الكوفة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن البحث المعنون (مشروعية الأحزاب في الإسلام) للعلامة الشيخ محمد صادق الكرباسي الذي هو مقطع من جزء من أجزاء دائرة المعارف الحسينية وقام الأستاذان حسين جهاد الحساني، والسيد نجاح جابر الحسيني بشرحه وتحقيقه هو من باب (النظم الإسلامية) وبعد الاطلاع على أصل البحث وهوامش المحققين، اتضح لنا أن الحزب في مفهومه التاريخي يعد تشكيلة سياسية ذات أهداف اجتماعية واقتصادية وفكرية يتحقق تطبيقها عند الوصول إلى الحكم.

إن الباحث في النظم الإسلامية من جانبها التاريخي، وبخاصة النظام السياسي أو نظام الحكم، لابد من الوقوف على الذين تناولوه، إذ إن هناك عدداً من الدراسات الجامعية قد تناولت الموضوع لأنه يقع ضمن مقررات المناهج الدراسية لأقسام التاريخ في الكليات، كما يتناوله طلاب الشريعة والفقه وفق المنظور

التشريعي، وبما أن هذه الدراسة تحمل عنوان (مشروعية الأحزاب) فإنها لا بد أن تقع تحت المنظور التشريعي، ويصبح المنظور التاريخي معززاً له، وعند ذلك يكون القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتفسير مصادر أساسية للدراسة. وإذا تتبعنا بروز الأحزاب في التاريخ الإسلامي نجد على صفحاته حاكماً ومحكوماً، فالحاكم يرى بحكم موقعه السياسي مسؤولاً عن الرعية وفق الشريعة والقانون، وان التحرك السياسي ضده مجرد من الشرعية وهذا مما يفسر استخدام العنف والشدة لقمع الثورات والحركات، بدءاً من اجتماع السقيفة بعد وفاة الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام فقد انقسم المسلمون إلى حكام يرون أنفسهم أصحاب سلطة مستمدة من تأييد شريحة اجتماعية، ونجد إلى جنبهم أصحاب حق قد جردوا من شرعية النصوص التي تؤهلهم لتطبيق الأحكام وإدارة الدولة، وقد يلتف حول هؤلاء شريحة ثورية تحاول إعادة الحق إلى نصابه، فيصبح قائد الثورة منقذاً للأمة، سواء حقق أهدافه في إسقاط السلطة، أو قدم نفسه شهيداً على مذبح الحرية، وكان طريق الأئمة من آل البيت عليهم السلام ومن سار بهداهم، فكان (الشيعة) يمثلون الثورة على مدى العصور التاريخية، متخذين من هدى آل البيت سلام الله عليهم طريقا لمناهضة الظالمين وأئمة الجور والطغيان وعند وصول الشيعة إلى الحكم، ولنا أمثلة على دولة الأدارسة في المغرب، والدولة العلوية في طبرستان والدولة الفاطمية في مصر والدولة الزيدية في اليمن وغيرها قد تتشعب إلى أحزاب وفق اجتهادات فقهية أو سياسية، وقد ترافق هذه التشعبات أحداث مؤلمة بعيدة عن واقع الإسلام ومبادئه السامية، وإذا استعرضنا التاريخ السياسي نجد هذه

الظاهرة واضحة وكان تاريخنا الحديث والمعاصر امتداداً للحقبة السالفة وقد يزج مراجع الدين في بعض الأحيان في المعترك السياسي وإصدار الفتاوى وفق المنظور الشرعي حفاظاً على وحدة الأمة، والحد من إراقة الدماء، وقد استعرضا محققا (مشروعية الأحزاب في الإسلام) هذا الجانب مستندين إلى النصوص التشريعية والفقهية والتاريخية، وقدما للقارىء هذه الدراسة فهو الحكم المحايد في تحديد موقعها من تاريخ النظم والفكر والحضارة، ومن الله تعالى التوفيق.

حسن عيسى الحكيم
رئيس جامعة الكوفة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وآله الطيبين الأبرار الطاهرين وصحبه المنتخبين المنتجبين من أول الخلق إلى قيام يوم الدين.

وبعد.. فإن التقدم العلمي يثير في العلوم الإنسانية المتزايد والمتباعد اهتماماً كبيراً عند عدد من العلماء والمفكرين ورجال الدين حول مستقبل تلك العلوم ومدى تأثيرها على العلاقات الإنسانية وعلى نتائج البحوث الكثيرة والمتنوعة التي تمس بغير شك حياة الفرد والمجتمع بطريق مباشر أو غير مباشر.

وقد زادت حدة هذا الاهتمام بعد طرح الكثير من النظريات الجديدة بصورة عامة وفي العلوم الإنسانية بصورة خاصة، وبما أن هذه العلوم متطورة فهي تحمل في طيّاتها رؤًى تفكيرية مفتوحة، أخذت المقالات التي تنشر بين هنا وهناك تأخذ مدًى واسعاً في

طرح إشكالات وشروحات وتوجيهات نقدية ايجابية كانت أو سلبية ومن أطراف متعددة من ذوي الاختصاص. أو من غيره لِما تحمله هذه العلوم من اهتمامات لدى الكثير من أفراد المجتمع.

لذا جاء هذا البحث المنشور في دائرة المعارف الحسينية ج٢/ ٢٨٢ ـ ٢٨٩. والمسمى بـ(مشروعية الأحزاب في الإسلام) للعلامة النقّيد آية الله الدكتور الشيخ محمد صادق الكرباسي ـ أطال الله بقاءه ونفع الأمة الإسلامية بعلمه وأنواره ـ من البحوث ذات الرأي الحرّ والنظرات المتعددة من حيث شمولِية موضوعه وتداخله في الحياة العامة للفرد المسلم بشكل خاص.

وعند قراءَتنا للموضوع وجدناه جامعاً مانعاً قد احتوى الفكرة النوعية والأسلوبية في نشأة الحزب الإسلامي وتكوينه وصيغته الشرعية وموارده المستفادة وغيرها..

وبعد طول المداولة والمحادثة مع أفاضل الحوزة العلميّة في النجف الأشرف وكربلاء المقدسة والعديد من الأساتذة الجامعيين وبمباركة سماحة آية الله عبد الكريم الحائري وبأشرافه تمَّ العزم والتوكل لشرح هذا السفر العلمي وقد استمدينا من الله العون ومن أساتذتنا الأفاضل حسن المشورة لكي نتحف مكتبة التراث العربي الإسلامي بهذا النبراس الوهاج والذي يضيء بعون الله دروب الفكر العربي والإسلامي. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا التنظير الذي قدمه سماحة الشيخ الكرباسي إنما جاء بطلب من الأستاذ نضير الخزرجي حفظه الله عندما أخذ بكتابة أطروحة الدكتوراه في شرعية

قيام الأحزاب في الإسلام بالجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بلندن، ثم نشر في حينها في بعض الصحف العربية الصادرة من لندن ليأخذ أخيراً مكانه المناسب في دائرة المعارف الحسينية، بالمناسبة نرجوه تعالى أن يكون ما قدمناه من الشرح والتعليق مفيداً كأصله.

سائلين الباري عز وجل التسديد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

النجف الأشرف **المحققان**

رجب ١٤٢٦ **الحساني والحسيني**

التمهيد

الأحزاب.. نظرة تاريخية

الحياة السياسية قديمة قدم الإنسان وصراع السياسات ظهر منذ أن وجد الآدمي، وحيث وجدت التجمعات الإنسانية على سطح الأرض.

وفي الحقيقة فإن صراعات البشر تجلت بعناوين مختلفة منها الاجتماعي والديني والسياسي، ولكل منها أهدافها وغاياتها في هذه الدنيا، وتتأثر بعوامل تجعل مواقفهم تارة سلبية وأخرى إيجابية.

لقد خرجت السياسة من التاريخ ولابدّ لنا من الرجوع إليه لتبيين كيفية قيام المجتمعات ونشوء الأحزاب السياسية. هذه الدراسة التاريخية نجدها أساسية لفهم الموضوع الذي نحن بصدده فالتاريخ ضوء كاشف يدلنا على نشأة الأحزاب وعلى غيرها من المؤسسات.

وعليه فقد يحاول علم الاجتماع السياسي أن يصل إلى نظرات شاملة وأن يتدارك تقسيم الوقائع الذي لا مفرّ منه عن طريق عرض تركيبي، ولبلوغ هذه الغاية لا بد أن يستقي من الينبوع الغزير الذي هو تاريخ الأحداث وتاريخ الأنظمة العامة.

ولأجل ذلك يرى التاريخ أن العالم القديم كان الحكم فيه

حكماً تعسفياً استبدادياً لم يكن فيه الناس إلاّ اتباعاً مسخرين لخدمة السلطان. وكان سلطان الملوك مقدساً لأنه مستمد قدسيته ومباركته من الآلهة. لذا ينبغي الخضوع والإذعان لهم طاعة وتنفيذاً لأوامرهم فهم ظل الله في أرضه؟[١].

وكانت المجتمعات الأولى تسيطر عليها الخرافات والأساطير التي ساهم الكهان والسحرة كثيراً في ترويجها.

وكان حكم أولئك الملوك لشعوبهم حكماً قاسياً ومستبداً والشعب فيه إزاء ملكه مثل العبد إزاء سيده؟ وقدمت الشعوب أنهاراً من الدماء قرباناً لتنال حريتها وتسترد حقوقها المشروعة فكان حصول الشعب على بعض حقوقه متمثلاً في الديمقراطية الإغريقية، إنما هو انتصار عظيم لإرادة الشعوب وتمكينها لتتمتع بحقها في حياة حرّة كريمة.

إن الديمقراطية التي جاء بها الإغريق لا تمتلك من حيث التطبيق ـ العمومية والشمولية ـ ذلك أن كثيراً من المدن الإغريقية كانت تتبع أسلوباً قاسياً في تحديد الحريّات الفردية بل والتدخل حتى في شؤونهم الخاصة[٢].

أما وقد أحطنا بعض الإحاطة بواقع الديمقراطية الإغريقية فإنه

---

(١) لا شك أن هذا القول فيه تزييف وبهتان، ولا حاجة لنا في إسهاب الرد عليه لأنه واضح الدلالة.. كذلك في العالم الحديث يكون الحكم فيه حكماً تعسفياً استبدادياً إذا حكم الحزب الواحد، حيث يتم له الخضوع والإذعان وتنفيذ الأوامر.

(٢) الأحزاب السياسية / ١٠.

آن الأوان لأن نتساءل عما إذا كانت المدن اليونانية القديمة تحت ظلّ الديمقراطية التي كانت سائدة فيها، قد عرفت ظاهرة الأحزاب السياسية بوقت مبكر أم لا.

لقد كانت المدن اليونانية منقسمة إلى طبقتين، طبقة ارستقراطية، وطبقة فقيرة[١]، ويحدثنا التاريخ اليوناني كيف أن الطبقات الارستقراطية قد أصابها الهلع والفزع من شدة تأثير سقراط على الشباب آنذاك، وكيف أنها دفعت (أرستد فان) الذي كان لسان حال الأحزاب الارستقراطية أن يتعرض إلى سقراط بالهزء والسخرية في قصصه وتمثيلياته.

لقد كان حال الإثنيين في عهد (كلشنيس) محكوماً بالفوارق المحليّة والإقليمية إلى جانب الفوارق الاقتصادية. وظهرت هذه الفوارق كلها في اختلاف مواقف الأحزاب فاتخذ حزب (أعالي الجبال) موقفاً راديكالياً واتخذ حزب (السهل) حيث الأرض خصبة موقفاً اقتصادياً محافظاً واتخذ حزب (الساحل) موقفاً بين الراديكالية والمحافظة.

ولم تكن المواقف الثلاثة مرهونة بالفوارق الاقتصادية وحدها بل كانت تؤثر فيها فوارق أخرى كالمنزلة بين سكان أثينا الأقدمين والمحدثين، بين الذين ولدوا مواطنين والأجانب الذين اكتسبوا حقوق المواطن من جديد[٢].

وهكذا يتضح لنا أن الإغريق قد عرفوا الأحزاب السياسية إلاّ

---

(١) الأحزاب السياسية / ١٢.
(٢) تكوين الدولة / ١٥٤.

أنها لم يكن لها التنظيم الحزبي المعروف في وقتنا الحاضر من حيث الضبط والطاعة، ولكنها كانت تمثل كتلاً لها قوة الرأي وغيرها.

أما الرومانيون فلم يهتموا كثيراً بالنظريات السياسية لأنهم كانوا جنود حروب وفتوحات أخذت جلّ وقتهم، كان اهتمامهم منصباً على أنفسهم، لم يأبهوا للشعب لأنه في نظرهم يمثل الطبقة الدنيا، وعليه فقد تسببت هذه النظرة إلى قيام صراعات بين السوقة ضد الطبقة الحاكمة من النبلاء وتجلى هذا الصراع في التطور الأول من تاريخها في انتفاضات ضد العائلة الحاكمة، ثم اتخذ الصراع طابعاً جديداً متألفاً فيما بينهم وهو الأيسر حالاً في سبيل تقاسم مغانم الإمبراطورية الواسعة[1].

ولهذا فقد عرفت روما الأحزاب السياسية هي الأخرى فقد كان هناك حزب (النبلاء) كما كان هناك حزب (السوقة)، الأول كان يتمثل بالشيوخ والثاني بالطبقة الفقيرة. وكذلك عرفت روما حزبين هما، الحزب الديمقراطي الشعبي الذي عاد إلى الحياة بعد أن انسحب حزب السوقة من الميدان، والحزب الجمهوري.

وبهذا نكون قد أحطنا علماً وخبراً بالديمقراطية اليونانية والرومانية بصورة موجزة.

وأما عند العرب قبل الإسلام فإن الحياة البدوية تلجئ الأعرابي إلى أن يطلب لنفسه معاشاً وأمناً لذا فإنه دائم التجوال والارتحال بحثاً عن صيد أو فريسة أو هرباً من خطر وذلك ما أشار إليه ابن

(١) ينظر: تكوين الدولة / ١٥٥. الأحزاب السياسية / ١٥ ـ ١٦.

خلدون في مقدمته يقول: (إن العرب أبعد نجعة وأشدّ بداوةً، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط)[١].

فعلى الرغم من أن المظاهر الديمقراطية التي كان يعيشها العرب والمتمثلة في نظام الأسرة والقبيلة إلا أنهم كغيرهم قد عرفوا أنظمة حكم جائرة ومتسلطة. فقد قامت إمارات وممالك كان حكمها حكماً مستبداً متعسفاً، وما أشار إليه المثل العربي (لا حرَّ بوادي عوف)[٢] خير دليل على أنَّ سلطانهم كان غاشماً مستبداً جباراً عنيداً أخضع لإرادته كل من كان يعيش في بطن ذلك الوادي[٣].

ولقد خلقت الصراعات والحروب الدائرة بين القبائل جماعاتٍ اتخذت من نفسها مجموعة تدافع عن نفسها أمثال العدنانيين والقحطانيين والأوس والخزرج، وكل هذه الحروب والجماعات تبحث في ذاتها عن البداوة والحضارة والسلطة في الوقت نفسه، تماماً كما حدثنا التاريخ عما يتعلق باليونان والرومان وحروب داحس والغبراء.

إن العربي وكما هو معروف متعلق بحريته وكرامته حريص عليها كل الحرص. ولمّا كان طابع حياته التنقل والترحال كانت حريته شخصية وليست جماعية لأنه لا يستقر على حال.

وعليه فإن الديمقراطية كانت عند العرب قبل الإسلام ما هي إلاّ ظاهرة عرضيّة في حياتهم حتى بعث الله سبحانه وتعالى في أمة العرب نبيّاً هادياً ونذيراً حيث تبدلت عليه حياتهم وتغيرت متطلباتهم.

---

(١) مقدمة ابن خلدون / ١٢١ ـ ١٢٢.
(٢) مجمع الأمثال: ٢/ ٢٧٩.
(٣) ينظر: الديمقراطية في الإسلام / ٢٥.

فالإسلام كدين ودنيا جذبهم من الجاهلية إلى الإسلام وجمعهم في وحدةٍ متينةٍ وقوية بعد فرقة وتمزق، فأحكامه تشمل شؤون الدين والدنيا، ونظامه يقوم على عدالة مطلقة قال عزّ وجل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ. . .﴾[١].

وما كان يقوم نظامه إلاّ على الشورى بينهم حيث قال تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[٢]، ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[٣].

وعليه كان رسول الله ﷺ وعهده مثالين رائعين للديمقراطية الحقة، يحكم بالعدل ويشاور أصحابه فيما ينوي عمله ويسألهم الرأي فيما يزمع القيام به.

هكذا كان الإسلام عامل تغيير جذري في دنيا العرب فلقد حقق ثورة اجتماعية، وكان حرباً على الأوضاع الفاسدة والسائدة في حياتهم آنذاك مؤثراً تأثيراً عميقاً في المجتمع في عاداته وأخلاقه وعصبياته القبليّة.

وكذلك جاء الإسلام بمبادئ تعتبر مثلاً عالياً للديمقراطية كالشورى وكذلك فيما يخص المسؤولية الفردية، وعموم الحقوق وتساويها بين الناس والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات[٤].

---

(١) سورة النحل / ٩٠.
(٢) سورة آل عمران / ١٥٩.
(٣) سورة الشورى / ٣٨.
(٤) ينظر: الديمقراطية في الإسلام / ٤٣.

وما أن غمضت عين الرسول محمد ﷺ حتى بدا الصراع واضحاً على السلطة مبتدءاً باجتماع السقيفة فكان الصراع واضحاً، لمن تكون الخلافة من بعدِه؟ حيث اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ليبايعوا سعد بن عبادة وكان المهاجرون يرون أنهم أحق بالخلافة من غيرهم، متجاهلين في ذلك كل العهود والوصايا التي أوصى بها النبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام بخاصة في غدير خم وفي الحديث المشهور بحديث الغدير (من كنت مولاه فهذا علي مولاه)[١].

وهكذا بدأت النزاعات والخلافات بين الصحابة كلاً مع مجموعته يرى الحق معه، ومن هنا نرى أنه ظهرت فكرة الأحزاب والجماعات والتكتلات في الإسلام علماً أن المسلمين في عهد الرسول ﷺ كانوا هم حزب الله تعالى ﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[٢]، والكفار هم حزب الشيطان ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[٣] وقد ظهرت الخلافات واضحة بشكل جليّ بعد مقتل عثمان بن عفان، مكونة فرقاً وأحزاباً إذْ كانت شديدة الحرص على تغيير السلطة بالحق أو الباطل كما فعلها معاوية بن أبي سفيان في حربه ضد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وكذلك ما فعله الخوارج الذين خاضوا حرباً باطلة ضد الإمام علي عليه السلام بعد أن أجبروه على التحكيم في حرب صفين.

ثم اتسعت رقعة الصراعات والمنازعات فظهرت حركات

---

(١) ينظر: الغدير في الكتاب والسنة والأدب. حيث فيه تفصيل كامل.
(٢) سورة المائدة / ٥٦.
(٣) سورة المجادلة / ١٩.

وجماعات وفرق وتكتلات سياسية خاصة بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، وكلٌّ له أبعاده الثورية أو السياسية في السلطة.

وبالمقابل ظهرت الفرق الفكرية والعلمية والتي قد يرى البعض أن لها شكلاً سياسياً مشابهاً لباقي الحركات والتكتلات أمثال المعتزلة والأشاعرة وغيرهم..

علماً أن الدعوة العباسية قامت على أساس مشابه للتنظيم الحزبي إذ كان لها تنظيم كبير استطاعت من خلاله إسقاط الدولة الأموية. وجاءت على أثرها الدولة الفاطمية ودولة القرامطة بتنظيم واسع مسبق(١).

وهنا لابدَّ أن نشير إلى أنه عند انتهاء خلافة الخلفاء وقيام الدولة الأموية فإن شأن الديمقراطية العربية الإسلامية قد أصابه ضعف(٢) ثم انتهت الديمقراطية بظهور الإقطاع في أواخر الدولة العباسية بعد أن أخذ المهيمنون على مقاليد الحكم من غير العباسيين يستأثرون بالأراضي ومن فيها فكانت توزع مساحات شاسعة عليهم وعلى أقاربهم وأتباعهم.

وبعد هذا العصر خضع العرب للسيطرة الأجنبية التي فرضت عليهم احتلالاً وسامتهم إذلالاً ومهانةً لعقودٍ عديدة.

---

(١) ينظر: طبيعة الدعوة العباسية.

(٢) ويمكن أن يستدل على مظاهر الديمقراطية في العصر الأموي بظهور الأحزاب السياسية التي كان لها شعراؤها وكل شاعر يحاول في شعره الدفاع عن مبادىء حزبه ويدعو الآخرين للانضام إليه وإثبات حقه في الحكم، كالحزب العلوي والزبيري وغيرها. ينظر / الشعر السياسي.

هذه الصور المختلفة أسهمت إسهاماً كبيراً في قيام ونشوء الأحزاب أو ما يشابهها من حيث الشكل والمضمون، ولكن الأمر الذي ليس فيه ريب هو أن تلك الأحزاب في العصور السالفة الذكر إنما كانت أحزاباً فكرية أو صراعات شخصية ولعلها كانت المظهر الأول لقيام الأحزاب السياسية إلى جانب أحزاب المصالح المتناقضة، والتي تتمثل في فكرة الأغنياء والفقراء. ومن الجدير بالذكر أن تلك الأحزاب لم تكن قائمة على مستوى متين من التنظيم عدا الفرق الإسلامية، فلقد كانت على جانب دقيق تحاكي به النظرة الإسلامية من حيث قوة العقيدة أو المذهب التي كانت تتبع فيما بينها فهي إن لم تتفوق فلا تختلف عن أي حزب آخر، وهذا يدفعنا إلى القول إن فكرة التكتلات والحركات (الأحزاب) الحديثة إنما هو في الوطن العربي حيث كانت الفرق الإسلامية التي ينظر إليها البعض بأنها أحزاب أسبق ظهوراً من الأحزاب السياسية كالأوروبية والأمريكية.

إن كثيراً من الأحزاب السياسية الحديثة في أوروبا وأمريكا إنما قامت بفضل نشوء الجماعات والكتل البرلمانية فظهور (اللجان البرلمانية) إنما كان سبباً من الأسباب التي أدت إلى نشوء الأحزاب، وإن قيل إن المجالس السياسية كان وجودها سابقاً على وجود الانتخابات إلاّ أن اللجان البرلمانية كانت مظهراً أصيلاً من مظاهر الحياة البرلمانية التي إقترن بها ميلاد الأحزاب الحديثة.

كانت الأحزاب تابعة وخاضعة إلى سيطرة الكتل البرلمانية أو إلى سيطرة قادة برلمانيين بارزين حتى إذا ما ظهر الصراع الطبقي تبدلت الأحزاب من أجهزة انتخابية إلى أجهزة صراع وكفاح.

وكانت الأحزاب في الغالب تمثل مصالح إقليمية متصارعة أكثر من كونها أحزاباً شخصية عريضة. حتى جاء قانون ١٨٣٢ فإن الأمر في بريطانيا قد تبدل وتغيّر إذ رافق صدور هذا القانون ظهور تنظيم حزب مركزي تعدى تأثيره وفاعليته النطاق المحلي.

وأول هذه التنظيمات هي التنظيمات التي أنشأها المحافظون، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن نظام الأحزاب فيها أقدم الأنظمة بالنسبة لأُوروبا وأمريكا.

كذلك لعب الدين دوره الكبير في نشأة الأحزاب السياسية، ففي الدول المنخفضة وعلى أثر ظهور المذهب الكالفيني (جون كالفن ١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) نشأ حزب سياسي من المؤمنين بأفكاره ليقف بوجه حزب المحافظين الكاثوليكي.

وتعتبر الجمعيات السرية من أبرز العوامل في نشوء وتكوين الأحزاب السياسية فكثيراً ما تقوم منظمات وجمعيات سرية لا يبيح لها القانون حق الوجود لتمارس نشاطاتها فتضطر محكومة بعوامل الضرورة إلى العمل السري وتتخذه وسيلة لتحقيق أهدافها في قلب نظام الحكم، وتغيير السلطة أو تأخذ على عاتقها العمل على إشعال نار الثورة التحررية ضد السلطات الأجنبية.

أما الأحزاب الإسلامية فقد ظهرت بصورة قوية في العصر الحديث وعند الاحتلال العثماني والبريطاني بشكل واسع فقامت بعض التنظيمات السرية بمناهضة الاحتلالين المذكورين ومن خلال هذه المناهضات أنشئت القواعد والأنظمة الرئيسية لتكوين فكرة الحزب الإسلامي.

ويمكن القول بأن الأحزاب الإسلامية لم تكن بشكلها الحزبي السياسي المنظم إلاّ في هذا العصر ـ ونقصد به العصر الحديث ـ إذ إننا لم نجد أي دور لها في العصور السابقة كحزب سياسي فعّال له قواعده وأصوله وأما الآن فهي تناضل من أجل دفع الظلم وقيام السلطة الشرعية المستمدة قواها من الكتاب الكريم والسنّة النبوية حيث إنها قننت هذه القواعد وأدرجتها في سجلات أعمالها الدورية. علماً أن للحركة الإسلامية تأثيراً واضحاً على الحركات السياسية الأخرى في توجيه حركتها أو حزبها نحو المصلحة الخاصة للحزب.

ويرى البعض أن في العصور السابقة أي في عهد الإمام المعصوم كان له دورٌ فاعلٌ في تكوين التنظيمات السرية والأعمال السياسية الشبيهة بالعمل الحزبي، وما استقرأناه من حياة الأئمة ومن صفة الإمامة فإن الإمام لا يحتاج إلى هذا التنظيم أو العمل السري لأننا نسلّم بالقول القائل إن الإمام هو قائد وكل قائد يمضي بقيادته في تحسين المجتمع وإدارة أموره السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وذلك لحكم الإمامة إذ إننا إذا قلنا إن الإمام المعصوم يحتاج إلى العمل السري أو إلى التنظيم الحزبي نفينا عنه حكم صفة الإمامة فهو بدون هذا وذاك إنما هو عامل على تنظيم المجتمع بأحسن ما يكون وكما سنوضحه خلال هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وعليه سيتناول هذا البحث الصيغة الشرعية للتكوين الحزبي في الإسلام سواء أكان الحزب أو التنظيم سياسياً محضاً أو بصورة دينية اجتماعية. والإشارة إلى حلّية العمل التنظيمي الحزبي وحرمته في مجالاته الخاصة والعامة. والله الموفق.

مشروعية الأحزاب في الإسلام

يختلف مفهوم الحزب في الإسلام عن مفهومه في العرف السياسي ولعل أقرب مصطلح له في العرف السياسي هو التكتل والتجمع ومقومات كل واحد منهما تختلف عن الآخر[١].

مفهوم الحزب

[١] في كل مجتمع منافسة وصراع، تارة تقوم ما بين الأفراد وأخرى ما بين الجماعات ويمكن القول: إن للمجتمع صراعين: صراع فردي وصراع جماعي، وبعبارة أخرى إنما هما صراع أفقي وصراع عمودي، وقد يتخذ هذا الصراع طريقاً علنياً وآخر سرّياً، ولذا يمكن أن نستفيد من الصراع الجماعي أكثر من الصراع الفردي. وأهم ما يمتاز به الصراع الجماعي، نوعان:

أ ـ الصراع الجماعي غير المنظم.

ب ـ الصراع الجماعي المنظم.

ومن الأخير ينبثق موضوع الأحزاب والتنظيمات السياسية، إذ إنما نشأت لتكون أجهزة صراع ومقاومة ومواجهة ضد أي حكم تعسفي ولترفع من مستويات الطبقات المعدومة اجتماعياً. وقد أشار

. . . . . .

الأستاذ (ليبست) لذلك بقوله: (تعتبر الأحزاب في الديمقراطيات الحديثة عن أوجه الصراع بين الجماعات المختلفة، ولو أن بعض هذه الأحزاب يرفض مبدأ الصراع أو الولاء الطبقي إلاّ أننا إذا قمنا بتحليل مواقف الأحزاب ومناهجها نجد أنها تمثل مصالح الطبقات المختلفة. ولعل أصدق تعميم على المستوى العالمي عن مواقف الأحزاب هو أنها تتألف في الأساس من الطبقات الدنيا أو المتوسطة أو العليا في المجتمع)[١].

ولذا يمكن أن نعرّف لفظة الحزب من الناحية اللغوية فنقول:

(١) رجل السياسة والأسس الاجتماعية للسياسة / ٧.

. . . . . .

الحزب لغة

الحِزْبُ: جماعة الناس، والجمع أحزاب، وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب.. كل طائفة هواهم واحد[١].

وقيل: الحزب جند الرجل المستعدة للقتال وأصحابه الذين على رأيه.. الأحزاب: الطوائف من الناس[٢].

والحزب أيضاً: الجماعة من الناس ذوو القوة، والجماعة من الناس المجتمعين على مذهب سياسي عقائدي واحد[٣].

والحزب: كل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب وإن لم يلقَ بعضهم بعضاً[٤].

وأيضاً قيل الحزب: الصنف من الناس، وأصله من النائبة، من قولهم حزبه كذا، أي نائبه، فكأن المتحزبين مجتمعون كاجتماع أهل النائبة عليها[٥].

---

(١) لسان العرب مادة (حزب) ج ١/ ٣٠٩، الصحاح مادة (حزب) ج ١/ ١٠٩.
(٢) النهاية ج ١ / ٣٧٦، القاموس المحيط ج ١/ ٥٤، تاج العروس ج٢/ ٢٦٣.
(٣) الرائد ج ١/ ٥٦٥.
(٤) المنجد / ١٣١.
(٥) تفسير القرطبي ج ٦/ ٢٢٣.

. . . . . .

وقيل: أصل الحزب: القوم يجتمعون لأمر حزبهم في المجالس[١].

وترجمت الكلمة إلى الإنكليزية واستخدمت بمصطلحاتها:

حزب، جماعة: PARTY

تحزب القوم، صاروا حزباً: TO FORMA PARTY

تَحَزُّب، مشايعة: PARTIALITY, BIAS[٢]

هذا من الناحية اللغوية، أما المعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة فقد تعددت الأقوال فيها ونورد جملة منها:

(١) تفسير الكشاف ج ١/ ٦٤٩، تفسير الصافي ج٢/ ٤٥٢.
(٢) القاموس العصري / ١٤٧.

. . . . . .

الحزب اصطلاحاً

الحزب: اتحاد أشخاص يعتنقون نفس المبادئ السياسية[١].

أيضاً: جماعة منظمة من المواطنين متفقة على تنفيذ مبادئ سياسية معينة إذا تولت السلطة، وذلك في حالة نجاح ممثليها في المجالس النيابيّة، لهذا كانت الأحزاب السياسية من أركان الأنظمة الديمقراطية بمفهومها التقليدي (الديمقراطية الغربية) باعتبار أن الأحزاب هي التي تقوم بإبراز المبادئ والأهداف القوميّة من اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتعمل على توعية الجماهير وبلورة آرائهم السياسية[٢].

وقال بعضهم: بأنه مجموعة من الناس اتحدوا للعمل بمجهودهم المشترك على تحقيق الصالح العام على أساس مبدأ بذاته يتفقون كلهم عليه[٣].

والحزب: منظمة سياسية من الناخبين ورجال السياسة، يعملون مجتمعين، وفي خطة معينة، بغية الوصول إلى الحكم وتوجيه سياسة الدولة وإدارتها[٤].

وعرّف (كلسن) الأحزاب بأنها تلك التي تجمع بين رجال

(١) الأحزاب السياسية / ٦٤.
(٢) القاموس السياسي / ٢٤.
(٣) الطبيعة البشرية في السياسة / ٢٥.
(٤) الموسوعة العربية الميسرة / ٧١٣.

. . . . . .

ذوي رأي واحد لتضمن لها تأثيراً حقيقياً فعليّاً في إدارة الشؤون العامة[١].

وعند (أوستن رني) أن الأحزاب جماعة منظمة ذات استقلال ذاتي تقوم بتعيين مرشحيها، وتخوض المعارك الانتخابية على أمل الحصول على المناصب الحكوميّة والهيمنة على خطط الحكومة[٢].

وتطلق هذه الكلمة على الجماعات السياسية المختلفة المبادئ في الأمة الواحدة[٣].

وقد قسّم الهاشمي الحزب إلى تعريفين، مختصر وجامع، فقال:

أ ـ جهاز صراع منظم بهدف الوصول إلى السلطة.

ب ـ مجموعة من الناس ينتظمهم تنظيم معين وتجمعهم مصالح ومبادئ معينة ويهدفون للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها[٤].

(١) الديمقراطية طبيعتها وقيمتها / ٧٨ ـ ٧٩.
(٢) سياسة الحكم ج٢/ ٢.
(٣) دائرة معارف القرن العشرين ج ٣/ ٤٢١.
(٤) الأحزاب السياسية / ٦٤ ـ ٦٥.

. . . . . .

العناصر الرئيسية في تكوين الحزب

ويرى البعض أنه من أجل وجود الحزب ينبغي توفير عناصر أساسية، هي:

١ ـ الجماهير: لابدَّ في كلِّ حزب من قاعدة جماهيرية (مجموعة من الناس) انضموا إليه طواعية إيماناً بمبادئه عاملين على نشرها والدعوة لها والدفاع عنها.

٢ ـ وحدة المصلحة والمبادئ: الأصل أن الحزب إنما هو تعبير عن طبقة اجتماعية وإن المنتمين إليه من تشابهت مصالحهم، لذا فإن المصلحة عامل توحيد للأحزاب.

٣ ـ وحدة التنظيم: يلعب التنظيم دوراً أساسياً وقيادياً في كسب المعركة فلا يمكن تصور قيام عمل من غير تنظيم.

٤ ـ وحدة القيادة: لابدّ لكل حزب من قيادة، فوحدة القيادة أمرٌ بالغ الخطورة والأهمية بالنسبة للأنظمة السياسية وكذلك الأحزاب.

٥ ـ الوصول إلى السلطة: كل حزب سياسي يطمح في السلطة، اذ عن طريق السلطة يكون في إمكانية الحزب وقدرته تطبيق البرنامج أو المنهج الذي يتضمن مبادئه السياسية في العمل السياسي[١].

(١) الأحزاب السياسية / ٦٧ ـ ٧٣، في الحزب / ١٠، نفسيّة المجتمع / ٢٤٥.

. . . . . .

مفهوم الحزب في الإسلام

وبعد أن تعرضنا للتعريفات اللغوية والاصطلاحية للفظة الحزب وبيّنا مقوماته فلا بد من القول بأن مفهومه لدى الإسلام يكون من حيث إن المسلمين لم يختلفوا في عصر صدر الإسلام في الدين وإنما كان خلافهم في السياسة فكان خلافهم الأول والأساسي والمستمر تقريباً هو حول الإمارة والخلافة والإمامة وبصدد الصراع على السلطة العليا في الدولة، وقد نشأت نتيجة لذلك أولى الفرق الإسلامية وهي (الخوارج) فرقة محكّمة على عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بسبب الخلاف حول الإمارة والصراع الدائر عليها، وسنتناولها بصورة مفصلة في الفقرات القادمة.

وقد ظلت هذه القضية طوال تاريخ المسلمين الفكري والعملي وهي المنبع الذي تصدر منه الفرق والأحزاب، أي إن قضية الإمارة والخلافة والإمامة والصراع على السلطة كما أسلفنا هي التي كانت دائماً القضايا المهمة لتكوين الفرق ونشأة المذاهب وظهور الأحزاب. ولذلك كانت نشأة الخوارج التي ارتبطت بل انبعثت من قضية مثارة وقد جمعتهم فلسفة موحدة ومجموعة من المقالات والمواقف وأنماط متحدة أو متقاربة في السلوك ثم كان لهم استمرار في عصور الصراع الإسلامي حول هذه القضية التي سببت نشأتهم الأولى، وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسيّة التي تلت ظهور الخوارج على مسرح السياسة[1].

(١) ينظر: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية / ١٢٧.

. . . . . .

هذا هو المفهوم العام للحزب في عصر صدر الإسلام وما هي أولى الفرق السياسية التي ظهرت فيه.

. . . . . .

مفهوم الحزب في العرف السياسي

أما مفهوم الحزب في العرف السياسي الحالي فنقول:

يختلف مفهوم الحزب من مجتمع إلى آخر فالحزب السياسي هو بالضرورة انعكاس لواقع اجتماعي معين فلقد ارتبط مفهوم الأحزاب والحركات الإسلامية بالدين الذي يسيطر على الحياة الإسلامية سيطرة قوية وكاملة، وكما نعلم أن الإسلام دين ودنيا، وثورة اجتماعية غيرت تغييراً جذرياً دنيا العرب وغير العرب.

وفي أُوروبا ارتبط مفهوم الحزب بالديمقراطية والظاهرة الانتخابية فلقد عانت أوروبا طويلا من الصراعات بين الحاكمين والمحكومين.

فالحزب في المفهوم السياسي إذن هو تعبير عن واقع اجتماعي معين يضم رجالاً متحدين فكراً وعملاً ففي الماضي كان الحزب تعبيراً عن وحدة الرأي وفي الوقت الحاضر غدا جهاز صراع منظم يهدف للاستيلاء على السلطة ثم المحافظة عليها. وهناك مجتمعات متقدمة يقوم الحزب فيها على مفهوم الديمقراطيات الغربية ومجتمعات نامية أغلبها متخلخلة لا تعرف الاستقرار تشدها حبال التخلف ويضطرب فيها جيل الشباب بدواعي ودوافع التوترات والصراعات الاجتماعية والسياسية ويتقاذفها اختلاف المبادئ والعقيدة والمذاهب.

نعم إن مجتمعات كهذه تضطرب فيها الأوضاع وتسوء فلا

. . . . . .

تستقر، هذا الوضع الانفجاري هو عون يدفع للقيام بحركات تنتهي إما بسيطرة عسكرية أو ديكتاتورية الحزب الوحيد[١].

ويكون بذلك الحزب بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة هو جزء من الأمة له هدف تقديم الأمة إلى الإمام وإصلاح المفاسد ودرء الأخطار فهو جزء من الأمة يمتاز عنها بالتنظيم وكثرة التفهم للواقع وكثرة العمل فيكون من الأمة والى الأمة وإذا وصل إلى الحكم يجب أن يوسع خدماته واصلاحاته حيث يتمتع حينذاك بالمال والقدرة[٢].

(١) الأحزاب السياسية / ٧٠ ـ ٧٦.

(٢) ينظر: موسوعة الفقه للشيرازي ج ١٠٦/ ١٠.

. . . . . .

الألفاظ المرادفة للحزب

نعرض في نهاية هذه الفقرة الألفاظ المرادفة للفظة الحزب ومجمل تعريفاتها ومنها:

التنظيم: النظم التأليف، نظمه ينظمه نظماً ونظاماً ونظمه فانتظم وتنظم والنظم من الجماعة أو الصف[١].

الجمعية: من جميع من باب الغلبة المغالبة[٢].

المؤسسة: من التأسيس، والتأسيس من أس الشيء، وهي جمعية أو شركة أسست لغاية خيرية أو علمية أو غيرها[٣].

المركز: موضع الرجل ومحله، وهو المحل الثابت الذي تتشعب منه الفروع[٤].

الملّة: إسم لجملة الشريعة، والشريعة هي الطريقة وهو مذهب جماعة يحمي بعضهم بعضاً عند الأمور الحادثة.

والملّة الشريعة والدين، والملة في اللغة سنتهم وطريقتهم[٥].

---

(١) ينظر: لسان العرب / مادة نظم ج ١٢ / ٥٧٨.
(٢) شرح الرضي على الكافية ج ٣/ ٤٣٣.
(٣) المنجد / ١٠.
(٤) تاج العروس ج ٤/ ٣٩، المعجم الوسيط ج ٣/ ٣٧٠، المنجد / ٢٧٦.
(٥) لسان العرب مادة (ملل) ج ١١/ ٦٣٢.

. . . . . .

والمِلّة بالكسر وتشديد اللام هي الطريقة سواء، وهي في الأصل اسم من أمللت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب ومنه طريق مملول مسلوك معلوم ثم نُقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يُمليها النبي ﷺ ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها. . وقد يُطلق على الباطل كالكفر ملّة واحدة ولا يضاف إلى الله فلا يقال ملّة الله ولا إلى أحاد الأمة، والدين يُراد منها صدقاً لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد ولاتحادهما صدقاً قال تعالى ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾[1] وقد يطلق الدين على الفروع مجازاً ويضاف إلى الله والى الآحاد والى طوائف مخصوصة نظراً للأصل على أن تغاير الاعتبار كافٍ في صحة الإضافة ويقع على الباطل أيضاً. .

وأما الشريعة فهي إسم للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء أكانت منصوصة من الشارع أم لم تكن منصوصة، لكنها راجعة إليه والنسخ والتبديل يقع فيها ويُطلق على الأصول الكلّية تجوزاً، والمِلل جمع ملّة وهي الأديان المتعددة بتعدد أصحاب الشرائع، والنحل المذاهب المتشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين[2].

الفرقة: الطائفة من الشيء أو من الناس والفريق أكثر منه[3].

(١) سورة الأنعام / ١٦١.
(٢) كشّاف اصطلاحات الفنون ج ٢/ ١٦٣٩.
(٣) لسان العرب مادة (فرق) ج ١٠/ ٣٠٠ ـ ٣٠١، مختار الصحاح / ٢٦٠، مجمع البحرين ج ٣/ ٣٩٤.

. . . . . .

وقيل هي اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ أو فلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير وهذا الموقف يختلف عن موقف فرد من قضية معينة[١].

المذهب: المعتقد الذي يذهب إليه، وقيل الأصل ويقال ذهب فلان مذهباً حسناً[٢].

وعند الفلاسفة المذهب مجموعة من الآراء والنظريات العلميّة والفلسفية ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً يجعلها وحدة مُنسقة[٣].

التكتل: وهو من الكتلة وهي القطع المجتمعة. وتكتل الشيء تجمع وتلبد وتدوّر، والتكتل هم الجماعة المتفقين على رأي واحد[٤]...

هذا وإن مفهوم الحزب لم يظهر بصورته المعروفة الآن وإنما ظهر في السابق على شكل مِلل وطوائف وفرق إذ إنّ هذه الأسماء قد تتفق مع الحزب لفظاً إلّا أنها لا تتفق معه من حيث المضمون.

(١) الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ١٢٨.
(٢) لسان العرب مادة (ذهب) ج ١/ ٣٩٤.
(٣) المعجم الوسيط ج ١/ ٣١٧.
(٤) لسان العرب مادة (كتل) ج ١١/ ٥٨٣، المنجد / ٦٧٣، المعجم الوسيط ج٢/ ٧٨٢.

. . . . . .

ومن هنا نجد أن سماحة المؤلف قد أوجز في تعريفه للحزب على معناه الشامل والذي هو: التكتل والتجمع، وأما المقومات فجعلها لوناً من ألوانه وخصوصية تختارها كل فرقة لحزبها حسب أولوياته سواء أكانت إقليمية وطنية، أو فكرية عقائدية.

فالإسلام أساساً يدعو إلى التوحد ويرى في ذلك قوة كما في الواقع والحقيقة[٢].

---

[٢] نعم إن الإسلام يفرض على المؤمنين أن يكونوا كالبنيان المرصوص يشدُّ بعضه بعضاً ويصور المؤمنين جميعاً كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى، وسنفصل القول في هذا المعنى في الفقرات القادمة، ولكن لا بأس بالإشارة إلى آيتين فقط من مجموعة الأدلة على هذا التوحد المطلوب إسلامياً وهو قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾(١) وقوله جل وعلا:

﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾(٢).

---

(١) سورة آل عمران / ١٠٣.

(٢) سورة الأنفال / ٤٦.

وما ورد في ذمّ الأحزاب إنما المراد به على المصطلح الحديث (التحزّب) وقد استعملت الكلمة في حالة أفرزها واقع العقائد، فأصبح الحزب يطلق على من يختلف عنه في المعتقد، فأطلق حزب الشيطان على من اتبعوا الشيطان وحزب الله على من اتبعوا الله جل وعلا، وعندما يتم الحديث في النصوص الإسلامية الأصيلة وتفسيراتها عن الحزب، فإنما يطلق على المعتقد ولذلك لا يوصف أتباع الملّة الواحدة بالحزب[٣].

في ذم الحزب

[٣] لقد توصلنا إلى المفهوم السياسي لمعنى هذه الكلمة فالصحيح هو أن الحزب جزء من الأمة له هدف تقدم الأمة إلى الإمام وإصلاح المفاسد ودرء الأخطار عنها فهو جزء من الأمة يمتاز عنها بالتنظيم وكثرة التفهم للواقع وكثرة العمل، فيكون من الأمة والى الأمة وإذا وصل إلى الحكم وسّع خدماته وإصلاحاته حيث يتمتع حينذاك بالمال والقدرة[١].

هذا وقد ذمّ الله سبحانه وتعالى الكثرة فقال: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[٢] في عقائدهم وأقوالهم وأعمالهم (يضلوك عن سبيل الله) إذ الحق له سبيل واحد لا يسلكه إلاّ

---

(١) ينظر: موسوعة الشيرازي الفقهية ج ١٠٦/ ١١٠.
(٢) سورة الأنعام / ١١٦.

. . . . . .

العارف العالم الراسخ في علمه وورعه وهو قليل جداً وأما الباطل فله طرق متعددة يسلكها أكثر من في الأرض على مطايا الغواية والجهالة ومراكب الغباوة والضلالة ويدعون إليها من اقتفى آثارهم وتتبع أطوارهم ولا يأمرونه إلاّ بما فيه هواهم ولا يرشدونه إلاّ إلى مقاصدهم ومناهُم كما دلّ عليه قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1].

(١) سورة المؤمنون / ٥٣.

. . . . . .

مفهوم الحزب في القرآن

أما مفهوم لفظة الحزب في المنظور الديني فقد جاءت في القرآن الكريم على عدّة وجوه وفي سبعة عشر موضعاً وعلى اختلاف اشتقاقاتها، حزب، أحزاب، حزبه، حزبين، وأهم هذه الوجوه:

١ ـ جاءت بمعنى أهل الدين، قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[١] يعني أهل كل دين. أو كل فريق وملّة كما قال علماء التفسير[٢].

٢ ـ تأتي لتعني كفار بني أميّة وبني المغيرة وآل أبي طلحة وكلهم من قريش لقوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلْأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُۥ﴾[٣]، يعني بني أميّة وبني المغيرة وآل أبي طلحة بن عبد العزى، وكذلك من الذين تحزبوا على رسول الله ﷺ بالعداوة نحو كعب بن الأشراف وأصحابه والسيد العاقب وأسقفيّ نجران[٤]، وفيهم نزل قوله تعالى ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ﴾[٥]، أي هؤلاء الأحياء الثلاثة.

يقول القرطبي في تفسيره: قوله (هنالك) أشارة لبدر وهو

(١) سورة المؤمنون/ ٥٣.
(٢) ينظر: تفسير القرطبي ج ١٢/ ١٣٠.
(٣) سورة الرعد / ٣٦.
(٤) ينظر: الكشاف ج٢/ ٥٣٣.
(٥) سورة ص / ١١.

. . . . . .

موضع تحزبهم لقتال النبي ﷺ. وقيل المراد بالأحزاب الذين أتوا المدينة وتحزبوا على النبي ﷺ.. والأحزاب الجند كما يقال جندٌ من قبائل شتى (وعليه أريد بالأحزاب) القرون الماضيّة من الكفّار، أي هؤلاء جندٌ على طريقة أولئك[١].

وقال الزمخشري: يريدُ ما هم إلّا جيش من الكفار المتحزبين على رسول الله ﷺ مهزوم مكسور عمّا قريب فلا تبال بما يقولون ولا تكترث لما به يهذون[٢].

٣ ـ الأحزاب وتعني النصارى النسطورية اليعقوبية والملكانيّة لقوله تعالى: ﴿فَٱخۡتَلَفَ ٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَيۡنِهِمۡۖ﴾[٣]، يعني في الدين فتحزبوا في عيسى عليه السلام فقالت النسطورية عيسى ابن الله وقالت اليعقوبية إن الله هو المسيح ابن مريم، وقالت الملكانية إن الله ثالث ثلاثة: الله وعيسى ومريم.

وأشار علماء التفسير إلى هذه الآية فقالوا: يعني ما بينهم وفيه قولان: إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى خالف بعضهم بعضاً. والثاني: فرق النصارى من النسطورية والملكية واليعاقبة، اختلفوا في عيسى.. الخ[٤].

---

(١) تفسير القرطبي ج ١٥/ ١٥٣.
(٢) الكشاف ج ٤ / ٧٥.
(٣) سورة الزخرف / ٦٥.
(٤) تفسير القرطبي ج ١٦/ ١٠٩. أيضاً تفسير الميزان ج ١٨/ ١١٩.

. . . . . .

٤ ـ وجاءت لفظة الأحزاب وأريد بها كفّار قوم عاد وثمود لقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴿١٣﴾﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ. . .﴾[2]، يعني مثل عذاب الأمم الخالية.

وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ﴾ أي هم الموصوفون بالقوة والكثرة كقولك فلان هو الرجل. .[3].

وفي قوله: ﴿مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ﴾ يعني أيام العذاب التي عُذب فيها المتحزبون على الأنبياء. .[4].

ويذكرهم عز وجل في موضع آخر قائلاً: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ. .﴾[5]، أي الأمم الذين تحزبوا على الأنبياء بالتكذيب نحو عادٍ وثمود فمن بعدهم[6].

(١) سورة ص / ١٢ ـ ١٣.
(٢) سورة غافر / ٣٠ ـ ٣١.
(٣) ينظر: تفسير القرطبي ج ١٥/ ١٥٥.
(٤) المصدر السابق ج ١٥/ ٣١٠.
(٥) سورة غافر / ٥.
(٦) ينظر: تفسير القرطبي ج ١٥/ ٢٩٣.

. . . . . .

٥ ـ جاءت وعُني بها أبو سفيان في قبائل من العرب واليهود تحزبوا على رسول الله ﷺ يوم الخندق فقاتلوا في ثلاثة أماكن وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾[١].

يعني فوق الوادي من قبل المشرق ويشار إلى مالك بن عوف وعيينة بن حصن الفزاري ومعهما ألفٌ من غطفان ومع طليحة بن خويلد من بني أسد وحيُّ بن أخطب اليهودي في يهود بني قريظة، ومن أسفل منكم من الوادي من قبل المغرب حيث جاء أبو سفيان ابن حرب في أهل مكة معه يزيد بن خلف على قريش من أسفل الوادي وجاء الأعور السلمي من قبل الخندق وتحزبوا على رسول الله ﷺ وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ ٱلْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا۟﴾[٢].

وفي هذه الآية قال علماء التفسير: يحسبون الأحزاب أي يظنون أن الجماعات من قريش وغطفان واليهود الذين تحزبوا على رسول الله ﷺ ولم ينصرفوا وقد انصرفوا وإنما ظنوا ذلك لجبنهم وفرط حبهم قهر المسلمين[٣].

وقال آخر: ويحسبون الأحزاب لم ينهزموا، وقد انهزموا فانصرفوا عن الخندق إلى المدينة راجعين لما نزل بهم من الخوف

(١) سورة الأحزاب / ١٠.
(٢) سورة الأحزاب / ٢٠.
(٣) مجمع البيان ج ٨/ ٣٤٨.

. . . . . .

الشديد ودخلهم من الجبن المفرط (وإن يأت الأحزاب) كرة ثانية تمنوا لخوفهم مما منوا به هذه الكرة أنهم جارمون إلى الله وحاصلون بين الأعراب[١].

٦ ـ الحزب ويُعنى به الجُند[٢] لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٣] يعني جند الله، ورديفها ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[٤].

وهذا الوجه كان أكثر الوجوه اهتماماً عند المفسرين إذ قسموا الحزب هنا إلى قسمين:

أولاً: حزب الله: وهو مفهوم قرآني ديني يعبّر عن رؤية خاصة لشخصيّة الإنسان المؤمن بالله تعالى من حيث أخلاقه وسلوكه وطبيعة علاقاته سواء أكان هذا الإنسان فرداً واحداً أو مجموعة صغيرة أو أمة كاملة هي كلها حزب الله[٥]. وإليه أشار الله عز وجل بقوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[٦]، فقد أكد علماء التفسير على هذا المعنى فقالوا: إنه واقع موقع الجزاء وليس به بل هو من قبيل وضع الكبرى موضع النتيجة للدلالة

(١) تفسير الكشاف ج ٣/ ٥٣٠، تفسير القرطبي ج ١٤/ ١٥٤.
(٢) ينظر في معاني الوجوه الستة للأحزاب: الوجوه والنظائر / ١٥٧ ـ ١٥٨، قاموس القرآن / ١٢٦ ـ ١٢٨.
(٣) سورة المجادلة / ٢٢.
(٤) سورة المجادلة / ١٩.
(٥) محاضرات في حزب الله / ٧.
(٦) سورة المائدة / ٥٦.

. . . . . .

على علّة الحكم والتقدير ومن يتوّل فهو غالب لأنه من حزب الله وحزب الله هم الغالبون فهو من قبيل الكناية على أنهم حزب الله، والحزب على ما ذكره الراغب: جماعة فيها غلظ وقد ذكر الله سبحانه حزبه في موضع آخر من كلامه قريب المضمون من هذا الموضع ووسمهم بالفلاح فقال: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ... أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1]. والفلاح هو الظفر وأدراك البغية التي هي الغلبة والاستيلاء على المراد وهي الغلبة والفلاح وهي التي وعد الله المؤمنين في أحسن ما وعدهم وبشرهم بنيلها في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[2]. والآيات في ذلك كثيرة وقد أطلق اللفظ في جميعها فالمراد بالغلبة المطلقة والفلاح المطلق أي الظفر بالسعادة والفوز بالحق والغلبة على الشقاء وإدحاض الباطل في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فبالحياة الطيبّة التي توجد في مجتمع صالح من أولياء الله في أرض مطهرة من أولياء الشيطان على تقوى وورع وأما في الآخرة ففي جوار ربّ العالمين[3].

واتفق أكثر المفسرين أن حزب الله هم جنده وأنصاره ودعاة خلقه وأولياؤه المفلحون الناجون الظافرون[4].

(١) سورة المجادلة / ٢٢.
(٢) سورة المؤمنون / ١.
(٣) تفسير الميزان ج ٦/ ١٣.
(٤) مجمع البيان ج ٣/ ٢١٢، الكشاف ج ١/ ٦٤٩، تفسير القرطبي ج ٦/ ٢٢٢ـ٢٢٣.

. . . . . .

الحزب في السنة النبوية

وقد أشارت السنّة إلى روايات كثيرة حملت صفات الإنسان المؤمن التي تشير بواقعها إلى حقيقة حزب الله ومنها ما روي عن داود عليه السلام عندما قال: إلهي من حزبك وحول عرشك؟ فأوحى الله إليه: يا داود، الغاضة أبصارهم، النقية قلوبهم، السليمة اكفهم، أولئك حزبي وحول عرشي[١].

وكذلك قول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى عثمان بن حنيف: أما بعد يا بن حنيف فقد بلغني... (الى أن يقول)... طوبى لنفس أدت إلى ربها فرضها، وعركت بجنبها بؤسها وهجرت في الليل غمضها حتى إذا غلب الكرى عليها أفرشت أرضها وتوسدت كفها في معشرٍ أسهر عيونهم خوف معادهم، وتجافت عن مضاجعهم جنوبهم، وهمهمت بذكر ربهم شفاههم وتقشّعت بطول استغفارهم ذنوبهم أولئك حزب الله، ألا إن حزب الله هم المفلحون[٢].

وعليه أشار الإمام عليه السلام إلى التمسك بهذا الحزب حيث قال: عليكم التمسك بحبل الله وعروته وكونوا من حزب الله ورسوله والزموا عهد الله وميثاقه[٣]...

(١) تفسير القرطبي ج ١٧/ ٣٠٩.
(٢) نهج البلاغة ج ٣/ ٧٥.
(٣) مستدرك الوسائل ج ١٢/ ٢٥٦.

. . . . . .

ثانياً: حزب الشيطان: يعتبر مفهوم حزب الشيطان الديني هو نقيض مفهوم حزب الله، فالإنسان الذي يبتعد عن حدود الله وأوامره وتشريعاته دخل في حزب الشيطان، ولهذا جاء معنى حزب الشيطان أي أشياعه ومتبعي خطواته حيث قال عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[١] ولهذا باعوا الجنة بجهنم والهدى بالضلالة وشاقوا الله ورسوله في أفعالهم وأعمالهم فكانوا الخاسرين والى ذلك قال عز وجل: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[٢].

وإليه أشار أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له حيث قال: نحمده على ما وفق له من الطاعة، وذاد عنه من المعصيّة... إلى أن يقول... ولكل حيّ قاتل، ولكل باب مفتاح، ولكل ليلٍ مصباح، يتوصلون إلى الطمع باليأس ليقيموا به أسواقهم وينفقوا به أعلاقهم، يقولون فيشبهون، ويصفون فيُمُوّهون، وقد هوّنوا الطريق، وأضلعوا المضيق، فهم لمّة الشيطان وحمّة النيران أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون[٣].

ومن المعلوم أنّ مفهوم حزب الشيطان جاء هنا بالمعنى العام، بيد أن هنالك آيات قرآنية كثيرة تناولت هذا المفهوم بالمعنى الخاص

(١) سورة فاطر / ٦.
(٢) سورة المجادلة / ١٩.
(٣) نهج البلاغة ج٢/ ١٦٧.

. . . . . .

كالكفّار والمنافقين والمشركين وغيرها من الصفات القبيحة التي هي صفات جند الشيطان وحزبه.

إذن فالحديث في النصوص الإسلامية الأصلية وتفسيراتها أكدت على أن هنالك قسمين فقط من الأحزاب وهما حزب الله وحزب الشيطان وعليه يكون هذا التقسيم منطلقاً من واقع العقائد ـ أي المعتقد ـ فالذي يتبع الله ويحمل صفات المؤمن الحق كان في حزبه والذي أبتعد عن الله وحمل سيئات الشيطان كان أيضاً في حزبه.

وبهذا نجد رسول الله ﷺ يشير إلى الحزب الصحيح وهو حزب الله والذي يُبنى على أساس سليم قوامه الشريعة الإسلامية الغرّاء ومؤتمراً بأمر الله سبحانه فيقول ﷺ: لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على الحق قائمين بأمر الله لا يضرهم خلاف من خالفهم كلما ذهبَ حزب نشأ آخرون حتى تقوم الساعة[١].

ومن هنا أشار المصنف أن أتباع الملّة الواحدة لا يوصفون بالحزب لأنهم على ملّة واحدة ومعتقد واحد وهذا ما أكدناه خلال شرح هذه الفقرة.

كما أنه أجاد في القول بأن المذموم من الحزب هو ما آل إلى التحزب، بل يرى بأن التحزب هو مرادف للتفرق المذموم ـ في

(١) كتاب الفتن للمروزي / ٣٦٤.

. . . . . .

الغالب الأعم ـ ومن هنا نجد أن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كتب إلى من شاق وغدر من أهل الجند وصنعاء: (أما بعد فقد بلغني تحزبكم وشقاقكم وإعراضكم عن دينكم بعد الطاعة وإعطاء البيعة والأُلفة..)[١]، وقد اخبر الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه: إن العرب تتحزب عليّ ويجيئونا من فوق تغدر اليهود ونخافهم من أسفل، الحديث[٢]، ومن هنا جاءت تسمية الأحزاب على من حاربوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين في غزوة الخندق حيث إنهم رغم اتفاقهم على محاربة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقد كانوا متفرقين في المسار والأهواء، ومن هنا أيضا نجد أن القمي فسر آية ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾[٣] بأنها نزلت في قصة الأحزاب من قريش والعرب الذين تحزبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٤] وفي تفسيره للآية ﴿وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾[٥] قال: هم أصحاب الدنيا الذين تحزبوا وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه يعني يقتلوه وجادلوا بالباطل أي خاصموا (ليدحضوا به الحق) أي يبطلوه ويدفعوه[٦].

(١) بحار الأنوار: ٣٤/ ٨.
(٢) بحار الأنوار: ٢٠/ ٢٢٩.
(٣) سورة الأحزاب / ١٠.
(٤) تفسير القمي: ٢/ ١٧٦.
(٥) سورة غافر / ٥.
(٦) تفسير القمي: ٢/ ٢٥٥.

فالحزب إذاً ما اختلف عن الآخر بالمعتقد جذرياً وأمّا بين أبناء الملّة الواحدة فلا تشمله الكلمة[٤].

الحزب في المنظور الاعتقادي

[٤] نتيجة لِما تقرر آنفاً من أن استخدام لفظة الحزب في المفهوم الديني ـ القرآن الكريم، السنّة النبوية ـ جاءت هذه الكلمة وأريد بها الذي يتّبع الله سبحانه وتعالى فهو في حزب الله، والذي يتبع الشيطان ـ والعياذ بالله ـ جاءت للذي يتبعه فهو في حزبه، إذاً الاختلاف جذري في العقيدة فالحزب هو ما اختلف عن الآخر بالعقيدة وكما قال الطبرسي في تفسيره:

(إن الاختلاف في المذهب أن يعتقد كل قوم خلاف ما يعتقده الآخرون فالحزب هو الجمع المنقطع في رأيه عن غيره)[1]، أي في المعتقد، وعليه كانت نظرة المصنف إلى تعريف الحزب من وجهة إسلامية كما أشار إليه الطبرسي.

وأما أتباع الملّة الواحدة لا يسمون حزباً وإنما يمكن أن نطلق عليهم أسماء مرادفة لأصل هذه الكلمة فالحزب من حيث اللفظ ينطبق مفهومه مع التكتلات والتجمعات والتنظيمات وغيرها أما من حيث المصداق الشرعي يختلف اختلافاً كلياً مع مقومات الأحزاب ومنها السائدة حالياً.

---

(١) مجمع البيان ج ٦/ ٥١٤.

وعلى أي حال فالنزاع لفظي من جهة وحقيقي من جهة أخرى باعتبار أن للكلمة حقيقة شرعية أي مصطلحاً شرعياً، وبحث هذه المسألة يقع في الأصول في باب مباحث الألفاظ[٥].

---

[٥] لقد أثرتْ المدرسة الإمامية الفكر الإنساني بالدراسات الأصولية فقد شهد عهدا الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام بدايات مبكرة لتنظيرات أصولية وإملاء قواعده على جملة من أصحابهما وقد عرف في هذا المضمار هشام بن الحكم ـ من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ إذ صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها وهو أهم مباحث علم الأصول وأدق مقالات حجيّة الظواهر ومن أهم ما نشط به أصوليو الشيعة لتنظيراتهم لحجيّة الظواهر وقواعد قراءة النص.

وقد أعطت هذه الدراسات الأولوية لمعرفة الدليل الشرعي فقسمت الدليل الشرعي فيما لو كان مردداً بين أمرين أو أمور متعددة لتطلق عليها بالدليل المجمل وتارة جعلت مدلول الدليل متعيناً في أمر محدد لا يحتمل مدلولاً آخر بديلاً عنه وأطلقت عليه بالنص.

وبهذا سيكون هذا التمهيد دراسة لحيثيات قراءة النص في مدلولات لفظة (الحزب) من ناحية النزاع اللفظي والنزاع الحقيقي الشرعي.

نعم قد تبيّن مما سبق أن لفظة الحزب في منظورها اللغوي تأتي بمعنى الجماعة وفي منظورها الشرعي هي الجمع حيث لا نزاع

. . . . . .

من أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلاة مثلاً في الأفعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء، لهذا فقد جاءت لفظة الحزب على نزاعين لفظي (لغوي) وشرعي ونزاع ثالث عرفي والذي سيكون الرابط بين هذين النزاعين.

فمن المعلوم أن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له وتنقسم إلى الشرعية واللغوية والعرفية كما أسلفنا، فأما الشرعية فهو اللفظ الذي كان وضعه بيد الشارع وثابتاً من قبله من قبيل وضعه كما ذكرنا سابقاً للفظة الصلاة للهيئة المعهودة فالحزب له واضع شرعي ولغوي وعرفي، فالشرعي ما وضعه له القرآن الكريم وهو الاختلاف في المذهب والمعتقد وأشار إليه بـ(حزب الله) و (حزب الشيطان) ووضعه المفسرون لذلك لكثرة استعماله في القرآن، إذن فالحقيقة الشرعية ثابتة في هذا اللفظ لهذا المعنى ولم تطلق هذه اللفظة لغير هذا المعنى وعليه فيسقط كل نزاع لفظي مقابل الوضع الشرعي.

وأما الثانية ونعني بها الحقيقة اللغوية فهو ما كان وضعه بيد واضع اللغة وهذا معلوم ومفهوم من أن اللغويين وضعوا لفظة الحزب وأشاروا إلى معناها بأنها (الجماعة أو الجمع من الناس) ولا خلاف بينهم في هذا المعنى.

وأما الثالثة ونعني بها الحقيقة العرفية فهو ما كان وضعه بيد أهل العرف فالحزب أخذ عرفاً بأنه مجموعة من الناس تجتمع لأمر

. . . . . .

ما وتؤسس عليه تكتلا سياسياً أو دينياً أو غيره، فالعرف واللغة متطابقات فيما بينهما بالمعنى واللفظ والمفهوم المصداق.

وأما الشرع فنلحظ أن هناك اختلافاً جذرياً كما اشرنا إليه سابقاً بينه وبين اللغة والعرف.

فالحزب الشرعي يقصد به الاختلاف في المذهب والمعتقد والحزب اللفظي والعرفي يراد به الجماعة، إلاّ أن الطرفين المتنازعين قد يصلان إلى نقطة متفقة ألا وهي من حيث المفهوم إذ أن الحزب الشرعي (حزب الله) و (حزب الشيطان) هم جمع من الناس، فحزب الله مثلاً هم أتباع الله من المؤمنين وحزب الشيطان هم أتباعه من الكفار، إذن هم الجمع أو الجماعة.

أما من ناحية المصداق فالخلاف واضح بين المعنيين ولهذا يجب التأكيد هنا أن لفظة الحزب بحروفها الثلاثة لا يجب أن تطلق على مجموعة من الناس أو فئة منهم ويقصد بها الحقيقة الشرعية أو المصطلح الشرعي ذاتاً وأما إذا وضعت هذه الحروف الثلاثة وقصد بها المعنى اللغوي أو العرفي فلا خلاف فيها بيد أن الخلاف واضح في المصداق أكثر مما هو في المفهوم[١].

(١) ينظر: اصطلاحات الأصول / ١١٧، معالم الدين / ١٥٦.

وأما بالنسبة إلى ما ورد عن حقيقته فإن الإسلام يدعو كما أسلفنا إلى التوحد ولذلك قيّد الأمة من أتباع النبي محمد ﷺ بالأمة الواحدة ونادى بالاعتصام بالحبل الواحد ونبذ التفرق[٦].

---

[٦] نقول: إنه لما كان الإسلام دين الله تبارك وتعالى الذي لاشك ولا ريب أنه النور الذي فيه سعادة الإنسانية ورقيها إلى أعلى مراتب الكمال وهو أشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم...﴾[١]، وقد أعطى الله سبحانه وتعالى للإنسان المكانة السامية التي ليس بعدها مكانة إذ جعله خليفته في الأرض كما جاء في محكم التنزيل ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً..﴾[٢]، وزود هذا الإنسان بأحسن وأفضل مخلوق على وجه الأرض وهو العقل حتى يميّز الخير من الشر والحق من الباطل وكي يسير هذا الإنسان على الطريق الصحيح والصراط المستقيم ويستفيد من الطاقات المودعة فيه فلابدّ له أن يعرف الطريق الذي يجب عليه أن يتبعه ليصل إلى ما أراد ولما شاء من الخلافة والعبودية، وأرسل الله تعالى الرسل والأنبياء والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) ليرشدوا إلى أوامره وينتهوا إلى نواهيه وكان من أسمى الأوامر التي ركز عليها القرآن الكريم وأوصى بها النبي محمد ﷺ هي وحدة المسلمين مصداق

---

(١) سورة الزمر / ٢٢.
(٢) سورة البقرة / ٣٠.

. . . . . .

قوله تعالى ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ . .﴾[١] فالأمر بالاعتصام بحبله كان من أهم المزايا التي يجب على الإنسان المسلم أن يتحلى بها ولم يكن الأمر بالاعتصام وإنما الحق الأمر بالنهي عن التفرق ليكون المسلم مع أخيه المسلم كالجسد الواحد ليجسد قول الرسول ﷺ: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى. . .)[٢].

ولمّا كان أمر الصلاح والفساد من الطوارىء الخارجة عن اختيار المجتمع البشري مرتبة ومندرجة تحت اختيارهم بمرتبة أخرى، وسد طرق الفساد وأبواب الإفساد والإخلال في النظم الجزئي والسياسة المنزلية وفي النظم الكلي وسياسة البلد والقطر والعالم، لا يمكن إلاّ بإيجاد الشكل الوحداني، والحزب الوحيد الجامع لشتات إطارات العائلة البشرية والكافل لمتفرقات أبواب المجتمع العالمي وهذا الشكل لو كان مختلفاً من قبل الناس والمخلوقين فتختلف فيه الآراء والأنظار كما نرى كثيراً ووقع في الأناسي غير مرّة ودائماً فلابدّ أن يكون العنوان الوحيد المنشأ من قبل مقام معلوم مصدق مقبول لدى العامة وهو الله تعالى بعنوان، الحزب. . . فإن حزب الله هم الغالبون وهم المفلحون وبعنوان

(١) سورة آل عمران / ١٠٣.
(٢) ينظر: مسند أحمد ج ٤/ ٢٦٨، حقوق آل النبي / ١٥.

. . . . . .

الدين الواحد وهو الإسلام فلو تخلف واحد من الأفراد فهو يجرّىء الناس الآخرين على الخروج عن هذه الوحدة الشكلية والنظامية فيكون فساد العالم أحياناً منتسباً إليه مستنداً إليه بالبداهة فعدم اللحوق بصفوف المسلمين ليس فيه شيء وإنما هو مبدأ وبذر بذور النفاق والشقاق في قلوب الآخرين فإذا تعددت الصفوف المتقابلة يلزم الفساد قهراً في الأرض[١].

علماً أن من أعظم الأخطار على وحدة المسلمين وتعاونهم ضد عدوهم المشترك إقدام بعض المستهزئين الأغبياء الذي لا يقدرون عواقب ما يفعلون على ما يؤدي إلى انشغال أبناء الأمة الإسلامية الواحدة بصراعات كلامية ومذهبية لا تبتنى على أساس سليم قد يؤدي في حالة عدم وضع حد لبعثهم إلى تعميق جذور التباغض والتمزق والانهيار المخيف الذي تعاني منه أمتنا اليوم شر معاناة.

ومن ثم فإنهم يكونون قد ساهموا مساهمة مخلصة في تحقيق أغراض عدوهم الأول من استعمار وغيرها. . .

ومن تكريس التفرقة والنزاع الداخلي ليحولوا بين المسلمين وبين الوحدة لعلمهم بأنها الكفيلة لو تحققت بإزالة نفوذها عن البلاد الإسلامية ففي كل فترة من الزمن يطلع على الأمة واحد من أمثال هؤلاء الجهلاء يدافع عن عصبيتهم المذهبية الممقوتة ضد مذهب أو آخر من مذاهب المسلمين بأكاذيب ملفقة وأراجيف مزيفة قد بان

(١) تفسير القرآن الكريم ـ مصطفى الخميني ج ٥/ ٩٧.

. . . . . .

الحقد الأعمى من خلال أسطرها والجهل بحقيقة الإسلام وبحقيقة المذهب الذي يفترى على قدسيته[١] . . .

فالقرآن الكريم يرى الناس على ما بينهم من اختلاف في الميول والنزعات ـ مجموعة منسجمة ومتجانسة ومتحدة في الاتجاه وينظر إليها كقافلة متناسقة سائرة باتجاه مقصد واحد ويدعوها إلى إيجاد نظام أكثر شمولية في عملها ويشير إلى ان هذه الحالة هي الكيفية التي كان عليها المجتمع البشري وهو الشكل المعقول التي يُطمح إلى تحقيقه في مستقبل الزمان فنجده يقول: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[٢] وكذلك قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ﴾[٣] وكذلك: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ . .﴾[٤]، وانطلاقاً من هذه الرؤية يتعين على المسلم إيجاد الوحدة والتلاحم على صعيد العالم الإسلامي كخطوة أولى ثم تعميم تلك الوحدة على المجتمع البشري بأسره.

وأما في قوله عز وجل: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا . .﴾، فقد نهى الله تبارك وتعالى عن الاختلاف في الدين وذلك لأن الحق لا يكون إلاّ واحداً وما عداه يكون جهلاً وضلالاً فلما كان كذلك

(١) مجموعة رسائل ـ لطف الله الصافي ج٢/ ٢٤٣.
(٢) سورة البقرة / ٢١٣.
(٣) سورة يونس / ١٩.
(٤) سورة الأنبياء / ٩٢.

. . . . . .

وجب أن يكون النهي أيضاً عما يوجب الفرقة ويزيل الأُلفة وان هذه الآية الكريمة تتعرض لحكم الجماعة المتجمعة والدليل قوله (جميعاً) وكذلك قوله (ولا تتفرقوا) فالآيات تأمر المجتمع الإسلامي بالاعتصام بكتاب الله والسنة[١]..

وفي معنى الآية يقول آخر: أي اجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تفرقوا عنه أي عن الحق بوقوع الاختلاف بينكم كما اختلف اليهود والنصارى أو كما كنتم متفرقين في الجاهلية متدابرين يعادي بعضكم بعضاً ويحاربه، أو ولا تحدثوا ما يكون عنه التفرق ويزول معه الاجتماع والأُلفة والتمسك بالإسلام[٢].

وفيها أيضاً: أي لا تتفرقوا عن دين الله الذي أمركم فيه بلزوم الجماعة والائتلاف على الطاعة وأثبتوا عليه[٣]...

وأخيراً نرى أن ما حدث من التفرق والتشتت في هذه الأمة الواحدة وفي المذهب خاصة ما هو إلاّ كنتيجة لكثرة التعددية الحزبية في هذه الأمة وما نشهده اليوم داخل العراق خير دليل على ذلك.

وربما أشارت آية الاعتصام بالنظر إلى ورود مفردتين فيها ألا

(١) تفسير الرازي ج ٨ / ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) ينظر: تفسير الكشاف ج ١/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٣) ينظر: تفسير مجمع البيان ج ١/ ٤٨٣.

. . . . . .

وهي (حبل الله) و(جميعاً) إلى جواز إيجاد تكتل بين أرباب الأديان السماوية الذين تجمعهم العقيدة بالله، ولا يتنافى وورود هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ... وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ لأنها تعد من بعض صور المصداق، لتشمل في النهاية كل الإنسانية بشكل أو بآخر.

ومن ناحية أخرى فإن الحزب في الوجهة الإسلامية لا يمكنه أن يكون مشرّعاً كما في الأحزاب الغربية أو غير الإسلامية، نعم له الحق في أن يقنن تلك التشريعات التي صدرت من الله عبر المعصوم، واختيار السبل والأساليب الناجعة لتطبيقها، والتدرج في التعامل معها على أرض الواقع[٧].

هل الحزب مشرّع

[٧] نقول: ينمُّ اتساع الحياة الاجتماعية للإنسان واضمحلال الحياة الفردية في الغابات والبوادي عن ميله الطبيعي للحياة الاجتماعية كي يتسنى له عن طريق التعاون مع أبناء جنسه التغلب على ما يكتنفها من مصاعب، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإنسان موجود أناني ويمثل حب الذات أمراً غريزياً فيه وهو يطمح في الاستحواذ على كل شيء وإذا ما خضع يوماً للقوانين الاجتماعية الصارمة فإنما يفعل ذلك اضطراراً ولولا الاضطرار لما تخلى عن طبيعته الأنانية وخير دليل على ذلك هو عدم تورعه عن سحق حقوق الآخرين كلما سنحت له الفرصة، من هنا فقد اتفقت آراء العلماء على أن أقامة المجتمع الإنساني السليم تستلزم تشريع منهج كامل لكي تتضح في ضوئه حقوق وواجبات الأفراد في الحياة الاجتماعية وهذا المنهج هو عبارة عن القوانين الاجتماعية التي تمثل البنية التحتية للمجتمع الإنساني، وعليه كان التشريع الإسلامي هو خير منهج معبّر عن الحقوق والواجبات التي تفرض على الأفراد في الحياة الاجتماعية وذلك لمعرفته بالطبيعة الإنسانية ونزاهته عن

. . . . . .

النوازع النفعيّة، أي انه مجرد عن كل أنواع الأنانية والنفعيّة عند وضعه للقانون، فالخالق سبحانه الذي أبدع المخلوق من خلايا لا حصر لها وركب أجزاء بدنه على اختلافها ومن المسلّم انه اعلم من الآخرين بما خفي وظهر من حاجات مخلوقه وبمصالحه ومفاسده، إذن فليس هنالك من مشرع سوى الله سبحانه وأما الفقهاء والعلماء وما إلى ذلك فهم بمثابة الخبراء بالقانون ويضطلعون بمهمة بيان الأحكام الإلهية من خلال الرجوع إلى مصادر التشريع[١].

ومن هنا أكد المصنف على أن الحزب الإسلامي لا يمكنه أن يكون مشرعاً لأنه سلك منهج التشريع الإسلامي وإذا قال بالتشريع بحسب ما تقتضيه مصلحته ومنفعته خرج من دائرة كونه حزباً إسلامياً ودخل في الأحزاب الغربية أو غير الإسلامية بصورة عامة، لأنه مهما حاول أن يكون منصفاً أو معتدلاً في سن القانون وتشريعه لابدّ له أن ينحاز أو أن تغلبه المنفعة الأنانية التي جُبل الإنسان عليها مهما كانت عقليته ومرتبته العلمية، ومن هنا نجد أن الأحزاب الإسلامية أخذت بنظر الاعتبار الإسلام وتشريعاته الأساس الذي تعمل من أجل ترسيخه في نفوس أفراد المجتمع ولو نأخذ على سبيل المثال لا الحصر مثالاً على ذلك في قراءة سريعة لمنهاج نخبة من الأحزاب الإسلامية نجد ما يؤكد ذلك في مبادئها العامة، فمثلاً حزب الدعوة الإسلامية الذي أكد في نظامه الداخلي على أمور عديدة منها:

(١) ينظر: مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام / ١٣٧ ـ ١٣٨.

. . . . . .

١ ـ إنّ من واجبهم دعوة الناس إلى الإسلام. . وذلك لأنهم دعاة إلى الله وأنصار للإسلام. .

٢ ـ إنّ حركتهم إسلامية تعتمد العقيدة الإسلامية وما ينبثق عنها. . .

٣ ـ إنّ حركتهم تعمل في جميع المجتمعات بغية جعل كلمة الله هي العليا وتحكيم الإسلام في جميع مرافق الحياة.

٤ ـ إن هدفهم تحقيق المجتمع الإسلامي بجميع مقوماته بعمل جماعي منظم أي تغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات على أساس العقيدة والرابطة الأخلاقية الإسلامية وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية تحقيقاً لإرادة الله سبحانه. . .

٥ ـ من أهدافها أيضاً بعث الفكر الإسلامي الأصيل من جديد وتنقيته من الأفكار والمفاهيم الغربيّة. .

٦ ـ إنها تعتمد الإسلام المأخوذ من خلال مصادره وهي القرآن الكريم وسنة المعصومين عليهم السلام المستقاة عن طريق الثقاة المتورعين. .

وأخيراً يؤكد على دعمه المتواصل لبناء الدولة الإسلامية لتكون نواة الدولة الإسلامية الكبرى[1]. .

(١) ينظر: حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق / ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣.

. . . . . .

ونجد في منهاج الحزب الإسلامي العراقي أموراً منها:

١ ـ إن غايته تطبيق أحكام الإسلام تطبيقاً كاملاً شاملاً لجميع شؤون الحياة وأمور الأفراد والدولة.

٢ ـ إنه يتقيد في جميع تصرفاته وأعماله ووسائله بأحكام الشريعة الإسلامية.

٣ ـ أكد على أن الحكومة تكون شرعية مادامت تعمل لمصلحة الشعب وتحوز على ثقته ولا تقوم بأي عمل من شأنه مناهضة الإسلام.

٤ ـ يؤمن الحزب بأن على الدولة أن تطهر المجتمع من جميع المنكرات والمفاسد...

٥ ـ أكد على تحريم كل عمل يعود على المجتمع بالضرر أو يقوم على الربا..

٦ ـ جعل الزكاة حق مالي للفقراء في أموال الأغنياء وعلى الدولة أن تجبيها من الأغنياء.. وتصرفها على مستحقيها من الفقراء وغيرهم[١].. الخ.

وغيرها من الأحزاب والحركات والتجمعات الإسلامية، حيث إنها أكدت وبصورة عامة على أنها تعمل في ضوء المنهج الرشيد أو

(١) ينظر: منهاج الحزب الإسلامي العراقي / ٤، ٧.

. . . . . .

المنهج السماوي المشرع من قبل الباري عز وجل وإن أي شيء يخالف هذا التشريع فهو مرفوض ولا يعمل به.

وأما الأحزاب الغربيّة فإننا نجد في مطالعتنا السريعة لأهم مبادئها وأنظمتها الداخلية وعلى سبيل المثال، حزب المحافظين في بريطانيا نجد أن الزعامة الرئيسية كانت للزعيم ومساعده في تنظيم القرارات وغيرها ثم بعد ذلك اعدوا لجاناً متعددة كل حسب اختصاصه في إنشاء القرارات وتنظيم المنهاج وتعديله حسب تطور الوقت(١).

وكذلك في الحزب الشيوعي العام وخاصة الصيني منه فإنه قد صرّح في دستوره ما يلي: إن الحزب يتخذ الماركسية اللينينية دليلاً لعمله فالماركسيّة اللينينية وحدها تقدم تعليلاً صحيحاً لقوانين تطور المجتمع وتحديداً صحيحاً للطريق الذي يؤدي إلى تحقيق الاشتراكية والشيوعية(٢).

وهذا هو الحال في جميع الأحزاب الغربيّة أو غير الإسلامية إذ إنها تعتمد في تحديد هويتها ومنهاج عملها على فكر شخص معين أو مجموعة معينة تحمل صفات متقاربة إذ إنها هي المشرعة للحزب وقوانينه..

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في بريطانيا / ١٨ ـ ٥٠.
(٢) ينظر: دستور الحزب الشيوعي الصيني / ٤ ـ ١٠، ثلاثون عاماً من حياة الحزب الشيوعي الصيني / ١١٧..، الحزب الشيوعي العراقي

. . . . . .

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المصنف قد ذكر في أبواب مختلفة من موسوعته الرائدة، ومنها في باب التشريع[١]: إن الإنسان في نظر الإسلام تحكمه ست علاقات، وعلى أثرها لا بد من ان ينظم حياته عليها وهي:

١ ـ علاقة الإنسان بخالقه.

٢ ـ علاقة الإنسان بنفسه.

٣ ـ علاقة الإنسان بالآخر.

٤ ـ علاقة الإنسان بالمجتمع.

٥ ـ علاقة الإنسان بالدولة.

٦ ـ علاقة الإنسان بالبيئة (بمعناها الأعم).

ومن هنا فإن جميع القوانين الإسلامية سواء العقائدية منها أو الأخلاقية أو الأحكام أو غيرها تدخل في هذا الإطار، ويضيف المصنف قائلا: إن الدين الإسلامي من هذا المنظور هو اشمل نظام عرفه الإنسان على وجه الأرض إذ لم نجد قانونا وضعياً تمكن أن يلبي الرغبات الجسدية والنفسية والفكرية في أبعادها الستة للإنسان غير الإسلام على الأقل من حيث التقنين.

وفي الحقيقة فإن هذا التنظير الدقيق للنظام الإسلامي يعد الأول من نوعه وعليه يترتب الكثير من الدراسات.

---

(١) انظر الجزء الأول من الحسين والتشريع الإسلامي، والجزء الأول من الحسين في السنة وغيرهما.

وذلك لقوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[١]، فالحكم لابدّ وأن يكون بما أنزله الله، وفي ذلك لا يختلف علماء المسلمين وفقهاؤهم، نعم تبقى بعض المساحات التي للحزب أو التكتل أن يتعامل معها، منها استنباط القوانين من الأصول والكليات وهذا هو الاجتهاد وعندها لا بدّ أن يراعى في ذلك ما يراعى في الاجتهاد ولو على الشكل المؤسساتي الذي اقترحناه[٨].

الحكم في الإسلام

[٨] إن مسألة الحكم في الإسلام ـ باعتباره مشروعاً للتطبيق على هذا المجتمع الإسلامي أو ذاك ـ قد بُحثت في العقود الأخيرة من قبل كثير من الإسلاميين فقهاء ومجتهدين وعلماء دين ومفكرين لأجل (أسلمة المجتمع) تنظيماً وحضارة على قاعدة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي.

وقد كان الهدف من هذه البحوث هو أعادة صياغة وتراكيب المجتمع وفقاً للفقه الإسلامي كما انتهى إليه تطوره في مجالاته ـ غير العباديّة المحضة ـ مجالاته المتعلقة بقضايا المجتمع السياسي وعلاقاته الداخليّة والخارجية والأسريّة وإقامة حكم سياسي إسلامي يحقق هذا الهدف في المجتمع ويحميه ويعيد الحياة والفاعلية إلى المشروع الحضاري الإسلامي، فكان من جملة هؤلاء الباحثين لهذه

---

(١) سورة المائدة، الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧.

. . . . . .

المسألة: التيار التاريخي في الحركة الإسلامية المعاصرة التي تلتقي عليه كل أحزابها وتجمعاتها على ما بينها من تنوعات مذهبية أو تفرضها خصوصيات في هذا المجال المحلي الوطني أو القومي أو غيرها، يجمعها الاسم الذي أخترعه الغربيّون لها وهو (الأصولية الإسلامية) وهي تسمية تسيء بجهلها للاسلام كما تسيء بالرغبة في اعتبار هذه الحركة شذوذاً عن إسلام المجتمعات الإسلامية، والأنظمة الإسلامية.

وقد بُحثت مسألة الحكم في الإسلام أيضاً من قبل باحثين مسلمين منفتحين على الإسلام مستجيبين لندائه باعتباره مشروعاً سياسياً حضارياً للأمة الإسلامية ولهذا الشعب المسلم أو ذاك، فأكدوا على الدعوة إلى إعادة النظر في الفقه الإسلامي باعتباره مشروعاً لصيغة مجتمعية أو إعادة النظر في بعض مفردات نظام الحكم. . . منطلقين في ذلك من دعواهم إلى ضرورة (تحديث الإسلام) بحيث يستدعي تطبيقه أقل قدر ممكن من التغيير في تكوين ملامح مجتمعات المسلمين المعاصرة التي تحمل سمة الحضارة الحديثة وأقل قدر من التمايز عن المجتمعات الحديثة الغربيّة أو الشرقية.

وبحثت هذه المسألة أيضاً من قبل باحثين مسلمين متغربين يقفون من الإسلام موقفاً متحفظاً نقدياً ـ باعتباره مشروعاً سياسياً حضارياً لهذا الشعب أو ذاك ـ حسب انتماءاتهم الوطنية أو القومية. وأخيراً بحثت من قبل باحثين غير مسلمين (مستشرقين وغيرهم) يقفون من الإسلام ومن الحكم الإسلامي وإقامته في هذا المجتمع

. . . . . .

الإسلامي أو ذاك موقفاً يتراوح بين التحفظ والحذر الشديد وبين العداء، وهو موقف يبتنى دائماً أو في كثير من الحالات على الأحكام الخاطئة وسوء الفهم، ولا يخلو في كثير منه من سوء النيّة. . . وهؤلاء كسابقيهم المتقدمين ينكرون بصورة قاطعه وجود أي مفهوم للدولة أو الحكومة في الإسلام ونسبوا إلى الإسلام في هذا الشأن جملة من الافتراءات والأباطيل تشوه الحقائق الموضوعية الراسخة في المعتقد الإسلامي أو الشريعة الإسلامية[١].

والآيات الثلاث المشار إليها في المتن (هم الكافرون، هم الظالمون، هم الفاسقون). هي آيات مطلقة لا تختص بقوم دون قوم وإن انطبقت على أهل الكتاب في هذا المقام، نعم قد اختلف المفسرون في معنى كفر من لم يحكم بما أنزل الله كالقاضي يقضي بغير ما أنزل الله والحاكم يحكم على خلاف ما انزل الله والمبتدع يستن بغير السنة وهي مسألة فقهية الحق فيها أن المخالفة لحكم شرعي أو لأي أمر ثابت في الدين في صورة العلم بثبوته والرد له توجب الكفر، وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرد له توجب الفسق وفي صورة عدم العلم بثبوته مع الرد لا توجب كفراً ولا فسقاً لكونه قصوراً يعذر فيه إلاّ أن يكون قصّر في شيء من مقدماته[٢].

وقد أكد المصنف في هذه الفقرة على ضرورة ارتكاز الحزب

(١) ينظر: في الاجتماع السياسي الإسلامي / ١١ ـ ١٣.
(٢) ينظر: الميزان في تفسير القرآن ج ٥/٣٤٨.

. . . . . .

أو التكتل على مجتهد عالم لكي يكون هو المشرّع الأول والأخير لهم في الأمور التي تحتاج للاستنباط من الأصول والكليات فلا يمكن لأي فرد بسيط الفكر أن يستنبط القوانين من هذين المجالين الواسعين وعليه كان من الواجب على الحزب أو التكتل أو التجمع المعين أن يكون مدعوماً برأي سديد من قبل مرجع عالم مجتهد يبارك الحركة أو التكتل ويشرّع لهم ما هو الصحيح الأمثل.

وأما المؤسسة فهي التركيب الاجتماعي والآلة التي من خلالها ينظم المجتمع الإنساني كما يوجه وتنفذ وجوه النشاط المتعددة المطلوبة لإشباع الحاجات الإنسانية[١].

والمؤسسة أيضاً هي كل ما ابتدعه البشر وأقاموه في مواجهة ما هو من الطبيعة وهي أيضاً مجموعة البنى الأساسية لتنظيم اجتماعي كما هي مقررة من قبل القانون أو العادات في هيئة اجتماعية.

وهي أيضاً ـ أي المؤسسة ـ فكرة تجسد بوضوح عن طريق سلوك اجتماعي في ناحية ما وتشكل جزءاً من فرضيات الحياة الاجتماعية[٢].

إذن في كل مجتمع توجد قوانين وعادات وأعراف وإن المؤسسات هي التي تتولى عملية ملائمة ومواءمة البناء الاجتماعي

(١) ينظر: المجتمع، د. ماكيفر ويبج، ترجمة د.علي احمد عيسى / ٣٥.
(٢) ينظر: النظرية الاجتماعية، كول، ترجمة عبد الوهاب الكيالي / ١٤٠.

. . . . . .

حيث إن للمؤسسات تأثيراً ليس على الظواهر السياسية فحسب بل يتعداها تأثيراً حتى على أنظمة الزواج والعلاقات التربوية. . . وغيرها[١].

وقد طرح المصنف ضمن مسألة مواكبة العصر عدّة خيارات تدخل في باب التقليد فكان خياره الأول: أن يكون التقليد حسب الاختصاصات التي فرضت نفسها على الحياة فبدلاً من أن يقلد المؤمن مجتهداً واحداً يمكنه أن يقلد عدداً من المجتهدين حسب الاختصاصات، فليقلد في العبادات المجتهد المختص بها وفي الاقتصاد من كان فقيهاً فيه وأن يقلد ثالثاً في مسائل السياسة وهكذا ولكن ضمن شروط من أهمها اتحاد المباني الأصولية والفقهية والرجالية لهذه المجموعة الاجتماعية التي تقع في تقليد الشخص الواحد. . الخ.

وأما مسألة تشخيص الاختصاصي منهم فهو كتشخيص أصل الاجتهاد واستيفاء المجتهد الشروط التي تؤهله للتقليد ومثله أيضاً مسألة تشخيص اتحاد مباني الفقهاء الاختصاصيين أو عدم معارضتها، ثم تبقى المؤسسة المرجعية التي يطمح بإنشائها أن تقوم بهذه المهمات عبر الوسائل المتاحة بصورة حضارية.

وأما خياره الثاني: إن التقليد يكون لهيئة المرجعية أو المجلس المرجعي والذي يضم عدداً من المجتهدين الاختصاصيين في شتى

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

. . . . . .

العلوم الضرورية في مسيرة الأمة وبدلاً من أن الشخص يقلد شخصية واحدة يقلد مجموعة شخصيات يطلق عليها المؤسسة المرجعية أو ما شابه ذلك.

وبما أن المجتهدين اختصاصيون فهو يعلم إجمالاً أنه يقلد المجتهد العبادي في أمر العبادات والمجتهد الاقتصادي في أمر التجارة والمجتهد السياسي في أمر السياسة وهكذا وبالنتيجة فإن تقليده لهيئة الفقهاء يتحول طبيعياً إلى تقليد ذوي الاختصاص.

وبهذا فبدلاً من أن يقوم المرجع بشخصه بكل أعباء المرجعية توزع الأمور تحت قنوات الاختصاص وبدلاً من أن يفكر المرجع لوحده في هموم الأمة تطرح هذه الأمور على رجال من أهل الحل والعقد وبدلاً من أن يجيب على مسألة غامضة المعالم ويتأخر في الإجابة عليها الأشهر بل السنين توكل إلى مجموعة من المستشارين وذوي الاختصاص ويؤخذ برأيهم ويعالج المرجع الجانب الشرعي منها.

ويؤكد في طرحه على أن تكون المؤسسة المرجعية بمثابة جهاز دولة عظمى لها كيانها ولجانها تتخذ القرارات ضمن الإمكانيات العلمية والعملية على أرضية اسمها قلوب المؤمنين في العالم. . .

وأخيراً تتكون فكرته هذه على إنشاء خمسة مجالس (هيئات أو لجان) وهي: مجلس الفقهاء، المجلس الاستشاري، المجلس التمثيلي، المجلس التنفيذي، مجلس الممثليات.

. . . . . .

وقد وضع لكل مجلس من هذه المجالس الخمسة تعريفاً عاماً شاملاً، له تلك المواصفات وسمات التأهيل التي يجب أن يتصف بها المجلس الواحد ومن ثم ذكر الاختصاصات التي تقع على عاتق كل مجلس وغيرها من المسؤوليات المناطة بهم.

وبهذه الهيكلية العامة استطاع المصنف بناء الجهاز المرجعي أو المؤسسة المرجعية في خطوطها العريضة ليعدّ بذلك العدّة لطرحه الجديد في ما أطلق عليه من تسمية الجهاز المرجعي المؤسساتي[١].

علماً إنه قد أشار إلى هذه الفكرة غير واحد من العلماء والأفاضل في كتاباتهم فمنهم الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه المحنة وبصورة موجزة[٢].

وكذلك الشهيد السيد حسن الشيرازي الذي أشار إليها في كتابه كلمة الإسلام وبصورة موجزة أيضاً عندما تناول في سرده حركة الفقهاء والمراجع، إذ أشار إلى الحركة بوجود ثلاث نقاط رئيسيّة هي: القمة والجهاز والقاعدة، القمة تتمثل في المرجع الأعلى للمسلمين الذي يكون فقيهاً جامعاً لمؤهلات المرجع الديني.

والجهاز يتألف من إدارة عليا يرأسها نفس المرجع الأعلى وتنعقد في مقرّه وتوزع على أعضائها الأعمال الرئيسية.

---

(١) ينظر: تفاصيل ذلك في دائرة المعارف الحسينية ـ الحسين والتشريع الإسلامي ج٢/ ٢٤٦ ـ ٢٦٨.

(٢) ينظر: المحنة / ٤٠ ـ ٤٥، وكذلك الحوزة العلمية في النجف / ١٩٠ ـ ٢٥٣.

. . . . . .

والقاعدة هي مجموعة الأمة التي تقلد ذلك المرجع وتأخذ عنه دينها[١].

هذا هو مجمل الشكل المؤسساتي الذي أقترحه مصنفنا الجليل لكي يكون أحدى الأدوات الفعالة في تسيير الأمور الحياتية وبكل مجالاتها والتي منها السياسة وما يتعلق بها من حيثيات وأحوال وغيرها.

(١) ينظر: كلمة الإسلام / ١٣٩ ـ ١٤٢.

وهناك مجال آخر وهو السباحة في فضاء المباحات وتقنينها حسب مصالح العباد والبلاد وهذا يحتاج إلى إذن حاكم الشرع أو إشرافه أو المصادقة عليه فيما إذا أوجب تغيير حكم من أحد الأحكام الخمسة إلى آخر، وأما إذا كان في مجاله فلا حاجة كما سبق وأشرنا إلى ذلك، نعم هناك مجالات غير مغلقة وترك للعباد التصرف فيها كتنظيم أمورهم واختيار ما يناسبهم شرط أن لا يخالف أي جانب من جوانبها الأحكام الشرعية. وللمثال تحديد الانتخابات بكل ثلاث سنوات أو أربع سنوات أو تقسيم المناطق الانتخابية إلى عشر أو خمس أو ما شاكل ذلك[٩].

قضاء المباحات

[٩] وهنا نجد المجال الثاني الذي طرحه المؤلف في أساسيات تشكيل أي حزب أو تكتل وهو كون مفكر الحزب أو المنظر للحزب والتكتل.. الخ، إذا كان ليس مجتهداً فيجوز له أن يضع مبادئ حزبه وقوانينها العامة والخاصة عن طريقٍ واحدٍ وهو السباحة في فضاء المباحات من حيث كونها مسألة عقلية لا يختلف عليها اثنان حيث إنه سوف يقنن هذه المباحات ـ والتي سنتعرض إلى تعريفها وبيانها ـ حسب مصالح العباد والبلاد وبذلك يكون قد شكّل المبادئ العامة لحزبه من خلال هذه المباحات، ولكن بشرط أخذ إذن الحاكم الشرعي المجتهد أو إشرافه أو المصادقة على هذه المبادئ المستقاة من المباحات العقلية والشرعية وخصوصاً إذا أوجب تغييراً في حكم أحد من الأحكام الخمسة.

. . . . . .

والأحكام الخمسة هي:

١ ـ الواجب: وهو ما طلب الشارع المقدس فعله على وجه الحتم والإلزام.

٢ ـ المندوب: الندب، هو البعث نحو الفعل مع الترخيص في تركه فيكون المندوب هو ما يُمدح فاعله شرعاً ولا يُذم تاركه.

٣ ـ الحرام: وهو ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام.

٤ ـ المكروه: وهو ما طلب الشارع تركه لا على وجه الحتم والإلزام أي إنه ما يمدح تاركه ويُذم فاعله.

٥ ـ المباح: وهو التخيير بين فعل الشيء وتركه على حدٍ سواء من دون ترجيح[١]...

وعندما نتناول المباح بالعرض الواسع نقول: إن المتفق عليه بين علماء الأصول عامة أن الأحكام الشرعية تتبع في تشريعها بحق المكلف إلى المصالح والمفاسد بمعنى أن الفعل الذي فيه مصلحة تامة للمكلف فرضه الله تعالى على عباده والذي فيه مصلحة ناقصة حث عليه الشرع من دون إلزام إذا تعلق بفعل المكلف، والفعل الذي في ملاكه مفسدة تامة حرمه الله بلطف منه على المكلفين

(١) ينظر: أصالة الإباحة / ١٢ ـ ١٣، المستصفى ج ١/ ٦٥، الأصول العامة / ٥٨، المنخول / ١٣٧، الوسيط / ٨٥، نهاية السؤول ج ١/ ٧٩، روضة الناظر / ٢٣.

. . . . . .

والذي فيه مفسدة ناقصة نهى عنه من دون إلزام وهناك أفعال تتقدم فيها المصلحة والمفسدة في الإتيان لمتعلقها في أصل ملاكها فأباحها الشارع بخطاب منه وهذا ثابت في كثير من الوقائع التي خير فيها المكلفين بين الإتيان بالفعل أو تركه من دون ترجيح. وحيث إن الحكم هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلذلك اتفق العلماء على أن الإباحة حكم شرعي.

فالإباحة هي: التخيير بين فعل الشيء وتركه على حدّ سواء من دون ترجيح، والمباح مشتق منها فهو اسم مفعول لها وقيل المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم على الفعل ولا على الترك.

وقيل هو ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل، ومثل هذه التعريفات وغيرها كثير وهي في النهاية تصبُّ في مضمونها العام لمعنى واحد[1].

ولهذا فقد انقسمت الإباحة إلى قسمين، العقلية والشرعية، فالأولى عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ما شك في حكمه ولم يقم عليه دليل، فالأصالة العقلية مادة كلية عقلية لها موضوع ومحمول، موضوعها الفعل المشكوك الذي لا بيان على حكمه في الشارع ومحمولها الحكم بعدم العقوبة عليه وعدم حرمته بالفعل، فإذا شك المكلف في حرمة العصير التمري مثلاً بعد غليانه

(١) المحصول ج ١/١٣٨، نهاية السؤول ج ١ / ٨٠.

. . . . . .

فتفحص ولم يجد دليلاً على حرمته تحقق موضوع البراءة أو الإباحة العقلية، فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه ولهذا إذا شك في وجوب الصوم أول كل شهر ولم يجد بياناً على الوجوب حكم عقله بعدمه.

والثانية هي الإباحة الشرعية وهو عبارة عن حكم الشارع بعدم التكليف الفعلي أو الإباحة والرخصة في فعل أو ترك شك في حكمهما الواقعي فموضوعها العمل المشكوك حكمه واقعاً ومحمولها الإباحة والرخصة فإذا شك في حرمة شرب التتن (التبغ) أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يوجد دليل على حرمة الأول ووجوب الثاني حكم الشارع بالإباحة فيهما[1]. . .

وعليه يكون عمل الحزب أو التكتل. .الخ داخلاً في الإطار الشرعي إذا أخذ بنظر الاعتبار مراعاة العمل في مجال المباحات وعدم التعرض لأي تغيير في الأحكام الشرعية الخمسة ومن هنا جاءت مسألة تحديد الانتخابات متروكة على عاتق الحزب أو التكتل لعدم مساسها بالصالح العام وكذلك التنظيمات الخاصة بأمور المجتمع العامة فإنها تقع ضمن المجالات العامة غير المغلقة إذا ما راعى الحزب فيها اللياقة الشرعية والعرف الأخلاقي الإسلامي.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى ثلاثة أمور لها ارتباط بهذا المقطع من البحث.

---

(١) أصالة الإباحة / ١٢ ـ ١٨، المستصفى ج ١/ ٧٥.

. . . . . .

الأول: إن المصنف ذكر في بعض مصنفاته الفقهية والأصولية أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى أربعة الواجب والحرام والمستحب والمكروه، وأما المباح فلا يصح أن يطلق عليه الحكم إلا من باب الغلبة أو المجاز لأن قاعدته (لا الحكم) أي عدم الحكم بشيء.

الثاني: إن المصنف بسط الحديث عن الأحكام الخمسة في كتابه شريعة التكليف بالتالي:

الواجب: هو الفرض الذي لا مجال لتركه وعدم العمل به، ويعاقب عليه في الآخرة بشكل عام، وربما في الدنيا في بعض الموارد كعقاب إلهي من خلال الحاكم.

الحرام: هو الأمر الذي لا يجوز القيام به، ويعاقب على فعله في الآخرة بشكل عام، وربما في الدنيا في بعض الموارد كعقاب إلهي من خلال الحاكم.

المستحب: هو الأمر الذي يُحبب القيام به وليس فيه إلزام، فلا يعاقب على تركه ويثاب على فعله في الآخرة، بل ربما انتفع به في الدنيا أيضا.

المكروه: هو الأمر الذي يُحبب تركه وليس فيه إلزام، ولا يعاقب على فعله، وربما يعاتب على فعله في الآخرة، بل ربما أضره في الدنيا أيضاً.

المباح: هو الأمر الذي لا يعاقب على فعله ولا على تركه، ولا أفضلية لفعله وتركه بوضعه الأولي.

. . . . . .

ثم يقول: إن كل عمل أو سلوك في الدنيا إذا قمنا بدراسته نجد إما أن فعل ذلك العمل مضرٌّ بدرجة كبيرة، فهو الممنوع (المحرم)، وإما أن فعله فيه نفع كبير، وفي تركه خسارة وضرر فهو المفروض (الواجب)، وأما العمل الذي فيه شيء من الضرر ولكن ضرره غير كثير، فمن الأفضل تركه، وهو ما يطلق عليه (المكروه)، وأما إن كان فيه بعض المنافع، ولكنها ليس بالكثير، فعندها يرجح فعله، وهو (المستحب)، وإذا تساوى عدم النفع وعدم الضرر فيه بذاته، ولا يلحقه أذى، ولم تكن هناك ضرورة للقيام به فهو المسموح (المباح).

إذن فالحرام: هو ما كانت نسبة ضرره على الإنسان (النوعي أو الشخصي) عالية، سواء في النفس أو الجسم، للفرد أو المجتمع، للإنسان مباشرة أو للبيئة، والواجب عكسه، وما بينهما درجات، وربما أمكن تقريب المثال له بإعطاء النسب على الشكل التالي:

الحرام: ما يعادل ضرره تقريبا ٥٠٪ ـ ١٠٠٪ بالمقارنة مع تركه.

الواجب: ما يعادل نفعه تقريبا ٥٠٪ ـ ١٠٠٪ بالمقارنة مع تركه.

المكروه: ما يعادل ضرره تقريبا ١٪ ـ ٤٩٪ بالمقارنة مع تركه.

المستحب: ما يعادل نفعه تقريبا ١٪ ـ ٤٩٪ بالمقارنة مع تركه.

. . . . . .

المباح: ما يعادل ضرره ونفعه ٠٪.

الثالث: لقد قمنا بإحصاء الأحكام وفرزها عن المباحات فوجدنا أن الأحكام لا تتجاوز ١٠٪ في قبال المباحات التي نسبتها قد تتجاوز ٩٠٪ وبالأخص إذا حصرنا الواجبات والمحرمات فيصل الأمر إلى ٩٥٪ أو أكثر، ومن هنا نقول إن مساحة المباحات أوسع من الحرام والواجب والمستحب والمكروه، كما أن مساحة المستحبات والمكروهات أوسع من الواجبات والمحرمات.

ومنها ما يرتبط حكمه بالكليات إذا ورد حكم الشرع فيه بنحو كلي كما في كل ما يضرّ الإنسان أو البيئة حرام فإذا رأت مراكز التحليل مثلاً أن ضرر الدخان بالغ فعندها يجوز لها منع التدخين، ومنها ما يتربط بتشخيص الموارد كما في تشخيص العزف والغناء والذي يعبر عنه المتشرعة بالموضوعات، فإن تشخيص الموضوع على المشهور ليس من اختصاص حاكم الشرع[١٠].

القول بالكليات

[١٠] ومن المجالات الأخرى التي لمنظّر الحزب أو المشرّع له أن يبيّن رأيه فيها ويخوض غمار القول باعتبار شرعي في رسم مبادئه، القول بالكليات إذ انه ورد تعريف الكلي الشرعي بما هو غير المعيّن في الخارج ويقابله الشخصي وهو المعيّن في الخارج وهناك الكلي في المعين[١].

فإن القول بما يضرّ صحة الإنسان أو البيئة بصورة كلية عامة هو معلوم من ناحية الضرر وعدم النفع فيستطيع المنظر أو المشرع للحزب إذا لم يكن فقيهاً مجتهداً الاستناد إلى هذه القاعدة من أجل ترسيخ دعائم رأيه في المصلحة العامة للمجتمع وبما يراه صالحاً أو فاسداً في المجتمع.. إذ إن مثل هذه الكليات العامة أو الموضوع العام يحدده العرف مثلما حدد مركز التحليل أو ذوي الاختصاص في

---

(١) القاموس الفقهي / ١٧٢ ـ ١٧٣.

. . . . . .

العرف حدة الضرر أو تحديد الغناء، فاعتمد الشرع اعتماداً كلياً على العرف أو ذوي الاختصاص في تحريم تلك الكليات أو الموضوعات إذ إن مشهور الفقهاء قالوا إن تحديد الموضوع ليس من اختصاص المجتهد بل من اختصاص ورؤية أصحاب العرف.

وأما ما يرتبط بالقضايا الموضوعية العامة فإن الموضوعات عند المتشرعة هي أن الأفعال بصورة عامة الصادرة عن المكلف على قسمين قسم لازم لا يتعدى منه إلى غيره كالصلاة والصوم.. وقسم يتعدى ويتعلق بأمر آخر كالأكل والشرب والتمليك وهنا أمران: الفعل الصادر عن الفاعل والأمر الخارجي المتعلق به الفعل.

حيث إنه قد يطلق كل واحد من الموضوع والمتعلق على كل واحد من الفعل ومتعلقه فيقال إن الصلاة والشرب والخمر متعلقات أو موضوعات وقد يطلق الموضوع على خصوص الأفعال الصادرة عن المكلف لازمة أو متعدية والمتعلق على الموضوع الخارجي ويستعملان ثالثة على عكس ذلك كما إنه قد يطلق المتعلق على نفس المكلف أيضاً[١]...

وعليه جعل المصنّف مثاله على تشخيص الموضوعات كالغناء والموسيقى[٢] وضرر الدخان وغيره إذ انه موضوع على المشهور وفيها قال الفقهاء إن الظاهر المشهور عن الأصحاب لولا كونه اتفاقياً

(١) ينظر: اصطلاحات الأصول / ٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) ينظر: تفصيل ذلك في مقدمة شريعة الطرب للمصنف.

. . . . . .

هو تحريمه ـ أي الغناء ـ بل هناك إجماع عليه فإن المستند عن الفقهاء بالقول في هذا الموضوع على المشهور هو إن الدليل عليه الإجماع القطعي والمأخوذ من النظرة العرفية لهذا الموضوع بل الضرورة الدينية وكذلك الأخبار المستفيضة التي تؤكد حرمة هذا الموضوع[١] ولكن تشخيصه ليس من مهام المجتهد.

ومن هنا فإن مشرع الحزب أو منظره يستطيع أن يتكلم في الموضوعات على المشهورات عندما يضع منهجه العام ومبادئه التي سوف يسير عليها من دون الحاجة إلى إذن الحاكم الشرعي لأنه أساساً قد اختص في موضوع شرعي عرفي قد أخذ الشارع منه مأخذاً لا يستطيع أن يغيّر فيه بحجة الإجماع القطعي.

وهذا هو المجال الثاني الذي أشار إليه المصنف في هذه الفقرة، الأول وكما ذكر الحكم بالكليات والثاني كما بينا أعلاه العمل في الموضوعات على المشهور لكي يضمن انه سائر بدرب لا تشوبه شائبة ولا يتعارض مع الفكر الإسلامي الأصيل. . .

وتعليقاً على ما تقدم فقد ذكر المصنف في سلسلة شرائعه: إن الأحكام الشرعية قد تتغير وحددها بأمور ثلاثة:

أ ـ بالعنوان الثانوي، أي بتحويل الموضوع.

ب ـ بالإكراه والإجبار والاضطرار والحرج.

(١) مصطلحات الفقه / ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

. . . . . .

ت ـ بالتعارض وذلك بتقديم الأهم على المهم كتعارض المصلحة الشخصية مع المصلحة العامة، فتقدم المصلحة العامة في الأعم الأغلب على المصلحة الشخصية.

ومنها ما يرتبط تحديده بالعرف، فكل مجال ترك الشرع ليحكم العرف به فهو مساحة يمكن معرفته عن طريق الحزب، حيث من المفروض أن يشكل الحزب قاعدة كبيرة من الناس وقولهم في ذلك حجة أي قول الأكثرية، ولا ينتقض برأي حزب آخر، فيكون هناك عرفان أو أكثر ربّما أخذ بالأكثرية من مجموع الحزبين أو الأحزاب[١١].

مسألة العرف في الحكم على الحزب

[١١] العرف: هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة أيضاً لكنه أسرع إلى الفهم وكذا العادة.

وهي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرّة بعد أخرى[١]...

وفيه أيضاً قالوا: إنه إذا فعل إنسان فعلاً من الأفعال وتكرر منه حتى سهل عليه فعله وشقّ عليه تركه سمى ذلك عادة له لأن العادة مأخوذة من العود أو المعاودة بمعنى التكرار والعرف إذاً هو ما تعوّده الناس أو جمع منهم وألفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو لفظ كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه عند إطلاقه دون معناه الأصلي.

وهو على نوعين: عرف عملي وآخر قولي، فالأول هو ما

---

(١) ينظر: التعريفات / ٨٦.

. . . . . .

جرى عليه عمل الناس في تصرفاتهم والثاني هو ما تعارف الناس على إطلاق لفظ على معنى غير معناه اللغوي بحيث يتبادر منه هذا المعنى العرفي عند إطلاقه بدون حاجة إلى قرينة حتى سموا استعمال اللفظ فيه حقيقة عرفية[١] . . .

إن في هذه الفقرة نكتة لطيفة أراد أن يبينها لنا المصنف وهي أن الحاكم الشرعي في بعض الأحيان هو من يحتاج الحزب ليحكم عرفاً بمسألة معينة حيث إن العرف يلاصق الحزب من كون الثاني عبارة عن تجمع أو اجتماع الأكثرية على فكر معين ونظرة معينة فكونوا حزباً أو تكتلاً إذن هم حزبٌ من جهة ورأيهم عرف من جهة أخرى.

وبهذا فإن مشرع الحزب يستطيع الاستعانة بالعرف ليجاري المجتمع في مبادئه وأحكامه على أن لا يعارض رأيه العرفي هذا رأي حزب عرفي يتسم بالأكثرية أيضاً وعند حصول هذا الأمر سيكون القرار لأخذ الحكم بالنسبة للحاكم الشرعي لأكثرية أي حزب على الآخر من ناحية العدد وما إلى ذلك مما يرتبط بماهية تكوين الحزب وغيرها.

هذا وقد فصل المصنف الحديث عن العرف لدى مناقشته لمناهل التشريع[٢]، وقد أشار إلى أمرين لهما أهميتهما بحركة العرف:

(١) أصول الفقه الإسلامي ج ١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(٢) راجع الحسين والتشريع الإسلامي: ١/ ٣١١ ـ ٣١٥.

. . . . . .

الأول: هو أن المسألة قد تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر ومن موقع إلى آخر وبذلك يتغير مستند هذا العرف فقد يكون خاصا وقد يكون عاماً، ولكل منهما مجالات مختلفة.

والثاني: إن لاستخدام العرف شروطاً ومجالات محددة لا بد من الأخذ بها بعين الاعتبار.

هذه نهاية ما أقره المصنف للأساسيات التي يجب أن يتبعها المشرع للحزب للوصول به إلى جادة الصواب والأخذ بنظر الاعتبار الشريعة الإسلامية السمحاء.

وعليه فكل تكتل من هذا القبيل جائز إذا كان ضمن الإطار العام الإسلامي[١٢].

جواز التكتل

[١٢] نعم بعد أن عرض المصنف كل ما جال في خاطره من الأمور الرصينة التي ما تنفك في أي لحظة من لحظاتها عن الشرع الإسلامي الحنيف وعن المعتقد الإلهي الحكيم، حتى أقرَّ ذلك الدستور وأيده بما يفوح به شذا الآيات القرآنية الكريمة وبلاغة المصطلحات الفقهية والموارد الأصولية..

فلو أجملنا ما تقدم ذكره من هذا الإطار العام الذي أطّر به مصنفنا الحزب أو التكتل أو التجمع بصورته الإسلامية فتكون كالآتي:

١ ـ يجب على الحزب أو التكتل الإسلامي الإذعان إلى التشريعات الحقة التي صدرت من الله سبحانه وتعالى أو عن المعصوم عليه السلام، لأن الكتاب والسنة هما المشرع الأول للحزب أو التكتل الذي يقوم بالإسلام.

٢ ـ يحتاج الحزب أو التكتل لكي ينهض ويأخذ دوره الفعال في المجتمع إلى عالم مجتهد يدعم الحزب ويُنير الطريق أمامه بما يمتلكه من الإفاضات الربانية والأطروحات الإمامية وبهذا يكون قد ضمن تأدية النقطة الأولى المشار إليها.

٣ ـ إذا لم يكن مؤسس الحزب أو التكتل.. الخ عالم فقيه

. . . . . .

مجتهد فللمؤسس حق السباحة في فضاء المباحات ليقنن ما يحتاجه من الأمور التي تصبّ في الصالح العام للأفراد والبلاد.

٤ ـ إذا صادف أن غيّر المؤسس ـ المشار إليه في السابقة ـ في أحد الأحكام الخمسة فيجب عليه الرجوع إلى المجتهد لأخذ الإذن منه أو إشرافه أو المصادقة على الأمر الذي غيّره.

. . . . . .

الأكثرية

وأما عن مسألة الأكثرية التي وردت في نص سماحة المصنف فقد تحدث في شريعة الانتخابات عن بعض الإشارات الدالة على ذلك قائلاً: ومن تلك الموارد مسألة المرجع الأعلى، وهو الذي تتجه نحوه الأكثرية من المقلدين، بمعنى أن يكون أكثر حظاً في تقليد الجماهير له من حيث العدد والأداء.

ومنها مسألة العرف، فإن مجمل تعريف اللغويين والفقهاء والأصوليين له بما يلي: ما هو متداول بين الناس، ففي اللغة عرفوه بما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وعرفه الأصوليون والفقهاء بقولهم: هو ما تبناه المجتمع من دون إنكار، أو ما اعتاد عليه الناس وتآلفوا من فعل أو ترك، أو ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالبا من قول أو فعل، وقد يلحق بالعرف مفردة السائد، فيقال: العرف السائد، تأكيداً لما نريد بيانه وهو أن العرف هو ما ساد بين الناس. وما يهمنا هنا أن العرف هو الأخذ بما تداول بين غالبية الأمة، وهو يعكس رضا نسبة كبرى من الأمة، وهذا الرضا والقبول هو الذي يحققه الانتخاب أو الاستفتاء، ومن هنا جاء اعتماد الفقهاء بل الصحابة على العرف، وقد نقل عن ابن مسعود أنه قال: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»[1].

ومنها مسألة الشهرة: فإنها من أدوات الفقيه في اتجاهات

(١) الحسين والتشريع الإسلامي: ١ / ٣١٤.

. . . . . .

مختلفة: الرجال، والأصول، والفقه، سواء في مجال الحديث أو مجال الفتوى. فالمحدثون يعنون بالشهرة كثرة رواة الحديث بنحو ينال درجة لا تصل إلى حد التواتر، والذي يسمونه بالمستفيض أيضاً، وأما الفقهاء فيعنون بها: ذيوع الفتوى بنحو ينال درجة لا تصل إلى حد الإجماع، ومن هنا قيل للأول الشهرة الروائية وللثاني الشهرة الفتوائية، وقد روي في هذا المجال عدد من الروايات، منها قول الإمام الباقر عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»[١]، وربما استدلوا بآية النبأ: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾[٢] حيث لا جهالة مع الاستناد إلى الشهرة. وما نريده في باب الانتخاب والاستفتاء أن روح الشهرة والانتخاب أو الاستفتاء واحدة وهو الاعتماد على الكثرة الشائعة، ومن المعلوم أن الكثرة تأتي دون الإجماع والتواتر، فالأخذ بقول الأكثرية الغالبة من الناس بحد ذاتها حجة فيما لا يخالف الشرع أو في المساحات المباحة التي ترك أمرها إلى العباد والتي قال عنها الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله فوض إلى المؤمن أمره كله»[٣].

ومنها مسألة السيرة فإنها من الأمور التي يرجع إليها الفقهاء والأصوليون لدى استنباطها الحكم الشرعي، وقد عرّفها أهل اللغة

(١) بحار الأنوار: ٢ / ٢٤٥.
(٢) سورة الحجرات: ٦.
(٣) بحار الأنوار: ٦٤ / ٧٢.

. . . . . .

بالسلوكية، وقد قيّدها الفقهاء بسلوكية المتشرعة والتي اصطلحوا عليها بالسيرة، وأما سلوكية جميع الناس فقد اصطلحوا عليها ببناء العقلاء، ولكليهما وقع كبير لدى الفقهاء والأصوليين. ومن المعلوم أن السيرة لا تصدق بسلوكية أفراد قلائل، سواء عند المتشرعة أو عند العقلاء، فإن «الغلبة» مأخوذة بعين الاعتبار، إذ من دونه لا يمكن تحقق السيرة ولا حجية لها. وما يرتبط بمسألة الانتخاب والاستفتاء هو اتجاهان: الاتجاه الجوهري المعتمد في كلا الجانبين ألا وهو مفهوم هذه الغلبة التي يدار عليها الانتخاب والاستفتاء سلباً وإيجاباً، والاتجاه الآخر وهو أن مثل هذا النوع من الأخذ بالآراء أصبح جزءاً من السيرة، فلو أنكر موقعه في سيرة المتشرعة فلا أقل أنه أصبح جزءاً من تبني العقلاء له.

ومنها مسألة الشياع: حيث هو من إذاعة الخبر وانتشاره بين الناس بحيث يستبعد معه التواطؤ على الكذب، وقد اعتمد الفقهاء على الشياع المقيد للعلم في مسائل فقهية مختلفة منها مسألة إثبات الهلال، فإن حجية الشياع تكمن في نقل غالب الناس لحدوث الأمر المشاع، وهذه الغلبة أوصلته إلى حدّ القبول، والذي هو المادة التي نبحث عنها في مسألة الانتخاب والاستفتاء. نعم في بعض الموارد التي أوردناها لا تنطبق على الموضوع لأن فيها ما وقع في طريق إثبات أمرها، ونحن في الإنتخاب والاستفتاء نبحث عن حجية الأمر نفسه، وهما مختلفان بالطبع، ولكن الذي نريد قوله هو مسألة الأكثرية بحد ذاتها لها موضوعية أم لا؟ وهذا ما أردنا إثباته وبهذا حصل.

. . . . . .

وأما مسألة أصل حجية الانتخاب والاستفتاء بمعنى رأي الشعب حجة أم لا، فهذا أمر مغاير عن هذا، وقد أشرنا إلى ذلك في أول المقدمة بأن آراء الأمة محترمة فيها، ترك الشارع لهم هذه الحرية، وإلا فلا رأي للأمة فيما خالف الشرع.

وأخيراً فلا بد من الإشارة أن اللجوء إلى الأكثرية مما يحكم العقل بحسنه، بل العقل يستهجن الإعراض عن رأي الأكثرية، كما أن الطريق للحصول على رأي هذه الأكثرية هو الانتخاب أو الاستفتاء، والعرف السائد في هذه الأيام بل منذ الأزمنة الغابرة على ذلك، فلا مجال لرفضه بحجج واهية[١].

(١) راجع شريعة الانتخابات: ٢٣ ـ ٢٧.

. . . . . .

تحديد الأكثرية

وقال سماحته في النسبة التي يمكن أن تحدد الأكثرية: في مسألة تحديد الأكثرية بـ ٥١٪ أو بالثلثين أو غير ذلك فنتصور أنها من الأمور التي ترك للعباد البتّ فيها حسب مصالحهم وما أقروه فهو حجة ويصبح قانونا سارياً بمقتضى «المؤمنون عند شروطهم».

ونشير للمرة الأخيرة إلى أن كل ما نذكره عن هذه الأمور فيما ليس للشارع فيه نص أو بالأحرى ما ترك أمره للأمة من المباحات، وفي مسألة الأكثرية نرى كما سنشير إلى ذلك بأن الأمور تنقسم إلى ثلاث مراحل حسب أهميتها المرحلة البسيطة والمتوسطة والهامة، ففي الأول درج العرف على اعتماد الأكثرية على ٥١٪، وفي الثانية على الثلثين، وفي الثالثة على ٩٠٪.

ولا يخفى أن الإجماع بحد ذاته لا يعني ١٠٠٪ بل ما يقرب من ذلك كما هو ملاحظ في جميع المسائل الفقهية، وقد تعقد على قاعدة من عرفوا من الفقهاء، والاجماع بالإجمال ـ بغض النظر عن التفاصيل ـ حجة، وهو ما يؤيد مسألة الأكثرية المطلقة في مسألة الانتخاب أو الاستفتاء. ومما يمكن الاستفادة من مضمونه في مسألة الاستفتاء والانتخاب قول الإمام علي عليه السلام: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاً»[1] باعتبار أن الأمة آنذاك كانوا إما من المهاجرين أو من الأنصار.

(١) نهج البلاغة: الكتاب: ٦.

. . . . . .

وقوله أيضاً: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار»[١]، باعتبار اعتراضه على ما حدث من إقصاء عامة الناس عن انتخاب الخليفة.

هذا فيما اذا لم يكن هناك نص بذلك، كما ورد عن الرسول ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»[٢] مما قد يستدل به على حجية رأي الأكثرية.

وقد ورد في كتاب الإمام الحسين عليه السلام الذي أرسله إلى أهل الكوفة مع مبعوثه مسلم بن عقيل: «فإنه كتب إلي أنه قد اجتمع رأي ملئكم وذوي الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم وقرأت في كتبكم فإني أقدم إليكم وشيكاً»[٣]. نعم يظهر من هذا الكتاب وغيره أن المراد بذلك رأي أهل الحل والعقد، ولكن يفهم أيضاً منه أن اختيار الناس بحد ذاته مشروع، ويأتي الكلام فيمن له حق التصويت والانتخاب، وهذا بحث آخر أقره العقل، وبه ورد مضمون روايات أخرى.

كما أن المؤرخين يذكرون بأن أهل مصر اجتمعوا إلى أهل

(١) نهج البلاغة: الكتاب: ١٧٣.
(٢) موسوعة أطراف الحديث: ٥ / ٤٨٢.
(٣) الإرشاد للمفيد: ٢ / ٣٩.

. . . . . .

المدينة بعد مقتل عثمان، وقالوا فيما قالوا فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع، فقال الجمهور علي بن أبي طالب نحن به راضون[١]. وما إقرار علي عليه السلام بذلك إلا حجة، والقول بأنه كان منصوصا من قبل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مما لا خلاف فيه، ولكن مجرد قبوله بهذه الظاهرة يعطي المشروعية في هذا الأمر على الأقل فيما لا نص فيه، ولو بمجرد اجتماع من تمكن اجتماعهم أو كانوا من أهل الحل والعقد. وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»[٢]،

ثم تبعه حفيده الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[٣] فإذا كانت هذه الأصول قد وردت في الشريعة ولو بالإجمال والإشارة، فإن الظروف الزمانية والمكانية قد تطورت، فعلى الفقهاء أن يتفننوا في استنباط الأحكام الشرعية حسب حاجة الأمة، وذلك من خلال الأصول التي أشرنا إليها.

بل يمكن الاستفادة للأخذ برأي الأكثرية من قبول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة أحد برأي الأكثرية، في مسألة الخروج إلى الأعداء أو عدم الخروج على ما قيل، وقول الإمام علي عليه السلام: «والزموا السواد الأعظم فإن يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة فإن الشاذ من الناس

(١) راجع تاريخ الطبري: ٦ / ٣٧٥.
(٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٦١.
(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٦٢.

. . . . . .

للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب»[١]. وقول الرسول ﷺ: «يد الله مع الجماعة»[٢].

وقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر رضوان الله عليه: «وأجمعها لرضا الرعية، فإن سخط العامة يحقق برضا الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة» إلى أن يقول: «وإنما عمود الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء، العامة من الأمة، فليكن صفوك لهم، وميلك معهم»[٣]، ومما يستأنس بأن أقل مراحل الأكثرية هو ما زاد عن النصف: إن الصوم المتتابع في الكفارة لا ينقص إذا صام ٣١ يوما، أي النصف زائد يوم واحد، وكذلك في الطواف الذي لا بد أن تكون فيه الموالاة، فإذا أتى بأربعة وانتظر قليلاً لا ينقض التوالي بإضافة نصف الواحد على النصف ٧ ÷ ٢ = ٣,٥ + ٠,٥ = ٤.

وما ورد في ذم الأكثرية من آيات أو روايات فهي منصرفة عن مثل هذا المورد.

ومن مجمل هذه الروايات يستشف رأي الشرع في أن للأكثرية شرعية يمكن الاعتماد عليها ولكن بشرطين، أن لا يكون مخالفا للشرع، وأن لا يزهق حق الفئة الأخرى[٤].

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ١٢٧.
(٢) سنن الترمذي: ٤ / ٤٦٦.
(٣) الحياة: ٢ / ٤٣٩.
(٤) شريعة الانتخابات: ٢٧ ـ ٣٢.

. . . . . .

الانتخابات

أما عن أصل الانتخابات فيقول سماحته: ربما يتصور البعض أن مسألة الانتخابات أو الاستفتاء شيء جديد أتانا مع رياح الغرب التي تهبّ تارة من هنا وأخرى من هناك، إلا أن المتمعن يرى أن الفكرة إسلامية محضة، ولكن الذي حدث أن الوسائل لم تكن متاحة في غابر الزمان، فلذلك كان الانتخاب أو الاستفتاء يجري في دائرة أصغر من دائرته العظمى التي كانت آنذاك ضربا من المستحيل، بينما كان الغرب يعيش في ظلام دامس، لا يعرف غير الاستبداد والتفرد بالرأي، ويعيش الاضطهاد والإرهاب. فقد تعرف المسلمون على مسألة الانتخاب منذ السنوات الأولى من إقامة دولتهم في المدينة المنورة، بغض النظر عن طابعها وخصوصياتها وشرعيتها، ولكن المهم أنهم كانوا على درجة من الوعي، بحيث كانوا يبحثون عن شرعية أخرى غير شرعية النّص الذي ورد من قبل المعصوم، أعني الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وحاولوا أن يعطوا شرعية توازي شرعية النص الإلهي، وكان لرفضهم النّص النبوي أسباباً سياسية واضحة، وحتى لا يولد فراغا دستوريا، فلجأوا إلى طرح فكرة الانتخاب [الشورى]، وبغض النظر من أنها كانت صورية ومحدودة إلا أنها كانت تعني الكثير، حيث إنهم عمدوا إلى أسلوب يمكن أن ترتضيه الأمة، ولأنها كانت شرعية بديلة، لذلك تمكنوا من إمرارها، والإمام أمير المؤمنين عليه السلام حينما اعترض عليهم إنما حاججهم على مقوماتها التي لم يطبقوها ـ رغم تحفظه المبدئي على الاجتهاد في قبال

. . . . . .

النّص ـ ، وكل ذلك يدلنا على أن هذا النوع من العمل، للوصول إلى القرار السياسي، كان مطروحا ومفهوما، ولكن الخلاف ـ بالأساس ـ كان حول شرعيتها في مقابل النّص، وليس رفضها كلياً.

ومن الجدير طرحه أنهم كانوا يعبرون عنه بـ«الشورى»، وهو أخذ آراء أهل الحل والعقد، أي النخبة من الأمة، وهو عبارة عن صورة أخرى من المجلس النيابي المتداول في هذا اليوم، ولا مراء بأن الشورى أساساً تختلف عن الانتخاب، كما أن المجالس النيابية هي أيضاً غير الانتخاب، ففي الواقع إن بين المجلس النيابي والانتخاب عموم وخصوص من وجه. فالانتخاب هو اختيار نواب الأمة أو اختيار الحاكم أو ما شابه ذلك، ولكن النائب هو الذي يلخص رأي الشريحة التي انتخبته، وإذا ما أخذنا بالنتائج نجد أن المراد بالانتخاب هو الأخذ برأي الأمة، وفي حركة مجلس النواب يتم الإدلاء برأي الأمة من خلال النواب. ومن المعلوم أن النائب عادة ـ بل يُفترض أن ـ يكون من النخبة ولابد أن يكون متصفاً بصفات تؤهله إلى منحه مثل هذه الثقة، وإن صفات أهل الحلّ والعقد تأتي متطابقة مع صفات النواب أو متقاربة منها، والمؤدى واحد وهو الإدلاء بالرأي المناسب والعادل، وبما أن مسألة أخذ آراء الأمة جميعهم كان ضربا من المستحيل، فلذلك حلَّ أهل الحلّ والعقد محلهم. ومن ناحية أخرى فإن بين الانتخاب والاستفتاء من النسب العموم والخصوص من وجه، فقد اصطلح على إبداء رأي الأمة (الشعب) في شخص أو أمر بـ«الانتخاب»، وقد اصطلح على

. . . . . .

استمزاج رأي الأمة (الشعب) على أمر أو شخص بـ«الاستفتاء». ففي الانتخاب يتطلب أن يكون هناك أكثر من أمر أو شخص أو كتلة أو صورة، وفي الاستفتاء ـ عادة ـ لا يكون كذلك، بل يسأل عن شخص أو أمر أو كتلة أو صورة، فتبدي الأمة (الشعب) رأيها، بالقبول أو الرفض، أي ليس هناك خيارات متعددة.

ولا شك أن الانتخاب أقرب إلى واقع الحرية المنشودة في مثل هذه الأمور والى الوصول إلى رغبة الأمة (الشعب)، بينما الاستفتاء لا يلبي طموح الأمة (الشعب) بشكل مثالي.

وعلى أي حال، سواء قلنا بشرعية الشورى أو الانتخاب في السلطة العليا أي الخلافة والإمامة آنذاك أو لم نقل، حيث إنها منصوصة على مذهب الإمامية، فإن بقية المناصب يمكن إخضاعها إلى مسألة الانتخاب أو الاستفتاء بالشكل الواسع إن أمكن، وبالشكل المصغر، كما في العهود الإسلامية الأولى، أو في حالات الاضطرار فيما بعد، فإن الجميع أقرّوا مسألة الشورى (الانتخاب) بعد عصر الأئمة وذلك في غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، سواء في الحكم (السلطة الزمنية) أو في القيادة الدينية (المرجعية). فالأول ورغم تطاول الكثير من الأسر على الحكم وجعلها وراثية إلا أنها لم تكن شرعية ولم يعترف لها إلا بإحدى القوتين، المال أو السلاح أو معاً، وربما أخذت في بعض الأحيان صوراً انتخابية أو استشارية، وكان أول من بدأ بتحويل الحكم في الإسلام إلى ملك عضوض هو معاوية بن أبي سفيان، ويكون بذلك قد سنّ بدعة ظلت

. . . . . .

تحكمنا إلى هذا اليوم، إذ إن الدولة الراشدة رغم تحفظاتنا عليها لم تكن وراثية، فكل واحد من الأربعة لم تربطهم قرابة فيما بينهم، وجاءت صورتها الظاهرية من خلال مبايعة الناس لهم، بفوارق بسيطة تارة وكبيرة تارة أخرى بعد إبعاد النص المحمدي.

وإذا ما أمعنا في مسألة المرجعية عند الإمامية وكيفية توليها أمر العباد، فإن رجوع الأمة إليها يتم باختيارهم، فبمجرد أن المجتهد يرشح نفسه للتقليد بإصدار رسالته أو حتى عدم إصداره فإن شريحة من الأمة تقلده أمر دينها بل ودنياها لامتلاكه الشروط التي تؤهله لذلك، وكلما كان أقدر على الإدارة وترسخت فيه تلك الكفاءات كان رصيده أكثر عند الأمة، ويرتفع هذا الرصيد ليترشح للمرجعية العليا إذا ما قلدته أكثرية الأمة أمرها، وإذا أمعنّا النظر في مسألة المرجعية ونظامها نجد أنها صورة أخرى من صور الانتخاب وهي أقرب إلى الانتخاب منه إلى الاستفتاء، لأن هناك عددا من المرشحين للمرجعية ولهم أتباعهم، وربما يعلو رصيد المرجع الأعلى ليفوق عليه حسب الكفاءات، وعبر ازدياد الأتباع، ومثل هذا النظام يعد متطورا بحد ذاته. ولقد تحدثنا في بعض كتاباتنا عن صور أخرى للمرجعية، وهي المرجعية التخصصية، أو المجلس المرجعي، أو المرجعية القطرية (الفدرالية)، وكلها صور حضارية، بحثناها موضوعيا في المفصلات من مؤلفاتنا.

ومما يجب طرحه هنا أن الانتخابات في الإسلام لها شروطها،

. . . . . .

ولابد من الالتزام بها، كما لها حدودها التي استعرضناها من خلال بيان الأحكام الشرعية المرتبطة بها.

لابد من الإشارة إلى أن الانتخاب والاستفتاء لم يرد فيهما نصّ واضح من الشريعة، ولكنهما مورسا بشكل من الأشكال، كما تقدم الحديث عن ذلك، ومع ذلك فإن هناك بعض التلميحات أو الاستحسانات التي يمكن الإشارة إليها وتستحق البحث عنها بشكل تفصيلي في مجال آخر.

ومن جهة أخرى فإن الانتخابات في عرفنا السائد تعد حقاً من حقوق الأمة، وقد قال الباقر عليه السلام: «لا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين فيما بينهم»[١]، وقوله أيضاً في الدية: «فالدية على الإمام ولا يبطل حق امرىء مسلم»[٢]. ومن المعلوم أن المورد لا يخصص الحكم.

وما تجدر الإشارة إليه في نهاية المطاف هو التمعن في قول الإمام علي عليه السلام الذي ورد في رسالته إلى معاوية بن أبي سفيان الأموي يحذره من ترشيح نفسه للخلافة: «واعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشورى»[٣]. وقد أيد هذه المقولة جملة من كبار القوم مثل عبد الرحمان بن غنيم الأشعري وشعبة بن غريض.

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ٢٧٩.
(٢) وسائل الشيعة: ٢٩/ ٨٩.
(٣) وقعة صفين: ٢٩.

. . . . . .

ومن يا ترى هؤلاء الطلقاء في عهدنا الحاضر، فالمتأمل في المسألة بجد واجتهاد يجد مصاديقها تتمثل في جيش لحد في جنوب لبنان، وأنصار صدام حسين في العراق، أو ابن لادن وطالبان في أفغانستان. فبمقتضى مقولة الإمام عليه السلام فإذا عفي عنهم فليس لهم الحق في ترشيح أنفسهم لينتخبوا للإمارة أو النيابة أو غير ذلك.

ولابد من الإشارة إلى أن المراد بالانتخاب أو الاستفتاء هنا ليس موضوعا عاما وعائما بل حديثنا هنا سيتم عن أحكام الانتخاب في ظل إطار الدولة والنظام السياسي والمدني من خلال الشرع الإسلامي الحنيف، في ظل الحكم الإسلامي وكذلك غير الإسلامي، أو الخليط منهما على أرضية إسلامية، وربما في دول غير إسلامية فيما إذا كانت فيها أقلية إسلامية.

ولا يخفى أن الانتخاب والاستفتاء لهما وجوه مختلفة، فقد يكون على سبيل المحاصصة بين الكتل السياسية أو الكتل الطائفية أو الكتل الاجتماعية أو الكتل الجغرافية، بمعنى أن يتفق على أن يكون لتلك الكتلة عدد معين من المرشحين، وربما يعتمد على نفوس المواطنين، وربما تداولت الأحزاب والكتل الانتخابات فيما بينها وتركت الآخرين حيث لا ينتمون إلى هذا الحزب أو ذاك، بمعنى حصر عملية الانتخابات من خلال أحزاب معينة، كما يمكن أن تجرى الانتخابات على أساس الكتل من دون ذكر الأسماء بل حسب

. . . . . .

المناهج والأفكار التي يحملونها. وأما بالنسبة إلى الاستفتاء والذي ملخصه إعطاء الرأي على أمر أو شخص بـ«نعم» أو «لا» فهذا يغلق الباب على طرح الخيارات المختلفة، والمفروض أن يكون دوره ثانوياً، حيث إن الانتخاب هو المقدم بالطبع، وربما أمكن بيان دوره في التالي:

١ ـ حين يصعب الانتخاب لأي سبب كان.

٢ ـ أن يختلف نواب المجلس النيابي على خيارات قد تكون حاسمةً لمستقبل البلاد والعباد.

٣ ـ أن يكون الشارع منقسما على نفسه بحيث لا يمكن حسمه في المجالس النيابية.

٤ ـ أن يكون الأمر مصيرياً.

٥ ـ أن لا يكون في الأمر أكثر من خيارين.

٦ ـ أن لا تسمح الظروف الأمنية في إعلان الخيارات جميعها.

٧ ـ أن يكون العدو متربصاً، ولابد من دحره برأي الشعب في رفض الهيمنة الأجنبية على سبيل المثال.

ومما تجدر الإشارة إليه أن شرعية الشورى هي من وراء شرعية الانتخاب، فالآيات والروايات في هذا المقام كثيرة ربما نشير إليها في آخر المطاف، ولا يخفى أن الشورى لها مصاديق متعددة من حيث التطبيق والتفعيل، منها:

. . . . . .

١ ـ إقامة مجلس نيابي منتخب.

٢ ـ إنشاء لجان استشارية.

٣ ـ إجراء العملية الانتخابية.

إلى غيرها.

ومن مصطلحات هذا الباب، الناخب: وهو الذي يدلي بصوته، والمرشح: وهو الذي يطرح نفسه أو يطرح من قبل التكتلات ليختار للموقع الذي تجري الانتخابات لأجله[١].

٥ ـ على المؤسس غير المجتهد أن يربط حكمه بالكليات لكي يضمن سلامة المبادىء التي يحملها حزبه.

٦ ـ عليه أيضاً الأخذ بالموضوع على المشهور لأنه مشهور أولاً وهو في غايته يريد أن يحاكي الجمع في فكره ورأيه.

٧ ـ عليه أن يأخذ بنظر الاعتبار العرف السائد لكونه عبارة عن تجمع اجتماعي فكري موحد يعبّر في ذاته عن عرف عام ويجب أن يكون هذا العرف غير متناقض من قبل حزب آخر أو عرف آخر..

فإذا عمل بكل هذه النقاط المشار إليها ضمن دخوله في الإطار الشرعي الإسلامي واستطاع أن يحصّن نفسه بدرع حصينة ألا وهو الإسلام..

(١) شريعة الانتخابات: ١٧ ـ ٢٢ و٣١ ـ ٣٦.

. . . . . .

ولا بأس بالإشارة إلى أن المصنف يرى بأن الحزب يمكن أن يشارك المجتهد في صياغة الحكم الثانوي ولكنه لا يمكنه أن يقوم بذلك لوحده كما أن المجتهد قد يكون بحاجة إلى الحزب لفهم ضرورة الحكم بالعنوان الثانوي.

وفي مجمل القول أيضاً يرى المصنف أن مجال الحزب كبير وواسع لعله يصل إلى أكثر من ٩٥٪ إذا ما تجاوزنا المستحبات والمكروهات فلا مجال للتصوير بأن نسبة تحركه ضئيلة وأن ما بيد المجتهد هو الأوسع بل إن النسبة التي يمتلكها المجتهد هي في الواقع الأطر التي يجب أن يلتزم بها الحزب، وهذا الأمر مألوف عند جميع الأحزاب حيث لكل منهم أطراً معينة قد تزيد نسبتها من ٥٪.

ويبقى أن نشير إلى حالة أخرى وهي حالة التنافس على الخير التي تشملها الآية: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾[١] و﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾[٢] وغيرهما من الآيات، فإنه تكتل مباح، بل قد يصبح ضرورياً لإنماء القدرات وتربية النفوس على الخير، فهذا أيضاً لا إشكال فيه [١٣].

التنافس على الخير

[١٣] بعد أن عرض لنا المؤلف الأمور التي يجب على كل تكتل أو حزب أو تجمع.. القيام بها ليكتسب الشرعية الدينيّة ويُبنى على أساس رصين، يعرّج في هذه الفقرة على أمر آخر وجديد ألا وهو حالة تستنفر الطاقات البشرية جميعها سواء أكانت على المستوى الفردي ام الجماعي ونقصد بالجماعي المجموعة المكونة للتكتل أو الحزب وما إلى ذلك من المسميات الأخرى فإنه قد أشار إلى موضوع التنافس الذي يعرّف بالآتي:

المنافسة: المغالبة على الشيء ونافست في الشيء منافسة ونفاساً إذا رغبت فيه على وجه المباراة في الكرم.. والمنافسة الرغبة في الشيء والانفراد به[٣].

---

(١) سورة آل عمران / ١٣٣.
(٢) سورة الواقعة / ١٠.
(٣) لسان العرب، ج ٦ / ٢٣٩، مادة (نفس).

. . . . . .

واستند المصنف على قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾[١] وقوله أيضاً ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾[٢]، ولو أخذنا معنى التسارع لوجدنا إن السرعة نقيض البطء وتسرّع بالأمر بادر به والمسارعة إلى الشيء المبادرة إليه[٣].

وأما السبق والمسابقة فهي المقدمة في الجري، وفي كل شيء[٤].

ومن هذا المنطلق صرّحَ مصنفنا بأن أي تكتل أو تجمع أو ما شابه إذا تسابق وتسارع ودخل في أطار المنافسة على عمل الخير فإنه يكتسب الصيغة الشرعية المباحة في عمله، وهذا ما أشار إليه المفسرون عندما تناولوا بالبحث الآيات القرآنية الكريمة السابقة ففي قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾ أي بادروا إلى مغفرة من ربكم باجتناب معاصيه، ومعناه أيضاً سارعوا إلى الأعمال التي توجب المغفرة[٥].

وفيها أيضاً: أي بادروا العوارض القاطعة عن الأعمال الصالحة وسارعوا إلى ما يوجب الفوز في الآخرة[٦].

---

(١) أشرنا إليها سابقاً الآية ١٣٣ من سورة آل عمران.
(٢) كذلك أشرنا إليها الآية ١٠ من سورة الواقعة.
(٣) لسان العرب ج ٨ / ١٥١ ـ ١٥٢ مادة (سرع).
(٤) المصدر السابق ج ١٠ / ١٥١ مادة (سبق).
(٥) ينظر: مجمع البيان ج٢/ ٣٩٠.
(٦) ينظر: مجمع البيان ج ٩ / ٣٩٨.

. . . . . .

وأما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾ فهناك أقوال كثيرة منها: السابقون إلى طاعة الله السابقون إلى رحمته والسابقون إلى الخير إنما كانوا أفضل لأنهم يقتدى بهم في الخير ويسبقوا إلى أعلى المراتب قبل من يجيء بعدهم فلهذا تميزوا[١]..

وقيل السابقون إلى الإيمان والى الطاعات وإنما مدحهم بالسبق لأن السابق إلى الشيء يتعبه غيره فيكون متبوعاً وغيره تابعاً له فهو إمام فيه وداعٍ له إلى الخير بسبقه إليه[٢].

وفي مفهوم التنافس نجد قوله تعالى ﴿فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾[٣] فالمنافسة كما أقرها الطباطبائي(ره) في تفسيره، انها التغالب على الشيء ويفيد بحسب المقام معنى التسابق[٤].

وفيها قالوا: إن التنافس أن ينفس الرجل على الرجل بالشيء يكون له ويتمنى أن يكون له دونه فهو مأخوذ من الشيء النفيس وهو الذي تحرص عليه نفوس الناس وتطلبه وتشتهيه وكان معناه في ذلك فليحبذ الناس فيه وإليه فليستبقوا في طلبه ولتحرص عليه نفوسهم[٥].

(١) ينظر: التبيان ج ٩ / ٤٩٠.
(٢) ينظر: مجمع البيان ج ٥ / ١١١.
(٣) سورة المطففين / ٢٦.
(٤) ينظر: الميزان ج٢ / ٢٣٨.
(٥) ينظر: جامع البيان ج ٣٠ / ١٣٤.

. . . . . .

وقيل فليتنافس المتنافسون أي فليرغب الراغبون بالمبادرة إلى طاعة الله تعالى ومثله قوله تعالى: ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ﴾[١].

وهناك آية أخرى تدل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾[٢]، فإن معناها: سارعوا إلى الخيرات والخيرات هي الطاعات لله تعالى وقيل معناه بادروا إلى القبول من الله عز وجل فيما يأمركم به، مبادرة من يطلب السبق إليه، وقيل معناه تنافسوا فيما رغبتم فيه من الخير فلكل عندي ثوابه[٣].

وفيها أيضاً: فاستبقوا الخيرات أي بادروا أيها الناس إلى الصالحات من الأعمال والقرب إلى ربكم بإدمان العمل بما في كتابكم الذي انزله الى نبيكم فإنه إنما انزله امتحاناً لكم وابتلاء ليتبين المحسن منكم من المسيء[٤]. وكذلك نجد في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾[٥] وفيها أقوال كثيرة منها: المسارعون إلى كل ما دعا الله إليه وأيضاً هم الذين سبقوا إلى الإيمان والطاعة من غير توانٍ... الخ[٦].

(١) الآية ٦١ من سورة الصافات وكذلك ينظر: مجمع البيان ج ١٠ / ٢٩٨.
(٢) سورة البقرة /١٤٨، سورة المائدة /٤٨.
(٣) ينظر: مجمع البيان ج ١/ ٤٢٩.
(٤) ينظر: جامع البيان ج ٦/ ٣٦٩.
(٥) سورة المؤمنون / ٦١.
(٦) ينظر: الميزان ج ١٩ /١١٧.

. . . . . .

وغيرها من الآيات الكثيرة التي أشارت إلى حسن المبادرة إلى العمل الصالح وثواب تلك المبادرة إذا تنافس عليها الجمع وتسارعوا إليها وكانوا من السّباقين في أدائها فإن دخل هذا المفهوم في الهيكليّة العامة لأي تجمع كان سواء اتخذ صورة حزب أو تكتل أو جمعية أو ما شابه ذلك فإنها ستضع نصب عينها هذا المفهوم وتدرجه في قائمة مبادئها ومناهجها العامة التي تطلب في غايتها القصوى إلى إنماء القدرات وتربية النفوس الإنسانية على عمل الخير والسعي إليه في أي صورة كان وهذا مما لاشك فيه مباح لا غبار عليه.

وفي نهاية هذه الفقرة نقول إنها إشارة لطيفة وطرح آخر من مصنفنا الفاضل لأحدى تلك التجمعات التي تطلب الصيغة الشرعية في عملها.

ومما يندرج تحت هذا العنوان أن الآيات القرآنية قد لا تقتصر دلالاتها على موارد نزولها، بل في غالبها تأخذ طابعاً عاماً ليصبح قانونا سواء في المسائل الاجتماعية أو السياسية أو الفقهية أو الاقتصادية أو غيرها، ومن هنا نجد أن المصنف في دراساته القرآنية يذهب أولا إلى أن تحديد آيات الأحكام بخمسمائة غير صحيح، إذ جل الآيات آيات أحكام، وقد كشف العلم الحديث الكثير من ذلك مما أزال بعض الغموض عن بعضها، ثانياً: انه يرى بأن الآيات القرآنية لها قراءات ثلاث: القراءة التفسيرية والقراءة المصداقية،

. . . . . .

والقراءة التأويلية[١]، وذكر بأن لكل واحدة منها قيمة قد لا يمكن تقويمها بالأخرى، لأن أبعادها قد تختلف عن الأخرى، ولا تتقاطع، ومن هنا جاء فهم الفقهاء للكثير من الآيات في الأحكام الشرعية، واستنباط الأحكام منها، وبالأخص الجانب المصداقي، وبالنسبة إلى موضوعنا وهو التنافس والمبادرة قد يستفاد من الآيات والروايات أكثر من شرعية الحزب، أو استحبابه إذ قد يكون واجباً لأمور متعددة منها إحقاق الحق وما إلى ذلك، وقد يكون من باب حث الهمم وشحذ الفكر فيما إذا توقف الأمر عليه وعندها يجب بإحدى صور الوجوب الذي تطرق إليها المصنف في شريعة التكليف، ولا يخفى أن المنافسة إذا كانت مشروعة لإنهاض الأمة من السبات، فإنها قد تجب بالعناوين الثانوية المطروحة في أبواب الأصول.

(١) راجع مقدمة الحسين الكريم في القرآن العظيم، ومقدمة التفسير المسترسل.

وأما مسألة التكتل المذهبي فهو من بعض منطلقاته حزب فكري سياسي واجتماعي، الذي اصطلح عند المتشرعة بالفرق فهو ظاهرة من مظاهر الحزبية التي أفرزها واقع المسلمين منذ القرن الأول الهجري، ولم ينكر المسلمون ولا الفقهاء هيكليتها بل أنكر المعصوم المبادئ، وفي الواقع هي حركة فقهية حالها حال الفقهاء والمراجع في المذهب الواحد، وهذا النوع من الخلاف كما في قوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾(١)، ولكن مع الاحتراز أن لا يصل أمر الفقاهة والمذهبية كما في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾(٢) [١٤].

التكتل المذهبي

[١٤] نستطيع القول في بداية هذه الفقرة إن الرسول ﷺ قد تمكن من أقامة السلطة الحقيقية للإسلام في المدينة وفي اغلب بقاع المعمورة واستطاع بحنكته الدينية والأخلاقية والسياسية وبالدعم الإلهي المعلوم أن يكون سلطة عالية، وبفضل الصحبة من المهاجرين والأنصار ومن الوعي والإيمان والقدرة على تحمل المسؤولية الجديدة بشكل جعل السلطة والنظرية متطابقتين فتمكنت

(١) سورة البقرة / ٢١٣.
(٢) سورة غافر / ٥.

. . . . . .

هذه السلطة من حمل أعباء الرسالة كاملة لنشرها وتطبيقها وحمايتها فكانت هذه السلطة مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها وكانت سياسية دينية نافعة للحياة الدنيا والآخرة وهكذا كانت السلطة أيام الرسول ﷺ متطابقة فيها السياسية مع الدين تطابقاً كلياً وكانت حياته ﷺ تطبيقاً كاملاً للنظرية الإسلامية فكان أثر هذا التطابق بين السلطة والنظرية ان اسقط من يد الخصوم أيجاد الثغرة التي ينفذون منها لزرع أقوالهم ومواقفهم المتطرفة وبعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة وقع الاختلاف والفرقة بين المسلمين بشأن المسؤولية الجديدة، متجاهلين ـ أكثرهم بذلك ـ وصايا الرسول ﷺ بشأن الخلافة والإمامة من بعده، فحديث الغدير[1] وتنصيب الرسول محمد ﷺ للإمام علي عليه السلام في غدير خم شمس مشرقة في رابعة النهار ودليل واضح لا شائبة فيه زاغ عنه كثير من الصحابة وجمع غفير من المسلمين فكان اختلافهم الأول في الإمامة وذلك أن رسول الله ﷺ لمّا قبضه الله عز وجل ونقله إلى جنبه ودار كرمه (والأصح أن الرسول ﷺ كان على فراش الموت، أي قبل أن يقبضه الله عز وجل). اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة وبلغ ذلك عمر وأبو بكر فقصدوا نحو مجتمع الأنصار في رجال من المهاجرين فأعلمهم أبو

(١) من أراد التوسعة في هذا الحديث فلينظر كتاب الغدير للشيخ الأميني فقد أفاض(ره) في هذا الأمر وفصل.

. . . . . .

بكر أن الإمامة لا تكون إلاّ في قريش واحتج عليهم بقول النبي ﷺ (الإمامة من قريش)[١].

كان هذا الاختلاف الأول من نوعه في تفرقة شمل المسلمين وكان الاختلاف قد شمل المهاجرين والأنصار وفي ظلّ هذا الاختلاف ترعرعت حركة التفرقة فيما بينهم وتكونت فكرة الجماعات فيما بين الأصحاب[٢].

ولم يكن ينتهي عصر الخلفاء الراشدين حتى حصل الخلاف الذي به أنصدعت وحدة المسلمين وتفرقت كلمتهم وأصبحوا فرقاً وأحزاباً يكفّر بعضهم بعضاً ولم يسلم من ذلك التكفير أحد حتى أكابر الصحابة. ذلك الخلاف كان بادىء ذي بدء هو قيام فتنة عثمان أو فتنة المسلمين؛ إشتد الخلاف بين المسلمين من ذلك الحين وأنتشر النزاع وامتد إلى جميع البلاد الإسلامية وانقسموا إلى جيشين متحاربين يعمل كل منهما سلاحه في الآخر.

نعم في قتل عثمان إفترق المسلمون بين مطالب بدمه وبين ثائر عليه، وبويع للإمام علي عليه السلام بالخلافة في هذا المعترك، وقام عليه المطالبون بدم عثمان، وكان أول ما وقع من هذا خروج طلحة والزبير وعائشة ومحاربتهم لعلي عليه السلام في (موقعة الجمل) وانهزامهم أمامه عليه السلام ثم قتل طلحة والزبير. ثم بعد هذا حصلت وقعة صفين

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ج ١/ ٣٩ ـ ٤١.
(٢) ينظر: فرق الشيعة / ٢٢، كذلك الغلو والفرق الغالية / ٣٨ ـ ٣٩.

. . . . . .

بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية وكادت الدائرة أن تدور على معاوية وجيشه، لولا ما دبره عمرو بن العاص من حيلة طلب التحكيم، وسلم الإمام علي عليه السلام بهذا عن غير رضى منه نزولاً عند رغبة جيشه وانتهى التحكيم بخدع عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري، وفشل التحكيم وكانت نتيجته ظهور فرقة في المسلمين تسمى (الخوارج) وكانت هذه الفرقة شديدة الشكيمة، سريعة التقلب ولهذا تفرقت بعد ذلك إلى فرق كثيرة كما نقلته أكثر كتب أهل الملل والنحل. وفي هذه الفترة خرجت فرقة أخرى تدعى بالمرجئة والتي تذهب إلى أن الإيمان هو (المعرفة بالله وبرسله) وما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الإيمان وأخروا العمل عن الإيمان وقالوا لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة[1].

والحق أن خروج هاتين الفرقتين أمره واضح وهو الوقوف ضد خط شيعة أهل البيت عليهم السلام وضدَّ من يقول بالإمامة أصلاً.

لهذا قيل إن نشأة هذه الفرق نشأة سياسية محضة لأن سبب نشأتها هو أمر الخلافة الإسلامية.

وعند تسلّم الأمويين الخلافة ابتدأ التذمر عند الناس يظهر فترة بعد أخرى فظهرت الحركات الفكرية والسياسية والثورية فكانت ثورة

(١) ينظر: تاريخ الفرق الإسلامية / ١٧ ـ ١٨، فرق الشيعة / ٢٣، الفرق بين الفرق/، وقد أشارت أكثر كتب التاريخ إلى هذه المرحلة ككتاب الكامل في التاريخ، وكتاب تاريخ الطبري ج ٣/ ٥٦٢، ٥٧٠ وكتاب صفين وغيرها.

. . . . . .

الحسين عليه السلام الأولى من نوعها رافضة كل أنواع الظلم والاستبداد والفسق في الدولة الإسلامية، ثم بدأت الحركات الثورية بعد ثورة الحسين عليه السلام وظهرت بعض الفرق تدعي لنفسها ما تدعيه، مثل الجهمية والجبرية والغيلانية والمعتزلة وغيرها، ولم يكن موقف الأمويين إلاّ موقف ضعف وخنوع امام كل هذه التحديات الفكرية والسياسية.

ولهذا استمر هذا التمزق والتفرق في المجتمع الإسلامي، فظهرت فرق وحركات أخرى في عهد العباسيين، بل حتى قيل إن دعوة العباسيين كانت على شكل حركة سياسية ثورية ضدّ دولة بني أمية.

وفي هذا العصر تقدمت الدراسات العلمية ووجد الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتكلمون واللغويون وتطلع المسلمون إلى علوم الأمم الأجنبية وأظهروا الرغبة في ترجمتها وقراءتها والعمل بها. ولّما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ كل فريق يعبر عن نحلته في حرية من غير حرج لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد فاضطر المسلمون أن يتعلموا الفلسفة اليونانية ويعرفوا عنها شيئاً ينفعهم في ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى، لهذا ازدادت الفرق والجماعات التي تدعو لنفسها ولأفكارها الصحيحة والسقيمة.

. . . . . .

وعليه فإننا نلاحظ أن فكرة نشأة الفرق لم تكن فكرة تنظيمية وإنما فكرة علمية تطرح للمجتمع بإطار ديني محض ويقوم صاحب هذه الفكرة بطرح نظريته العلمية (الدينية) ثم بعد ذلك يتبعه أصحابه في ذلك.

ولهذا اتسمت هيكلية الفرق على أمور عدة منها:

١ ـ صاحب النظرية.

٢ ـ أتباعه.

٣ ـ تكوين الجماعة لبث الفكرة بين أفراد المجتمع عن طريق المناظرات والاحتجاجات.

لذا إنَّ فكرة الحزب تتفق مع الفرقة من حيث الجماعة والتجمع ولكن تختلف معها من حيث المبدأ والتوجه في العمل.

ولهذا فإن علماء المسلمين وفقهاءهم كانوا على معرفة ودراية بتشكيلة الفرق وهيكليتها فلم يعترضوا عليها وإنما الاعتراض كان على مبادئها وأهدافها وخاصة عند المعصوم عليه السلام فقد كان ذلك جليّاً وواضحاً من خلال مناظراتهم واحتجاجاتهم عليهم السلام مع النواصب وغيرهم من الفرق الأخرى[1].

وعليه جاء تأكيد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحديثه المشهور، قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل وان بني إسرائيل تفرقت

(١) ينظر كتاب الاحتجاج ج٢ فقد فصّل فيه الكثير من هذه المناظرات.

. . . . . .

على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة)[١].

ليثبت إنكاره وعدم رضاه لما سيؤول إليه أمر المسلمين من تفرقة وعدم تمسكهم بالأصل المنصوص عليه من قبل الله عز وجل وبواسطته ﷺ، ولهذا جاء نبذ التفرق والتحزب الخارج عن المفهوم الإسلامي المحض وحبب على التكاتف والتآزر فيما بين المسلمين على الخير والمودة.

ولم يكن حال الفرق العقائدية بأسوأ من حال الفرق الفقهية بحيث إن مجال الخلاف لم يقع على عاتق الفرق العقائدية فقط بل اتسع الأمر إلى أن دخلت الفرق الفقهية في هذا المجال فنجد على سبيل المثال الفرق الفقهية الشافعية والمالكية والحنبلية والحنفية قد تجزأت في حدّ ذاتها إلى عدّة مجاميع ودب الخلاف فيها.

وكما أشار المصنف إلى قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً..﴾ فإن سبب وقوع الخلاف على ما ذكره صاحب الميزان بقوله: إن الإنسان وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون، إذ كان في أول اجتماعه امة واحدة ثم ظهر فيه بحسب الفطرة في اقتناء المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة والمشاجرات في لوازم الحياة فألبست قوانينه الموضوعة لباس الدين وشنعت بالتبشير والإنذار وبالثواب والعقاب وأصلحت

(١) عوالي اللئالي ج ١ /٨٣، كنز العمال ج ١/ ١٨٣، ج ١١/ ١١٥.

. . . . . .

بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين وإرسال المرسلين ثم اختلفوا في معارف الدين أو أمور المبدأ والمعاد، فاختل بذلك أمر الوحدة الدينية وظهرت الشعوب والأحزاب، وتبع ذلك الاختلاف في غيره.

ولم يكن هذا الاختلاف الثاني إلّا بغياً من الذين أوتوا الكتاب ظلماً وعتواً منهم بعدما تبينت لهم أصوله ومعارفه، وتمت عليهم الحجة. فالاختلاف اختلافان اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغي الباغين دون فطرتهم وغريزتهم، واختلاف في أمر الدنيا وهو فطري بسبب تشريع الدين، ثم هدى الله سبحانه المؤمنين إلى الحق المختلف فيه بأذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[1].

ومن هذا يتبين لنا أن هذا الخلاف أو الاختلاف فيما بين الفقهاء أو الفرق يجب أن لا يؤول إلى أمر القتل والأخذ والحبس كما استدل المصنف بقوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ. . .﴾ بل يكون علاج هذا الأمر بالمجادلة والمناظرة الحقة المبنيّة على أصول علمية عقلية وقواعد رصينة.

وفي هذا المجال تحدث المصنف لدى بحثه عن تاريخ المذاهب الإسلامية وتصنيفها، وبالأخص عن المذاهب الأربعة المعروفة، وذهب إلى أن الأئمة الأربعة لم يكونوا سوى فقهاء ومحدثين، ولم يقوموا بأنفسهم إلى تأسيس مذهبية معينة ولما توفوا استغل الحاكم العباسي بعض تلامذتهم ليؤسسوا فرقاً مذهبية تنسب

(١) ينظر: الميزان ج ٢/ ١١٢.

. . . . . .

إلى هؤلاء الأئمة بل وغيرهم وذلك في قبال مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتارة كانت السلطات تقرب بعضهم على حساب الآخر لإشعال الفتن مشياً وراء مصالحها، وما مضت الأيام إلا وتكاثرت المذاهب وتناحرت فيما بينها وأراد الحاكم العباسي أن يلجم نشاطها عندها فرض ضريبة باهظة للترسيم، فتمكن أتباع هذه المذاهب الأربعة من تأمين المبلغ المطلوب ولم يتمكن الشريف المرتضى من تأمين المبلغ المفروض فصدر المرسوم بشرعية تلك التي سددت الضريبة[١].

وفي توجه آخر فقد ذكر المصنف لدى حديثه عن الأدوار السياسية منذ العهد النبوي الشريف وما تلاها من العهود بأن أول حزب سياسي تكتل كان على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيام حجة الوداع، وكان همهم السيطرة على الحكم، ثم تأسس الحزب الأموي على عهد ابن الخطاب لتولي الأمر من بعده[٢].

ولكن المهم أن الفرق الفقهية الرئيسية امتلكت في واقعها السياسي مقومات الحزب، ولكنها ومع الأسف دخلت في صراعات فرقت المسلمين.

(١) راجع الحسين والتشريع الإسلامي: ٢/ ٧٦ـ ١٢٣، ديوان القرن الرابع: ١/ ٢٦.
(٢) راجع العامل السياسي لنهضة الحسين، في الموسوعة نفسها.

وأما التكتل الفقهي الذي يعبر عنه بالمرجع أو المرجعية الدينية فهو أيضاً حالة حزبية باعتبار المقومات إلّا أنها محدودة بمصادر التشريع وهذا الأمر أي حصر المصادر بالكم والكيف اختيار من اختيارات الحزب أو التكتل فإن الحزب الغربي يمكنه أن يحدد مصادر قوانينه بالذي يشاء ولكن الفرق أن الحرية تناط في الأحزاب الغربية بقيادة الحزب أو الجماهير، وأما في الفقاهة فانه جاء من البدء محصوراً بذلك ولكن النتائج واحدة إلاّ فيما سبق وقلنا في أصل التشريع، أي لابدّ أن يكون في إطار الشريعة، وعلى أي حال فإن التكتل الفقهي يمكن أن يأخذ دور الحزب في المجتمعات الإسلامية[١٥].

التكتل الفقهي

[١٥] نتحدث في هذه الفقرة عن المرجعية الدينية ودورها كتكتل فقهي يوازي التكتلات السياسية والاجتماعية الأخرى فنقول في البداية إننا لو استعنا بالمصادر اللغوية فإن لفظة المرجعية تعود إلى جذر الفعل (ر. ج. ع) فرجعَ رجوعاً ومرجعاً ومرجعه ورجعى ورجعاناً، ضد انصرف وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[١]، أي الرجوع[٢].

---

(١) سورة العلق / ٨.

(٢) لسان العرب ج ٨/ ١١٤ ـ ١١٥ مادة رجع.

. . . . . .

فالمرجعية بمفهومها اللغوي العام تعني محل الرجوع والعودة، وإذا كان المرجع هو محل الرجوع فمن السهل أن نصل إلى أن معنى المرجعية التي شاع استعمالها منذ قرون عديدة في الأوساط الحوزوية العلمية التي اقترنت ـ أي لفظة المرجعية ـ بلفظته الدينية، فقد عاد مألوفاً إطلاقها على العلماء المجتهدين الكبار الذين يتولون مهمة الإشراف والتوجيه للحوزة العلمية في هذه المدينة أو تلك إذ يعود عامة الناس إلى هؤلاء العلماء في ما أشكل عليهم من أمور دينهم.

أما معنى المرجعية في اصطلاح الفقهاء فيمكن أن نلخصه بأنه (الجهة المتولية لشؤون الأمة أو الفرقة أو الطائفة بأجمعها وبيدها الإدارة لتدبير أحوالها وأوضاعها الدينية ويسمى المتقمص بها بالمرجع ـ بفتح الميم وكسر الجيم)[١].

ويقول آخر إن (المرجعية في التقليد عند المسلمين الشيعة الإمامية، مركز قيادي أعلى يوجه الإنسان المسلم في جانب كبير من حياته اليومية والعامة وفقاً لأوامر الله تعالى ونواهيه)[٢].

وهناك من عرفها بأنها (الموقع القيادي الذي يطل على الواقع الإسلامي من أجل أن يشارك في كل قضاياه وفي كل تطلعاته وفي كل حركاته العامة)[٣].

(١) ينظر: باب مدينة علم الفقه / ٣٥٨.
(٢) مواقف وتأملات في قضايا الفكر والسياسة / ٦٩.
(٣) الحوزة العلمية في النجف / ١٨٣.

. . . . . .

ولذا فمن الضروري أن نشير إلى (أن طبيعة المرجعية الإسلامية تختلف عن المرجعية في أي شيء آخر فعندما توضع (المرجعية) في إطار التشريع الإسلامي تتسع لكل ما يعني الإنسان من شأن في حياته فيما يتصل بشؤونه الفكرية والمادية، وتحديد المرجعية الدينية في الإسلام في أطار مسائل الصلاة والطهارة والحج لا مبرر له بالنظر إلى سعة مفهوم الدين في الإسلام)[١].

ولو تحدثنا عن الصفة الشرعية التي اكتسبتها المرجعية فسنستشهد بقول آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ره) بعد أن عرض الآية القرآنية الشريفة ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۖ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ ۚ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٢].

فيقول: ومن هنا أمكن القول بأن خط الشهادة يتمثل:

أولاً: في الأنبياء.

ثانياً: في الأئمة الذين يعتبرون امتداداً ربانياً للنبي ﷺ في هذا الخط.

(١) مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية / ٥٠.
(٢) سورة المائدة / ٤٤.

. . . . . .

ثالثاً: في المرجعية التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي ﷺ والإمام علي عليه السلام في خط الشهادة. . .

فالنبي هو حامل الرسالة من السماء باختيار الله سبحانه وتعالى له للوحي، والإمام هو المستودع للرسالة الربانية، والمرجع هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حياً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره وورعاً معمقاً يروّض نفسه عليه حتى يصبح قوة تتحكم في وجوده وسلوكه وعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات ليكون شهيداً عليه[١].

وعليه نخلص بالقول إلى أن الاعتقاد لدى الإنسان المسلم يرتكز فيما يرتكز إليه من أصول الاعتقاد إلى (أن صفة الحاكمية المطلقة مقررة لله بموجب التعميم الذي تحمله (من) وجملة الجواب في قوله تعالى [ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون][٢]، ومن ثم فإن الحاكم المطلق ـ الله جلّ جلاله ـ أسند مهمة تبليغ رسالته السماوية إلى البشرية جمعاء وان الرسول ﷺ لم يكن لينتقل إلى الرفيق الأعلى إلاّ وقد أعدَّ شخصاً ليخلفه في شؤون المسلمين إماماً، ولم يكن هذا الأمر إلاّ بالنصّ إذ إنه ﷺ (قد نصّ على عترته التي هي عدل الكتاب جملة وتفصيلاً مبتدئاً حديثه بعليّ

(١) ينظر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء / ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٢) ينظر: في ظلال القرآن ج٢/ ٧٤٠.

. . . . . .

وخاتماً بالمهدي عليه السلام ولقد قام كل واحد من العترة بدوره في حماية الرسالة ومدّها بالحياة واحداً بعد الآخر يدفعها السابق إلى اللاحق ويتسلمها اللاحق من السابق حتى انتهى الدور إلى المهدي عليه السلام الذي أسند أمر الرسالة إلى الفقهاء لا بأسمائهم ولكن من خلال الصفات التي توصلهم لتولي قيادة المرجعية)[١].

ومما تقدم يتضح جلياً الفرق بين الإمامة والمرجعية فالإمامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لسان الإمام الذي قبله وليست هي بالاختيار والانتخابات من الناس وإذا كان هذا هو شأن الإمامة فإن المرجعية قد حُددت بصفات يجب أن يتحلى بها الفقيه ليكون أهلاً للتقليد والمرجعية وهذا ما نجده في قول الإمام العسكري عليه السلام عندما سُئل إلى من الرجوع بعدكم؟ فقال: (فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يُقلدوه)[٢].

فالمرجعية إنما يتولاها المرجع الديني المعين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص أي بالشروط العامة التي وضعها الإمام المعصوم عليه السلام وكذلك المعين من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له[٣].

(١) ينظر: المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية / ٩.
(٢) ينظر: الاحتجاج، ج٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٣) ينظر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء / ٦٥.

. . . . . .

ومن هنا يتضح لنا أن المرجعية كخط قرار إلهي وإنها كتجسيد في فرد معين قرار من الأمة تتخذه وفق توجيهات أهل العلم والفضيلة ممن عرفوا المرجع وعاشوا معه وحضروا درسه إذ إنّ عموم أفراد الأمة في الغالب لا يحسنون الاختيار.

وعندما نتحدث عن مراحل المرجعية فنجد إن مسألة رجوع الأمة إلى علمائها قد مرّت بمراحل عديدة حتى وصلت إلى ما نراه اليوم من كيان مرجعي شامخ وهذه المراحل هي:

١ ـ مرحلة الاتصال الفردي: اتصالات فردية بين علماء ومجتهدين وقواعد شعبية في بلاد أولئك المجتهدين وكان هذا الارتباط يقوم بشكل فردي ومباشر بين الناس وبين العالم المفتي وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أصحاب الأئمة حتى ايام العلامة الحلي (ره).

٢ ـ مرحلة الجهاز المرجعي: وقد أدخلت هذه المرحلة على يد الشهيد الأول (محمد بن جمال الدين المكي العاملي) ـ (ره)، إذ انه على عهده أصبح هذا الكيان عبارة عن أجهزة من الوكلاء وعلماء الأطراف يرتبطون بالمرجع ويتصلون بالقواعد الشعبية.

٣ ـ مرحلة التمركز والاستقطاب: وقد دخلت المرجعية هذه المرحلة على يد الشيخ جعفر بن خضر الجناجي (كاشف الغطاء) ومعاصريه لأن المرجعية في المرحلة الثانية بالرغم من أنها كانت ذات أجهزة لكنها لم تكن متمركزة بنحو تستقطب العالم الشيعي كله.

. . . . . .

٤ ـ مرحلة القيادة: فما أن دخل المسلمون عصر الاستعمار حتى وجد نوع من التحول والتطور في الكيان المرجعي فبعد أن أصبح في مرحلته الثالثة مركزاً للاستقطاب يستقطب أنظار العالم الشيعي نراه في هذه المرحلة قد بدأ بتسلم زمام القيادة.

فدخل الصراع مع الكافر المستعمر وتبنى مصالح المسلمين ليدخل بذلك مرحلة أخرى إلا وهي مرحلة القيادة زيادة على استقطابه وتمركزه[١].

وأما من ناحية المقومات التي تعتمد عليها المرجعية فهي على ثلاثة أنواع:

١ ـ مقومات تقوائية وتقع في مقامي الرعاية والسلوك.

٢ ـ مقومات اجتهادية وتقع في مقامي الأصول والفقه.

٣ ـ مقومات قيادية وتقع هذه المقومات في مقامي الإدارة والتوجيه[٢].

هذا وإن هيكلية المرجعية من ناحية المفهوم العام للجماعة والتجمع فهي نعم تشابه هيكلية الحزب أو التكتل أما من ناحية العمل فعمل المرجعية واضح من حيث كونه لله سبحانه وتعالى وخالٍ من المصالح الدنيوية وهذا ما تطلبه الأحزاب والتكتلات كافة.

---

(١) ينظر: المحنة / ٤٤.

(٢) مقدمة كتاب مبادىء الوصول إلى علم الأصول / ٢٠.

. . . . . .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن التنظيم المرجعي متكون من قمة وجهاز وقاعدة وكما هو الحال في التنظيم الحكومي فهو أيضاً متكون من قمة وجهاز وقاعدة إلاّ أن التنظيم المرجعي يختلف عن الحكومي بعدة أمور منها:

١ ـ رئيس الحكومة يفرض نفسه وقوانينه ومشاريعه على الشعب بواسطة الكتلة الهرمية المسماة بالحكومة أمّا المرجع الأعلى للمسلمين فهو رجلٌ رشحته مؤهلاته لهذا المقام وازدلف حوله كل فردٍ من المسلمين لا كرهاً بل إيماناً وثقة بشخصه.

٢ ـ التنظيم الحكومي يستند في وجوده وبقائه إلى الطاقات المادية المتمثلة بأوفر مظاهرها في السلاح والمال بحيث لو تخلت عنه تبخر في اللحظات الأولى. أما التنظيم المرجعي فهو يستند في وجوده وبقائه إلى الطاقات المعنوية المتمثلة بأوفر مظاهرها في العلم والعدالة بحيث لو أيدته الطاقات المادية أو تخلت عنه أو تظاهرت عليه لا يزداد إلّا قوة ورسوخاً وبهذا تكون طبيعة الأول (التنظيم الحكومي) طبيعة تسلط وعنف وإرغام وتكون طبيعة الثاني (التنظيم المرجعي) طبيعة الإيمان والثقة والإخلاص.

٣ ـ رئيس الحكومة خادم قد استوظفه الشعب لانجاز أعمال مرسومة لقاء راتب محدود فيعتبر خائناً لو حاد عن وظائفه قيد شعرة بينما يكون المرجع الأعلى سيد الأمة لا خادمها ويكون الموجه لإرادة الأمة ولا يتوجه بإراداتها ولا يكون من صلاحية الأمة تبديل

. . . . . .

عمل المرجع. . وهو لا يعمل لقاء راتب دنيوي فهو الوسيط بين الله سبحانه وتعالى وبين الأمة لإيصال إرادة الله إليها وعلى الأمة أن تطيع الله بواسطته.

٤ ـ إن أفراد الشعب لا يرتبطون بـ(رئيس الحكومة) مباشرة وإنما يرتبطون بمصالحهم فقط ويريدون الحكومة لتمكينهم من مصالحهم فإذا تعارضت الحكومة مع مصالحهم التجأوا إلى التخلص منه ومنها بالطرق الديمقراطية أو الثورات المسلحة. . في الوقت الذي يرتبط جميع أفراد الأمة بشخص المرجع الأعلى لأنه الطريق الوحيد الذي يمكنهم من أهدافهم الدينية ولا يتمكنون منها بأنفسهم ماداموا ليسوا بمجتهدين فيكون وجوده رباطاً يضم جماهير المسلمين بتقليده ويجعلهم كتلة واحدة.

٥ ـ إن شخصية رئيس الحكومة شخصية روتينية جافة لا تستطيع الانطلاق عن حدودها الحديدية الجامدة إلى الحدود الإنسانية الطرية النامية فهو لا يحكم خارج حدوده ولا على أي إنسان من غير شعبه في حين نجد شخصية المرجع الأعلى لا تتزمت بحدود ولا قيود وإنما تزحف متوثبة عبر كافة النطاقات والاعتبارات التي تكبل الأفراد والحركات وترفض كل ما يحاول تجميد الانطلاقات التوسعية وهذا يصور مدى توفر الإنسانية الامتدادية على جميع الأبعاد والاتجاهات المرجعية. .

فلا يوجد مرجع قطري أو إقليمي أو قومي على طراز (رئيس

. . . . . .

الحكومة) وحتى لا على المراجع الدينيين في الديانات البوذية واليهودية والمسيحية وإنما هو نوع توسع وثاب ينسجم مع ما في الإسلام من توسعية وثابة[١].

وأخيراً يمكن القول إن التكتل الفقهي أو المرجعية الدينية قد تمثل حالة حزبية باعتبار المقومات والتي من أهمها الجماعة والتجمع، إلاّ أن المرجعية محدودة بمصادر التشريع وهي القرآن والسّنة وأقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام وان هذه الأمور هي التي حددت مصادر التشريع عند المرجعية على العكس من الأحزاب الغربية التي ذكرناها سابقاً والتي يمكنها أن تحدد مصادر قوانينها بالذي تراه مناسباً لها وان هذه الأحزاب الغربية تعطي مسؤولية القيادة لأحزابها إما لشخص معين كأن يكون ثرياً أو وجيهاً أو من الطبقة كذا وكذا. . أو أن هذه الأحزاب تعطي القيادة للجماهير وتقول بالاشتراكية وعلى العكس من ذلك فإن القيادة في المرجعية الدينية يجب أن تكون في المرجع الأعلى الذي تتوفر فيه جميع الشرائط المؤهلة له للقيام بهذه المهمة الإلهية، بالرغم من كونه محدداً بمصادر تشريعية إلاّ أن هذه المصادر المشار إليها أعلاه هي التي أكسبت المرجع الشرعية الدينية وهي التي أعطته القوة على الصعيدين التنظيري والتفعيلي في المجتمع بشكل عام.

ولذلك فإن التكتل الفقهي قد يأخذ دور الحزب في المجتمعات

(١) ينظر: كلمة الإسلام / ١٤٤ ـ ١٥٠.

. . . . . .

الإسلامية إلاّ أنه توجد فوارق عديدة ذكرناها سابقاً هي التي تجعل من التكتل الفقهي أو المرجعية بمنزلة أعلى وأسمى من التيار الحزبي أو الأحزاب بصورة عامة سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية.

لقد ناقش المصنف في مسألة المرجعية من عدة اتجاهات ومنها الرتب والمصطلحات، ويرى بأنها لابد وأن تأخذ منحاً دقيقاً كما كانت في البدايات ولكن مع تطور الحياة السياسية والاجتماعية يتوصل إلى القول بالفرق بين المصطلحات الثلاثة: المجتهد والمرجع، والمرجع الأعلى، وهناك يتطرق إلى كيفية الوصول إلى هذه الرتب ليقول: إن المرجعية بالإضافة إلى قيمتها الدينية ومكانتها الروحية ذات القدسية فإن لها قيم أخرى، منها القيمة الشعبية، والمساهمة في قيمتها السياسية، وهذه القيمة الشعبية تأتي عن طريق الانتخابات ولكن بشكل آخر، فمتى ما قلدته الأكثرية الساحقة أي اختارته ليكون مقلدها وترجع إليه في أمورها، فأنه يصبح المرجع الأعلى ولو بشكل تدريجي على تفصيل بيّنه المصنف لدى الحديث عن المؤسسة المرجعية، ومع وجود مراجع متعددين، وكانت هناك حاجة إلى دخول المعترك السياسي، عندها نجد أن الحالة المرجعية من حيث واقع التعددية وبالأخص في المجالات العامة والمصيرية تتمثل في الأخذ بآراء المراجع جميعهم ماداموا مؤهلين ولهم مقلدوهم (أتباعهم) وبالأخص إذا كان الجو العام جواً مشوباً بالحالات الغربية أو بالأحرى كنا مجبرين على مسايرتهم، فإن رأي المقلدين (الأتباع) سيكون متطابقاً مع رأي مقلدهم بالضرورة على

. . . . . .

شكل انتخابات عكسية (إذ إنها صورة من صور الانتخابات) وبذلك فإن كل شرعية لها مرجعيتها ولها آراؤها الخاصة بها بما يؤخذ بها في القرارات العامة، وهنا يتفق المؤديان الفرز المرجعي والفرز الحزبي، وان تبلور صورها يرتبط بعدة عوامل قد تتحقق وقد لا تتحقق، وحديثنا عن المؤدى بغض النظر عن التسميات، إذ من المعلوم أن صفة الرسالة والنبوة للنبي الخاتم أعظم من أيّ تسمية أو وصف آخر ومع هذا فقد كان ﷺ على رأس حزب الله في قبال حزب الشيطان، ونحن هنا نتحدث عن نظرتنا للحزب بمفهومها الإسلامي (الواسع) وما ممارسات الغربيين من خلال الأحزاب إلا ممارسات خاطئة.

ويمثل المصنف في تعريفه للسياسة بأن المفهوم الصحيح للسياسة لغويا قد تغير بسبب الممارسات الخاطئة، ومن الخطأ القول سياسة تعسفية لأنه يتنافى مع المعنى الصحيح للمفردة، وهكذا الحال في الحزب.

وقد سبق وذكرنا دحض آراء سماحة المؤلف في الانتخابات.

والحاصل أن تأسيس الحزب الإسلامي والعمل من خلاله في أكثر حالاته وتطبيقاته يكون من خلال الحاكم الشرعي أو إجازته أو إشرافه، فعليه لابدّ وان يأخذ مشروعيته من الحاكم الشرعي[١٦].

دور المرجعية في العمل بالحزب

[١٦] نتجه لما تقدم توصل شيخنا الجليل إلى نقطة رئيسية هي ان الحزب الإسلامي لا يُشرع إلاّ من طريق الحاكم الشرعي وذلك بإشرافه أو إجازته أو مباركته لإنشاء مثل هذا التكتل.

لذا كان لزوماً علينا أن نعرّف خصوصيات المجتهد والحاكم والاجتهاد وما لهذه الأطراف من تواصل جذري في تثبيت الحكم الشرعي أياً كانت صفته.

فلا شك بأنه يجب على كل مسلم مكلف معرفة الأحكام الشرعية التي كلف بها، لأن التكليف بها يستدعي معرفتها، وحيث إن معرفتها بطريق الاجتهاد متعذر أو متعسر على الجميع، لأنه يستدعي اختلال النظام المتكفل إصلاح أمور المعاش والمعاد، لزم بحكم الضرورة تقسيم الناس بشكل عام إلى صنفين[١]: صنف مهمته معرفة الأحكام بطريق الاجتهاد وحفظاً للنظام الديني الذي به يُصلح أمر المعاد، وصنفٌ مهمته معرفة

---

(١) يذكر المصنف في شريعة التكليف: ١٢ ما نصه: (سبل براءة الذمة شرعاً وعقلاً تنحصر في أربعة طرق: الاجتهاد، التقليد، الاحتياط، التطابق).

. . . . . .

الأحكام بطريق التقليد، ليقوم بدورهِ بما يحفظ النظام الدنيوي الذي يُصلح به أمر المعاش.

فالصنف الأول وظيفته الاجتهاد باستخراج الأحكام من الأدلة وإلقائها بين يدي الثاني، والصنف الثاني وظيفتهُ الرجوع إلى الأول وأخذ الأحكام عنه، وهذا هو معنى قولهم: إن الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة واجب بالوجوب الكفائي.

وما يهمنا هنا في هذين الصنفين هو الصنف الأول والمعروف بالاجتهاد والمجتهد، وعليه فالمسلمون يجب أن ينظروا لأنفسهم في كل زمانٍ فإن وجدوا منْ قام بوظيفةِ الاجتهاد وتمت به الشرائط التي تؤهله للجلوس على كرسي المرجعية وجب عليهم الرجوع إليه وتقليده[١].

لذا وقبل كل شيء علينا تحديد المحاور الرئيسيّة لهذه الفقرة وهي: الاجتهاد وحقيقته، المجتهد، الحاكم الشرعي (أو المرجع).

يكاد يجمع اللغويون على أن الاجتهاد مأخوذ من الجهد. وبذل الوِسع. إذ يقال اجتهد في الأمر: جدَّ وبذل وسعهُ، وجَهد يَجتهدُ: جدَّ وتعِبَ وجهد نفسه، وأجهدها: حملها فوق طاقتها[٢].

(١) ينظر: المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية / ١٨.
(٢) ينظر: لسان العرب ج ٣ / ١٣٤ مادة (جهد).

. . . . . .

والجهد والوسع والطاقة المشار إليها أعلاه، قد تكون ذهنيّة وقد تكون جسديّة. فجهد الطالب في دروسه ذهني. بخلاف جهد الفلاح في أرضه، فتكون جسديّة[١].

أما في الاصطلاح الفقهي والأصولي فقد وردت تعريفات كثيرة نضمّن هنا بعضاً منها: قيل إن الاجتهاد هو: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

وأيضاً: استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الضنيّة الشرعيّة على وجهٍ لا زيادة فيه[٢].

وكذلك قيل إن الاجتهاد بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة[٣].

وأيضاً هو ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العمليّة، شرعية أو عقليّة[٤].

وللعلماء والفقهاء في تعريفه نظرٌ لِما تحتويه اللفظة من مدلولات كثيرة، ولكن نستطيع أن نقول إنها بذل الجهد والمشقة

(١) ينظر: الحوزة العلمية في النجف الأشرف / ١٣٩.
(٢) ينظر: تهذيب الوصول إلى علم الأصول / ١٠٠، مبادئ الوصول إلى علم الأصول / ٢٤٠.
(٣) ينظر: المستصفى من علم الأصول ج٢/ ١٠١.
(٤) ينظر: الأصول العامة للفقة المقارن / ٥٦٣.

. . . . . .

من ناحية، ومن ناحية أخرى ملكة استنباط الأحكام الشرعية[١].

إذن عرفنا معنى الاجتهاد وحقيقته اللغوية والاصطلاحية، أما تاريخه جاء من احتياج المسلمين وحتى الصحابة إلى الاجتهاد في فهم الآيات الكريمة والنظر في الحديث الشريف، ومن هنا أيضاً يتضح أن الاجتهاد في الكتاب والسُّنة وجد منذ بداية التشريع لأن الاستفادة من النصوص التشريعية مما يتوقف عليها عمل المسلم عادةً، وبالنظر لتشعب وكثرة ما قيل في الاجتهاد وتاريخه لا يسعُ بنا المقام هنا أن نستعرض الحركة التاريخية له، فقد أوسع الباحثون جهدهم فيه فلينظر في محله[٢].

(١) وللمصنف تعريفات مختلفة عن الاجتهاد حسب المواقع التي يتحدث عنها، ننقل تعرفين منهما، أحدهما في مقام البحث العلمي والآخر في مقام التطبيق العملي والجوهر بالطبع واحد، ذكر في الحسين والتشريع الإسلامي: ١/ ٢٣٠ (الاجتهاد بمفهومه العام: هو بذل الجهد إلى ما يمكن الوصول إليه من الأحكام والوظائف الشرعية فيما ليس بمقطوع من خلال الثوابت العقلية والنقلية ليكون حجة بينه وبين الله) بحسب مؤداه، كما ورد في شريعة التكليف: ١٨ بقوله: (الاجتهاد هو الوصول إلى الأحكام الشرعية عبر الأدلة الشرعية والتي أهمها القران الكريم والسنة الشريفة بشروطها، فيما إذا تطرق احدهما أو كلاهما إلى المسألة، وإلا أخذ بالعقل السليم الذي امتاز بالاعتدال، والإجماع ذي خلفية اللطف، أو السيرة المتواصلة إلى عهد المعصومين(ع)، أو الأصول العلميّة التي لا محال للشك فيها أو النيل منها والمستندة إلى العموميات).

(٢) ينظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد أصوله وأحكامه/ ٣٩، تاريخ المذاهب الإسلامية ج٢/ ٢٦٨، معالم المدرستين ج٢/ ٧٧، مبدأ الاجتهاد في الإسلام/ ١٦، المعالم الجديدة في الأصول / ٢٢.

. . . . . .

فالمجتهد إذن والذي كما أشرنا إلى معنى الاجتهاد من حيث بذل الجهد فهو الفقيه الجامع لجميع الشرائط المعتبرة، ومن كانت له ملكة الاستنباط في الفروع والأصول. فهو الشخص الذي له بذل الوسع في الإحاطة في معظم الآيات المتضمنة للأحكام والأخبار الواردة في أبواب الفقه عامة[١].

وتمر مرحلة الاجتهاد إلى أن يصل الطالب إليها بمراحل عدّة يستفرغ بها الطالب وسعه إلى أن يكون مجتهداً قادراً على استنباط الحكم الشرعي وهذه المراحل هي: مرحلة المقدمات، مرحلة السطوح، مرحلة البحث الخارج، ثم يدخل إلى الاجتهاد ليكون قادراً على فهم النصوص المراد استنباطها.

وصفة المجتهد تنقسم إلى صنفين:

أولاً: المجتهد المتجزئ: وهو المقتدر على استنباط بعض الأحكام[٢].

ثانياً: المجتهد المطلق: وهو الذي له الملكة التي يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل أو قوة قريبة. أو هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعليّة من أمارة معتبرة أو أصل معتبر، أو نقلاً من الموارد التي يظفر فيها بها.

---

(١) ينظر: القاموس الفقهي / ٩، الاجتهاد والتقليد / ٤، الحوزة العلمية في النجف/ ١٣٨ ـ ١٤٨.

(٢) ينظر: التقليد في الشريعة الإسلامية / ١٧٦ ـ ١٨٠.

. . . . . .

ويتلخص من هذين التعريفين أن المجتهد المطلق هو من كانت له ملكة يتمكن بها من استنباط جميع الأحكام الشرعية[١].

ومن هذا المنطلق يكون المجتهد المطلق له أولوية في ترشيح نفسه لأن يكون حاكماً شرعياً (مرجعاً).

أذن المرجعية (الحاكمية) هي مرحلة متأخرة عن مرحلة الاجتهاد إذ لا بدّ وأن يكون المرجع مجتهداً إلاّ إنه يفوق عليه بالولاية والحكم فلابدّ وأن يكون بمستوى المسؤولية إذْ لا تفوقها في عصر الغيبة منزلة أخرى[٢].

فالحاكم الشرعي هو المجتهد العادل لأن له الولاية في القضاء وأمور أخرى مُختلف في قدرها بين العلماء[٣].

وعندها لابدّ وأن يتحلى هذا الحاكم بشروط أضافيّة على المرحلة الأولى ليجعله قادراً على الوصول إلى هذه المنزلة، ومن هذه الشروط أن يتصف بالورع والتقوى وحسن الإدارة والاتزان في الأمور العامة. وقد أشار إلى هذه الصفات جملة من الباحثين فلينظر في محلها[٤].

---

(١) ينظر: كفاية الأصول ٤٦٦، التقليد في الشريعة الإسلامية / ١٥٩ ـ ١٦١.

(٢) ينظر: دائرة المعارف الحسينية، بحث متطلبات الأمة بين الحاجة والمسؤولية ج٢/ ٢٤٧.

(٣) ينظر: القاموس الفقهي / ٦٨.

(٤) ينظر: جامعة النجف في عصرها الحاضر/ ١٣١ـ١٣٦، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث / ١٢، الحوزة العلمية في النجف/ ١٩٩ـ٢٠٧... وغيرها.

. . . . . .

أضف إلى ذلك أن يكون خبيراً بكافة المسائل الحياتيّة أو قادراً على الوصول إليها بسهولة واستيعابها وفي مقدمتها العقيدة بمعناها العام التي تشمل مسيرة الحياة بكل مقوماتها[١].

لذا تقرر مما تقدم أن يكون الحاكم الشرعي (المرجع) أعلى مرتبةً من المجتهد وأن يُنتخب حسب الصفات المارة الذكر من قبل أفاضل العلماء ومجتهديهم.

لذلك حدّد شيخنا الجليل في هذه النقطة أن يكون الحزب مجازاً من قبل الحاكم الشرعي لا المجتهد العام. وذلك لبعد الرؤية الشاملة لهذا الحاكم وفي المقابل نضم صوتنا إلى صوته في عملية اختيار وتنظيم الأحزاب الإسلامية فإن بقيت بدون اختيار الحاكم الشرعي وأجازته يدبُّ في الأمة الفساد والتجزئة والتفرقة وتكون الأحزاب متناثرة متنافرة فيما بينها وكما قال الشاعر:

كــلٌ يدعـي وصلاً بليلى وليلـى لا تقرّ لهــم بذاكا[٢]

وكما هو الحال ما يمرّ به شعبنا العراقي اليوم من كثرة

(١) ينظر: دائرة المعارف الحسينيّة، الحسين والتشريع الإسلامي ج٢/ ٢٤٧.
(٢) استشهد بهذا البيت الشعري المشهور دون ذكر قائله الكثير من أساطين الكتاب والمحققين فمنهم الشهيد الثاني في شرح اللمعة ج١/ ٢٢٥، الطبري في المسترشد / ٣٥، الملا هادي السبزواري في شرح الأسماء الحسنى ج ١/ ١١٦ ومحمد بن عقيل في تقوية الإيمان / ٢٠. وغيرهم كثير.

. . . . . .

الأحزاب الإسلامية وتفرقها إذ إن أغلبها لم تحصل على أجازة الحاكم أو إشرافه أو مباركته لهم.

من الجدير إثارته هنا أن المصنف قيد العقل ـ الذي هو أحد شرائط المجتهد الذي يجوز تقليده ـ بالاعتدال حيث يقول: (إن العقل يتأثر بالبيئة التي يعيش صاحبه بها إلى حد يمكن أن يختلف حتى فيما نسميه بالبديهيات، وما هذا الإفراط ولا ذلك التفريط إلا لأنه اكتسب من محيطه معلوماته الأولية التي أخرجته من حد الاعتدال، هذا وبعد أن اتسعت آفاق الحياة لابد أن يعيش الفقيه فترة نموه الطبيعي في بيئة تتناسب والفقاهة سلباً وإيجاباً، لأن ما نسميه بالعقليّة التي يمتلكها لها تأثير في وضع الأحكام ورفعها..)[١] والحديث طويل وذو شعب يتطرق إلى جوانب مختلفة في هذا الاتجاه[٢].

وفي هذا المجال أيضا فإن المصنف عدّل في شروط المجتهد والمرجع بما يتلاءم ومقاميهما، فأضاف إلى شروط المجتهد المتعارفة مسألة الضبط، بينما أضاف إلى شروط المرجع، الذكاء وحسن السليقة، حسن الإدارة والاستيعاب، اتزان الشخصية، القول

(١) الحسين والتشريع الإسلامي: ١/ ٢٧٠.

(٢) ومن هنا فقد بحث أحد الفضلاء المتخصصين بعلوم القران واللغة هذه النظرية التي تحدث عنهما المصنف في كتاب سماه، حوار مع دائرة المعارف الحسينية للكرباسي العقل والنقل ـ للبروفسور هادي حسن حمودي.

. . . . . .

بالولاية الاجتماعية ولو بأقل مراتبها[١] ومن هنا فإن تأسيس الحزب في إطاره الإسلامي منوط برأي الحاكم الشرعي الذي يكون بهذا المستوى من الشروط ليتمكن من حفظ الأمة من الضياع أو الانحراف وتحقيق حقوقها.

(١) شريعة التكليف: ١٨ و ٢١.

نعم هناك حالات أخرى يمكن أن يستفاد منها في هذا المجال وهي:

١ ـ أن يُؤَسَّس التكتل للسهر على تطبيق القانون الإسلامي. ومراقبة الاختراقات بشكل يكون صمام أمان لا بحيث لا يقدر الحاكم أو المؤسسة الحاكمة على التفرد بالرأي أو الانحراف أو التقوقع في الذات الشخصيّة أو المؤسساتية[١٧].

البرلمان والجهات المراقبة

[١٧] عند القراءة الأولية لهذه الفقرة يتضح لنا أن مراد المصنف منها، الإشارة إلى المجالس النيّابية أو البرلمانية أو ما إلى ذلك من المسمّيات التي تطرح في الأنظمة العالمية المختلفة، فعندما يكون الحزب أو التكتل داخلاً في أطار الحكومة ومنساقاً في مؤسساتها العامة فيجب عليه الأخذ بنظر الاعتبار مسألة السهر على تطبيق القانون بصورة عامة والقانون الإسلامي بصورة خاصة من حيث إن أصل هذا التكتل أو الحزب مرتكزٌ على تشريع إسلامي صحيح ومدعوم من قبل جهة عليا تكون الواسطة بين المشرع الأول وهو الله سبحانه وتعالى، المنصف في عباده المحايد في جميع أحكامه وبين الناس المأمورين بالتنفيذ بدون قيد أو شرط.

فإذا كان أصل تأسيس الحزب أو التكتل الإسلامي كما بيناه سابقاً، وإنه قد أضطلع بمسؤولية الانخراط في الأنظمة المؤسساتية للدولة الحاكمة فلابدَّ أن يكون هو المراقب الأول والعين التي لا

. . . . . .

تنام من أجل تطبيق الأحكام وتعيين الاختراقات التي قد يقوم بها الحاكم أو المؤسسة الحاكمة، فمن المفترض في النظام السياسي وجود دولة تكون هي السلطة الحاكمة وجماعة سياسية تكون محكومة فيكون فيصل التفرقة قائماً أساساً ما بين الحاكمين والمحكومين في كل سلطة سياسية، وليس وجود هذه التفرقة دليلاً على قيام الدولة ووجودها كما يذهب إليه العلامة الفرنسي دوكي «DUGUTT»[١]، فلو أخذ بهذا الرأي لكانت التنظيمات السياسية المختلفة كالجماعات البدائية والعشائرية دولة!

نعم قد يكون الحكم شخصيّاً بمعنى أنه يقوم أساساً على شخصية الملك، فالدولة إنما كان دورها ثانوياً ولذلك قال لويس الرابع عشر كلمته المشهورة: الدولة أنا[٢].

فالسلطة إذا كانت شخصية تزول بزوال صاحبها ولقد شعرت الجماعات السياسيّة بضرورة قيام سلطة تتصف بالدوام على وجه من الاستقرار لا تخضع لنزوات وأهواء الحكام وتكون بعيدة أو في منأى عن الصراعات والتقلبات والهزات. لذا كان قيام جهاز عام يمتلك سلطة قسرية لكي تحدد قواعد السلوك الاجتماعي تأكيداً لوحدة التماسك الاجتماعي فكان أن قامت الدولة ليس فقط لتكون سلطة قسر وإكراه وإنما لتحقيق الأمن ولتبعد الخوف وكذلك لتحقيق

(١) ينظر: Thate'e de droit constitution p 536.

(٢) ينظر: المصدر السابق / ٥٣٦.

. . . . . .

الأهداف الخيرة التي تؤمن بها الأكثرية الساحقة من الشعب تعبيراً عن حرياتهم وحقهم في الحياة الحرة الكريمة.

وهكذا جاءت عمليات التحول السياسية الحديثة كاستجابات مشروعة لتيارات التغيير الاجتماعي وكذلك الأنظمة السياسية التي هي انعكاس أمين للواقع الاجتماعي.

وبالنسبة إلى البرلمان فقد سبق ونقلنا بأن سماحة المؤلف يرى أن الشورى لها مصاديق متعددة من حيث التطبيق والتفعيل وأورد ثلاثة من مصاديقها وهي إقامة مجلس نيابي منتخب، أو إنشاء لجان استشارية، أو إجراء العملية الانتخابية.

. . . . . .

خصائص النظام البرلماني

ولذلك ظهر النظام البرلماني الذي من أهم خصائصه أنْ تقوم الدولة على توزيع السلطات على هيئات ثلاث:

تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، ويقوم فيما بين الهيئات تعاون وتوازن.

فالهيئة التنفيذية ليست تابعة إلى الهيئة التشريعية كما هو الحال في نظام الجمعية، وليست هي في مركز أقوى من السلطات التشريعية كما هو الحال في النظام الرئاسي. والسلطة التنفيذية مسؤولة أمام البرلمان وللأخير حق سحب الثقة من الحكومة وإسقاطها فيما إذا وجد البرلمان الاختراقات والانحرافات التي قد تؤدي إلى تقوقع الحكومة في الذات الشخصية أو أنها تتفرد برأي دون آخر، كما أن للحكومة على البرلمان حق حلّهِ وأجراء انتخابات جديدة[١].

إن النظام البرلماني يفرّق بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة، الأول يملك ولا يحكم فشخصيته رمزيّة وشرفيّة والثاني رئيس الحكومة الذي يحكم ويدير أجهزة الحكم، وبهذا تكون المسؤولية الحكومية مسؤولية تضامنيّة.

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

. . . . . .

وبالنظرة التاريخية السريعة، تعتبر بريطانيا مثالاً على النظام البرلماني فالبرلمان البريطاني يعتبر أمّ البرلمانات في العالم[١].

إذن فالدولة جزء من المجتمع السياسي فهو الكل، ولكن الأولى تسيطر عليه، ومقتضى الدولة وجوداً أن يكون هناك شعب مستقر في المكان والزمان وهي تتمتع بالسلطة العليا فيه.

فهي ـ أي الدولة ـ مجتمع تارة وأخرى سلطة فالأولى هي نمط حياة والثانية قيادة المجتمع بحكم السلطة التي لها باسم المجموع وتبقى ممارسة السلطة العليا على التراب الوطني لبلد ما هي الظاهرة المميزة للدولة.

والدولة أيضاً هي إحدى المؤسسات الاجتماعية تتميز عنها بأنها تحكم على ضوء قوانين تسنها وتنشرها لها حكومة، عدا هذه السلطة التشريعية سلطة تنفيذية تفرض النظام والعدل على جميع من يسكن في بقعة جغرافية من الأرض بيّنة المعالم والحدود.

إن هذه السلطة التي منحت للدولة في حدّ ذاتها إنما وجدت لأسباب اجتماعية اقتضتها ظروف المجتمع والمشكلات التي تقع في نطاق هيئة اجتماعية أيّاً كانت سياسية أو اقتصادية حتى الثقافية والرياضية فإنما هي من ألزم واجبات النظام السياسي ولذلك فإن مسؤولية الحاكم أو النظام السياسي ليست مقصورة على الإنسان

(١) ينظر: الأحزاب السياسية/ ٣٦٠.

. . . . . .

فحسب وإنما تشمل أيضاً في بعض الأحيان حتى الحيوان، وان هذه السلطة والنظام السياسي إنما وجدَ في الأصل ليكون في خدمة الناس تحقيقاً لرفاهيتهم دون أن يسيطر عليهم جوع أو خوف[١].

وإن تحقيق هذه الرفاهية للناس جميعاً وبذل أقصى الجهد لتطبيق القانون والسهر عليه لا يكون إلاّ بهذه التكتلات المنظمة وباسم البرلمان.

ولذلك يمكن القول هنا إنه من الحالات التي يمكن فيها الاستفادة من الحزب أو التكتل الإسلامي هو أن يكون تأسيسه للسهر على تطبيق القانون كما أشرنا ومن المفروض أن يكون قانوناً إسلامياً، وأن يراقب هذا التكتل الاختراقات والانحرافات كلها التي قد تحدث بشكل كأنه يكون هو صمام الأمان لكي لا يستطيع الحاكم أو الحكومة بصورة أوسع التفرد بالرأي أو الانحراف أو التقوقع في الذات الشخصية ما يخلق طاغية أو مستبداً يحكم البلاد، فبه يكون الأمر آمناً من حيث إنه تكتل إسلامي يريد تحقيق الإرادة الإسلامية السمحاء في كافة المجتمعات وبالأخص المجتمعات الإسلامية.

ومادام تطرقنا في الحديث عن الأنظمة الحاكمة لا بأس بالإشارة إلى تقسيم المصنف للأنظمة الحاكمة وباختصار في نصه التالي: (نظام الحكم في عالم اليوم قد يكون رأسماليا أو اشتراكيا أو إسلاميا، وطريق الوصول إلى الحكم قد يكون ملكيا أو جمهوريا،

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / ٣٦٣.

. . . . . .

وقد يتسلط النموذجان الشوروي، والاستبدادي على ممارسة الحكم لأحد الأنظمة الثلاثة فالأقسام إذن إثنا عشر)[١] وفي كل هذه الأنظمة يمكن أن يكون للحزب المنبثق عن روحية إسلامية دور كبير في الوصول إلى مكاسب لصالح الإسلام والمسلمين، وقد يكون طريق الوصول إلى هذه المكاسب منحصراً بتشكيل الأحزاب.

(١) العامل السياسي لنهضة الحسين: ١/ ٩٠.

٢ ـ أن يؤسّس التكتل لبروز كثرة الاختراقات أو الانحرافات ليكون في الواقع حركة معارضة تقوم على المطالبة بالحقوق من جهة ووضع حل للاختراقات أو الانحرافات من جهة أخرى[١٨].

المعارضة ومتابعة الاختراقات والانحرافات

[١٨] بعد أن بيّنا في النقطة السابقة أن أصل تأسيس التكتل هو أن يزج في دوائر الدولة الحاكمة وأن يكون ساهراً على تطبيق القانون من خلال كونه أحد الأركان التي يستند إليها المجلس النيابي أو البرلماني في الدولة نقول هنا: إنه لو لم يستطع الحزب أو التكتل الحصول على مقعدٍ خاصٍ في البرلمان فما هو دوره لكي يحقق هدفه في المجتمع مطالباً بحقوقه وواضعاً حلاً للاختراقات والانحرافات التي تصدر من الجهة الحاكمة.

فإن من المعروف لدينا أن في كل نظام سياسي اجتماعي.. يوجد من لا يرتضى أعماله كلها فيحاول أن يؤسس مجموعة ممن يحملون نفس الصفات والأفكار مجلس معارضة لهذا النظام أو ما يسمى حزباً معارضاً، فيكون هذا المجلس إما سرّياً أو علنيّاً، ففي حالة كون الدولة الحاكمة مستبدة وطاغية، سفاكة للدماء يتخذ التكتل أو الحزب الصورة السرّية في عمله لكي يضمن سلامته أولاً وكذلك سلامة توصيل الأفكار التي يحملها إلى مجتمعه مبيناً الانحرافات والاختراقات وما إلى ذلك واضعاً الحلول المناسبة مطالباً من الشعب أن يعمل لكي يحقق أهدافه في التحرر من هذه السلطة الحاكمة.

. . . . . .

وأما إذا كانت الدولة الحاكمة تتّسم بالديمقراطية فإن ذلك لا يستدعي أن يكون الحزب أو التكتل سرّياً، بل يجب عليه أن يعمل بصورة علنيّة واضحة ليستقطب الجماهير نحوه فيحقق هدفه، بيد إن الصورة الثانية تكون عاملة من ناحية معارضتها للدولة بشكل أوسع من الصورة الأولى فهي تستخدم كل ما يقع في يديها من وسائل إعلامية ـ صحافية، منشورات، إذاعة، وغيرها ـ لتبيين حجم هذه الخروقات والمطالبة بحقوق الجماهير بشكل ظاهر وسريع وأما في الصورة الأولى ونقصد بها العمل السري فإن المعارضة هنا لا تلبث ان تتشبث بوسائل معدودة ومحدودة مشوبة بالحذر مخافة كيد السلطة ما يؤدي إلى أن تكون وسيلتها في تحقيق مراميها صعبة جداً، وقد تتخذ من الوقت ما يدوم ويطول إلى أن يسطع ضوؤها وتنير للجماهير فكرها..

. . . . . .

صراعات المعارضة

هذه الأحزاب المعارضة ـ العلنية والسرّية ـ تدخل في صراع سياسي مع السلطة، ولو تحدثنا عن هذا الصراع لوجدناه قديماً قدم الدنيا وهو قانون يتحكم في علاقات الإنسان إن لم يكن قانون الحياة نفسها فالمنافسة كما أشرنا إليها سابقاً عمل مشروع بحد ذاته وهي مع الصراع قد خلف كل الفعاليات والأحزاب أو التكتلات السياسية والتي أصبحت أجهزة منظمة في هذا الصراع.

فهناك صراع داخلي في نطاق دولة معيّنة وهذا ما يقوم ما بين السلطة من حيث كونها الحاكم وبين الشعب المحكوم وكذلك ما بين الأحزاب السياسية والدولة... وأيضاً ما بين الأحزاب السياسيّة نفسها وأخيراً ما بين الأفراد أنفسهم هذا من ناحية الصراع الداخلي أما الصراع الخارجي وهو الذي يتمثل في الصراع ما بين دول العالم من أجل السيطرة والنفوذ والهيبة والشوكة السياسية وهذا ليس مدار بحثنا في هذه النقطة.

فالصراع السياسي مهما اختلفت صوره إنما هدفه السلطة أولاً وأخيراً وقد يتخذ أشكالاً متعددة منها:

١ ـ صراع فردي وصراع جماعي.

٢ ـ صراع أفقي وصراع عمودي.

٣ ـ صراع علني وصراع خفي سري.

ولذلك يمكن أن نجمل أهم الأسباب التي تؤدي إلى هذا الصراع في العوامل الآتية:

. . . . . .

١ ـ اختلاف السن والتجربة

٢ ـ اختلاف التكوين الاجتماعي

٣ ـ اختلاف ديني وعنصري

٤ ـ اختلاف العقلية والثقافة

٥ ـ اختلاف المصالح

وسنتحدث هنا عن اختلاف التكوين الاجتماعي لأن هناك في كل مجتمع طبقتين رئيستين، طبقة مالكة وهي قلة من الناس وطبقة مملوكة وهي الأغلبية، وأما الطبقة الوسطى فهي إما تميل إلى الأولى أو تميل إلى الثانية..

نعم، إن الاختلاف السياسي واضح بين أولئك الذين يملكون وأولئك الذين لا يملكون وعليه فإن التكوين والموقع الاجتماعيين يلعبان أخطر الأدوار في تقرير المواقف السياسية فالذي نشأ وعاش في أسرة مترفة وغنيّة يشب غالباً ارستقراطي النزعة محافظ الهدف والرأي لا يؤمن بالتغيير بل يقاوم كل تبديل وتحويل قد يقضيان على ما هو منعم به من حياة باذخة رفهة وترف شامخ، والذي نشأ في طبقة فقيرة يشب غالباً شعبي النزعة ثوري الهدف والرأي لا يؤمن بواقعه الاجتماعي ويسعى جاداً ومجتهداً إلى تغييره لأن التغيير سوف يكون قطعاً أحسن حالاً مما هو فيه من فاقة وعوز..

وأما الاختلاف الديني والعنصري: فإن للعوامل الدينيّة والعنصرية آثاراً قوية على السياسية ولذلك فهي تتسم والى حدّ كبير

. . . . . .

في الخلافات السياسية، فكم حروب قامت وتقوم في لبنان مثلاً بسبب الاختلافات الدينية والعنصرية في الشرق والغرب على حدّ سواء. إن الدين أصلاً وأساساً يقوم على الإيمان به جملة وتفصيلاً وهذا عامل بحدّ ذاته يدفع المؤمنين به أو بالأديان الأخرى وكذلك المنتمين إلى قوميات مختلفة إلى التصارع والدخول في الاختلافات السياسية[١].

وأخيراً نتحدث عن أهم الأسباب المؤدية إلى الصراع إلا وهو اختلاف المصالح وإننا لا ننكر ما للمصالح من دور خطير وكبير في تصرفات الإنسان وعلاقاته بالآخرين، فكم صديق باعد صديقه بحكم مصالحه الخاصة وكم عدوٍ أصبح بسببها صديقاً لعدوه. إن هذا الأمر ليس مقصوراً على الأفراد وإنما ينطبق على الأنظمة السياسية وتنظيماتها بحيث إن المصالح أقوى تأثيراً من المبادىء نفسها أو كما قال ثوسيرس: (إن وحدة المصلحة هي أوثق صلة بين الدول والأفراد)[٢].

وبهذا يكون طغيان المصالح على اعتبارات العقيدة من الوضوح والقوة بحيث لا يحتاج قولنا إلى دليل.

وفي هذا المعنى كتب ماكس فيبر: (تسيطر المصالح المادية والمعنوية لا الأفكار سيطرة مباشرة على أعمال الناس وتتحكم فيها

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / ٢٩٢ ـ ٢٩٩.
(٢) ينظر: الصراع بين الأمم ج ١/ ٣١.

. . . . . .

ومع ذلك فإن صور العالم التي تخلقها هذه الأفكار كثيراً ما تعمل كمحولات تقرر الطرق التي تعمل فيها دينامية المصالح على إبقاء أعمال الناس هذه ماضية في حركتها)[١].

إن قوة المصالح كفيلة بأن تجعل حتى الثقافة عاملاً في خدمتها وتكون طوعاً بيد المصلحة تستخدمها الأخيرة لتحقيق أغراضها. وإن الإنسان ليعاني صراعاً نفسيّاً حاداً بين مُثله العليا من جهة وبين مصالحه من جهة أخرى ولكن هذا الصراع رغم طول المعاناة ينتهي غالباً بانتصار المصالح، ولهذا فإن هذه الصراعات ما هي في حقيقتها وجوهرها إلاّ صراع مصالح[٢]..

وعليه يمكن القول إن مجموع هذه الأسباب هو الذي قد يؤدي في نهاية المطاف إلى الصراع السياسي فيما بين أحزاب المعارضة وبين السلطة الحاكمة وكل ذلك ينصبّ في رافد واحد ألا وهو إيضاح الاختراقات والانحرافات التي تقوم بها الدولة ومن ثم جعل الحلول المناسبة أمام تلك الخروقات وبعد ذلك تأكيد مطالب الشعب بحقوقه المشروعة وما إلى ذلك.

وبذلك نكون قد ضمنا أن الحزب أو التكتل إذا لم يدخل في الإطار المؤسساتي للدولة كما في النقطة السابقة فإنه سيكون العين الساهرة أيضاً لتطبيق القانون والمطالبة بالحقوق ولكن بشكل حزب معارض سرّي أو علني.

---

(١) ينظر: الصراع بين الأمم ج ١ / ٣١.

(٢) ينظر: المصدر السابق ج ١ / ٣١، الأحزاب السياسية / ٢٩٩.

. . . . . .

وأخيراً فإن أهداف هذا البند بل كلها في الواقع تعد جزءاً من العلاقة الخامسة من العلاقات الست التي أشار إليها المصنف لدى بيانه للعلاقات التي تحكم الإنسان في حياته، ألا وهي علاقة الإنسان بالدولة والتي لا بد للإنسان أن ينظم علاقته بالدولة التي يحكمه، إذ إنها ضرورة إسلامية.

٣ ـ أن يؤسس التكتل إثر وجود أحزاب أخرى في بلد قوامه على ذلك، إذ لا يمكن الوصول إلى تطبيق الحكم الإسلامي إلاّ عن هذه الطريقة ولو بشكل جزئي كما هو الحال في أكثر البلاد الإسلامية بل في البلاد الغربية أيضا[١٩].

الديمقراطية ونشأة الحزب الإسلامي

[١٩] تحدثنا في النقطة السابقة عن الصراع السياسي الذي تدخل به الأحزاب المعارضة مع السلطة لتُبين انحرافها ـ أي السلطة ـ ووضع الحلول المناسبة أمام تلك الاختراقات ومن ثم عرجنا بالقول على أهم الأسباب المؤدية إلى هذا الصراع وكان من بينها الاختلاف في الثقافة والدين وكذلك اختلاف المصالح، كل هذا الصراع يمكن أن يُوظف في مستقبل الحزب أو التكتل من حيث إنه يرمي إلى تسلم السلطة ليعالج الانحرافات التي وقعت بها سابقته.

وهنا يشير المصنف إلى أن الحزب أو التكتل قد يؤسس على أثر وجود مجموعة من أقرانه في بلد قوامه على الديمقراطية بالمعنى العام ولو تناولنا الديمقراطية بالبحث فنجدها من أقدم النظم السياسية وأكثرها مرونة وأصالة فقد أخذت بها أكثرية الحكومات المتمدنة ودعت الأحزاب السياسية المستقلة في البلاد الحرّة حكوماتها إلى تطبيقها على مسرح الحياة في بلادهم. ومن تعريفاتها أنها عملية سياسية إيجابية للسعي وراء الحرية والمساواة والإخاء[١].

---

(١) ينظر: الديمقراطية أمل الإنسانية /٨.

. . . . . .

وهي أيضاً حكومة الشعب وللشعب وكما تطلق على حكم الشعب بناء على تماميتهِ، تطلق أيضاً على الجماعة السياسية التي تقوم على أساس المساواة فيما بينها[١].

إن فكرة الديمقراطية ليست من اختراع هذه العصور كما أسلفنا فهي قديمة فقد ذكرها أفلاطون في كتابه قائلاً (إن مصدر السيادة هي الإرادة المشتركة للمدينة)، وقد كانت أساس الحكم في المدن الإغريقية كأثينا وكذلك عرفتها روما إلاّ أن أمراءها جمعوا السلطة بأيديهم[٢].

وبعد ذلك عملت الثورة الفرنسية على تحقيق الديمقراطية فقد استخدمت هذه الفكرة لمحاربة الاستبداد والطغيان الماثل في ملوك فرنسا فإنهم كانوا يعتبرون أن سلطانهم مستمد من الله تعالى وان ليس للشعب إلاّ الطاعة والرضوخ لأهوائهم وأن فرنسا عطية من الله للملك وكما نقل عن لويس الرابع عشر قوله في إحدى مذكراته (الملكية وكالة إلهية). وقال لويس الخامس عشر (إنا تلقينا تاجنا من الحق تعالى وان حق سنّ القوانين عائد إلينا وحدنا من دون مشاركة أحد)[٣].

حتى ثار الشعب الفرنسي من هذا الظلم والجور واندفع إلى

(١) ينظر: النظم السياسية / ٤٠٩.
(٢) ينظر: القانون الدستوري والنظم السياسية / ١٨٠.
(٣) ينظر: الديمقراطية أمل الإنسانية / ٦٢.

. . . . . .

النضال في سبيل حريته فأطاح بالجهاز الحاكم وقضى على حكم الفرد وأصبحت الديمقراطية مبدءاً قانونياً وقاعدة وضعية ونظاماً للحكم تضمنته إعلانات الحقوق والدساتير الفرنسية حتى جاء الدستور الصادر سنة ١٧٩١م قائلاً (إن السيادة ملك للأمة ولا تقبل التجزئة ولا التنازل عنها)[١].

أمّا أهم الأركان التي تبنى عليها الديمقراطية فهي:

١ ـ **السيادة الشعبية**: إذ إنها أهم الأركان الأساسية للنظام الديمقراطي، تكون الأنظمة وسائر القرارات الحكومية مستندة إلى رأي الشعب لا إلى شخص معين ولا إلى الطبقة الحاكمة ويتم ذلك بواسطة الممثلين لأفراد الشعب وهم النواب الذين يضعون الأنظمة ويؤلفون الجهاز وليس للأقلية أي اثر في ظل هذا النظام وإنما السيادة للشعب بكامله.

٢ ـ **المساواة**: وهو الركن الثاني للديمقراطية، المساواة السياسية ويراد بها أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع الحق في المساهمة بوضع القرارات الحكومية أو نقدها فله حرية القول والرأي والمناقشة في جميع شؤون الحكم. . .

٣ ـ **الشورى الشعبية**: حيث لابدَّ من توفر أمرين في هذا الركن.

(١) ينظر: الديمقراطية أمل الإنسانية / ٦٣.

. . . . . .

الأول: أن يكون للدولة الديمقراطية جهاز تنظيمي يستطيع الموظفون العموميون به معرفة السياسات المهمة التي يرغب الشعب في الحصول عليها.

الثاني: إن الموظفين إذا تأكدوا من السياسة التي يرغب فيها الشعب فإن عليهم القيام بتحقيقها، أما إذا أهملوا ذلك وساروا على وفق رغباتهم الخاصة فإنهم يكونون هم أصحاب السيادة لا الشعب.

٤ ـ حكم الأغلبية: ويقضي هذا المبدأ أن تكون جميع القرارات التي تتخذها الحكومة في أي شأن موافقاً لرغبات الأكثرية الساحقة من الشعب وإذا اختلف الشعب في أمر فإن على الحكومة أن تنظر لرغبة الأكثرية.

وقد دافع أنصار الحكم الديمقراطي عن هذه المبادىء ووصفوا نظام الحكم الناشيء عنها بأنه النظام الوحيد الذي يجعل الحكام خاضعين للمسؤولية أمام المحكومين كما يمنح المواطنين التمتع بحقوقهم ومصالحهم ويغرس الثقة في نفوسهم وذلك لشعورهم بأنهم يشتركون في الحكم اشتراكاً فعليّاً فيدفعهم ذلك إلى تحمل أعباء المسؤولية والى تقوية حب الوطن في نفوسهم كما انه النظام الأمثل الذي يعمل على رفع مستوى الذكاء وتنمية الكفاءات وعلى نشر الرفاهية والدعة بين أبناء الشعب[١].

(١) ينظر: نظام الحكم والإدارة في الإسلام / ٨٨ ـ ٩٣.

. . . . . .

وعلى هذا الأساس الديمقراطي الذي تسعى إليه الشعوب كافة نجد أن الوسائل التي تتحقق فيها سمة الديمقراطية هي أن تؤسس مجموعة أو فئة معينة من الشعب حزباً أو تكتلاً يأخذ على عاتقه الدين الإسلامي الحنيف كأساس رصين وسد منيع حذر الانهيار يواجه به بقية الأحزاب والتكتلات الموجودة في بلد ما، وتسعى هذه الفئة بكل طاقاتها إلى الوصول إلى السلطة ومن ثم تحقيق أمل الشعب الذي منحه ثقته ومن ثم سعى إلى أن يستلم هذا الحزب أو التكتل السلطة من بين مجموع الأحزاب والتكتلات الأخرى سواء أكانت تلك الأحزاب قد تأطرت بإطار الإسلام ولكنها اتخذت الصورة الركيكة أم أنها أحزاب أخرى غير إسلامية، ولكنها تحت ذريعة الديمقراطية استطاعت أن تكوّن حشودها وأن توفر فرصها في استلام السلطة. . إذن الحزب أو التكتل هنا يؤسس لكي يصل إلى الحكم الإسلامي وأما قوله هنا (ولو بشكل جزئي)، فيكون مراده فيها الوصول إلى الحكم الإسلامي أو إلى السلطة لتطبيق الحكم الإسلامي ولو في إقليم معين في بلد ما أو تطبيق بعض القوانين الإسلامية، أو صد بعض القوانين التي تتناقض مع روح الإسلام، أو فيها تعسف على المسلمين. وهذا ما سنتناوله بالبحث في النقطة السادسة عند تعرضنا لها.

وأما مسألة الشورى والديمقراطية وخصوصيات كل واحدة منها ومشروعية الشورى في الإسلام ومواردها فقد تحدث عنها المصنف بما فيه الكفاية، وتحدث عن ضرورة الدخول في السبل التي يمكن

. . . . . .

كسب ما يمكن كسبه عبر السبل الديمقراطية لصالح الإسلام والمسلمين[١].

(١) ينظر: الحسين والتشريع الإسلامي: ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٣٢.

٤ ـ أن يؤسس الحزب أو التكتل على قاعدة شعبية مختلفة المذاهب والأعراق كما في لبنان مثلاً، والتعددية الحزبية تأتي في إطار الحصول على النصيب الطبيعي لصالح الإسلام والمسلمين من حيث تعدد الآراء والمقاعد[٢٠].

التعددية الحزبية

[٢٠] يجب علينا في بداية هذه النقطة، تناول موضوع التعددية الحزبية بالدراسة والبحث ولو بشكل مختصر لما له علاقة بالنقطة السابقة والحالية، فنجد أن ما يراد بنسق تعدد الأحزاب وجود ثلاثة أحزاب أو أكثر تمارس نشاطاتها السياسية في مجتمع معين، وإن انقسام الرأي العام لا يعني وجود تعدد الأحزاب السياسية ففي أوروبا الغربية تتمثل ظاهرة تعدد الأحزاب في فرنسا، بلجيكا، المانيا، ايطاليا..

ولئن كانت هناك ظاهرة تعدد الأحزاب في بلدين أو أكثر فلا يعني ذلك الوجود تطابقها معاً، ففي الدول الاسكندنافية توجد مثلاً رباعية الأحزاب السياسية فإن ذلك ليس له علاقة ولا تشابه مع رباعية الأحزاب في سويسرا، ذلك لأن الأساس في كل نمط سياسي أو نسق حزبي إنما هو في كونها انعكاساً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعنصرية وحتى الأوضاع الدينية لذلك البلد[١].

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / ٣٩٧.

. . . . . .

وحالة التعدد الحزبي كثيراً ما تعود أسبابها إلى تكوين أحزاب جديدة أو حدوث انقسام في أحزاب قديمة إذ إن تكوين الأحزاب إنما يخضع في الأصل لعوامل نابعة من البلد الذي تمارس فيه الأحزاب نشاطاتها فهناك وكما ذكرنا من العوامل ما هو خاص ببلد دون آخر وهناك عوامل عامة تصلح لكل بلد فانقسام الرأي مثلاً بين العناصر المحافظة التقدمية الثورية عوامل تفضي إلى خلق أحزاب محافظة وتقدمية وثورية.

إن هناك علاقة تقوم ما بين الرأي العام والأحزاب السياسية غير أن هذه العلاقة غير متكافئة لسبب بسيط هو أن الأحزاب السياسية أقدر على خلق الرأي العام من قدرة الرأي العام على خلق الأحزاب السياسية.

وفي الحقيقة أن ما بين العناصر المحافظة من يميل إلى العناصر التقدمية ومن الأخيرة من يميل إلى المحافظة وهكذا فإن هذا التذبذب في الاتجاه يفضي إلى الانقسام دون شك، كذلك العناصر الثورية فإنها إذا ما تحققت أهدافها مالت إلى الإصلاح والأخير إذا ما حقق أهدافه في الإصلاح مال إلى المحافظة وهكذا.. وهناك من استعمل مصطلح اليمين واليسار فإن هناك يساراً يميناً كما أن هناك يمين اليسار وثم يسار اليسار ويمين اليمين، إلاّ أن هذا المصطلح غير ثابت وغير قادر على التحديد وذلك لأن قلب ما هو معروف ومتداول في اللغة من كون اليمين له صفات جيدة واليسار صفاته غير جيدة، والى ذلك يقول الأستاذ

. . . . . .

موريس دو فرجيه: (ومن وجهة النظرية يؤدي انتقال الحزب اليساري القديم من اليسار إلى اليمين إلى زوال الحزب المحافظ القديم بحيث تتجدد الثنائية الحزبية الأولى دائماً المثال الأنكلو سكسوني، أما من الناحية الواقعية فإن الأحزاب تعمر طويلاً لأن الكيانات الاجتماعية تنزع إلى الدوام والاستمرار بعد أن تكون فائدتها قد استنفدت فيمتزج الانزلاق نحو اليسار مع النزعة الثنائية الأساسية لكي تتولد الثلاثية وهكذا تعاقبت على التوالي)[١].

كما أن للنظام الانتخابي تأثيراً في الميل نحو التعددية فالنظام الأكثري ذو الدورتين والتمثل يميلان إلى التعددية، ففي سويسرا فإن التعددية تميل إلى نوع من الثبات وفي ايطاليا فإنها أميل إلى اللااستقرار، أما في ألمانيا وفرنسا فهما وسط بين المثالين السابقين ـ سويسرا وايطاليا ـ .

إن تقسيم الأحزاب السياسية إلى ثنائية حزبين وتعدد الأحزاب يتعذر قبوله بحكم أن الأحزاب الموجودة هي متعددة وليست ثنائية، إن الثنائية موجودة في الصراعات السياسية والرياضية و. . .، فالحدود بين التعددية والثنائية غير موجودة[٢].

هذا هو المنظار العام للتعددية الحزبية في بلد معين أو مجتمع معين وأمّا ما أشار إليه المصنف في معرض حديثه عن أصل

(١) ينظر: الأحزاب السياسية / موريس دو فرجيه / ٢٤٣.
(٢) ينظر: الأحزاب السياسية، د. طارق الهاشمي / ٢٩٩.

. . . . . .

تأسيس الأحزاب في لبنان فنقول هنا إن هناك أنواعاً من الأحزاب السياسية العاملة في لبنان على الصعيد العام وهي: أحزاب نسميها شخصية تقليدية تستعين ببرنامج ومبادىء مكتوبة ولكنها في الواقع والحقيقة تدور حول شخص، حول ما يرتبط باسمه من عاطفة حزبية تقليدية أو من مصالح فئوية أو إقليمية أو بحت شخصيّة، هذه الأحزاب عديدة ويمكن مبدئياً اعتبار معظم النواب رؤساء لأحزاب شخصية من هذا النوع مقصورة على منطقة النائب أو متسعة إلى مدى أوسع.

أما النوع الثاني فهو الأحزاب الطائفية الفئوية التي قد تتظاهر بغير ذلك علناً ولكنها في الحقيقة والواقع تستمد قواها من فئة طائفية معينة أو مؤخراً من تيارات طائفية معينة.

أما النوع الثالث فأحزاب نسميها عقائدية أي انها تعتبر ثورة على الواقع من حيث عقيدتها ومبادئها وقد شكلت ولا يزال بعضها يشكل طليعة التحرر من الرواسب الطائفية والقبليّة والشخصانية ولكنها لسوء الحظ في ابتعادها عن الواقع لم تتمكن من كسر طوق الانتخابات ومازالت تناضل على هامشه أو في الصحف غير أنها بالرغم مما سكبته في الواقع السياسي والنفسي اللبناني من نظريات جديدة أثرت على التفكير العام، لا تزال اعجز من أن تخترق الواقع وأن تؤثر ديمقراطياً على التطور السياسي بل انها في كثير من الأحيان ودون ان ترغب أو تدري ساعدت بتطرفها المتناقض مع معطيات الواقع اللبناني على بعث الرواسب الطائفية كرد فعل عليها

. . . . . .

كما ساعدت على تكاتف القوى الرجعية والتقائها واستمرارها في الحكم[١].

وفي الحقيقة إن لبنان وطن متعدد الطوائف أو بالأحرى ملتقى الأديان السماوية وانه ذو خصائص تمت حتماً لا إلى النظريات العلمية التي راجت في القرن التاسع عشر تبريراً لنشوء القوميات بل إلى حاجة أوجدتها الجغرافيا والتاريخ في بقعة من العالم نشأت الأديان السماوية في رحابها.

إن تعدد الطوائف في لبنان كان ولا ريب من الأسباب التي طالت دون انصهار اللبنانيين في قالب قومي وعضوي واحد لاسيما وانه خلافاً لما حدث في الدول الغربية من الصعب بالنسبة للشرقي واللبناني منه أن يضع خطاً فاصلاً بين المعتقد الديني والمعتقد الحياتي ولكن إذا كان تعدد الطوائف في لبنان في الماضي مصدر ضعف عضوي أو سبباً في غموض المفهوم الوطني فإنه في لبنان من شأنه أن يكون من الخصائص بل من المميزات التي تبرز الوجود اللبناني وتجعله أمثولة ـ لاسيما في عصرنا ـ لغيره من الأوطان أو الشعوب الباحثة أو المدافعة عن مبرر وجودها فهذا التعايش الديني بين المسيحية والإسلام وهذا التفاعل بين المبادىء والقيم الروحانية التي يمثلها الدينان السماويان من شأنه ـ إذا ما تم على المستوى الإنساني اللائق بها واللائق بالإنسان المعاصر ـ أن يوجد الحل الذي

(١) ينظر: رئاسة وسياسة.. ولبنان الجديد / ٩٦ ـ ٩٧.

. . . . . .

تبحث عنه الشعوب الغربية الممزقة بين سطوة المادة وتناقضها أو تلاقيها مع القيم الروحانية. والحل تبحث عنه الشعوب العربية المتطلعة إلى التقدم المادي دون التضحية بالتراث الديني والروحاني الذي تؤمن به أو تتعلق به[١].

ومن هذا المنطلق نجد أن اللبنانيين المسلمين قد أسسوا أحزابهم وتكتلاتهم على قاعدتهم الشعبية الإسلامية لكي تحصل على النصيب الطبيعي لها وللإسلام والمسلمين بصورة عامة من حيث إن هناك تعدد آراء فيها وكذلك تعدد المقاعد، وإننا أوضحنا أعلاه أنها ملتقى للأديان السماوية وأنها ـ أي لبنان ـ بلد تعددت فيه الطوائف والمذاهب وكذلك الأعراق ما يحدو بالمسلمين وجوباً أن يكونوا في الصف القيادي ضماناً لحقوقهم وحقوق أخوانهم.

لذا يجب على كل مجموعة إسلامية في بلد عربي أو إسلامي فيه تعددية حزبية ودينية (طائفية) العمل على تأسيس أحزاب أو تكتلات للحصول على مقاعد قيادية لضمان النصيب الأوفر للصوت الإسلامي.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى أن غياب المسلمين سياسياً في قبال غيرهم في موقع، وغياب أتباع مدرسة أهل البيت سياسياً في قبال غيرهم في موقع آخر، كان السبب من وراء عدم الاعتراف بهم وبحقوقهم، ولقد كتب المصنف في مقدمة معجم المشاريع

(١) ينظر: رئاسة وسياسة.. ولبنان الجديد / ١٢٠ ـ ١٢١.

. . . . . .

الحسينية: إن هناك بعض الدول في إفريقيا ذات أغلبية إسلامية ولكن الإحصاءات الغربية نأت بنفسها من أن تعطيها أي نسبة، وذلك حتى لا يمكنهم المطالبة بحقوقهم، وفي مجال آخر من الكتاب نفسه يذكر سماحته بأن الإحصاءات التي وثقها المصنف تشير إلى أن هناك ثماني دول ذات أغلبية شيعية ولكنها ليست معروفة حتى عند الشيعة وهي آذربايجان، ألبانيا، إيران، البحرين، تركيا، العراق، لبنان، اليمن، ولا يخفى أن المراد بالشيعة هو الإطار العام ليدخل الإثنا عشري والزيدي والإسماعيلي والعلوي والدرزي في قبال السنة في الإطار العام أيضاً: الحنبلي، الحنفي، المالكي، الشافعي، الأباضي، هذا بغض النظر عن وجودهم كأقليات كبرى تصل إلى ٤٥٪ أحياناً في دول أخرى.

كما أجرى سماحة المؤلف تحقيقا شاملاً عن كل دول العالم وذكر بأن نفوس العالم كله بلغ ستة مليارات وأن نفوس المسلمين وحدهم هو الثلث أو ما يزيد بقليل بينما تسعى مراكز الاستطلاع بالتعاون مع السلطات الغربية إلى التقليل من نسبة المسلمين لأغراض لا تخفى على أحد.

٥ ـ أن يؤسّس التكتل على أسس قومية لا في الإطار الذي يعرف به اليوم بل في إطار الأعراف والتقاليد واللغة وما إلى ذلك من خصوصيات تلك القوميات وإلاّ فإن الإسلام يرفض التفاضل القومي إذ لا يفرق بين عربي وعجمي ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى[٢١].

مفهوم القومية العام

[٢١] ننتقل في حديثنا الآن عن الأحزاب والتكتلات التي تشكل على أسس قومية لكي تكون هذه الأحزاب بموازات الأحزاب الأخرى المشكّلة في المجتمع، فما معنى القومية التي يستند الحزب أو التكتل إليها لتعلو بها هامته.

وهنا نستعرض نظرة تاريخية لنشوء القومية العالمية والعربية بالخصوص. فنقول: إن الشكل البدائي للمفهوم القومي أخذ أول ما أخذ يشكل المفهوم الوطني وهذا المفهوم الوطني قد يكون منصباً على حب قبيلة معينة أو على حب بلد معين، فالعربي الجاهلي مثلاً يجد وجوده ضمن الوجود القبلي ويحقق هذا الوجود عن طريق الحرص على أمجاد القبيلة وشرف القبيلة وأخلاق القبيلة، وكذلك الفتى اليوناني قديماً كان يُدرب على الولاء لبلده أثينا أو أسبارطة لا على الولاء لليونان كلها والفتى الروماني نفسه كان يفهم القومية أيضاً ولاء للبلد ولاء لمدينة الهضاب السبع.. وهكذا عني كل من اليونان والرومان بالأبطال والآلهة المحليين وبعثوا شعور الولاء والفخر في سكان المدينة عن طريق إحياء أمجاد هؤلاء الأبطال والآلهة والتحدث عن بطولاتهم.

. . . . . .

واليهود[١] أيضاً أيام التوراة دربوا فتيانهم على العادات الوطنية على الولاء للبلد، وظلت العاطفة في عصر النهضة الأوروبية عاطفة وطنية وان بدأت العاطفة القومية تتسلل إليها عن طريق بعض كبار المفكرين أمثال بترارك ومع ذلك فقد كانت رغبة هذا المفكر الإيطالي في أحياء الصفات التقليدية الصادرة عن حماسته لتجديد بهاء الثقافة الرومانية قبل أن تكون صادرة عن روح قومية واعية، وهكذا امتزجت النزعة الوطنيّة ومن ورائها القومية في ذلك العصر بالنزعة إلى إحياء الآداب اللاتينية واليونانية كما نعلم ودراسة هذه الآداب كانت مقصورة على الطبقات الرفيعة في المجتمع فهي وحدها التي كان يتاح لها دون سواها أن تنهل من معين تلك الثقافة القديمة. . . حتى إن بعض المدارس الكبرى في انكلترا خاصة من مثل مدرسة ايتون ومدرسة هارو وكذلك ويستمنستر، أخذت تغرس في نفوس أبناء السادة روح الفخر بالوطن وضرباً من الشعور بالمصير القومي المشترك.

على أن ارتباط الفكرة القومية في نشأتها الأولى بهذه الطبقات الرفيعة جعلها تتقلب في ذاتها لاسيما في القرن الثامن عشر إلى أن

(١) وبالمناسبة عن اليهود لا بد من التذكير بأن بعضهم كانوا ولا زالوا يعيشون حالة من التعصب الديني وما المحرقة التي أقاموها في اليمن ـ لمن آمن بالمسيح عليه السلام والتي ذكرها القرآن الكريم بقوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾ [البروج: ٤] وكشفها علماء الآثار قبل سنوات ـ إلا دليل على وجود مثل هذه العنصرية التي تطورت وشكلت الصهيونية وفعلت فعلتها في فلسطين وغيرها.

. . . . . .

قامت الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩م حيث حطمت هذه الثورة عالمية عالم الطبقة الرفيعة ووضعت الأسس الراسخة لحركة قومية تسقي جذورها من منبعها الأصيل منبع الشعب والكتل الشعبية. وإن هذه الموجة القومية العارمة التي عاشت في نفوس الجماهير كانت بداية لحركة أوسع وأضخم أخذت تكتسح أوروبا كلها منذ ذلك الحين ويمكن أن يطلق على هذه الحركة اسم الحركة القومية الوجدانية إذ ظهرت مقابل النزعة العقلية التي كانت نزعة الطبقة الرفيعة.

ومن هنا ظهرت حركات قومية طمأنت نفوس الجماهير الشعبية ونقلت القضية من أيدي الطبقات الرفيعة إلى أيدي الناس العاديين حين نقلت الاهتمام من العقل إلى الإرادة والعاطفة. وحين قدمت للرجل العادي مضموناً للفكرة القومية مستنداً إلى شعوره الحي متمثلاً في عمله وتفكيره وسلوكه وشعوره وتقاليده ومهنته.

هذا من ناحية نشوء الفكرة القومية عند الغرب وأما عند العرب فإن من الخطأ الاعتقاد كما يزعم أكثر الكتاب أن تاريخ الفكرة القومية لدى العرب تاريخ مولد مجلوب أتى إليهم بتأثير الأفكار الأجنبية التي تحدثنا عن جزء منها، نعم إن هذه الأفكار الأجنبية زادت في توضيح الفكرة القومية لدى العرب لاسيما في العصور الأخيرة وعملت على إعطائها طابعاً فكرياً وفلسفياً حديثاً غير أن جذور هذه الفكرة نجدها عند العرب منذ أقدم العصور بل نجدها عندهم منذ البداية على وجهها الصحيح فالارتباط بالقبيلة عند عرب الجاهلية كان جسراً لارتباط أعمق وأوسع يقود العربي إلى الارتباط

. . . . . .

أولاً بالمثل العليا العربية ومن ورائها بالمثل العليا الإنسانية. أو بتعبير أوضح كان الارتباط بالقبيلة هو الشكل البدائي الذي يبرره العصر، للارتباط بتقاليد الأمة وتراثها المعنوي من جهة وبالتقاليد الخلقية الإنسانية من جهة ثانية، فالجاهلي كان يمجد من خلال قبيلته طائفة من القيم الخلقية تشترك فيها سائر القبائل بل تتبارى عليها وتختصم وهذه القيم الخلقية قيم عربية متوارثة ومتناقلة من جيل إلى جيل ولكنها في الوقت نفسه قيم تريد أن تفرض وجودها المطلق.. فاللغة العربية كانت بحد ذاتها لغة تحمل فلسفة عربية إنسانية والنظرة التي تستخلص من هذه اللغة نظرة حاملة للخلق والمثل العليا الإنسانية غير أن هذه القيم العربية التي كانت قلقة في الجاهلية مضطرمة ولكن ضمن أتون لا تبرحه تواقة إلى التحقق استطاعت في الحركة الإسلامية العربية أن تطمئن إلى مستقرها الإنساني وان تحفر أقنية انتشارها.

وقد سببت الفتوحات الإسلامية امتزاج الحضارة العربية بأقدم الحضارات العالمية وكذلك الثقافة العربية بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية والتي كانت تسير جنباً إلى جنب مع الروح القومية العربية..

وبعد عهود من سيطرة الفكر الانتهازي ومن سياسة التتريك بعد ذلك ومن الاستعمار الغربي وراء ذلك كله خرج الشعب العربي ممزق الأوصال متأخراً عن وضع الحضارة التي وضع لبنتها منقطعاً عن التيار الذي بدأ بشاعته.. أراد معاودة بعثه الحضاري وتحقيق

. . . . . .

كيانه القومي لأنه في تلك الفترة قد أصاب فكرته القومية اضطراب كبير في دنيا العرب أدى في نهاية الأمر إلى انتشار اتجاهات ثلاثة في هذا الميدان:

الأول: الاتجاه القومي التعصبي الضيق الذي جعل من الحركة القومية العربية حركة تهدف إلى إثارة أمجاد الأمة وعنجهيتها بغية خلق الروح المعادية لكل ماعدا الأمة العربية. وهنا حملت الفكرة القومية معنى العصبية العرقية ومعنى الإيمان بالتفوق العرقي بل معنى بعث الشعب المختار الذي ينبغي ان يقود العالم ويخضعه.

لقد رافق ظهور هذا الاتجاه التعصبي الضيق اتجاه آخر مناقض له تماماً وهو الاتجاه الثاني الاتجاه الأممي العالمي وكما يذكر انه ظهر كرد فعل على الاتجاه الأول وظهر واشتد بعد الحرب العالمية الثانية وإن كانت بذوره قد وجدت منذ الحرب العالمية الأولى، هذا التيار الأممي أخذ في العالم العربي يعمل على قتل التوثب القومي الوليد وأخذ يحدث هذا التوثب القومي عن آفات القومية قبل أن تولد وتكتمل. وواضح أن مثل هذا التيار الأممي أقتل تيار يمكن أن يصيب أُمة ناشئة تريد أن تبعث حضارتها وتنشىء كيانها وهو تيار يائس يريد أن يشكك الشعب العربي ببعثه ويريد أن يجعل كيانه منذ البداية كياناً ملحقاً لا سبيل إلى اكتمال بنيانه إلاّ عن طريق حل عالمي خارج عنه.

وهكذا ولد في البلاد العربية أمام هذين التيارين الغالبين

. . . . . .

السلبيين تيار إيجابي يعيد إلى الفكرة القومية نصاعتها حين يبين الارتباط الوثيق بينها وبين الإنسانية وقد استمد هذا التيار وجوده من تاريخ الفكرة القومية عند العرب أولاً، ومن تاريخ الفكرة القومية في العالم ثانياً، وإن هذا التاريخ يحدثنا في النهاية أن هذه الفكرة القومية إما أن تكون إنسانية وإما لا تكون.

لقد حاربت هذه النزعة القومية الصحيحة تلك الصور التي أراد أتباع النزعة الأممية إشاعتها وقد جاءت الحوادث العالمية مؤكدة صدق هذه النظرة القومية السليمة إذ بينت هذه الحوادث أن كثيراً من الأمم الناشئة لم يقدر لها النشوء إلاّ عن طريق إحياء تراثها القومي هذا التراث بكل ما فيه من عادات شعبية وآداب ولغات قومية فالإنسان في نظر هذه النزعة ما هو بالإنسان الاقتصادي وإنما هو قومي كل شيء يتفتح ويزكو ضمن هوائه القومي[١].

هذه النظرة التاريخية لنشوء القومية وظهورها بالعالم سواء أكان غربياً ام عربياً جعل لهذه الفكرة نصيبها في أن يؤسس حزب أو تكتل مستند على أسسها وإطارها العام من تقاليد وأعراف ولغة وما إلى ذلك من مفاهيم اتسمت بها القومية لكي يكون لها صوتها الذي يدوي أمام السلطة وأن تصارع أيضاً من أجل الوصول إلى السلطة وهذا ما نلتمسه اليوم في العراق من وجود أحزاب وتكتلات قومية

(١) ينظر: القومية والإنسانية / ٥٢ ـ ٥٣ وغيرها الكثير من الكتب التاريخية التي تناولت القومية بالبحث والتفصيل.

. . . . . .

كالتي انبثقت في شماله وهي اليوم إحدى القوى المسيطرة على السلطة فيه وهذا ما يريده الدين الإسلامي الحنيف إذ إنه يرفض التفاضل بالقوميات كما جاء في المشهور انه لا فرق بين عربي أو أعجمي، ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى وتركنا الحديث عن هذا القول لأننا سنتناوله لاحقاً في خضم هذا البحث.

لقد بحث المصنف التصنيف القومي في الإسلام كما بحث حقوقه في مجالات مختلفة وتحت عناوين متعددة منها بعنوان القوميات، الحرية الاجتماعية، العادات والتقاليد، الأقليات، التمثيل وغيرها، وقال ما مجمله: إن القومية كلي مشكك يصعب تحديدها بالولادة أو بالمواطنة وباللغة وبأمور أخرى إذ ربّ من يتكلم لغة ولا يعرف لغته الأصلية، وربّ من أبويه أو احدهما من قومية لا يعترف بها، وربّ من يحمل وثائق دولة قومية ولكنه ليس منها، ولكنه مع هذا فقد أعطى المصنف الحرية للفرد وفيما يريد أن يختار لنفسه من القوميات وعلى الدولة أن لا تنازعه عليها، والإسلام لا يسمح لأن ينتزع منه ذلك، ولما يتحدث المصنف تحت عنوان العادات والتقاليد يذكر أن الإسلام لا يقف أمام أحد في ممارساته لعاداته وتقاليده الشخصية أو القومية أو المحلية، إلا إذا كانت مخالفة للشرع إن كان مسلماً وفي ظل نظام إسلامي، وبالطابع العام إن لم يكن مسلماً، فالكرد والترك والفرس وغيرهم يعيشون في ظل النظام الإسلامي بكل عز وكرامة ويعترف لهم بكل ما يعزز هذه القومية أو تلك من تداول اللغة والعادات والتقاليد من أعياد وغيرها، ولكن

. . . . . .

الإسلام يوحد المسلمين في العقيدة وفي لغة مناسك معينة كالصلاة مثلاً، ولا يريد أكثر من ذلك، فعلى سبيل المثال فقد اقر الإمام الرضا عليه السلام عيد النوروز للفرس[١].

وفي حديث سماحته لأصحابه، إن تشكيل أي تجمّع أو حزب على أسس قومية للمطالبة بحقوقهم القومية في قطر يحكمه الإسلام ما دام لا يمس بالمبادىء الثابتة بالنسبة إلى الوطن والمواطن والعقيدة فلا إشكال فيه، بل إن الحياة المعاصرة تتطلب ذلك.

(١) ينظر: العامل السياسي في نهضة الحسين.

٦ ـ أن يؤسّس التكتل كما هو الحال في التكتلات النيابية التي تقوم حسب الأقاليم[٢٢].

الأقاليم والتكتلات النيابية

[٢٢] لقد بحثنا في النقطة الأولى من مجموع هذه النقاط عن الدور الذي تلعبه الحكومات النيابية من أجل الوصول إلى سلطة عادلة تحظى برضا الشعب بصورة عامة، هذه الحكومات النيابية التي فصلت ما بين السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية وأعطت لكل واحد منها مسؤولياتها فنستطيع أن نقول بأن هذا المشروع ونقصد به الحكومات النيابية قد أصبح الأمل الوحيد للعديد من الشعوب في العالم إن لم نقل هو الحل النهائي لجميع الشعوب في العالم وهذا ما جعل مصنفنا يؤكد على تأسيس تكتلات إقليمية، كل إقليم له تكتلهُ وحزبه المعروف به المطالب بحقوقه المدافع عن جميع التعديات التي قد تحصل له.

فالإقليم هو في أصل الاشتقاق مأخوذ من اللغة الفارسية حيث إنهم قسموا الأرض المستديرة الشكل المسكون منها دون الربع وهذا الربع ينقسم إلى قسمين بر وبحر ثم ينقسم هذا الربع إلى سبعة أقسام يسمى كل قسم منها بلغة الفرس كشخر وقد استعارت العرب من السريانيين للكشخر اسماً وهو الإقليم والإقليم اسم للرستاق، وإن معنى الرستاق هو انه مشتق من روذه فستا، وروذه اسم للسطر والصف والسماط وفستا اسم للحال والمعنى انه على التسطير والنظام وهو في بلاد فارس يعنون به كل موضع فيه مزارع وقرى

. . . . . .

ولا يقال ذلك للمدن كالبصرة وبغداد فهو عند الفرس بمنزلة السواد عند أهل بغداد[١]، وقيل إنه قرى السواد والجمع رساتيق[٢].

ثم إن للأمم في هيئة الإقليم وصفاتها ـ أي في تعريفاتها ـ للإقليم أربعة اصطلاحات:

الأول: إصطلاح العامة وجمهور الأمة وهو جارٍ على ألسنة الناس دائماً وهو أن يسموا كل ناحية مشتملة على عدة مدن وقرى إقليماً نحو الصين وخراسان والعراق ونحو ذلك فالأقاليم على هذا كثيرة لا تحصى.

وأما الثاني: فإنه مصطلح أهل الأندلس خاصة فإنهم يسمون كل قرية كبيرة جامعة إقليماً وربما لا يعرف هذا الاصطلاح إلاّ في خواصهم.

وأما الثالث: فإنه للفرس قديماً إذ قسموا الممالك المطيفة بإيران شهر في سبع كشورات خطوا حول كل مملكة دائرة وسموها كشوراً أو كشخراً.. الخ.

وأما الرابع: وعليه اعتماد أهل الرياضة والحكمة والتنجيم وهو عندهم يمتد طولاً من الشرق إلى المغرب، وهي سبعة أقاليم... الخ[٣].

---

(١) ينظر: معجم البلدان ج ١ /٣٨.
(٢) ينظر: لسان العرب مادة رستق ج ١٠ /١١٦، تاج العروس ج ٦ /٣٥٧.
(٣) ينظر: معجم البلدان ج ١ /٢٥ ـ ٢٦.

. . . . . .

وقيل إن الإقليم في العرف ما يختص باسم ويتميز به عن غيره فمصر إقليم والشام إقليم. . . وإذا أطلق الإقليم حمل على المعنى العرفي[١].

والظاهر أن ما يراد بالإقليم في وقتنا الحاضر هو اتحاد بعض المدن والقرى (أو المحافظات) في بلد واحد بالحدود الجغرافية والصفة الدينية والقومية وغيرها من المتعلقات مما قد يطلق عليها مثلاً اسم إقليم الشمال أو الجنوب أو الوسط.

وعلى هذا نجد من الضرورة أن يكون هناك تكتلٌ أو حزبٌ يمثل الإقليم باعتبار المصطلح العرفي أو الذي اشرنا إليه، فانه يشتمل على شعب وهذا الشعب يجب أن يكون له من يطالب بحقوقه، من يدافع عنه، من يسمع وينقل شكواه إلى النظام الحاكم. إذن فلا بدّ من وجود هذه التكتلات الإقليمية على الأساس والشروط التي ذكرناها ومنها التأكيد على دور الإسلام والمسلمين في مجتمع إقليمي وكل ما له علاقة بذلك.

(١) ينظر: مجمع البحرين ج ٣/ ٥٤٥.

٧ ـ أن يقوم التكتل على تنسيق الأحكام الشرعية في قطاعاتها المختلفة ومجالاتها المتنوعة ليختار منها ما هو الأنفع أو الأسهل للأمة على ضوء معطيات تجدها الأهم، كخلفية اقتصادية أو سياسية أو ما إلى ذلك، وهذا قد يشمله أدلة الأخذ بقول الأعلم في كل مسألة أو التبعيض في التقليد[٢٣].

تقنين الأحكام الشرعية

[٢٣] في البداية ينبغي أن نشير هنا إلى أن المصنف أراد بهذه النقطة القول بأن هذه التكتلات أو الأحزاب يستفيد منها ـ من ناحية كونها مدعومة من قبل مرجعية دينية ـ في تنسيق الأحكام الشرعية والتي من شؤونها تنظيم المجتمع من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو ما إلى ذلك من أمور تخص الدولة والنظام فباستطاعة هذه التكتلات أن تنسق عملها مع المرجعية الداعمة لها لتأخذ الحكم السائد والمتماشي مع رغبة الأكثرية، وليس هذا من باب الضغط على المرجعية لكي تقرر ما ينافي المشروعية التي تعمل بها ولكن من باب التسامح في أدلة السنن وكذلك الأخذ بقول الأعلم أو بمسألة التبعيض وما إلى ذلك من موارد تساعد على عدم توقف مسيرة الحياة عند حدّ معين وألاّ تكون بالمستوى المنفتحة آفاقه على العالم الرحب.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا قد سلّمنا أن الله تبارك وتعالى قد بعث النبي ﷺ وجعل أولي الأمر يقومون بأمر الهداية

. . . . . .

والسياسة وليكون الناس في مأمن من كل ما يمكن أن يمنع من صلاحهم في أمور الدين والدنيا، فلم تعدْ مسألة الحكم مسألة بشرية أو مشاعة بين الناس كما كان عليه الحال في عصر الجاهلية التي أغرقت الناس في الجهل والظلمة ومنعتهم أنْ يكونوا على شيء من العلم والحرية، جاهلية ساستهم بالجهل وحاطتهم بالظلم وكانت سبباً في كثير من النزاعات والحروب.

إن الله أراد ببعثة النبي ﷺ وجعله ولي الأمر، حسم مسألة الحكم لصالح السماء بكل ما ينطوي عليه هذا من مسؤوليات وأراد أن تكون مقاليد الأمور بأيدي من انتدبهم لهداية الناس وسياستهم بحيث يخرج هذا الأمر من دائرة اختيار الناس إلى دائرة النص الذي لابدَّ من الأخذ به والامتثال إليه فيما يأمر به وينهى عنه[1].

وبعد أن توفي الرسول ﷺ كان هناك من يقوم مقامه في هذه المسألة ألا وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام المنصوص عليهم من قبله ﷺ ولكن بعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام فإلى من ترجع الأمة في تنظيم شؤون حياتها والأخذ منه ما يناسبها وفق الشريعة القانونية فالسياسية هي من شأن الفقيه أولاً وأخيراً وليس لغيره أن يقوم بها كيفما كان، وإن أي سياسة تتم من خارج دائرة الولاية لا يؤمن منها على مصالح الناس وقبل ذلك على إيمانهم ومعتقدهم وبالتالي فهي انقلاب على الأعقاب لأن الفقيه هو المؤهل

(١) ينظر: الفقيه والأمة عند الإمام علي عليه السلام / ٢١٢.

. . . . . .

والقادر على أن يضع الأمور في مواضعها وعلى أن يقيم العدل فإذا لم يكن مطاعاً فلا تكون الشريعة هي الحاكمة باعتبار أن الفقيه إنما تجب طاعته لما يمثله وليس لشخصه بما هو إنسان يستوي مع سائر الناس.

فالفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، والفقه والسياسة من شروط فعالية الفقيه روحيّاً ومادياً وألا يكون طالباً للدنيا والسلطان وتابعاً له لأن الدخول في الدنيا واتّباع السلطان من شأنه أن يؤدي إلى أن يكون الناس في امن من مكر الله..[1].

وبهذا كان لابّد من الرجوع إلى الفقيه العادل المجتهد لأخذ المشورة منه والمباركة الفعلية لما تقوم به هذه التكتلات من أعمال تطلب فيها الغاية الأولى والأخيرة مرضاة الله سبحانه وتعالى ومرضاة الناس من بعد ذلك.

وأما مسألة التبعيض فهي في اللغة واضحة: وهي تجزئة الشيء القابل لها وتفريق أجزائها والمراد بها في المقام التبعيض بين أجزاء العمل المترتب عليه الحكم من تكليف أو وضع لا مطلق ما يقبل ذلك وهذا العنوان ليس له مصطلح شرعي أو فقهي لكنه قد وقع مورداً للبحث عنه في الجملة وورد جوازه وصحته في بعض الأفعال وعدم جوازه وصحته في بعضها الآخر، فلا تبعيض في الطهارات الثلاث وكذلك في الصلاة وغيرها ويصح التبعيض في أيام الصيام

(١) ينظر: الفقيه والأمة عند الإمام علي عليه السلام / ٢١٥.

. . . . . .

وهذا مبني على فرض جميع الشهر كموضوع واحد وإلاّ فليس تبعيضاً ونظيرها التبعيض في الزكاة والخمس وسائر الحقوق المالية الخلقية والخالقية ويصح أيضاً في مفاد العقود اختياراً وقد يتفق ذلك قهراً كالإقالة بالنسبة إلى بعض مفاد المعاملات والفسخ والانفساخ كذلك[١].

وبهذا يكون على التكتلات والأحزاب السياسية الإسلامية أن تقوم بتنسيق الأحكام الشرعية في قطاعاتها المختلفة ومجالاتها المتنوعة لتختار منها ما هو الأنفع والأسهل للأمة على ضوء معطيات تجدها هي الأهم وذلك بواسطة الأخذ بقول الأعلم من الفقهاء وكذلك العمل بمسألة التبعيض المشار إليها لمسايرة الأمور الاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك من شؤون المجتمع والدولة.

وقد طرح المصنف في باب التشريع وفي فصول الاجتهاد والتقليد ضمن نظرية وجوب تقليد الأعلم، فقال: إن الأعلمية في جميع الموضوعات بالشكل المطلوب قد لا تتم بعد تطور العلم وتشعب المسائل، وعليه فلو كان احد المراجع اعلم في المسائل الاقتصادية وآخر أعلم في العبادات فعلى المقلد أن يقلد الاول في المسائل الاقتصادية ويقلد الثاني في المسائل العبادية ضمن شروط تطرق إليها بالتفصيل. ومن ناحية ثانية ناقش المصنف الآراء القائلة بجواز الأخذ ببعض المسائل الشرعية من مجتهد والرجوع في

(١) ينظر: مصطلحات الفقه / ١٢٣ ـ ١٢٤.

. . . . . .

بعضها الآخر إلى رأي مجتهد آخر ضمن أطر معينة وقد ذكرها بالتفصيل.

وهنا يأتي ويقول على خلفية إحدى النظريتين فإن المقلد يمكنه أن يقلد أكثر من مجتهد واحد سواء من حيث الاختصاص أو لأسباب العسر والحرج ليختار من بين الفتاوى ما يتناسب مع الحياة الاجتماعية والسياسية التي يعيشها، وتعليقا على هذا: إذا تكتلت الأمة أو الطبقة المثقفة منها إلى كتل متنوعة على خلفية التخصص مثلا أو غير ذلك والمرخص أصلاً من قبل الشرع ـ على التقريب السابق ـ فتكون هناك إذن كتلٌ متعددة لها رأيها وخصوصيتها في المجتمع لتشارك الحكم في مجالها وضمن تكتلها، فهذا مما لا مانع منه شرعاً بل ربما يقدم البلاد والعباد إلى الأمام، وهذا النوع من التكتلات وان لم يتبلور إلا أن هناك أفقاً جديداً قد يبدو في المستقبل القريب.

٨ ـ أن يؤسَّس لأجل ضرورة الأحكام الثانوية في بلاد أو زمان معين يقتضي ذلك، ولابدَّ أن تكون التكتلات أو الأحزاب من أهل الحل والعقد لتتمكن من تشخيص الضرورات وعرض وجهات النظر إلى المؤسسة المرجعيّة الحاكمة والمؤهلة[٢٤].

الأحكام الثانوية وأهل الحل والعقد

[٢٤] يؤكد المصنف هنا في هذه النقطة على الضرورة الملحة والطارئة التي تكون هي المدعاة لتأسيس تكتل إسلامي يكون هو المعالج للأحكام الثانوية التي تطرأ على بلاد معينة أو في زمان معين، ومما يقتضي في ذلك الأمر أن يكون هذا التكتل أو الحزب بمجموع أفراده من أهل الحلّ والعقد لكي يتمكن هذا التكتل أو الحزب من تشخيص الضرورات وعرض وجهات النظر السديدة إلى المؤسسة المرجعية ومن ثم بعد ذلك إيجاد الحلول المناسبة وبالتنسيق مع المرجعية أو الأخذ بقول الأعلم أو العمل بمسألة التبعيض وما إلى ذلك من الأمور التي أشرنا إليها في النقطة السابقة.

ومن هنا نجد العديد من الأقوال في معنى أهل الحل والعقد إذ إنها تسمية لها جذورها التاريخية وكما هو معلوم لدينا حينما كانت تطلق هذه التسمية على مجموعة من أهالي مكة أو بالأحرى هي منطقة بالقرب من مكة، وكيف أن هذه الفئة المسماة بأهل الحل والعقد قد بايعت بالخلافة لأبي بكر وتركت الوصية أو التنصيب الإلهي الذي شهده أكثر المسلمين في غدير خم وكيف أصبحت فيما

. . . . . .

بعد خلافة أبي بكر فلتة كما أقر ذلك عمر بن الخطاب في أحدى خطبه وأقواله[١].

وعلى العموم فإن هذا لا يعنينا في مدار بحثنا هذا ولكن نشير إلى من عرّف أهل الحلّ والعقد بقوله: إن أهل الحل والعقد من أهل البيت عليهم السلام هم الجماعة المطهرة المعصومة والسفينة الناجية المرحومة بالأدلة التفصيلية والإجمالية النقلية والعقلية فيجب أن يكون لهم في الفروع الاقتداء إليهم في الأصول الاعتزاء[٢].

وعليه فإن الامتداد الطبيعي لأهل الحل والعقد من أهل بيت العصمة عليهم السلام ألا وهم وكلاؤهم ونوابهم الموجودون على الأرض العلماء الأعلام والمراجع العظام هم أحق الناس بهذه التسمية بلا منازع على ضوء هذا التعريف.

نعم ولكن الذي يعنينا هنا أهل الحلّ والعقد وهم ذوو الشوكة والسطوة والرأي الصائب والتدبير في البلاد:

IN FIUENTIAL PEOPLE, THOSE IN POWER[٣].

فالذي يكون بهذه المواصفات الدقيقة والعميقة في آثارها، يكون هو الأنسب في أن يؤسس تكتلاً إسلامياً يعي الظروف

(١) صحيح البخاري / ج ٨ / ٢٦٠ حيث قال في حديث طويل (. . . إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت ألا وأنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها. .)
(٢) ينظر: حديث الثقلين / ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٣) ينظر: معجم لغة الفقهاء / ٩٥.

. . . . . .

الثانوية الطارئة ويدركها بسطوته ورأيه وتدبيره واضعاً النقاط على الحروف كما هو المشهور فيما بيننا، وهنا يشير السيد الطباطبائي إليهم في تفسيره عندما يتعرض بالبحث والحديث عن آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ . . .﴾[1].

فيقول: . . . ويحتمل أيضاً أن يكون المراد بأولي الأمر هؤلاء الذين هم متعلق افتراض الطاعة الجمع من حيث هو جمع، أي الهيئة الحاصلة من عدة معدودة كل واحد منهم من أولي الأمر وهو أن يكون صاحب نفوذ في الناس وذا تأثير في أمورهم كرؤساء الجنود والسرايا والعلماء وأولياء الدولة وسراة القوم بل. . . هم أهل الحلِّ والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والزراعة ورؤساء العمال والأحزاب ومديري الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، فهذا معنى كون أولي الأمر هم أهل الحل والعقد وهم الهيئة الاجتماعية من وجوه الأمة. . . (الى أن يقول). . . ولنرجع إلى أول الكلام في الآية ظهر لك من جميع ما قدمناه أن لا معنى لحمل قوله تعالى (وأولي الأمر منكم) على جماعة المجمعين من أهل الحل والعقد وهي الهيئة الاجتماعية بأي معنى من المعاني الذي فسرناه ليس إلا أنَّ المراد بأولي الأمر آحاد من الأمة معصومون في أقوالهم مفترض

(١) سورة النساء / ٥٩.

. . . . . .

طاعتهم. . . الخ[١]. وبهذا يكون واضحاً لنا من هم أهل الحلّ والعقد الذين تقع عليهم مهمة تكوين تكتلات إسلامية للقيام بمهام الأمة في الأحكام الثانوية لما لهم من خبرة طويلة وباعٍ مستمر في الحياة الاجتماعية لهذه الأمة أو تلك.

ومتابعة للموضوع فقد تحدث المصنف إلى أصحابه بما يفيد هذا المقطع نوجزه بالتالي: إن وعي الأمة مطلوب شرعاً والى هذا سعى الأنبياء والمرسلون والأئمة المعصومون بعد رحيل الرسول الخاتم عليه وعلى آله آلاف التحية والسلام وقد خلفتها المرجعية بعد غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف على أسس شرعية مهدها الإمامان العسكري والحجة عليهما السلام على تفصيل ذكره المصنف في محله[٢]، ولكن مع الأسف فإن الشعوب في كل الأقطار تستغل من قبل الزعماء المنصفين وغيرهم فالمنصفون يستغلونهم في صالح الأهداف الصالحة وفي مصالحهم كشعوب بينما غير المنصفين يستغلونهم لمصالحهم الخاصة وربما للأجانب أيضاً، ولو أن نظام المرجعية طبق كما يُنظّر له لما وصلت الأمة إلى هذا المستوى، ولكانت قدوة للآخرين أيضاً. وعلى أي حال فإن الزعماء يستخدمون عواطف الشعوب لأغراض نبيلة أو غير نبيلة فيحركون الشعوب بنسب مختلفة، ومن هنا فإن الولاية العامة ـ ولابد من التمييز بين

(١) ينظر: تفسير الميزان ج ٤/ ٣٩٢ ـ ٣٩٩.
(٢) في ندوة خاصة للمؤلف مع بعض الشخصيات العلمية.

. . . . . .

العامة والمطلقة والخاصة والمقيدة والتي بحثناها ـ ضرورة في المرجعية، وبعيداً عن هذه التفاصيل فإن أهل الحل والعقد المؤتمنين تقع على عاتقهم المسؤولية في مثل هذه الظروف، وان تكتلاتهم تنير طريق الأتباع والأمة وتطالب بحقوقها باسمها.

ولا ينحصر فيما ذكر إلاّ أنها العموميات.

وأما مسألة تكتل المهاجرين والأنصار فكانت من الموارد التي ذكرناها، ولم يكن بالمعنى الحزبي المتعارف عليه اليوم[٢٥].

تكتل المهاجرين والأنصار

[٢٥] نعم إنها ليست من الموارد الحزبية المتعارف عليها الآن إذ إن معنى الحزبية قد اتضح لنا بمفاهيمه ومقوماته جميعها وهذا لا ينطبق على التكتل الذي حصل فيما بين المهاجرين والأنصار، سوى أنه اتخذ من اللفظة معناها اللغوي وليس العرفي وكما سنبينه بالبحث المفصل في الفقرات اللاحقة.

ولكن يمكن أن تكون النواة أو تكون تكتلا لأجل بث روح التنافس النزيه بين الشبيبة للوصول إلى الأفضل وتحسين الحالة الاقتصادية والسياسية والمدنية إلى جانب أمور أخرى.

ومن المتفق عليه أن الإسلام لا يريد التفرق أو التحزب كما سبق وأشرنا، وإنما يحاول الحث على التنافس نحو الخير ﴿. . . وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾[٢٦].

---

[٢٦] قد بيّنا في السابق مراد مصنفنا من قوله تعالى ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ. . .﴾ وكيف أن الإسلام قد نهى عن التفرق والتحزب بشكل يكاد يكون مفرطاً فيه بالوحدة التي نادى بها في قوله تعالى ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا. . .﴾ وكيف أنه قد حبذ التنافس على الخير وكما بيناه سابقاً.

وأما مسألة الأخوة التي طبقها الإسلام في عهد الرسول ﷺ مرتين للتكاتف ضمن مجتمع متعدد الاتجاهات كالمهاجرين والأنصار من جهة، والطبقي كالغني والفقير من جهة، والرفيع والوضيع من جهة، والأبيض والأسود والعربي والأعجمي من جهة أخرى، يدلنا على أن كل ما من شأنه التفرق والتحزب مذموم مرفوض فلا بدَّ أن لا تؤدي نتائج التكتلات إلى التفرقة والصراع[٢٧].

الأخوة في الإسلام

[٢٧] المؤاخاة مفاعلة، الأخوة ومعناها: أن يتعاهد الرجلان على التناصر والمواساة والتوارث حتى يصيرا كالأخوين نسباً وقد سمي ذلك حلفاً.

وقد آخا رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار مرتين[١] الأولى قبل الهجرة في مكة، فقد آخا بين جماعة منهم، والثانية عندما عزّ الله الإسلام واجتمع الشمل وذهبت الوحشة أنزل الله عز وجل ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[٢]، إذ جعلهم كلهم أخوة فقال ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٣].

---

(١) ينظر السيرة الحسينية للمصنف: ١/ ١٢٣ وفيها يجدد تاريخ المؤاخاة الثانية بتاريخ ٢٠/ ٩/ ١هـ في المدينة المنورة.

(٢) سورة الأنفال / ٧٥.

(٣) سورة الحجرات / ١٠.

. . . . . .

فقد روى ابن هشام في سيرته والطوسي في أماليه إنه قد: آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار أخوة في الدين وقال: تآخوا في الله أخوين أخوين، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب فقال: هذا أخي، فكان رسول الله ﷺ أخاً لعلي وكان الحمزة أخاً لزيد وجعفر أخاً لمعاد. وهكذا أصبح الرجل يأخذ بيد صاحبه ويتآخيا في الدين، الفقير مع الغني العبد مع الحرّ والأسود مع الأبيض[١].

فالمؤاخاة تطهر الجماعات المتباعدة وتقرب بين الطبائع المختلفة في بوتقة الإسلام، وبالمؤاخاة تشكلت الأسرة الإسلامية متعاونة متحابة يربطها رباط الإيمان بالله وتشد أواصرها مواثيق الحب والتعاطف.

فالمسلمون الجماعة المتعددة القبائل والمختلفة العناصر يجتمعون تحت راية واحدة، لغاية واحدة، يربط بينهم الرباط الديني المتين الذي ألّفَ بين قلوبهم إذ قال عز وجل: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾[٢].

ولقد نتج عن عملية المؤاخاة هذه أمة إسلامية واحدة نسي كل

(١) ينظر: السيرة النبوية ج ١ / ٥٠٤، أمالي الشيخ الطوسي / ٥٧٨، أيضاً البداية والنهاية ج ٣/ ٢٧٩.
(٢) سورة آل عمران / ١٠٣.

. . . . . .

إنسان مسلم أرومته ومنبعه، وتطلع لرباط الإسلام الذي ألّف الله بين قلوب معتنقيه[١].

واعتبر الإسلام أن الفقر والغنى حقيقتان ثابتتان وقرر أنهما من طبيعة ذلك الوجود الإنساني، ولقد قرر القرآن الكريم هذه الحقيقة الثابتة فقد قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا﴾[٢]، ولكن الإسلام مع ذلك لم يجعل الطبقات بسبب الغنى، فليس في الإسلام نظام الطبقات وقد عمل على أن لا يستعلي غني على فقير لغناه وقرر أن الفضل عند الله التقوى، وأن الرفعة بالعمل الصالح ولذلك يقول ﷺ: إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم[٣].

ولقد كانت أعمال النبي ﷺ والإمام عليه السلام تتجه إلى ألا يكون الناس طبقات لكل طبقة معاملة ونظام، فلقد كان يمنع التعالي بالنسب، وإليه أشار ﷺ: ليس منّا من دعا إلى عصبية[٤].

كل ذلك لتكون الجماعة الإسلامية، كلها مندمجة ببعضها البعض. وأيضاً عمل الإسلام على محو نظام الطبقات من النفوس، بالعبادات الإسلامية ففي الصلاة يقف الفقير بجوار الغني يجمعهما

(١) خلق المؤمن / ٧٧.
(٢) سورة الزخرف / ٣٢.
(٣) أمالي الشيخ الطوسي / ٥٣٦، مسند أحمد ج٢ / ٢٨٥.
(٤) الإيضاح / ابن شاذان / ٤٩٨، سنن أبي داود ج٢/ ٥٠٣.

. . . . . .

الخضوع للديّان، وفي الحج تمحى كل الفروق الاجتماعية بين الأجناس والألوان والفقراء والأغنياء، وهكذا العبادات الإسلامية كلها تتجه نحو تربية القلوب على المساواة بلا تمييز بين فقير وغني أو نسيب أو غير نسيب.

فالإنسان الفرد جزء من الأمة لا ينفصم عنها رضي أم كره وعضو متصل بكيانها لا ينفك عنها، بل الأفراد أعضاء في الأمة، والأمة هي الجسم لهذه الأعضاء، كلٌ يأخذ غذاءه ونموه ويستمد أحاسيسه وشعوره منها. ولقد شرّعت القوانين السماوية التشريعات كلها ترمز إلى شيء واحد، هو توحيد الله وبتوحيده تتوحد الكلمة، ويُلم الشمل ويرأب الصدع، وتجمع الشتات، ومن أهم تعاليم الإسلام الائتلاف والاتحاد وبهما تبقى الأمة مستمرة.

ولهذا اتبع أعداؤنا اليوم في بلادنا الإسلامية قاعدة مشؤومة وهي (فرق تسد)[1] فلحق بها ـ أي الأمة الإسلامية ـ العار في المراحل العصيبة التي يمر بها العالم الإسلامي، وكل ذلك يعود فضله إلى تفكك عرا اتباع الهوى والملذات الدنيوية، وإن احتلال الأعداء لبلادنا الإسلامية اليوم وانتهاب خيراتها لهو خير دليل لافتراق المسلمين وتقسيمهم شُعباً منحلّة واهنة، ودويلات متعادية، وتلك الدويلات منقسمة في ذاتها إلى أحزاب وحركات متخالفة

(١) في الجزء الثاني من العامل السياسي لنهضة الحسين يشير إلى أن معاوية بن أبي سفيان كان من وراء هذه النظرية السوداوية وذلك لدى حديثه عن سياسة معاوية.

. . . . . .

تترعرع بينها الأضغان وتتسع شقة النزاع بدون سبب، وغرضها هو الشرف الدنيوي والصعود السلطوي.

لهذا فإن الإسلام حريص على وحدة أبنائه وسلامة كيانه وصيانة مبادئه عن طريق التآخي فيما بينهم، فقد قال رسول الله ﷺ: (المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه فإن الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه بها كربة من كرب القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة)[١].

وقال إمامنا الصادق عليه السلام: المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله[٢].

فهذه دعوه إلى أخاء عام عالمي يكون الفرد فيه لأخيه كالمرفق للساعد أو الساعد للمرفق أو كالإصبع للإصبع، فتعاونوا وتآخوا في كل ما يعود على الإنسانية بالخير والفلاح، أفراداً وجماعات، لا ظلم ولا استبداد ولا استعلاء ولا حجر على الحريّات ولا إكراه في الدين ولا تفاخر بالأنساب ولا تنابز بالألقاب[٣].

وفي إشارة سريعة إلى أن التخلص من الأنانية وحبّ الذات هو الخلاص من بذور التفرقة، وكان هذا الخلق السامي يتحلى به

(١) سنن أبي داود ج٢/ ٤٥٤.
(٢) الكافي ج٢/ ١٦٦.
(٣) ينظر: خلق المؤمن / ٢٨ ـ ٣٦، تاريخ النظرية الأخلاقية / ١٢٥.

. . . . . .

الأئمة عليهم السلام، وقد أشار المصنف إلى أن الإمام السجاد عليه السلام رغم عداء الدولة الأموية له وقتل أبيه وخيار أهله وأصحابه معه بكربلاء إلا انه لم ينس أن يدعو للمقاتلين في ثغور الأندلس بالدعاء الذي عرف بدعاء الثغور[١] كما ونصح سلطان زمانه عبد الملك الأموي بما يقوم، وذلك حين هدده سلطان الروم[٢].

(١) ينظر: مقدمة الجزء الأول من الصحيفة الحسينية الكاملة، ومعجم الأنصار قسم الهاشميين: ٢/ ٣٨٠.

(٢) ينظر معجم الأنصار قسم الهاشميين: ٢/ ٣٧٩.

ولكن اختلافهم في فهم واقع الحياة وأسلوب التطبيق، وحتى في مسألة فهم النصوص فلم ينه الرسول ﷺ في حياته عندما اختلفوا في الأمر الذي أوصاهم به بالنسبة إلى الصلاة في سفرهم إلى بني قريظة فهذا مما يجنده الإسلام لأن فيه سعادتهم[٢٨].

الاختلاف في فهم الواقع

[٢٨] يحسب الذين لا خبرة لهم بالعلم ولا علم عندهم بالخبرة أن أحاديث الرسول ﷺ التي يقرأونها في الكتب أو يسمعونها ممن يتحدثون بها قد جاءت صحيحة المبنى محكمة التأليف وأن ألفاظها قد وصلت إلى الرواة مصونة كما نطق النبي بها بلا تحريف ولا تبديل، وكذلك يحسبون أن الصحابة ومن جاء من بعدهم ممن حملوا عنهم أحاديث النبي ﷺ إلى زمن التدوين، قد نقلوا هذه الأحاديث بنصها كما سمعوها، ولهذا فقد جاء كثيرٌ من الأحاديث يحاكي النص بالمعنى ومنها مثال المصنف في هذه الفقرة والذي أشار إلى صلاة بني قريظة والتي تقول فيها الرواية عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: لا يصلّين أحد العصر إلاّ في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منّا ذلك، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم[١].

(١) صحيح البخاري ج ١/ ٢٢٧ وجاءت الرواية بأسلوب آخر ينظر بحار الأنوار ج ٢٠/ ٢٣٣.

. . . . . .

هذه الرواية ومثلها كثيرات كحديث صحيفة علي وحديث زوجتكها بما معك وحديث الإسلام والإيمان وغيرها. . . تدل عند الصحابة والعلماء على فهم الحديث بالمعنى وليس باللفظ، ولهذا اختلف العلماء في رواية الحديث بالمعنى فذهب قوم إلى عدم جواز ذلك مطلقاً، وذهب الأكثرية منهم إلى جواز ذلك، إذا كان الراوي عارفاً بدقائق الألفاظ بصيراً بمقدار التفاوت بينها خبيراً بما يحيل معانيها، فإذا أبدل اللفظ الذي بلغة بلفظ آخر مقامه بحيث يكون معناه مطابقاً لمعنى اللفظ الذي بلغة جاز ذلك.

ولهذا لم يأتِ النهي في أيام النبي ﷺ في مثل هذه الأحاديث، حتى وصل فهم هذه الأحاديث إلى الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم فلم يجعلوها حجة للاختلاف بين المسلمين، لأن النظر وكثرة الرأي والاجتهاد فيما بين علماء الأمة لا يؤول إلى الاختلاف فيما بينهم بل إلى توسعة العقل والفكر والتوجه نحو تطوير الأمة الإسلامية[1].

ومن باب الكلام يجر الكلام فإن الرسول ﷺ كان يحث أصحابه على تدوين الأحاديث حتى لا يختلفوا في نصّها وكان في مقدمتهم وصيه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وابنته فاطمة الزهراء عليها السلام على تفصيل أورده المصنف في عدد من مؤلفاته، كما أن هناك من منع الأصحاب منذ عهد الرسول ﷺ من تدوين أحاديث

(١) ينظر: أضواء على السنة المحمدية / ٧٣ ـ ٧٧.

. . . . . .

الرسول ﷺ، ولكنه لما نقل منعهم إلى الرسول ﷺ أمر بالتدوين وعدم الأخذ بمنعهم، إلا أنّ القوم لما تولوا الأمر بعده ﷺ منعوا التدوين إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز الأموي فأجاز التدوين، وما قولهم كفانا كتاب الله إلا دليل على ذلك[1].

(١) راجع مقدمة الحسين في السنة، ومعجم المصنفات الحسينية: ١/ ١٩.

ومن هنا جاءت بعض التفسيرات لقوله ﷺ: (اختلاف أمتي رحمة)، فالخلاف إنما للوصول إلى الأفضل وليس الخلاف للخلاف ولا للتفرقة والضعف. وقد قال تعالى ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾، بل قال جلّ شأنه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾، حتى لا يكونوا شيعاً يستضعف طائفة منهم[٢٩].

الاختلاف والاعتصام

[٢٩] في الحديث تفسيرات كثيرة وآراء جمة إلاّ أننا نستعرض أهمها، ومنها قولان أو تفسيران اشتهرا على لسان العامة والخاصة.

الأول: ما روي عن عبد المؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام (إن قوماً يروون أن رسول الله ﷺ قال: اختلاف أمتي رحمة. فقال: صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟. قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عزّ وجل ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١]، فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم في البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد)[٢].

---

(١) سورة التوبة / ١٢٢.

(٢) علل الشرائع ج١/ ٨٠، وحديث اختلاف أمتي في: شرح صحيح مسلم ج١١/ ٩١، الجامع الصغير ج١/ ٤٨.

. . . . . .

فقيل المراد من الاختلاف هنا، هو اختلاف الواردين من المدن المتفرقة على رسول الله ﷺ في وقته وعلى أوصيائه من بعده والقائمين مقامهم من العلماء والمجتهدين ليسألوا عن معالم دينهم ويستفتوا فيما لبس عليهم فذاك رحمة لهم، إذ يعودون إلى قومهم فينذرونهم(١).

الثاني: الذي يفسره البعض: بأن اختلاف الأحكام الفقهية في المسألة الواحدة هو رحمة للمسلم الذي بإمكانه أن يختار أي حكم يناسبه ويتماشى مع الحل الذي يرتضيه ففي ذلك رحمة به(٢).

وهذا الكلام باطل ومردود لأن المراد منه اختلاف الأمة في اعتقادها وتبيانها في دينها وتضاد أقوالها وأفعالها فلو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطاً عليها ونقمة، إذ يدعو هذا الأمر للاختلاف والفرقة وتعدد الآراء والمذاهب والفرق، وكل هذا يعارض القرآن الذي يدعونا للوحدة والالتفاف حول شيء واحد، يقول عزّ من قال ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً . .﴾(٣)،

(١) ينظر: كنز الفوائد / ٣٠٣.
(٢) ينظر: فيض القدير ج١/ ٢٧١، أحكام القران ج٢/ ٣٧، لأكون مع الصادقين / ٣٢.
(٣) سورة الأنبياء / ٩٢.

. . . . . .

ويقول ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا..﴾[١]، ويقول ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[٢].

فأي نزاع وأيّ تفرقة هي اكبر من تقسيم الأمة الواحدة إلى مذاهب وأحزاب وفرق يخالف بعضهم بعضا ويسخر بعضهم من بعض، بل يكفّر بعضهم بعضاً، حتى يستحل بعضهم دم الآخر، وهو ما وقع بالفعل على مرّ العصور والدهور، ولهذا فمثل هذا الرأي وتلك الآراء يسبب وهناً وضعفاً في الأمة الواحدة تستضعفها الأمم الأخرى فتكون فريسة لهم فيكون هذا الرأي مذموماً ومدحورا.

وإنما أشار المصنف إلى هذا التفسير في رد من حرم منهم إنشاء الحزب رغم تمسكهم بمثل هذه التفسيرات.

(١) سورة آل عمران / ١٠٣.
(٢) سورة الأنفال / ٤٦.

وأما آية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾[١] فإنها لا تدل على المفهوم الحزبي عند الغربيين بل تأتي في سياق التخصص وتوزيع الأمور كما لو قال فلتكن منكم أمة تريد الحكم، ولتكن منكم أمة تصنع أو تزرع، فيمكن الاستفادة منها على سبيل المثال في أمر وزارة الإرشاد[٣٠].

مفهوم آية ولتكن منكم أمة

[٣٠] الآية تشير في معناها إلى أمور كثيرة فـ(منكم) ههنا تشير إلى ضربين، الأول للتبعيض على قول أكثر المفسرين لأن الأمر بالمعروف وإنكار المنكر ليسا بفرضين على الأعيان، وهما من فروض الكفايات. والثاني (من) هنا للبيان ولتخصيص المخاطبة دون سائر الأجناس[٢]. والذي ينبغي أن يقال: إن البحث في كون (من) تبعيضية أو بيانية لا يرجع إلى ثمرة محصلة، فإن الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمور لو وجبت لكانت بحسب طبعها واجبات كفائية، إذ لا معنى للدعوة والأمر والنهي المذكورات بعد حصول الفرض، فلو فرضت الأمة بأجمعهم داعية إلى الخير آمرةً بالمعروف ناهية عن المنكر كان معناه أن فيهم من يقوم بهذه الوظائف، فالأمر قائم بالبعض.

وعلى أي حال فالخطاب إن كان للبعض فهو ذاك وإن كان

---

(١) سورة آل عمران / ١٠٤، ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

(٢) ينظر: مجمع البيان ج٢/٣٥٨.

. . . . . .

للكل كان أيضاً باعتبار البعض، وبعبارة أخرى المسؤول عنها الكل والمثاب بها البعض، ولذلك عقّبه بقوله ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1].

إذن فالمراد منها أن تقوم جماعة من هذه الأمة باستنفار طاقاتها والنهوض بأعبائها من اجل القيام بعمل الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ترشد الناس إلى الوعي الديني والثقافي بعيدة عن المفهوم الغربي للحزب والذي يشير إلى المنافسات والمنازعات والمشاحنات حول المناصب البرلمانيّة والحكومية من أجل السيطرة على السلطة وكما أشرنا إليه سابقاً.

والجماعة هذه من الأمة تقوم مثلاً بانشاء المنظمات الخيرّية والتي يقع على عاتقها مثلاً جمع التبرعات لليتامى والمساكين وإيواؤهم وتوفير المستلزمات الضرورية لهم وغيرها من الأمور الخيريّة.

أو أن هناك ثلّة من المؤمنين تقوم بإنشاء جمعية أو حركة لنشر الدين والثقافة الإسلامية، إذ إنها تعقد المؤتمرات والندوات والمهرجانات وما إلى ذلك لترسيخ الفكر الإسلامي في أذهان الشعوب أو أن هذه الجمعيات الخيرية تقوم بجمع الأموال للمتضررين من جرّاء قدر الهي أو حادثة إرهابية أو كارثة إنسانية.

كل هذه الأمور قد يتصدى لها المؤمنون ويكونون الفرق أو

(١) ينظر: تفسير الميزان ج٣/ ٣٧٤.

. . . . . .

التجمعات الخاصة بهم ليسايروا الحياة البشرية بما فيها من أفراح وأحزان ونشر للأفكار الإسلامية ودحض لما جاء مناهضاً للإسلام. . . وغيرها إلاّ أن مثل هذا التجمع أو التكتل لا يمكن أن يطلق عليه اسم الحزب بالمعنى السياسي العرفي وإنما قد تكون ظاهرة منبثقة في وقت ما نتيجة لظرف معين ولا تريد هذه المجموعة في أصل تأسيسها وكيانها أن ترتقي إلى سمة الحزبية السياسية أو العرفية وإنما فقط لمعالجة أمر طارىء.

وفي الحقيقة فإن المصنف في هذه الفقرة يردّ على من استدل بهذه الآية على مشروعية إنشاء الأحزاب في الإسلام كما ورد في العديد من المؤلفات التي تحدثت عن ذلك.

وأما مسألة النقابة التي سادت في بعض الأعصار وتولاها العلماء والمراجع في بعض الأحيان فهي كما قلنا من المطالبة بالحقوق التي كانت مهدورة من جهة، وتنظيم وتوزيع الأخماس على أبناء الرسول ﷺ وحصر انتسابهم من جهة أخرى، وهي إحدى الحالات التي ذكرناها[٣١].

مفهوم النقابة

[٣١] النقابة: هي وظيفة شريفة وإدارة سامية ورئاسية مهمة وتعدُّ من المناصب الجليلة والمراكز العظيمة في المجتمع الإسلامي. وظيفتها تولي أمور الإشراف من آل الرسول ﷺ وذوي قرابته والقيام بشؤونهم وصيانة أنسابهم وضبطها والحفاظ عليها من الداخلين إلى حوزتهم والخارجين عن ساحتهم، وصيانتهم عن ولاية من لا يكافئهم في النسب ولا يساويهم في الشرف إلى رجل منهم عالم بأنسابهم جليل القدر عظيم المنزلة ذي مكانة رفيعة بينهم، وأرضاهم في النفوس.

والنقابة نوعان خاصة وعامة، أما الخاصة فهي ما لا يعدُّ فيها العلم والاجتهاد شرطاً إذ يقتصر فيها النظر على الإشراف والرعاية دون الحكم والقضاء والولاية، إذ يلزم من يتولى إدارة هذه النقابة ـ وهو النقيب ـ أن يكون عالماً بأنسابهم، حافظاً لأصولهم ضابطاً لفروعهم، مسجلاً مواليدهم ووفياتهم في جريدة أو ديوان حيث يثبت به صحة نسبهم ولا تتداخل بطونهم، جامعاً لشملهم محافظاً على أنسابهم من الاختلاط بغيرهم، مطالباً بحقوقهم من سهم ذوي القربى من الفيء والغنيمة، وغيرها من أمور الرعاية والآداب.

. . . . . .

أما النقابة العامة فيعد من يتولى أدارتها أن يكون عالماً مجتهداً من أهل النظر ليصح حكمه ولينفذ قضاؤه وتثبت ولايته، من ناحية الحكم في النزاع بينهم، والولاية على أيتامهم، وإقامة الحد عليهم، وتزويج الأيامى اللاتي لا ولي لهن، أو عضلهن أولياؤهن وإيقاع الحجر على من بلغ سفيهاً أو معتوهاً، أو سفه منهم وعتّه بعد حين، فضلاً عن قيامه بوظائف وشؤون النقابة الخاصة.

وبعد اتساع البلدان الإسلامية جُعل لكل بلد من البلدان نقابة خاصة به تتصل بالنقابة الرئيسيّة التي تكون عادة في مركز الخلافة وجعلوا فيه رئيساً عاماً لنقباء البلدان فيها يعرف بـ(نقيب النقباء).

وقد يطلق على نقابة الطالبيين أيضاً نقابة الأشراف، نقابة السادات.

والنقيب هو الرئيس والمقدم على القوم، وأول من تسنّم رئاسة هذه النقابة هو النقيب أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن عمر بن يحيى بن الحسين ذو الدمعة ابن زيد الشهيد ابن الإمام زين العابدين عليه السلام ابن الإمام الحسين عليه السلام ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، في عصر الخليفة العباسي المستعين بالله بإشارة منه عام ٢٥١هـ ليدفع غائلة الأتراك عن التعرض لأولاد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكل من لا يكافئهم بالشرف والنسب، إلى رجل منهم يتولى إدارة شؤونهم وصيانة أنسابهم وغيرها من الأمور[1].

(١) ينظر: معجم مصطلحات النسّابين / ٩٩ ـ ١٠٢.

. . . . . .

ولهذا لم تكن هذه الجهة (النقابة) جهة تحزّبيّة غرضها السلطة أو الدولة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وربما أخذت نقابة الأصناف في هذه الأزمنة صفة سياسية إلا أنها لم تصل لتكون في مصاف الأحزاب.

هذا وقد تحدث المصنف عن فلسفة النقابة ودورها لدى طرحه فكرة نقابة الخطباء[1].

(١) ينظر: معجم خطباء المنبر الحسيني: ١/ ٨١.

وأما مسألة السبق والرماية، فهي إحدى الوجوه التي ذكرناها ويشملها بالإضافة إلى الأدلة الخاصة قوله تعالى ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾، التي تنخرط في تنمية القدرات والتنافس نحو الأفضل[٣٢].

مدلول السبق والرماية

[٣٢] نعم قد أشرنا إلى هذا المعنى في الفقرة (١٣) من هذا البحث وقد أوردنا ما هو مناسب من حيث كون هذه التكتلات تسعى بكل ما لديها من طاقات أو بكل ما هو متاح لها، لإنماء القدرات وتربية النفوس الإنسانية في المجتمع الإسلامي على كل خير، فهو كما قلنا تكتل مباح بل هو تكتل مبارك من الله سبحانه وتعالى إذ إنه يقول ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾(١) ويقول ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾(٢)، وعلى ضوء هذه الآيات المباركات سارت هذه التكتلات وسارعت وتنافست على الخير لإحراز مرضاة الله سبحانه وتعالى والفوز بوعده في دار البقاء والخلود هذا من جهة وكذلك إرضاء الشعب المؤمن الذي طرح ثقته بها وسار على نهجها من دون أن يتتبع خطواتها أو يستفسر عن أعمالها فهي مجاميع إيمانية مدعومة ومسنودة من قبل مرجعية دينية عليا كما ذكر سابقاً.

---

(١) سورة آل عمران / ١٣٣.

(٢) سورة الواقعة / ١٠.

. . . . . .

ويظهر أن المصنف: إنما أشار إلى هذه العينات من الآيات أو الروايات لورودها في أدبيات الأحزاب من حيث التنوع أو المشروعية مما اضطر المصنف إلى الإشارة إليها بإشارات سريعة وعابرة.

وأما قول الرسول ﷺ: (أنا في الحزب الذي فيه ابن الأدرع) فهو يرشدنا إلى ما هو المراد بالحزب والحزبية في ذلك العهد ـ عهد الشريعة ـ وبذلك وردت روايات كثيرة وتخللت الكلمة في الأدعية والزيارات بل موارد الآيات من هذا النحو بل ربما كان أعم منه[٣٣].

مفهوم حديث النبي أنا في الحزب

[٣٣] الحديث المشار إليه يقول: إن رسول الله ﷺ مرّ بقوم من الأنصار يترامون، فقال رسول الله ﷺ: أنا في الحزب الذي فيه ابن الأدرع، فأمسك الحزب الآخر وقالوا: لن يغلب حزب فيه رسول الله ﷺ. قال: أرموا فاني ارمي معكم، فرمى مع كل واحد رشقاً فلم يسبق بعضهم بعضا[١]. . الخ.

وترشدنا ألفاظ الحديث هنا إلى أن رسول الله ﷺ لم يقصد بالحزب أو الحزبية المتعارفة في عصرنا اليوم، بل قصد المعنى اللغوي لها وهو الجمع والجماعة كما أشرنا إليه سابقاً، ولهذا تخلل هذا المعنى الكثير من الأدعية والروايات والخطب في السنة النبوية الشريفة ومنها ما أشار إليه إمامنا زين العابدين عليه السلام في دعائه المعروف بالإنجيلية يقول: . . . فقام محمد صلوات الله عليه وآله فيهم مجداً في إنذاره، مرشداً لأنواره، بعزم ثاقب، وحكم واجب،

---

(١) ينظر: عوالي اللالىء ج٣/ ٢٦٦، السنن الكبرى ج١٠/ ١٧ وفيه بعض الاختلاف في الالفاظ. وابن الادرع هو محجن بن الادرع السلمي من كبار الرماة صحابي توفي سنة ٦٠هـ. ينظر: الاعلام ج٥/ ٢٨٣.

. . . . . .

حتى تألف شهاب الإيمان وتفرق حزب الشيطان وأعز الله جنده، وعُبد وحده[١].

وفي زيارة لأمير المؤمنين عليه السلام: . . . أشهد أن من حاربكم لنا أعداء ونحن منهم براء، وأنهم حزب الشيطان وعلى من قتلكم لعنة الله وملائكته[٢]. .

وفي زيارة لقبور شهداء أحد تقول: السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله السلام على نبي الله. . . أشهد أنكم حزب الله ومن حاربكم فقد حارب الله. .الخ[٣].

وفي زيارة سلمان الفارسي: . . . السلام عليك يا أبا عبد الله السلام عليك يا تابع صفوة الرحمن، السلام عليك يا من خالف حزب الشيطان. . . الخ[٤].

وفي السنة النبوية جاءت روايات كثيرة تؤكد على المعنى اللغوي لها ومنها في خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام يصف المنافقين يقول: . . . ولكل باب مفتاحاً ولكل ليل مصباحاً يتوصلون إلى الطمع باليأس ليقيموا به أسواقهم، وينفقوا به أعلاقهم، يقولون فيشبهون ويصفون فيموهون، قد وهنوا الطريق واضلعوا المضيق فهم

(١) الصحيفة السجادية / ٤٤٦.
(٢) مصباح المتهجد / ٧٤٦.
(٣) مزار ابن المشهدي / ٩٧.
(٤) المصدر السابق / ٦٠٢.

. . . . . .

لُمة الشيطان وحمة النيران أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون[١].

وفي كتاب له عليه السلام لعثمان بن حنيف يقول: . . . . .طوبى لنفس ادت إلى ربها فرضها وعركت بجنبها بؤسها وهجرت في الليل غمضها، حتى إذا غلب الكرى عليها افترشت أرضها وتوسدت كفها في معشر أسهر عيونهم خوف معادهم وتجافت عن مضاجعهم جنوبهم وهمهمت بذكر ربهم شفاهم وتقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون[٢].

وعن علي بن الحسين عليه السلام أنّه قال: إذا جمع الله الأولين والآخرين قام منادٍ بصوت يسمع الناس فيقول: أين المتحابون في الله؟

قال: فيقوم عنق من الناس فيقال لهم إذهبوا إلى الجنة بغير حساب. (قال) فتلقاهم الملائكة فيقولون: إلى أين؟ فيقولون: إلى الجنة بغير حساب (قال:) فيقولون: أي حزب من الناس انتم؟

فيقولون: نحن المتحابون في الله[٣]. . الخ.

وهذه كلها دلالة واضحة على معنى الجماعة في ذلك العهد وليست بالمعنى الحزبي المتعارف عليه اليوم.

(١) نهج البلاغة ج٢/ ١٦٧.
(٢) نهج البلاغة ج ٢ / ٧٥.
(٣) المحاسن ج ١ / ٢٦٤.

وأما ما درج عليه اليوم من أن الحزب يجمع من خالف المسلمين في العقيدة كالنصارى واليهود أو غيرهما، بل وانتخابهما للرئاسة والعضوية في المراحل العليا، لا يصح لقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ . . .﴾[١]، نعم يجوز ذلك في عداه أو أن يكون لهم تكتل ديني لشؤونهم في الدولة الإسلامية وهي إحدى الموارد التي ذكرناها[٣٤].

اجتماع الشكليات في حزب واحد

[٣٤] لقد أشار المصنف في هذه الفقرة إلى مسألة في غاية الأهمية، الاَ وهي أنه قد يجمع الحزب الواحد الذي يستند على أسس الإسلام من بين أعضائه والمؤمنين بفكرته من هم ليسوا بمسلمين ـ يهود، نصارى. . . الخ ـ ، إلاّ أن هذا الجمع يجب أنْ يقع تحت شروط معينه حيث إن الإسلام قيّد ذلك وعالج هذا الأمر في موارد عديدة، فهم ـ والمقصود هنا اليهود والنصارى ـ قد يدخلون ضمن الإطار التشكيلي للحزب ولكن يجب أن لا يَصِلوا إلى مرحلة قيادة ذلك الحزب أو العضوية في المراحل العليا منه، فإن إشغالهم لهذه المراكز المهمة أو القياديّة غير صحيح ومنهي عنه في الشريعة الإسلامية الغرّاء، قال تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾[٢]، وقال جلّ شأنه أيضاً: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى

---

(١) سورة المائدة / ٥١.

(٢) سورة المائدة / ٥١.

. . . . . .

وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾[١]، وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ. . .﴾[٢]. . . وغيرها من الآيات القرآنية، التي نجدها قد أشارت إلى هذا المعنى وفي كتب التفسير نلاحظ هذا الأمر بأجلى صورة إذ يقول أرباب التفاسير في معرض حديثهم عن هذه الآية التي استشهد بها مصنفنا قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ. . .﴾، قالوا: إنه لما تقدم ذكر اليهود والنصارى، أمرَ سبحانه عقيب ذلك بقطع موالاتهم والتبرؤ منهم. . . أي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم متوددين إليهم وخصَّ اليهود والنصارى بالذكر لأن سائر الكفار بمنزلتهم في وجوب معاداتهم[٣]. . .

وقال آخر: لا تعتمدوا على الانتصار بهم متوددين إليهم ولا تعاشروهم معاشرة الأحباب بعضهم أولياء بعض في العون والنصرة ويدهم واحدة عليكم وهم المتفقون في مضادتكم ومن يتولهم منكم فإنه منهم، من استنصر بهم فهو كافر مثلهم[٤]. . .

ومنهم من قال: نهى الله سبحانه وتعالى في هذه الآية عن موالاة الكفار وإكرامهم وأمر بإهانتهم وإذلالهم، ونهى عن الاستعانة بهم في أمور المسلمين لِمَا فيه من العزِّ وعلّو اليد[٥]. .

(١) سورة الممتحنة / ١.
(٢) سورة هود / ١١٣.
(٣) ينظر: مجمع البيان ج ٣/ ٣٥٥.
(٤) ينظر: تفسير الصافي ج ٢ / ٤١.
(٥) ينظر: أحكام القرآن ج ٣/ ١٢٨.

. . . . . .

وفي الميزان يقول الطباطبائي (ره): قد تكرر ورود النهي في الآيات الكريمة عن تولي الكافرين واليهود والنصارى واتخاذهم أولياء، لكن موارد النهي مشتملة على ما يفسر معنى التولي المنهي عنه ويعرف كيفية الولاية المنهي عنها كاشتمال هذه الآية على قوله ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ بعد قوله ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ. . .﴾ وكذلك قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ. . .﴾ وعلى هذا فأخذ هذه الأوصاف في قوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين للدلالة على سبب الحكم وعلته وهو أن صفتي الكفر والإيمان مع ما فيهما من البعد والبينونة ولا محالة يسري ذلك إلى من أتصف بهما فيفرق بينهما في المعارف والأخلاق وطريق السلوك إلى الله تعالى وسائر شؤون الحياة[1]. . . ونجده في موضع آخر يقول بعد أن عرض قولي الطبرسي والراغب الأصفهاني: الاتخاذ هو الاعتماد على الشيء لإعداده لأمر. . . أما الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. . . إلى أن يقول: وبالجملة الولاية نوع اقتراب من الشيء يوجب ارتفاع الموانع والحجب بينهما من حيث ما اقترب منه لأجله فإن كان من جهة التقوى والانتصار فالولي هو الناصر الذي لا يمنعه عن نصرة من

(١) ينظر: الميزان ج٣/ ١٥١.

. . . . . .

اقترب منه شيء وإن كان من جهة الالتئام في المعاشرة والمحبة التي هي الانجذاب الروحي، فالولي هو المحبوب الذي لا يملك الإنسان نفسه دون أن ينفعل عن إرادته ويعطيه فيما يهواه وإن كان من جهة النسب فالولي هو الذي يرثه مثلاً من غير مانع يمنعه وإن كان من جهة الطاعة فالولي هو الذي يحكم في أمره بما يشاء. ولم يقيد الله سبحانه في قوله ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ﴾، الولاية بشيء من الخصوصيات والقيود فهي مطلقة... الخ.

إذن فالمراد بقوله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ﴾، النهي عن موادتهم الموجب لتجاذب الأرواح والنفوس الذي يفضي إلى التأثير والتأثر الأخلاقيين فإن ذلك يقلب حال مجتمعهم من السيرة الدينيّة المبنيّة على سعادة اتباع الحق إلى سيرة الكفر المبنيّة على اتباع الهوى وعبادة الشيطان والخروج عن صراط الحياة الفطرية[1]...

ونستطيع هنا أن نستشهد بالأساس التكويني لأحد الأحزاب السياسية العربية في العراق ألا وهو الحزب المسمى بـ(حزب البعث العربي....) حيث إنه تأسس على فرد نصراني من أصول غير معروفة وكان من ضمن أفراده اليهودي والمسيحي والمسلم وغيرهم إذ إن هذا الحزب من خلال قراءة لدستورهِ العام نجده يعتمد على الإسلام كدين رئيسي يتدين به ولكنه مع ذلك أشرك اليهود

(١) ينظر: الميزان ج ٥ / ٣٦٨ ـ ٣٧٢.

. . . . . .

والنصارى في انتخاباته للرئاسة وللعضوية أيضاً في مراحله العليا وهذا ما جعلهم حزباً لم يأخذ من الإسلام إلّا الاسم إذ إنه لم يعمل بما قال الله تبارك وتعالى في جميع تعاملاته وتصرفاته وأبسط مثال على ذلك قوله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ﴾ وهم قد اتخذوا اليهود والنصارى أولياء بل إنهم قد وصفوهم بأوصاف ونعتوهم بنعوت إلهية، حتى أن الفرد الرئاسي فيهم قد نسي أنه مخلوق وأنه محسوب على البشر حتى راح يضع لنفسه أكثر من تسعة وتسعين اسماً وأنه كان في خطئه الصواب وأن كل ما يقوله أو يفعله يصبح مقدساً ودستوراً لا يجوز تجاهله أو عدم الالتزام به وغير ذلك من الترهات والتفاهات التي كانت ترتع وتعشش في الفكر العربي المسلم في بلد عربي مظلوم (العراق).

نعم يجوز أن يكون لليهود وللنصارى تكتل ديني ما لتسيير شؤونهم في الدولة الإسلامية وهذا مبني على مبدأ حرية الاعتقاد التي عمل بها الإسلام، إذ إن الشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود فلكل إنسان طبقاً للشريعة الإسلامية الحق في أن يعتنق من العقائد ما شاء على أن يلتزم بالشروط التي تعرضها عليه الدولة المسماة بالعرف الفقهي بشروط الذمة وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها أو يمنعه من أظهار عقيدته. . .

وكانت الشريعة الإسلامية عملية حين قررت حرية العقيدة فلم تكتف بإعلان هذه الحرية وإنما اتخذت لحمايتها طريقين:

. . . . . .

الأول: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقاً لعقيدته فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى ويبيّن له وجه الخطأ فيما يعتقد فإن قبل أن يغيّر عقيدته عن اقتناع فليس عليهما حرج وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه ولا التأثير عليه بما يحمله على تغيير عقيدته وهو غير راضٍ ويكفي صاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه فبيّن الخطأ. وأرشد إلى الحق ولم يقصّر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم، وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ . . .﴾[1]، وقوله ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[2].

ثانياً: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته وأن لا يقف موقفاً سلبياً فإذا عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تحترم فيها عقيدته إلى بلد آخر يحترم أهله العقيدة ويمكنه فيه إعلان ما يعتقد، فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره. . . وارتكب إثماً عظيماً وحقت عليه كلمة العذاب أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

(١) سورة البقرة / ٢٥٦.
(٢) سورة يونس / ٩٩.

. . . . . .

تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ . . .﴾[1].

وقد بلغت الشريعة الإسلامية غاية السمو حينما قررت حرية العقيدة للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من الكتابيين الذين يؤمنون بالله ويعتقدون بأحد أنبيائه وأحد كتبه المنزلة، وحينما تكلف بحماية هذه الحرية لغير المسلمين في بلاد الإسلام، ففي أي بلد إسلامي يستطيع غير المسلم أن يعلن دينه ومذهبه وعقيدته وليس أن يدعو المسلم إليه.

وان يباشر طقوسه الدينية وأن يقيم المعابد والمدارس لإقامة دينه ودراسته دون حرج عليه فلليهود في البلاد الإسلامية عقائدهم ومعابدهم وهم يتعبدون علناً وبطريقة رسميّة ولهم مدارسهم التي يتعلمون فيها الدين. . . ولهم أن يكتبوا ما يشاؤون عن عقيدتهم وأن يقارنوا بينها وبين غيرها من العقائد من دون طعن بالإسلام ولا إفساد المسلمين. كل ذلك يكون في حدود النظام العام والآداب والأخلاق الفاضلة وكذلك حال المسيحيين مع اختلاف مذاهبهم وتعددها فلكل أصحاب مذهب كنائسهم ومدارسهم وهم يباشرون

(١) سورة النساء / ٩٧ ـ ٩٩، لقد بحث المصنف الهجرة في الجزء الأول من العامل السياسي في نهضة الحسين، وذكر بان الإسلام على عهد الرسول(ص) فتح باب الهجرة من الجانبين هجرة المسلمين إلى بلاد الآخرين وهجرة الآخرين إلى بلادهم ضمن قواعد متينة ولم يكن الغرب سباقاً إلى ذلك كما يتصور البعض.

. . . . . .

عباداتهم علناً ويعلمون عقائدهم في مدارسهم ويكتبون عنها وينشرون ما يكتبون في البلاد الإسلامية[١].

وأخيراً نستطيع القول هنا إن مصنفنا قد ضرب في فقرته هذه على وتر حساس وأشار إلى مسألة مهمة يجب أخذها بنظر الاعتبار لكي يسلم الحزب أو التكتل الإسلامي من الأفكار اليهودية أو النصرانية التي قد تسيء للإسلام في حالة كون رئيس هذا الحزب أو ذاك ممن اعتنق المسيحية أو اليهودية ديناً له. . .

(١) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي ج ١ ق ١/٣٨ ـ ٤٠.

وأما مسألة اختلاف الرأي والنظر فهو أمر طبيعي في الحياة البشرية كما في قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾[(١)] في قصة أصحاب الكهف، ولكن لابدَّ أن لا يصل اختلاف الرأي إلى العصبية العمياء فيرى كل حزب بما لديهم فرحون[(٢)] ولا يرى للآخر رأياً[٣٥].

اختلاف الرأي والنظر

[٣٥] إن مسألة اختلاف الرأي والنظر من المسائل التي قد تكون حاضرة ومتجددة في كل مكان وزمان إذ إن هذا الأمر وكما أشار مصنفنا طبيعي في الحياة البشرية وهذا ما نلمسهُ في آي الذكر الحكيم في مسألة الاختلاف الحاصل حول قضية أصحاب الكهف وفي المدّة التي مكثوها في كهفهم إذ كثر اللغط فيما بين الناس حول هذا الأمر حتى أن بعض المفسرين لا يكتفي بقول واحد عندما يتناول هذه الآية بالبحث والتفصيل وهنا نعرض جملة من هذه الأقاويل التي نستفيد منها ما لهذا الاختلاف في الرأي من الأثر العظيم في الحياة البشرية وقدمه وتواصله وتجدده.

ففي التبيان قوله: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾، معناه بعثنا هؤلاء الفتية الذين أووا إلى الكهف بعدما ضربنا على آذانهم فيه سنين عدداً من رقدتهم لينظر عبادي فيعلموا بالبعث أي الطائفتين اللتين اختلفتا في قدر مبلغ مكث الفتية في كهفهم رقوداً.. بمعنى أصوب بقدر

(١) سورة الكهف / ١٢.
(٢) إشارة إلى قوله تعالى في سورة المؤمنون / ٥٤، وسورة الروم / ٣٢.

. . . . . .

لبثهم فيه أمراً. . وقال قوم: الحزبان جميعاً كانا كافرين، وقال آخرون كان أحدهما مؤمنا والآخر كافراً. . وقال آخر: الحزبان من قوم الفتية وقالوا: الحزبان هم أصحاب الكهف اختلفوا في مدّة لبثهم. وقالوا: أحد الحزبين، أصحاب الكهف والآخر أصحابهم وقومهم[١].

وفي الميزان قوله: يظهر بذلك أن القائلين منهم ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾[٢] كانوا أعلى كعباً في مقام المعرفة من القائلين ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾[٣] ولم يريدوا بقولهم هذا مجرد إظهار الأدب وإلاّ لقالوا: ربنا اعلم بما لبثنا ولم يكونوا احد الحزبين اللذين أشار سبحانه إليهما بقوله فيما سبق ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ فإن إظهار الأدب لا يسمى قولاً وإحصاء ولا الآتي به ذا قول وإحصاء، والظاهر أن القائلين منهم ربكم اعلم بما لبثتم غير القائلين لبثنا يوماً أو بعض يوم فإن السياق سياق المحاورة والمجاوبة كما قيل ولازمه كون المتكلمين ثانياً غير المتكلمين أولاً ولو كانوا هم الأولين بأعيانهم لكان من حق الكلام أن يقال: ثم قالوا ربنا أعلم بما لبثنا بدل قوله: ربكم اعلم. . الخ[٤].

(١) ينظر: التبيان ج ٧ / ١٣ ـ ١٤.
(٢) سورة الكهف / ١٩.
(٣) سورة الكهف / ١٩، ١١٣.
(٤) ينظر: الميزان ج ١٣/ ٢٦٠.

. . . . . .

وفيها أيضاً: أي الحزبين من المؤمنين والكافرين من قوم أصحاب الكهف وقيل هما هم حيث اختلفوا في مقدار لبثهم عند الاستيقاظ(١).

والحزبان الفريقان والظاهر من الآية أن الحزب الواحد هم الفتية إذ ظنوا لبثهم قليلاً والحزب الثاني أهل المدينة الذين بعث الفتية على عهدهم حين كان عندهم التاريخ لأمر الفتية، وهذا قول الجمهور من المفسرين وقالت فرقة هما حزبان من الكافرين اختلفا في مدّة أصحاب الكهف وقيل هما حزبان من المؤمنين وقيل غير ذلك مما لا يرتبط بألفاظ الآية(٢).

وقال آخر: ما كان لواحد من الفريقين علم لا لكفارهم ولا لمؤمنيهم(٣).

وغيرها الكثير من أقوال وآراء المفسرين الكبار في هذه الآية القرآنية الشريفة، وعليه فإن هذا الاختلاف في الرأي لا بدَّ أن يكون اختلافاً مبنياً على أسس علمية منطقية خاضعة لضوابط تقودها إلى الاتجاه الغالب أو إلى الرأي الصائب وإن المصنف هنا يشير إلى انه لا بدَّ أن لا يصل هذا الاختلاف إلى العصبيّة العمياء فيرى كل حزب بما لديهم فرحون، ولا يرى للطرف الآخر رأياً يستدعي الوقوف عنده ومناقشته.

(١) ينظر: تفسير غريب القرآن / ٩٤.
(٢) ينظر: تفسير القرطبي ج ١٠/ ٣٦٤.
(٣) ينظر: الدر المنثور ج ٤/ ٢١٥.

. . . . . .

وفي قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ نجد ما كُتب عند بعض المفسرين هو كالآتي:

قالوا: (وكل حزب بما لديهم فرحون..) أي كل من اختار لنفسه ديناً فهو فرح به[١]. وكذلك: أي كل طائفة بما عندها تفرح لاعتقادها بأن الحق معها[٢]... ومنها أيضاً: كل حزب بما لديهم فرحون من الاعتقاد الذي يعتقدونه يُسرون به لاعتقادهم أنه الحق دون غيره[٣].

ومنها أيضاً: أي كل فريق بما عندهم من الدين راضون يرون أنهم على الحق[٤].. وقيل كل أهل ملّة بما عندهم من الدين راضون أو كل فريق بدينهم معجبون مسرورون يظنون أنهم على الحق[٥].

وقالوا فيها أيضاً: أي كل فريق من تلك الأمم بما اختاروه لأنفسهم من الدين والكتب فرحون معجبون به لا يرون أن الحق في سواه[٦].

(١) ينظر: تفسير القمي ج٢/ ١٠٩١.
(٢) ينظر: التبيان ج ٧/ ٣٧٥.
(٣) ينظر: المصدر السابق ج ٨/ ٢٥٠.
(٤) ينظر: مجمع البيان ج ٧/ ١٩٥.
(٥) ينظر: المصدر السابق ج ٨/ ٦٠.
(٦) ينظر: جامع البيان ج ١٨ / ٤٠.

. . . . . .

وكذلك: أي مسرورون معجبون لأنهم لم يتبينوا الحق وعليهم أن يتبينوه. وقيل كل هذا قبل أن تنزل الفرائض، وقول آخر إن العاصي لله عز وجل قد يكون فرحاً بمعصيته فكذلك الشيطان وقطاع الطرق وغيرهم... الخ[١].

وفيها أيضاً: أي فرحون بما هم فيه من الضلال لأنهم يحسبون أنهم مهتدون ولهذا قال متهدداً لهم ومتوعداً ﴿فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ﴾[٢] أي في غيهم وضلالهم حتى حين، إلى حين حينهم وهلاكهم.. الخ[٣].

إذن فلابدَّ لنا أن نأخذ بعين الاعتبار مسألة الاختلاف في الرأي وما لها من جذور فكرية ومحاور متعددة تضفي بالطرفين إلى طرق قد تكون سليمة عندما يُبنى النقاش على الأسس العلمية الصحيحة من حيث إنني اسمع رأيك وأدرس حجتك ودليلك فلا بدَّ أن تشاطرني أنت نفس الموقف، تسمع مني وتدرس حجتي، وإلاّ لكان كلٌ منّا فرح بما عنده من الرأي والاعتقاد وبذلك ينطبق علينا مضمون الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.

(١) ينظر: تفسير القرطبي ج ١٤/ ٣٢.
(٢) سورة المؤمنون / ٥٤.
(٣) ينظر: تفسير ابن كثير ج ٣/ ٢٥٧.

والحاصل أن أصل التكتل مما يحسنه العقل فيما إذا كانت فيه مصلحة العباد شرط أن لا يخرجهم عن طاعة المعبود، بل قد يجدها ضرورة حياتية، وأصل الإباحة يشمله، بالإضافة إلى السيرة المتصلة بعهد المعصوم، وقد قلنا إن المعصوم لم يستنكر ظاهرة التكتل، بل استنكر بعض الآثار التي لا تعتمد على أسس شرعية وإذا كان هناك بعض الاعتبارات في رأي المعصوم عليه السلام فإنما هو لوجوده. وأما مع غيابه فإن الأمر أهون لأنه ليس في قبال المعصوم المفترض الطاعة وسهولة الوصول إلى الحكم الشرعي من مناهله، وقد روي عن الصادق عليه السلام: (إن الله فوض إلى المؤمن أمره كله)[1] [٣٦].

التكتل والعقل

[٣٦] بعد أن استفرغ مصنفنا الوسع في المسائل المتعلقة بالأحزاب والتكتلات، وصل في هذه الفقرة إلى المحطة الرئيسة في عملية تحقيق الحكم الشرعي لتكوين الحزب أو التكتل وقد قسم فيها استنباط الشرعية الحزبية إلى ثلاثة موارد، العقل، أصل الإباحة، السّنة الشريفة (السيرة النبوية)..

أولاً: العقل: فمن المعلوم أن العقل من المصادر الرئيسة في استنباط الأحكام الشرعية من حيث تحسينه وتقبيحه للأفعال.

---

(١) ينظر: سفينة البحار ج ٧/ ١٦٠.

. . . . . .

فالعقل هو قوة مودعة في النفس معدّة لقبول العلم والإدراك، ولذا قيل انه نور روحاني تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية، وأول وجوده عند اجتنان الولد[١] ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ، وله جنود من الخصال الفاضلة والسجايا المرضية تبدو من عند التمييز وتكمل حين بلوغ الأربعين في الغالب.

وقد يطلق العقل على نفس التعقل والإدراك، ويسمى على الإطلاق الأول عقلاً مطبوعاً وهو المراد في قوله في الآية السابقة وكما في الرواية: (ما خلقت هو أحب إليَّ منك)[٢]، وعلى الإطلاق الثاني عقلاً مكسوباً مسموعاً وهو المراد من قوله عليه السلام: (ما اكتسب الإنسان شيئاً أفضل من عقلٍ يهديه إلى هدى)[٣]، ولهذا نُسب إليه عليه السلام قوله:

فإن العقل عقلان فمطبوع ومسموع[٤]

وعليه فقد أخطأ بعض الفلاسفة حين زعموا أن العقل مجموعة تصورات أو أحكام قاطعة وبديهية عند الإنسان ذلك لأن تلك

(١) ينظر حول تكامل أعضاء الجنين والعقل والروح إلى شريعة الجنين للمصنف.
(٢) المحاسن ج ١/ ١٩٣، الكافي ج ١/ ١٠ كتاب العقل / ابن أبي الدنيا / ٤٠.
(٣) مفردات غريب القرآن / ٣٤٢، اصطلاحات الأصول / ١٧٠، مجمع البحرين ج ٣/ ٢٤٤.
(٤) ديوان أمير المؤمنين (ع) / ٥٠.

. . . . . .

الأحكام ما هي إلّا مكشوفات بنور العقل وان نور العقل كما يكشفها يكشف غيرها.

إذن فهو صفة جميلة من صفات الروح وفضيلة بارزة من فضائله وقوة غريزية يستعد بها الإنسان لإدراك العلوم، فتدرك النفس بها حقيقة الأشياء حسب استعدادها، والعلوم الضرورية والنظرية وحسن الأعمال وقُبحها وبها يمتاز ذوو العقول عن غيرهم من الحيوانات، وكما أن الحياة تهيىء الجسم للحركات الاختيارية والإدراكات الحسيّة، فكذا تلك القوة تهيىء الإنسان للعلوم النظرية والصناعات الفكرية، بل العقل شرعٌ من داخل كما أن الشرع عقل من خارج.

ثم الظاهر ان المصطلح عليه عند الشرع والمتشرعة وفي الأبحاث الفقهية والأصولية هو العقل بهذا المعنى. وبه قد أخذ في الشريعة موضوعاً لأحكام كثيرة وافرة دخيلاً في توجه خطاباتها التكليفية والوضعية، ووقع في الفقه أحد منابع الأحكام ومدارك استنباطها ومعادن استخراجها، فوقع البحث عنه في جميع أبواب الفقه[1].

ولأجل ذلك وقع الاختلاف بين العلماء في أنه هل يحكم العقل بُحسن الأفعال وقبحها أو انه لا يحكم بشيء من الحسن

(١) ينظر: مصطلحات الفقه / ٣٧٨، التشريع الإسلامي ج ١/ ٩ ـ ١١، و٥٥ ـ ٥٧، مصطلحات الأصول / ١٧٠.

. . . . . .

والقبح، بل هو منعزل عن منصب الحكومة والقضاوة وليس ذلك من حقه ولا هو من وظيفته فالمراد من الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ومن القبح كونه بحيث يستحق فاعله الذم.

وحاصل النزاع حينئذٍ انه هل تتصف الأشياء لدى العقل بحسن وقبح يدركهما ويحكم بهما حكماً جازماً فيمدح فاعل الحسن ويذم فاعل القبيح أم لا تتصف بهما عنده، والنزاع في هذه المسألة وقع بين أصحابنا الإمامية والمعتزلة من جهة وبين الأشاعرة من جهة أخرى.

وعليه تنقسم الأفعال الاختيارية للمكلفين بناءً على قول الإمامية والمعتزلة إلى أقسام ثلاثة، ما يدرك العقل حسنه، وما يدرك قبحه، وما لا يدرك له حسناً ولا قبحاً، ولا يحكم فيه بشيء.

هذا بالنسبة إلى عقولنا القاصرة غير المحيطة بجهات الخير والشر والمصلحة والمفسدة، وأما العقول الكاملة[١] المحيطة بجميع جهات الأفعال وملاكاتها كالموجودة في النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وأوصيائه عليهم السلام فتقسم عندها إلى ما هو حسن واقعاً وما هو قبيح كذلك وما ليس له حسن ولا قبح[٢].

(١) يذكر المصنف في الحسين والتشريع الإسلامي: ١/ ٢٦٩ لا يخفى أن للعقل مراحل تبدأ بالعقل الفطري الذي أودعه الله في الإنسان ليكتمل تدريجياً حسب النمو الفكري ليصل إلى العقل العصموي الذي يمتلكه المعصومون عليهما أفضل الصلاة وأزكى السلام.

(٢) ينظر: اصطلاحات الأصول / ١٨٤.

. . . . . .

ولهذا جعل مصنفنا العقل من حيث حسنه وقبحه المصدر الأول للتشريع أي أن العقل إذا استحسن الفعل استحسن بالمقابل الشرع تشريعه وإذا استقبحه استقبح بالمقابل الشرع تشريعه وهكذا، فلهذا يدخل ضمن مصاف المندوبات والمكروهات والمباحات.

وعليه وجّه الفقيه دليله وحجته هذه نحو حلية وحرمة الأحزاب، فإن جعل الحزب في مصاف الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيره من الأمور الحسنة استحسنه الفقيه وجعله من المباحات، وان كان في الجهة الأخرى استقبحه الفقيه وجعله من المكروهات أو المحرمات. . .

ثانياً: أصل الإباحة: وجه المصنف دليله الثاني في أهم قاعدة مشهورة وهي أصالة الإباحة أو أصل الإباحة وقد أشرنا إلى تعريفاتها ومصطلحاتها في الفقرات السابقة إلاّ أنه للفائدة هنا نشير إلى ما يتعلق بهذه القاعدة حيث إن الإباحة يراد منها التخيير بين فعل الشيء وتركه على حدّ سواء من دون ترجيح، والمباح مشتق منها[1]، وتنقسم إلى العقليّة والشرعيّة، فالعقلية عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ما شك في حكمه ولم يكن عليه دليل فإذا شك مثلاً المكلّف في حرمة العصير التمري بعد غليانه فتفحص ولم يجد دليلاً على حرمته تحقق موضوع الإباحة والبراءة العقلية فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه.

(١) ينظر: أصالة الإباحة / ١٣.

. . . . . .

والثانية: الشرعية، عبارة عن حكم الشارع بعدم التكليف الفعلي أو بالإباحة والرخصة في فعل أو ترك، شك في حكمهما الواقعي، فموضوعها العمل المشكوك حكمه واقعاً ومحمولاً على الإباحة والرخصة، فإذا شك مثلاً في حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يوجد دليل على حرمة الأول ووجوب الثاني حكم الشارع بالإباحة فيهما[١]، ثم إن الأصالة تنقسم إلى مسائل فصّلناها في الفقرات السابقة.

فمورد الحزب هنا حاله حال عموم المباحات فإذا تصدى إليه الفقيه فكان حملهُ على الإباحة، فإذا شك في موضوعة استفرغ الوسع في أدلته وحججه، فإذا وجد دليلاً على الحرمة حرّم موضوعه وان وجد دليلاً في الحليّة حكم الشارع بالإباحة فيه كما سنشير إلى بعض فتاوى الفقهاء التي تحمل في طياتها هذا المعنى[٢].

(١) ينظر: اصطلاحات الأصول / ٤٦.

(٢) بالنسبة إلى تقسيم الأصول التي يستخدمها الفقيه ينظر إلى الحسين والتشريع الإسلامي: ١/ ٣٣٨ ـ ٣٤٤، ويقول فيما يقوله: ومن جهة أخرى فإن الأصول العملية تارة تنقسم إلى أصول تنزيلية (محرزة) (بان تنزل لك الحكم الظاهري الذي توصلك إليه عبر تلك الأصول بمنزلة الحكم الواقعي كما في أصالة الطهارة (كل شيء لك طاهر) وأصالة الحلية ـ الإباحة ـ (كل شيء هو لك حلال) والاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك) فإن مثل هذا الأصل يتكفل بتنزيل مشكوك الطهارة أو الحلية أو المشكوك من كل شيء منزلة الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية أو اليقين الواقعي..).

. . . . . .

ثالثاً: السُنَّة النبوية: السيرة والسنة النبوية متمثلة بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام وقد أشرنا سابقاً إلى أن الفرق والتكتلات هي منشأ الخلل في تاريخ المسلمين حيث إن السنة النبوية أشارت إلى عدم التفرق وخلق الفرقة بين صفوف الأمة وعليه نلحظ أن الإمام علياً عليه السلام قد تناول في كثير من خطبه ورواياته هذه المسألة، وقد دلّ على ذلك ظهور الأفكار والأطروحات من قبل أشخاص سألوا الإمام علياً عليه السلام عن القدر والإرجاء والجبر والإختيار وأجاب على كثير من الأسئلة، وعلم أن الزمان سيعرف بهذه الفرق وكان سبّاقاً إلى التحذير منها في طور تكوينها.

إن الإمام كان يعلم أن هذه الفرق ستنتهي إلى فقه وعلم كلام وفلسفة وسياسة تعارض في أسسها الشرعية كتاب الله وسنّة نبيه وفي الوقت نفسه أكد الإمام في أكثر رواياته على العمل الجماعي والتنظيم الديني المناهض للتفرقة والتكتلات، وبالمقابل إن الإمام كما نعلم لم يدخر جهداً إلاّ بذله في مناهضة هذه الفرق في كل ما ذهبت إليه وأقامت الدليل عليه لأنها أعملت الرأي والقياس في كثير مما أسست له في العقائد والفقه والكلام والسياسة فهو عليه السلام يقول: (.. فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها، لا يقتصون أثر نبي ولا يعتقدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزوعهم في المعضلات إلى أنفسهم وتعويلهم في المهمات

. . . . . .

على آرائهم كأن كل امرىء منهم أمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعرى ثقات وأسباب محكمات)[١].

إذن موقف الإمام علي عليه السلام من الفرق والمذاهب المختلفة هو ان هذه الفرق في كثير من أطروحاتها قد أفسدت عقائد الناس ودفعت بهم إلى الفرقة والاختلاف.

ولذلك نلاحظ أن الإمام قد استنكر الجانب التشريعي والجانب العقائدي لهذه الفرق ولم نلحظ في رواياته أو روايات الأئمة الباقين عليهم السلام وخطبهم ما يشير إلى استنكارهم التنظيمي لهذه الفرق، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن الإمام بشخصيته وصفة الإمامة المتمثلة بالقيادة الحقيقية ترفض في المقابل أي تكتل وتفرق من شأنه إضرار الأمة الإسلامية والدين الإسلامي وقد أشرنا أن وجود الإمام هو وجود الإمامة ولا ينبغي لأي جهةٍ أخرى أن تقف معارضة لها، هذا من حيث وجود الإمام بشخصيته أما بغياب الإمام فإن أمر الحكم الشرعي في تنظيم هذه التكتلات والفرق والأحزاب يرجع إلى الفقيه المشار إليه في فقراتنا السابقة والى مناهل استنباط الحكم الشرعي لوضوح الصورة النهائية لتشريع الأحزاب.

أما موقف العلماء من العمل الحزبي إذ لم تشهد النجف (الحوزة العلمية أو المرجعية) ظاهرة الحزب السياسي أو فكرة التنظيم الحزبي السياسي إلاّ في أواخر عام ١٩١٢ م حين انضم

(١) نهج البلاغة ج ١ /١٥٦.

. . . . . .

الشيخ محمد باقر الشبيبي والشيخ محمد رضا الشبيبي في جمعية النادي الوطني في بغداد التي ضمّت أشخاصاً مختلفين في الديانة والمعتقدات ولم توجد وثيقة تشير إلى أن انتساب الشيخين الشبيبيين كان بتنسيق مع المرجعية الدينية أم أنه جرى دون تنسيق[١].

ويبدو من ملاحظة مجريات الأمور عدم وجود تنسيق فضلاً عن عدم وجود ممانعة من المرجعية بدليل أن الشيخين بقيا يحظيان باحترام المرجعية الدينية، وكان ذلك هو العامل المساعد والكبير على جعل الظاهرة الحزبية ممارسة مقبولة ومعتمدة من علماء الشيعة ومبادرتهم إلى تأسيس حزب سياسي مركزه النجف الأشرف الذي تجسد في جمعية النهضة الإسلامية (أواخر سنة ١٩١٧ م) وبمشاركة علماء الدين الذين كان في مقدمتهم الشيخ محمد جواد الجزائري والسيد محمد علي بحر العلوم[٢].

لقد كان الاهتمام بالأحداث والمواقف السياسية يحظى باهتمام كبير من مراجع الدين والعلماء وغيرهم وكان لهم الحضور المتميز والمؤثر في الأحداث السياسية ففي عام ١٩٢٣ م كان موقف أكثر العلماء مقاطعة الدولة بعد أن ثبت لها أنّ هذه الدولة (نظام الحكم) لم تكن هي المأمولة لتحقيق الأهداف العامة للشعب.

وبعد أن تطورت الأفكار الاشتراكية ابتداءً من سنة ١٩٢٤ م

(١) حسن شبّر، العمل الحزبي في العراق: ٢١.
(٢) عبد الرزاق الحسني: العراق في دوري الاحتلال والانتداب: ١/٣٦.

. . . . . .

وتبلورت الأفكار المادية في العراق بداية الثلاثينيات من القرن العشرين مما أثر ذلك في بعض الشباب وإن كان نفراً قليلاً لكن ذلك لم يمنع رجال الدين في النجف من الوقوف بحزم إزاء تلك التوجهات.

ومنها ما دعا إليه الشيخ كاشف الغطاء إلى الالتزام بالشريعة الإسلامية التي عالجت الأمور الاجتماعية والاقتصادية بنظرية لو طبقت على نحو صحيح لفاقت النظرية الرأسمالية الغربية والنظرية المادية الشرقية بكل شيء فضلاً عن الجانب الروحي الذي يضاف إلى عمق النظرية الإسلامية.

وقد امتد ذلك الرفض للأفكار المادية والرأسمالية إلى رفض علماء الدين لظاهرة التحزب أصلاً وقد صرح بذلك الشيخ كاشف الغطاء حين رفض فكرة الانضمام إلى الأحزاب بداعي المصلحة العامة وجعل العمل الخالص لخدمة الدين والشعب بعيداً عن الأغراض والأهواء الحزبية وشدد كثيرا على هذا الجانب.

وشملت رؤية الشيخ كاشف الغطاء الأحزاب كافة بما فيها القائمة في الأقطار العربية معللاً ذلك بأنها لم ترتقِ إلى درجة القوة بسبب اقتصار القاعدة الشعبية الواسعة ـ التي عدها من أهم مقومات الحزب ـ وعدم فاعليتها في القيام بأعمال جذرية في الإصلاح وبذلك فلا يمكن تسميتها بأحزاب وإنما يطلق عليها جماعات ضغط لأنها تقوم بمهمة الدفاع عن المصالح الخاصة سواء أكانت مهنية أو اقتصادية.

ويعزو الشيخ كاشف الغطاء فشل الأحزاب العربية في القيام بأعمال إصلاحية جذرية إلى التصارع الحاد بين هذه الأحزاب وعدم

. . . . . .

وجود قاعدة تجمع بينها على أساس الخدمة العامة مع تنافرها وعدم وجود التأييد المتفاعل الذي يضمن التفاهم في العمل السياسي، لكنه لم يرفض الظاهرة الحزبية المطلقة وإنما كان يرفض الأحزاب القائمة حينذاك وكان يريد من الأحزاب السياسية أن تكون معبرة عن حاجات الناس ومعاناتهم مؤكداً ضرورة تأصيل الفكر السياسي في أي حزب ليتمكن من الوقوف أمام الأفكار المستوردة من الغرب أو الشرق البعيدة عن الواقع العربي الإسلامي ومشكلاته علماً أن السيد هبة الدين الشهرستاني قد ذهب إلى الرأي نفسه لكنه أعطى ملامح جديدة للحزب السياسي فقد دعا في سنة ١٩٣٤م إلى ضرورة التخلي عن الحزبية وعزا الفوضى في البلاد إلى وجود التحزبات. وكان أيضاً يرى أن العراق في أمسِّ الحاجة إلى اتفاق سياسي ورفض التحزبات لكونها أحزاب أشخاص ارتبطت بمصالح معينة ودعا إلى إيجاد حزب من الشعب وليس الشعب منه، ويضع مرتكزات أساسية للحزب ويقول:

انه الحزب الذي يحمي الدستور ويحافظ عليه ويكوّنه الشعب لأغراضه الحقيقية ويتكون من ميوله الطبيعية ومن أفراده الخلصاء ويكون من مبادئه المحافظة على مصلحة البلاد المختلفة ومحافظة كل فرد على المصلحة العامة مع تأييد كل فرد لمصلحة الآخر وبذل الميسور والمعسور في سبيل الدفاع عن الوطن[١].

(١) ينظر: الحياة الفكرية في النجف الأشرف / ٢٤١ ـ ٢٤٥، أيضاً المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة / ٩٠، تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق / ١٨.

. . . . . .

وقد أشار بعض الفقهاء[١] إلى حليّة الأحزاب وحرمتها فمنهم من قال: إنه يجوز تأسيس الأحزاب الإسلامية التي تتخذ الإسلام دينها وشرعية الإسلام دستورها والأهداف الإسلامية أهدافاً لها، فالحزب وسيلة من وسائل العمل الإسلامي والدعوة إلى الله والمطالبة بالعدل والحقوق المشروعة، أما الحزب غير الإسلامي فليس جائزاً (ومدخلها الأصولي والفقهي) هو الأصل الحلّية والجواز، بالإضافة إلى انه في الخط الإسلامي قد يندرج تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحياطة الإسلام بوسائل التخطيط والعمل[٢].

ويرى آخر انه لا بأس بالحزب إذا كان مقدمة للبرلمان الذي هو مقرّ للتنفيذ، أما الحزب الذي هو مقدمة الذي بيده التشريع فلا وذلك لأن تشريع القانون خاص بالله سبحانه. كما لا بأس في الأحزاب التي تعمل لأجل إعمار الوطن إذا لم تكن مخالفة للشرع[٣].

---

(١) خلال فترة البحث تمّ استفتاء أكثر مكاتب المرجعيات في مدينة النجف الأشرف ومدينة قم المقدسة إلاّ انه لم يجبنا احد عن الموضوع المطروح، قسم اعتذر عنها وقسم آخر لم يجبنا، والظاهر انه نتيجة لِمَا يمر به العراق الجريح من تعددية في الأحزاب.

(٢) في استفتاء لمكتب سماحة السيد محمد حسين فضل الله عبر شبكة الانترنيت في لبنان.

(٣) ينظر: المسائل الإسلامية المنتخبة ـ السيد صادق الشيرازي / ٣١.

. . . . . .

وقد فصّل سماحة السيد الشيرازي (قده) القول في هذه المسألة تحت عناوين عدة فمنها إذ قال:

١ ـ الحزب إذا كان مقدمة البرلمان الذي يحكم حسب الآراء والأهواء كان حراماً، وذلك لأنه مقدمة الحرام، وتعاون على الإثم والعدوان، بل يُعد في عرف المتشرعة من أبشع المنكرات، حيث انه تهييء لهدم الإسلام كله، وأحياء الباطل كله وانتهاك الأعراض والأنفس والأموال والحقوق. ولا يخفى أن مثل هذه الأمور تجعل الشيء من أشد المحرمات وان قيل في الأصول بعدم حرمة مقدمة الحرام.

٢ ـ كذلك يحرم الحزب إذا كان سبباً لقبض أزمة السياسية في البلاد من دون الانضواء تحت لواء الفقيه العادل والجامع للشرائط، إذ الإسلام قرر الولاية لله سبحانه، ثم الرسول ﷺ ثم الإمام عليه السلام ثم الفقيه الذي هو نائبهم.

٣ ـ ويحرم أيضاً إذا كان الحزب سبباً لتسليط من لا ترضى به أكثرية الأمة، ولو كان فقيهاً عادلاً، إذ قد ذكرنا في كتاب الحكم في الإسلام أن رئيس الدولة في البلاد الإسلامية يجب أن يكون بالإضافة إلى كونه مرضياً لله سبحانه منتخباً من قبل أكثرية الأمة، فإذا كان الحزب سائراً إلى جعل من ليس كذلك كان عاملاً على خلاف الموازين الإسلامية، وذلك محرم.

ومنه يعلم حرمة الحزب الواحد أي استئثار الحزب الواحد

. . . . . .

بالحكم حيث إنه يوجب الدكتاتورية المحرمة في الإسلام لأن الإسلام دين بُني على الشورى وحرية الآراء ـ في الإطار الإسلامي ـ هذا مع الغض عن أن الحزب الواحد يكبت ويستبد، وكما قال الإمام علي عليه السلام: من ملك استأثر، فإذا انضمت إلى ذلك كلمته عليه السلام الأخرى فقد قال: من استبد برأيه هلك. ظهر وجه حرمة الحزب الواحد من جهة ثانية أيضاً.

أما الحزب الذي ليس أساساً لتشريع الأحكام وكان الهدف منه إقامة حكم الله، وإيصال الفقيه المرضي لله وللأمة إلى رئاسة البلاد ـ حسب الشورى الإسلامية ـ وكان لا يستبد بالأمر بأن يسمح بعمل سائر الأحزاب المكونة في الإطار الإسلامي، فمثل هذا الحزب، إن توقفت عليه إقامة حكم الله كان واجباً تعيينياً وان كانت هناك صورة أخرى لإقامة حكم الله، كان واجباً تخييرياً[1].

إن مسألة التعددية ومسألة الاستشارة بالإضافة إلى الشورى ونظرية شورى الفقهاء وغيرها بسط المصنف الكلام عنها بشكل علمي في الجزء الثاني من الحسين والتشريع الإسلامي فليراجع.

(١) ينظر: موسوعة الفقه، كتاب السياسة ج ١٠٦ / ١١٧ ـ ١١٨.

وإذا اعتبرنا من التكتل تلك المعارضات التي ظهرت في عهد الإمام علي عليه السلام فإنه لم يناقشهم على أصل التكتل بل عارضهم على حملهم السلاح وقطعهم الطريق في مسألة الخوارج ومقولته معروفة في ذلك (ما دام لم..)[٣٧].

المعارضة في عهد علي

[٣٧] ينبغي أن نشير في بداية هذه الفقرة إلى أن الدولة في العصر الحاضر تعتمد نظاماً للحكم، يصطلح على تسميته بالنظام الديمقراطي الذي يعني حكم الشعب للشعب من خلال قانون انتخابي يختار فيه الشعب حكامه، ولا يمنع هذا النظام الديمقراطي من وجود المعارضة، إما من داخل الحكم أو من خارجه تكون مهمتها مراقبة الحاكم، ومحاولة تصحيح ما تراه خطأ في طريقة حكمه ووجود المعارضة أو السماح بوجودها في أنظمة الحكم الديمقراطي المعمول بها حديثاً مبني على خلفيّة فكرية اجتماعية وهي أن الإنسان يملك حرية إبداء الرأي الذي يريد، وليس من حق أحد أن يمنعه من إبداء رأيه حتى في الأمور السياسية العامة.

فالمعارضة هي في اللغة: من باب عرض وعارض الشيء بالشيء معارضة قابله، وعارضت كتابي بكتابه أي قابلته، وفلان يعارضني أي يباريني[1].

---

(١) ينظر: لسان العرب مادة (عرض) ج ٧ / ١٦٧.

. . . . . .

والظاهر منه جاء مصطلح المعارضة في اللغة والاصطلاح أي الجهة أو الشخص الذي يقابلني. . .

إن نظام الحكم في الإسلام لا يرضي المعارضة القائمة على أساس رفض المبادىء والأطر العامة التي يقوم عليها هذا النظام، إذ إن هذا يعني رفض أن يكون القانون الإلهي حاكماً في المجتمع الإسلامي لأن المبدأ العام في نظام الحكم الإسلامي هو حاكمية القانون الإلهي ولا يعني هذا إلغاء دور الشعب تماماً بل نعني بأن دور الشعب حتى في اختيار الحاكم لا يجب أن يخرج عن هذا الإطار والمبدأ العام. .

إذن هناك سقف للمعارضة لا يجب أن تتخطاه أو تتجاوزه، وتبقى هذه المعارضة في دائرة هذا السقف فيظل إطار عملها منحصراً في معارضة بعض التفاصيل كبرنامج عمل الحكومة مثلاً ومعارضة بعض القوانين والتشريعات التي لا تراها منسجمة مع تطلعات الشعب والمجتمع، أو أنها لا تحقق العدالة الاجتماعية أو الأمن الاجتماعي بل إنه من غير المسموح للمعارضة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة أن تسبب أي خلل على المستوى الأمني للشعب والمجتمع بل هي مطالبة بأن تبقى محافظة على الأمن ولا تخل به ويمكنها أن تبدي رأيها في القضايا والشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من الشؤون العامة كلها[١].

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام / ٣٠.

. . . . . .

ومع ذلك وحتى لا يبقى الكلام في إطاره الخطابي لابدّ من ملاحظة الوقائع التاريخية هل وجد نظام حكم إسلامي ظهرت فيه المعارضة وسمح لها بالعمل؟ وهل هناك نصوص صريحة في السماح لوجود معارضة لنظام الحكم في الإسلام؟

نقول إن في النصوص التاريخية هناك ما يساعد على هذا المعنى أي السماح بوجود من يعارض نظام الحكم وعدم التعرض له، ولعلّ أوضح مثال على هذا هو ما حصل في خلافة أمير المؤمنين علي عليه السلام من ظهور بعض الأصوات المعارضة لحكمه وبيعته من بعض الصحابة ومنها ما حصل في معركة الجمل أولاً ثم صفين من أمر التحكيم، علماً وان الإمام عليه السلام كان الخليفة الأول فهو الخليفة المنتخب من قبل العامة وهذا إذا أخذنا بنظرية الشورى في اختيار الحاكم وهو الإمام والولي المفترض الطاعة إذا أخذنا بنظرية النص بحسب رأي الشيعة الإمامية فهو إذن الممثل الشرعي الوحيد للإسلام، وفي فترة حكمه عليه السلام حصلت المعارضة على نحو إذ رفض بعض الصحابة مبايعته عليه السلام والدخول فيما دخل فيه الناس من البيعة له عليه السلام وقد أشارت أكثر كتب التاريخ لتلك المواقف من حيث إن الأنصار بايعت إلا نفراً يسيراً (وذكروهم بأسمائهم) وان سعد ابن أبي وقاص كان منهم فقال لعلي عليه السلام: لا أبايع والله ما عليك مني بأس فقال عليه السلام: خلوا سبيله... الخ[1].

(١) ينظر: تاريخ الطبري ج ٥ / ١٥٣.

. . . . . .

ومن الناحية الثانية فإن ما هو أشد منه إيلاماً هو خروج عائشة وبعض الصحابة وحصول معركة الجمل. والثالثة هو حصول ما حصل في معركة صفين من إصرار قسم من جيشه على التحكيم بعد رفع المصاحف من قبل جيش معاوية، فمع علمه عليه السلام أنَّ هذا مجرد خديعة أرادوها حتى يخرجوا من الهزيمة التي كادوا أن يقعوا فيها فلم يجبر من أصرَّ على التحكيم على عدم القبول به ولم يكرههم على ذلك، بل اكتفى بالقول: (لقد كنت أمس أميراً وأصبحت اليوم مأموراً وكنت أمس ناهياً فأصبحت اليوم منهياً، وقد أحببتم البقاء وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون..)[1].

وبذلك ترك لهم حرية الاختيار ويتحملون ما يشاؤون من النتائج السلبية التي يمكن أن تحصل والتي حصلت فعلاً فيكون هو المعذور أمام الله تعالى وأمام الآخرين ويكونون هم المدانين أمام الله تعالى، وأمام الآخرين وأمام التاريخ حيث لم يكرههم على رفض التحكيم وقبل منهم المعارضة ونصح لهم فلم يقبلوا بنصيحته.

ومن الناحية الرابعة هو ما قام به الخوارج من إفساد بالكوفة بعد دخولهم إليها وذلك بعد الانتهاء من وقائع التحكيم فإنهم كانوا كلما اجتمعوا مع الأمير عليه السلام في مجلس عام في المسجد أو في مكان آخر كانوا يظهرون رفضهم التحكيم والنتائج التي آلت إليها هذه القضيّة، ولهذا كانت أهم معارضة واهم فرقة معارضة أو لنقل

(١) نهج البلاغة / ٣٣٤، تحقيق صبحي الصالح.

. . . . . .

حزب معارض للإمام هم هؤلاء ولهذا يستدعي بنا أن نعرف من هم وكيف أصبحوا؟ وماذا يريدون؟ وما فعل الإمام عليه السلام معهم؟

فالخوارج تلك الفرقة التي تكونت بعد قضيّة التحكيم التي جرت في معركة صفين كما أسلفنا والتي وقعت بين جيش الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وجيش معاوية بن أبي سفيان حيث خرجت هذه الجماعة على الإمام علي عليه السلام وشقت عليه عصا الطاعة وأصبحت فيما بعد من ألد خصوم الإمام علي عليه السلام ومعاوية معاً.

ضمت هذه الفرقة عناصر مختلفة يتقدمهم الأشعث بن قيس ومسعر بن فدكى التميمي وزيد بن حصن الطائي، وظهرت منهم مخالفة الإمام علي عليه السلام وتجرؤوا على مقامه ونسبوا إليه ما لا يليق به، واتفق جمهور الخوارج على ما يأتي:

١ ـ نظرية الخلافة وهي أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر من قبل المسلمين ويستمر الخليفة في خلافته فإن اخطأ وجب عزله أو قتله.

٢ ـ إن العمل جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده فمن لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو عندهم كافر.

٣ ـ يرى الخوارج أن الخلافة ليست للعرب وحدهم وإن من حق أي مسلم أن يتسلم الخلافة ومن أي قومية كان.

إن العنصر الثالث جعل العديد من العناصر غير العربية تنظم تحت لواء هذه المجموعة أملاً منهم بأن يتسلموا الخلافة في يوم ما.

. . . . . .

تفرقت الخوارج فيما بعد إلى فرق عديدة منهم الأزارقة والنجدات والصفرية والعجاردة والأباضية والثعالبة، وذلك بسبب الخلافات التي حدثت بين زعمائهم إذ جاء في كتب التاريخ أن الخوارج قد تفرقت إلى ما يقارب العشربن مجموعة وكلهم يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي عليه السلام وأول من بويع بالخلافة من الخوارج هو عبد الله بن وهب الراسبي[١].

لقد عامل أمير المؤمنين علي عليه السلام الخوارج بمنتهى الحرية والديمقراطية لقد كان خليفة وكانوا من رعاياه فكان قادراً على أن ينفذ بحقهم ما كانوا يستحقونه ولكنه لم يسجنهم ولم يجلدهم بل إنه لم يقطع حتى نصيبهم من بيت المال وكان ينظر إليهم نظرته إلى الآخرين[٢]. . .

وكم من مرّة كانوا يقطعون على أمير المؤمنين عليه السلام كلامه على المنبر معلنين مقولتهم الشهيرة (لا حكم إلا لله) أو (الحكم لله لا لك يا علي) والأمير عليه السلام يرد عليهم مقولتهم (الله اكبر كلمة حق يراد بها باطل) أو (إن لكم عندنا ثلاثة لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تبدؤنا ثم يعود إلى مكانه الذي كان من خطبته)[٣].

(١) ينظر: الملل والنحل ج ١/ ١٧٠ ـ ١٧٣، الفرق والجماعات الإسلامية / ١٧.
(٢) ينظر: الإمام علي في قوتيه الجاذبة والدافعة / ١٥١.
(٣) تاريخ الأمم والملوك ج٦/ ٤١ ـ ٤٢.

. . . . . .

ولعل هذا القدر من الحرية لم يسبق له وجود في العالم فما من حكومة عاملت معارضيها بهذا القدر من الديمقراطية[١].

ولم يرد الأمير عليه السلام محاربتهم ومقاتلتهم، بل كان يريد إكمال ما كان قد بدأه من قتال معاوية ومحاربته والذي توقف بسبب خدعة رفع المصاحف والتحكيم، ولعل السبب في ذلك أن معاوية كان صاحب دعوى باطلة وإن حاول التعمية عليها بأساليب مخادعة وملتوية، أما الخوارج فكانوا قد وقعوا تحت تأثير شبهات وخلطوا الحق بالباطل، ولم يرد الأمير عليه السلام أن يتلهى جيشه ومعسكره بهم تاركاً الهدف الأساس والخطر الأصلي على الإسلام والأمة الإسلامية، فإن الأمير عليه السلام بعد الذي حصل في دومة الجندل وقضية التحكيم إستعد وأعد جنده للمسير إلى الشام وقام في الكوفة خطيباً (الا إن هذين الرجلين اللذين اخترتموهما حكمين قد نبذا حكم القرآن وراء ظهورهما ـ إلى أن يقول ـ استعدوا وتأهبوا للمسير إلى الشام وأصبحوا في معسكركم إن شاء الله يوم الاثنين)[٢].

وكتب إلى الخوارج بالنهروان (. . فإذا بلغكم كتابي هذا فأقبلوا فإنا سائرون إلى عدونا وعدوكم ونحن على الأمر الأول الذي كنا عليه والسلام، وكتبوا إليه رافضين الخروج معه إلا أن يتوب،

(١) ينظر: الإمام علي في قوتيه الجاذبة والدافعة / ١٥٢.
(٢) تاريخ الأمم والملوك ج٦/ ٤٣ ـ ٤٤.

. . . . . .

فلما قرأ كتابهم أيس منهم فرأى ان يدعهم ويمضي بالناس إلى أهل الشام حتى يلقاهم فيناجزهم)[١].

وكان قد تناهى إلى سمعه بعد أن أعد العدة وجمع جيشه للخروج إلى الشام (أن الناس يقولون لو سار بنا إلى هذه الحرورية (الخوارج) فبدأنا بهم فإذا فرغنا منهم وجّهنا من وجهنا ذلك إلى المحلين فقام في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد فإنه قد بلغني قولكم لو أن أمير المؤمنين سار بنا إلى هذه الخارجة التي خرجت فبدأنا بهم فإذا فرغنا منهم وجهنا إلى المحلين وإن غير هذه الخارجة أهم إلينا منهم فدعوا ذكرهم وسيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين ملوكاً ويتخذوا عباد الله خولاً)[٢].

علماً أن الخوارج قد اكتفوا في أوائل أمرهم بمجرد النقد والجدل الحر ولكنهم بعد أن يئسوا شيئاً فشيئاً من توبة علي عليه السلام بدلوا أسلوبهم وعزموا على الثورة[٣].

فأقاموا معسكرهم خارج الكوفة واتفقت كلمتهم على النزول إلى جانب جسر النهروان بعد أن اجتمعوا في منزل عبد الله بن وهب الراسبي وجعلوه أميرهم فقال: (ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا التي الرضا بها

(١) تاريخ الأمم والملوك ج٦/ ٤٥.
(٢) المصدر السابق ج٦/ ٤٥.
(٣) ينظر: الإمام علي في قوتيه الجاذبة والدافعة / ١٥٥.

. . . . . .

والركون إليها والإيثار إياها عَناء وتَبَار، آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول الحق فأخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها منكرين لهذه البدع المضلّة)[١].

ثم إنهم دخلوا قرية فخرج عبد الله بن خباب صاحب رسول الله ﷺ مذعوراً قالوا أأنت عبد الله بن خباب صاحب رسول الله ﷺ؟ قال: نعم قالوا: فما تقول في علي عليه السلام قبل التحكيم وبعده؟ قال إنه اعلم بالله منكم واشد توقّياً على دينه وأنفذ بصيرة، فقالوا إنك تتبع الهوى وتوالي الرجال على أسمائها لا على أفعالها والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحداً، فأخذوه فكتفوه ثم أقبلوا به وبامرأته وهي حبلى متم، فقال إني لمسلم ما أحدثت في الإسلام حدثاً وقد آمنتموني وقلتم لا روع عليك فجاؤوا به فأضجعوه فذبحوه وسال دمه في الماء وأقبلوا إلى المرأة فقالت إني إنما أنا امرأة ألا تتقون الله؟ فبقروا بطنها وقتلوا ثلاث نسوة من طيء وقتلوا أم سنان الصيداوية[٢]. . .

(فبلغ ذلك علياً ومن معه من المسلمين من قتلهم عبد الله بن خباب واعتراضهم الناس فبعث إليهم الحارث بن مرة العبدي ليأتيهم فينظر فيما بلغه عنهم ويكتب إليه على وجهه ولا يكتمه فخرج حتى انتهى إلى النهر ليسائلهم فخرج القوم إليه فقتلوه، وأتى الخبر أمير

(١) ينظر: تاريخ الأمم الملوك ج٦/ ٤٢.
(٢) ينظر: المصدر السابق ج٦/ ٤٦.

. . . . . .

المؤمنين عليه السلام والناس فنادى عليه السلام بالرحيل)[١]. (وأرسل إليهم أن ارفعوا إلينا قتلة أخواننا منكم نقتلهم بهم ثم أنا تاركم وكاف عنكم حتى ألقى أهل الشام فلعل الله يقلب قلوبكم ويردكم إلى خير مما انتم عليه من أمركم، فبعثوا إليه فقالوا كلنا قتلتُهم وكلنا نستحل دماءهم ودماءكم)[٢].

فلما وجد الأمير عليه السلام إصرارهم على موقفهم والذي وصل إلى الحد الذي لا يمكن السكوت عليه، وهو إرتكابهم لجرائم القتل وإخلالهم بالنظام العام، حاول أن يخوفهم سوء العاقبة والمنقلب (فأنا نذير لكم أن تصبحوا صرعى بأثناء هذا النهر وبإهضام هذا الغائط، على غير بينة من ربكم، ولا سلطان مبين معكم قد طوّحت بكم الدار، واحتبلكم المقدار وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فأبيتم عليَّ إباء المنابذين حتى صرفت رأيي إلى هواكم وانتم معاشر أخفّاء الهام سفهاء الأحلام ولم آت ـ لا أبا لكم ـ بُجراً ولا أردت لكم ضُراً)[٣].

علماً انه قد تظافرت الأخبار حتى بلغت حدَّ التواتر بما وعد الله سبحانه وتعالى قاتلي الخوارج من الثواب على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٤].

(١) تاريخ الأمم والملوك ج٦/ ٤٦ ـ ٤٧.
(٢) المصدر السابق ج٦/ ٤٧.
(٣) نهج البلاغة / ٨٠، تحقيق صبحي الصالح.
(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة ج١/ ٢٠٢.

. . . . . .

ومن هذا المنطلق كان لابدَّ من هذا التحذير علهم يثوبون إلى رشدهم لاسيما أنهم لا يملكون أيّ دلالة أو حجة أو برهان يجعلهم يصرون على موقفهم هذا فيكون موتهم بلا ثمن ولا قيمة ويكون مصيرهم الخلود في النار والهوان الدائم، ومع أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يصدر منه ما يستحق عليه هذا الأمر (ولم آت ـ لا أبا لكم ـ بجراً، ولا أردت لكم ضراً) فلم يأت بأمر عظيم أو مستقبح ولم يبغ لهم أبداً أي ضرر يلحق بهم حتى يعاملوا الأمير عليه السلام بهذه الطريقة القاسية، التي تنبئ عن سفاهتهم وسوء تدبيرهم وسوء عاقبتهم)[1].

وخلاصة القول: إن نظام الحكم في الإسلام لا يمنع من وجود المعارضة بالطريقة المعمول بها في أنظمة الحكم الحديثة بمعنى المعارضة السياسية والسلمية والتي يجب أن تبقى ضمن الأطر التالية التي أشار إليها صاحب كتاب المعارضة في الإسلام فيقول: هي:

١ ـ أن تبقى في إطار النظام السياسي المعمول به في نظام الحكم فلا يكون هدفها تقويض أسس هذا النظام واستبداله بنظام سياسي لا ينسجم مع الأسس الإسلامية والشرعية التي يريدها الإسلام في حكمه المستمدة من القانون الإلهي وكون الحاكمية الفعلية والحقيقية هي لله تعالى وليس هذا بدعاً من القول فإن أنظمة الحكم القائمة على أساس (حكم الشعب للشعب) لا ترضى أيضاً

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام / ١٨٥.

. . . . . .

من المعارضة أن تقوض هذا الأساس وتستبدل نظام الحكم بنظام آخر لا ينسجم مع هذه النظرية.

٢ ـ إن هذه المعارضة يجب أن تحافظ على النظام الأمني والاجتماعي للمسلمين فلا تستعمل الوسائل والأساليب التي تقوض هذا النظام، فلا توجد الفرقة ولا تسبب الانقسام بين المسلمين، وهذا ما نجده صريحاً وواضحاً لا لبس فيه في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في إشارة لأهل الجمل إذ يقول (إن هؤلاء قد تمالأوا على سخطة إمارتي، وسأصبر ما لم أخف على جماعتكم فإنهم إن تمّموا على فيالة هذا الرأي انقطع نظام المسلمين)[١].

وواضح من هذا الكلام إن الرفض والاعتراض إذا بقي في إطار المحافظة على النظام الداخلي الاجتماعي ولم يؤد إلى الفرقة والانقسام فإن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لم يجد في ذلك حرجاً، أليس في هذا الكلام جعل قاعدة لما يجب على الحاكم أن يصنعه مع المعارضين والمخالفين لوجوده على رأس السلطة أو لسياسته؟ وكيف يجب أن تكون طريقة معارضة المعارضين والمعترضين والمخالفين؟

٣ ـ إن هذه المعارضة يجب أن لا تستعمل العنف أو ترتكب الجرائم بذريعة التعبير عن الاعتراض، أو كوسيلة لإيصال صوتها أو اعتراضها وهذا ما نجده صريحاً وواضحاً في فعل وقول أمير

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح / ٢٤٤.

. . . . . .

المؤمنين عليه السلام عندما خرج أهل الجمل إلى البصرة وانقضوا على عامله عثمان بن حنيف وطردوه بعد أن أعلنوا الحرب وقتلوا من قتلوا من جيشه وأنصاره. . ، في ذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام (فقدموا على عاملي بها وخزان بيت مال المسلمين وغيرهم من أهلها فقتلوا طائفة صبراً وطائفة غدراً فوالله لو لم يصيبوا من المسلمين إلاّ رجلاً واحداً متعمدين لقتله بلا جرم جرّه، لحل لي قتل ذلك الجيش كله)[1]. فإن الأمر لم يعد مجرد معارضة أو اعتراض فإن في الأمر جريمة ترتكب وهذا ما لم يمكن السكوت عليه أو مقابلته بالحوار فإن الحوار هنا لم يعد ينفع وما قيمة الحوار مع المجرم؟.

وكلامه عليه السلام مع الخوارج يصب في هذا الاتجاه إذ قال لهم بعد دخولهم الكوفة وإظهارهم الخلاف ورفضهم لنتائج التحكيم وتكرار اعتراضهم على الأمير عليه السلام في مجالس متفرقة كما ذكرنا سابقاً، (إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا)[2].

إذن الاعتراض على بعض السياسات التي يمارسها الحاكم وإبداء الرأي والتعبير عن هذا الرأي بالوسائل السلمية، لا تعني منع

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح/ ٢٤٧.
(٢) تاريخ الأمم والملوك ج٦/ ٤١.

. . . . . .

المعترضين من حقوقهم المدنية والاجتماعية فلا يجوز للحاكم أن يمنعهم من:

أ ـ ممارسة حياتهم الاجتماعية بشكلها الطبيعي المعتاد ماداموا لمْ يتجاوزوا السقف المسموح به، وهي حرية التعبير وإبداء الرأي فلا يسجنون ولا يوضعون في الإقامة الجبرية ولا يمنع عنهم الاتصال بالناس أو التواصل معهم ولا يمنعون من مزاولة أي نشاط سياسي سلمي أو أي عمل من الأعمال فإن قوله عليه السلام: (لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه) هو إشارة إلى ما ذكرناه.

ب ـ أيضاً لا يحرمون من حقوقهم المالية والمدنية فلا يطردون من أعمالهم ولا يحجر على أموالهم ولا تصادر أملاكهم، بل تبقى أموالهم بين أيديهم يتصرفون فيها كما يشاؤون وتبقى أملاكهم لهم، بيوتهم وشركاتهم وأراضيهم يبيعون ويشترون وهذا ما أشارت إليه الفقرة (لا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا).

وهذا مشروط بدوام أيديهم مع أيدي أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ويسقط هذا الحق إذا ما شذوا عن الجماعة أو وقفوا ضد أولي الأمر..

ج ـ ولا تعلن الحرب عليهم ولا يقتلون بسبب هذه المعارضة وإظهارهم الخلاف، فإذا أعلنوا الحرب وبدأوا بالقتال ومارسوا القتل فإن الحقوق السابقة كلها تسقط، لأن الأمر لم يعد مجرد معارضة، إنه إعلان صريح بالقتال والحرب وهذان لا يقابلان إلاّ بالقتال والحرب.

. . . . . .

أليست هذه القواعد التي رسمها أمير المؤمنين عليه السلام للخوارج، وهي قواعد لكيفية التعاطي مع المعترضين والمخالفين؟

ألا يعني هذا أن لكل إنسان الحق، وله مطلق الحرية في التعبير عن رأيه في الشؤون التي تجري حوله سواء على المستوى السياسي أم الاجتماعي، وأن لا أحد يملك الحق في منع ذلك حتى الحاكم نفسه بل يجب عليه أن يستمع إلى الآراء والمقترحات والاعتراضات فما كان منها صوابٌ أخذ به، وما كان منها خطأ رده بالدليل والبرهان.

إذن الوسيلة الوحيدة التي تملكها المعارضة للتعبير عن رأيها هي الحوار ولا شيء غير الحوار، على قاعدة تقديم الدليل والحجة على صوابية اعتراضها وخطأ السياسة المعمول بها، والدليل على هذا الخطأ، وهذا الحوار أيضاً إذا لم يقدم الدليل على ذلك لا قيمة له وهو بواقعه مجرد كلام للاستهلاك وللتعبير عن الوجود فقط لا طائل تحته وتكون المعارضة بهذه الحالة لمجرد أنها ليست في السلطة على قاعدة (قم لأجلس مكانك) وبالتالي تكون معارضة لمجرد المعارضة لا بهدف التصويب الصحيح[1]..

فإذا كانت المعارضة قائمة على خلفية حرية الرأي والتعبير ففي الإسلام أحكام يستفاد منها وجود هذه الحرية، فعلى مستوى المعتقد

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام / ١٨٩.

. . . . . .

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ . .﴾[١] وكذلك ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾[٢].

وفي هذا المجال أشار سماحة الشيخ القرشي إلى بعض النقاط في الحرية السياسية للمعارضين إذ يقول: (كان الإمام يرى أن الناس أحرار، ويجب على الدولة أن توفر لهم حريتهم مادام لم يخلوا بالأمن، ولم يعلنوا التمرد والخروج على الحكم القائم وقد منح عليه السلام الحرية للخوارج ولم يحرمهم عطاءهم مع العلم أنهم كانوا يشكلون أقوى حزب معارض لحكومته، فلما سعوا في الأرض فساداً، وأذاعوا الخوف بين الناس انبرى إلى قتالهم حفظاً على النظام العام وحفظاً على سلامة المواطنين، ويتفرع على هذه السياسة ما يلي:

١ ـ حرية القول: ومن مظاهر الحرية الواسعة التي منحها الإمام للناس حرية القول، وإن كان في غير صالح الدولة ما لم يتعقبه فساد فالعقاب يكون عليه، فقد روى المؤرخون أن أبا خليفة الطائي لما رجع من النهروان التقى مع جماعة من إخوانه، وكان فيهم أبو العيزار الطائي وكان من الخوارج فقال لعدي بن حاتم: يا أبا طريف أغانم سالم أم ظالم آثم؟

قال: بل غانم سالم. فقال: الحكم ذاك إليك.

(١) سورة البقرة / ٢٥٦.
(٢) سورة يونس / ١٠٨.

. . . . . .

وأوجس منه خيفة الأسود بن زيد والأسود بن قيس فالقيا القبض عليه وجاءا به مخفوراً إلى الإمام، ونقلا له حديثه المنطوي على الشر والتمرد، فقال عليه السلام لهما: ما أصنع؟. فقال: تقتله. قال عليه السلام: اقتل من لا يخرج عليَّ؟ فقالا: تحبسه. فقال عليه السلام: ليست له جناية، خليا سبيل الرجل.

ولم تمنح مثل هذه الحرية للمواطنين في جميع المذاهب الاجتماعية فلم يحاسب الإمام الناس على ما يقولون، بل وإنما تركهم وشأنهم لهم حرية القول والفكر، ولم يفرض عليهم رقابة تحول بينهم وبين حرياتهم.

٢ ـ حرية النقد: وكان من مظاهر الحرية السياسية التي منحها الإمام للناس هي حرية النقد للحكم، وعدم التعرض للناقدين بسوء أو مكروه، يقول المؤرخون: إنه كان يقرأ في صلاته وخلفه جماعة من أصحابه فقرأ احدهم معارضاً لقراءته ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[1]، فرد عليه الإمام معارضاً ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾[2] ولم يتخذ معه أي أجراء وإنما عفا عنه وخلى عن سبيله، لقد كان يرى للناس الحق في الحرية الواسعة، فلم يفرض على أحد أمراً، ولم يستكره أحداً على الطاعة، ولم يُرغم الناس على ما لا يحبون)[3].

(١) سورة الأنعام / ٥٧.
(٢) سورة الروم / ٦٠.
(٣) حياة الإمام الحسين بن علي (ع) ج١/ ٤١٣.

. . . . . .

فالإنسان له مطلق الحرية في اختيار الدين والعقيدة التي يشاء ولم يمارس على الإنسان بسبب عقيدته أي أسلوب من أساليب الاضطهاد والإكراه في اختيار عقيدة الإسلام، بل كان الحوار هو الأسلوب الوحيد الذي اتبعه الإسلام في تغيير العقيدة الفاسدة والمنحرفة، ولم يمر عبر العصور الإسلامية مجتمع من المجتمعات الإسلامية إلاّ وكان فيه أناس يعتقدون غير عقيدة الإسلام كاليهود والنصارى ولم يكن ذلك يشكل أي حرج للإسلام ومن الطبيعي أن لا يمارس الإكراه على المعتقد لأن الإسلام يريد أن تكون الهداية والعقيدة على أساس من القناعة والاختيار وهما أمران قلبيان لا يصح ممارسة الإكراه فيهما لأن الإكراه لا يجعل القلب مقتنعاً بل اكره عليه صاحبه وإن أظهر بلسانه ذلك إذ لا يجدي هذا الإيمان اللساني، بل لابدّ من الإيمان القلبي وهو لا يحصل إلا بالحرية والاختيار.

وعلى مستوى الحرية الفردية أو ما يسمى بالحرية الشخصيّة فهناك أيضاً مجموعة من الأحكام شرعها الإسلام وجعل لها مجموعة شرائط تسمى بالشرائط العامة يستفاد منها إعطاء الحرية للإنسان ومن جملة هذه الشرائط (الاختيار)، فالزواج بين الرجل والمرأة حتى يكون صحيحاً لا بدَّ أن يكونا مختارين غير مكرهين فإذا اكره احدهما أو كلاهما فالزواج باطل غير صحيح، الطلاق أيضاً لا يكون صحيحاً إذا اكره الزوج عليه فيشترط أن يكون الزوج قد اختار الطلاق من تلقاء نفسه، والبيع أيضاً لا يكون صحيحاً إذا اكره البائع أو المشتري عليه، فشرط صحته حصوله من الطرفين بإرادتهما

. . . . . .

واختيارهما، والصوم أيضاً كعمل عبادي يبطل إذا تناول الصائم أحد المفطرات فإذا اكره على تناول المفطر لا يبطل صومه، إذ شرط بطلان الصوم أن يكون تناول المفطر بإرادة واختيار الصائم، والأمثلة كثيرة في الشريعة في العبادات أو المعاملات فلا يوجد حكم من الأحكام الشرعية يستفاد منه أن الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار وانه غير معطى الحرية حتى حرية الرأي والتعبير. . . الخ[١].

وعليه نكون قد أوضحنا تداعيات المعارضة بشكلها العام ومفهومها في الإسلام وعند الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وبالخصوص تلك المعارضة الشديدة التي واجهته عليه السلام أيام دولته ألا وهم الخوارج لعنهم الله فقد قال فيهم عندما سمع مقولتهم لا حكم إلّا لله، قال عليه السلام: حكم الله انتظر فيكم[٢].

وقال أيضاً بعد سماعهِ هذه المقولة: كلمة حق يراد بها باطل نعم إنه لا حكم إلّا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله وإنه لا بدَّ للناس من أمير برّ أو فاجرٍ يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويُبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدّو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح برٌّ ويستراحَ من فاجرٍ[٣].

وقوله أيضاً فيهم: بعداً لهم كما بعدت ثمود أما لو أشرعت

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام / ١٩١.
(٢) نهج البلاغة، صبحي الصالح / ٨٣.
(٣) المصدر السابق / ٨٢.

. . . . . .

الأسنة إليهم وصبت السيوف على هاماتهم لندموا على ما كان منهم إن الشيطان اليوم قد استفلّهمُ وهو غداً متبرئٌ منهم ومتخلّ عنهم فحسبهم بخروجهم من الهدى وارتكاسهم في الضلال والعمى وصدهم عن الحق وجماحهم في التيه[١].

وغيرها من الأقوال التي يصف فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هذه الفئة الباغية التي قد استأثرت الشيطان على الرحمن وآمنت بالهوى وتركت الحق فما هي إلّا معارضة خائبة قد أسكنت أصحابها وقوادها جهنم وبئس المهاد فإنا إلى الله لمهتدون.

نضيف هنا أن مسألة الحريات في الإسلام وتعددها بحثها المصنف بنوع من التفصيل في باب السياسة، كما وبحث مسألة الجهاد وذكر بأن الإسلام ليس كما يدعى حيث لم ينتشر بالسيف، وقال المصنف باختزال: رغم أن قانون الجهاد شُرع في الإسلام الا ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والإمام أمير المؤمنين والحسنين عليهم السلام والذين شاركوا في الحروب لم يبادروا إلى القتال أبداً بل إنهم حسب التقسيم الفقهي إنما قاموا بالجهاد الدفاعي ولم يقوموا بالجهاد البدائي، ومن المعلوم أن الدفاع فرض على الجميع، وما مأساتنا اليوم إلا ممن تقمصوا الولاية وسارعوا إلى الفتوحات الإسلامية بقوة السيف لأغراض سياسية معروفة وإلا لكانت راية الإسلام ترف في كل الأقطار بقناعة ذاتية[٢].

---

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) راجع العامل السياسي لنهضة الحسين تحت عناوين مختلفة.

إذاً المسألة هي مسألة العقيدة ـ الواحدة ـ فقط من الجانب الفكري والفساد من الجانب العملي، فإذا تجنّب التكتل أو المتكتلون هذين الأمرين فلا دليل على منعهم، إلا إذا كان المتكتلون على عقيدة مغايرة كالنصرانية مثلاً في ظلّ الحكم الإسلامي، فهو خارج عن الموضوع لأنهم في الأساس يختلفون مع المسلمين في العقيدة، ولكن ملزمون بالجانب الثاني وهو مسألة الاحتراز من الفساد الذي يختلف باختلاف الزمان والمكان والأسلوب والموضوع[٣٨].

العقيدة الواحدة

[٣٨] يأخذ مصنفنا في فقرته هذه على عاتقه بوضع اللمسات الأخيرة والتي يبّين فيها الخلاصة أو النتيجة النهائية التي توصل إليها من خلال بحثه الموسّع لظاهرة الأحزاب والتكتلات في المجتمع الإسلامي ومدى شروعها عند الحاكم الشرعي فيقول هنا: إنه لابدّ من التكتل أو التحزب الإسلامي أن يكون ذا عقيدة واحدة من الجانب الفكري هذا أولاً، وإنه متجنب للفساد بصوره واختلافاته من الجانب العملي ثانياً.

فمسألة العقيدة الواحدة قد تناولناها كثيراً في بداية هذا البحث من حيث كون منشأ الحزب مبنيّاً عليها، فمن اعتقد بالله سبحانه وتعالى كان من حزب الله المفلحين الناجين المنتصرين وغيرها من الأوصاف.. ومن اعتقد بالشيطان الرجيم، أعاذنا الله منه كان من حزبه الخاسرين المبطلين الخائبين.. الخ، وقد بيّنا ذلك جليّاً ولا حاجة للإطالة في هذا الموضع.

. . . . . .

أما مسألة الفساد فلو نظرنا إلى تعريفاته وما قيل فيه نخلص بالقول إلا أنه حقاً من أهم الأمور التي يتوقف عليها مدى كون هذا الحزب أو ذاك صالحاً مشروعاً يحظى بالتأييد من قبل الجهات الحاكمية، المرجعيات العليا..

فالفساد: نقيض الصلاح، يقال: فسد يفسدُ.. فهو فاسدٌ وفسدٌ فيها ولا يقال انفسد وأفسدته أنا. وفي قوله تعالى ﴿وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا﴾[1]، نصبَ فساداً لأنه مفعول له أراد يسعون في الأرض للفساد.

وقوم فَسدى كما قالوا ساقطٌ وسقطى... وتفاسَد القوم: تدابروا وقطعوا الأرحام... واستفسد السلطان قائده إذا أساء إليه حتى استعصى عليه، والمفسدة خلاف المصلحة والاستفساد خلاف الاستصلاح وقالوا هذا الأمر مفسدة لكذا أي فيه فساد، وفي قوله تعالى ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾[2] الفساد هنا الجدب في البّر والقحط في البحر أي في المدن التي على الأنهار[3]...

وقيل في الفساد أيضاً انه: خروج الشيء عن الاعتدال قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً ويضاده الصلاح ويستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة، يقال فسدَ فساداً وفسوداً

(١) سورة المائدة / ٣٣.
(٢) سورة الروم / ٤١.
(٣) ينظر: لسان العرب مادة فسد ج٣/ ٣٣٥.

. . . . . .

وأفسده غيره، قال تعالى ﴿لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾[١]، ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[٢]، ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ..﴾[٣]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ..﴾[٤]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ..﴾[٥] وغيرها كثير[٦]..

وأما أقوال المفسرين في هذه اللفظة، نختار منهم قول السيد الطباطبائي في ميزانه عندما يتناولها في عدّة مواضع فيقول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا﴾، على أن الاستثناء في الآية التالية قرينة على كون المراد بالمحاربة هو الإفساد المذكور فانه ظاهر في ان التوبة إنما هي من المحاربة دون الشرك ونحوه.

فالمراد بالمحاربة والإفساد على ما هو الظاهر هو الإخلال بالأمن العام، والأمن العام إنما يختل بإيجاد الخوف العام وحلوله محله ولا يكون بحسب الطبع والعادة إلا باستعمال السلاح المهدد بالقتل طبعاً ولهذا ورد فيما وردَ من السنة تفسير الفساد في الأرض بشهر السيف ونحوه[٧].

(١) سورة المؤمنون / ٧١.
(٢) سورة الانبياء / ٢٢.
(٣) سورة الروم / ٤١.
(٤) سورة البقرة / ٢٠٥
(٥) سورة البقرة / ١١.
(٦) ينظر: مفردات غريب القرآن / ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٧) ينظر: تفسير الميزان ج٥ / ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

. . . . . .

وكذلك في قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، قال: المراد بالفساد ليس ما هو فساد في الكون والوجود (الفساد التكويني) فإن النشأة نشأة الكون ونشأة الفساد وعالم التنازع في البقاء ولا كون إلاّ بفساد ولا حياة إلا بموت وهما متعانقان في هذا الوجود الطبيعي في النشأة الطبيعيّة وحاشا أن يبغض الله سبحانه ما هو مقدره وقاضيه.

وإنما المراد هو الفساد المتعلق بالتشريع فإن الله إنما شرع ما شرعه من الدين ليصلح به أعمال عبادهِ فيصلح أخلاقهم وملكات نفوسهم فيعتدل بذلك حال الإنسانية والجامعة البشرية وعند ذاك تسعد حياتهم في الدنيا وحياتهم في الآخرة..

فهذا الذي يخالف ظاهر قوله باطن قلبه إذا سعى في الأرض بالفساد فإنما يفسد بما ظاهره الإصلاح بتحريف الكلمة عن موضعها وتغيير حكم الله عما هو عليه والتصرف في التعاليم الدينيّة بما يؤدي إلى فساد الأخلاق واختلاف الكلمة وفي ذلك موت للدين وفناء للإنسانية وفساد الدنيا[1]..

وقالوا فيها أيضاً: والذي يتدبر في مواضع استعمالاته إن الفساد من نعوت المجتمعات وأما توصيف الأبدان والأرواح بها وان صح إلاّ أن في الأكثر يستعار لذلك والأظهر انه في اللغة بحسب الأصل معناه الفساد المادي والجزئي سواء فيه الإنسان والحيوان والفواكه

(١) ينظر: تفسير الميزان ج٢/ ٩٦ ـ ٩٧.

. . . . . .

والأشجار والمياه وغيرها، ولكن كثر استعمالها في الاختلال النظامي والهرج والمرج[١]. . الخ.

ويعرج في موضع آخر فيقول: إن الصلاح والفساد من الطوارىء الخارجة عن اختيار المجتمع البشري بمرتبة ومندرجة تحت اختيارهم بمرتبة أخرى وسد طرق الفساد وأبواب الإفساد والإخلال في النظم الجزئي والسياسة المنزلية وفي النظم الكلي وسياسة البلد والقطر والعالم لا يمكن إلا بإيجاد الشكل الوحداني والحزب الوحيد الجامع لشتات إطارات العائلة البشرية والكافل لمتفرقات أبواب المجتمع العالمي وهذا الشكل لو كان مختلقاً من قبل الناس والمخلوقين فيختلف فيه الآراء والأنظار كما نرى كثيراً ووقع في الأناسي غير مرّة ودائماً فلا بدّ من أن يكون العنوان الوحيد المنشأ من قبل مقام معلوم مصدق مقبول لدى العامة وهو الله تعالى بعنوان الحزب (حزب الله) لأن حزب الله هم الغالبون[٢]. . .

فلو كان المتكتلون مجتمعون على عقيدة واحدة وهي الإسلام ومتجانبون عن الفساد والإفساد فلا دليل شرعياً على منع هكذا تكتل أو تجمع فهو مباح قد اتخذ الصيغة الشرعية في أساس تكوينه، ومن ثم قد أيد بعمالقة الشرع الإلهي المتمثلة بشخصيات مراجع الدين العظام ادام الله بقاءهم، وبهذا يكون هذا التكتل اليد الفاعلة العاملة

(١) ينظر: تفسير القرآن ـ مصطفى الخميني ج٣/ ٣٩٤.
(٢) ينظر: تفسير الميزان ج٥/ ٩٦ ـ ٩٧.

. . . . . .

في المجتمع نحو التغيير لما هو الأصح والأصلح، تلك اليد التي تأخذ من القرآن الكريم ومن السنة النبوية وأحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام ومن ثم العقل والإجماع أيضاً، تأخذ من كل هذه المصادر تشريعاتها وقوانينها وآلية عملها فما هي إلاّ الوسيلة الوحيدة في عصر الغيبة للإمام القائد (عج) تدير الأمور وتهيىء النفوس وتستعد للقاء المنتظر.

وأما إذا كان ذلك التكتل مغايراً للعقيدة الإسلامية كالنصرانية مثلاً، فنعم هذا حق من الحقوق الشرعية التي جاء بها الإسلام وأقرّها وعاقب على من لا يعمل بها فلكل طائفة أو مذهب تكتل أو تجمع يرعى شؤون جماعته ويدير أمورهم في هذه البلاد ـ المجتمعات الإسلامية..

ولكن بقي الشرط الثاني واجب التنفيذ عليهم الا وهو الابتعاد كل البعد عن الموبقات وعن الفساد والإفساد وشيوع أنواعه ومداخلات صوره بحجج مختلفة وبذرائع متعددة فلو تجنب هذا التكتل الدخول بطرق الفساد المتشعبة ونأى عنها جانباً في المجتمع الإسلامي كان أيضاً مشروعاً عند أخوانهم في الجنس من المسلمين.

وبهذا نكون قد وفّقنا في ما بين الاثنين، لأن حرية الاعتقاد وكما ذكرنا سابقاً في الفقرات المتقدمة، هي من أهم الأمور التي أوجدها الإسلام وأقرها الشارع الإسلامي المقدس وما على الطرفين المتكتلين الإسلامي وغير الإسلامي في نهاية المطاف إلاّ العمل بما

. . . . . .

يرضي المجتمع عامة وعدم التجاوز للأعراف والتقاليد والأصول الموروثة في هذا البلد الإسلامي أو ذاك ففي الخلاف شيوع الفوضى وكثرة الغلط ومن ثم فتح الأبواب أمام الشيطان ليفسد في الأرض ويُهلك من فيها جميعاً. . .

وهنا لابد من الإشارة إلى أن المصنف يرى بأن الفساد لا يختص بجانب محدد كالذي مثلا يرتبط بالأحكام الشرعية، بل هو عام يشمل كل ما من شأنه الإضرار بالنفس أو بالمجتمع أو بالبيئة أو غيرها مادياً أو معنوياً فالإخلال بالنظام إفساد والانحراف الخلقي إفساد، وتلوث البيئة إفساد، كما انه يرى بأن المحرمات بالاعتبار الفقهي والتي هي ما دون الشرك بالله ـ والذي هو كفر ـ ومصنّف قرآنياً بالكبيرة ـ إلى كبائر وصغائر، ولكل منهما درجات قد تتداخل، وقد تتضاعف قوتها أو تتضاءل حسب موقعها الشخصي والاجتماعي والجغرافي والزماني ويتأثر بالكم والكيف وضابطته عرف المتشرعة بالاستعانة بالثوابت الشرعية.

وأما مسألة الشورى فلا ترتبط بأصل مسألة مشروعية تأسيس التكتل بل مرتبتها مرتبة طولية، فإذا كانت تكتلات فلابدَّ من الاستشارة بينها، بل الشورى قائمة حتى في التكتل نفسه، فهي إذاً مسألة متحركة فلكها ومدارها واسع، وحدودها غير مقيدة، وضرورة الشورى قائمة على المختار، ولا حاجة إلى القول أن في تطبيق الشورى بحاجة إلى خلق تكتلات بل إن للشورى صوراً متعددة لا مجال لذكرها هنا، ولكن المهم أنه لا علاقة لها بالتكتل[٣٩].

الشورى وارتباطها بالحزب

[٣٩] البحث عن الشورى يكتسب في الوقت الحاضر أهمية خاصة، باعتبار أن الإسلام يَطلُّ على العالم من جديد بأطروحته التي تنسجم مع تعقيدات العصر، وتشكل بديلاً في وقتٍ بدأت تتهاوى فيه الأطروحات الأخرى وبالإمكان أن يقال إن ما كُتب عن الشورى في الغالب لم يخرج عن كونه محاولات انطلقت من خلفيات وارتكازات مُسبقة، وفي أحيان كثيرة جاءت المحاولات في إطار السعي لصياغة الأطروحة الإسلامية للحكم على أساس ديمقراطي أطلق عليه اسم الشورى.

ولذا جاءت الشورى من حيث اللغة والاصطلاح كالآتي: شَوْر العسل استخراجه وجنيه، تقول شار العسل وأشاره واستشاره بمعنى جناه.

وأشار إليه وشوَّر: أومأ، يكون ذلك بالكف والعين والحاجب.

. . . . . .

وشوّر إليه بيده أي أشار. وأشار عليه بأمر كذا: أمره به. وأشار يشير إذا ما وجّه الرأي، والمشورَة اشتق من الإشارة ويقال: مَشُورة والشورى والمشورة واحد[١].

وقد جعل البعض الشورى الاصطلاحية مأخوذة من شور العسل فتكون من باب التشبيه. بينما البعض الآخر رجح أن تكون مأخوذة من الإشارة بالرأي وعليه فتكون بمعناها الحقيقي وهذا هو الأقرب.

وعلى أي حال فإن المقصود من الشورى هنا ـ في هذا البحث ـ تبادل الآراء من قبل جماعة معينة ومحدودة وجمع تلك الآراء.

أما الشورى من حيث النصوص والأخبار، فلقد حثَّ الإسلام عليها وعلى المشاورة باعتبار أن الإنسان يمكنه من خلال استعراض الآراء أن يشارك غيره من العقلاء في صياغة القرار الأصوب والوصول إلى النظرة الأدق والأرشد[٢].

فمن المعلوم أنه نزلت في الكتاب العزيز آيتان بخصوص مدح العمل بالشورى والحثّ عليها، أحدهما خصّت المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٣]. أما الأخرى فقد نزلت على النبي ﷺ حيث جاءت في قوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ

(١) ينظر: لسان العرب مادة (شور).
(٢) ينظر: الشورى والبيعة / ٥٤ ـ ٥٦.
(٣) سورة الشورى / ٣٨.

. . . . . .

لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾[١].

ومن حيث السُّنة فقد روى الفريقان الكثير من النصوص المخصوصة في هذا الباب عن طريق النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام.

فقد ورد في السيرة النبوية الشريفة أن الرسول ﷺ كان يشاور أصحابه في أمور الحرب، من ذلك ما شاورهم في بدرٍ وأحدٍ وغيرها من المعارك والغزوات.

فقد روى ابن هشام في سيرته، أن النبي ﷺ أتاه مسير قريش إلى المسلمين فاستشار من معه مِن أصحابه، فتكلم المهاجرون كلاماً حسناً.. ولكن النبي ﷺ ظلَّ ينظر إلى القوم ويقول لهم: أشيروا عليَّ أيُها الناس فقال سعد بن معاذ: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله: قال أجل، فقال سعد: لقد آمنا بك وصدقناك... فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بِنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، فسُرَّ رسول الله بقول سعد[٢].

كذلك استشارهم ﷺ في معارك ومواقف أخرى[٣].

---

(١) سورة آل عمران / ١٥٩.
(٢) ينظر: السيرة النبوية ج٢/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(٣) ينظر: أيضاً المصدر السابق ج٣/ ٦٧ ـ ٦٨.

. . . . . .

وقد قال رسول الله ﷺ بعد نزول آية المشاورة: (أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيّاً)[١].

وفيما أوصى به رسول الله ﷺ علياً عليه السلام قال: (لا مظاهرة أوثق من المشاورة ولا عقل كالتدبير)[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها)[٣].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: (لا استظهار في أمرٍ بأكثر من المشورة فيه)[٤]. وغيرها من الروايات..

وإذا كان السؤال: من نشاور؟. فنقول: بالطبع إذا كان الهدف من المشاورة استصواب الرأي واستظهار الحق فإن هذا يقتضي اختيار المشاور الذي يحقق هذا الهدف، وليس من الصواب إهمال صفات المشير، والانتخاب العشوائي له، وهذا ما تؤكد عليه النصوص المأثورة أيضاً التي يستفاد من مجموعها ضرورة كون المشير متصفاً بالعقل والورع والنصح والحلم والتجربة الطويلة وأن لا يكون جاهلاً أو أحمقاً أو بخيلاً أو جباناً أو حريصاً.

(١) سنن ابن ماجة ج١/ ٨١.
(٢) وسائل الشيعة ج١٢/ ٣٩.
(٣) نهج البلاغة / ١٦١.
(٤) الكافي ج١/ ٢٩.

. . . . . .

وذلك ما ورد عن النبي ﷺ إذ قال: (يا علي لا تشاور جباناً فإنه يضيّق عليك المخرج ولا تشاور البخيل فإنه يقصّر بك عن غايتك، ولا تشاور حريصاً فإنه يزيّن لك شرُّها)[١].

وعنه عليه السلام أيضاً: (إن المشورة لا تكون إلاّ بحدودها فمن عرفها بحدودها وإلا كانت مضرتها على المستشير أكثر من منفعتها له، فأولها أن يكون الذي تشاوره عاقلاً، والثانية أن يكون حراً[٢] متديناً، والثالثة أن يكون صديقاً مؤاخياً والرابعة أن تطلعه على سرّك فيكون علمه به كعلمك بنفسك، ثم يسترُ ذلك ويكتمه، فإنه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورته وإذا كان حراً متديناً أجهد نفسه في النصيحة لك، وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سرك إذا أطلعته عليه، وإذا أطلعته على سرك فكان علمه به كعلمك، تمت المشورة وكملت النصيحة)[٣].

ومما يتضح لنا أن الشورى والمشاورة لابدّ منها في الأمور الحياتيّة كلها.

(١) بحار الانوار ج٧٣/ ٣٠٤.
(٢) لعله أراد بالحر المستقل في التفكير بان لايكون تبعاً للغير، ويستبعد أن يراد به العبد، وإن أراد العبد فإنه غير مستقل برأيه تابع لمولاه.
(٣) وسائل الشيعة ج١٢/ ٤٣.

. . . . . .

بين مبدأ الشورى وولاية الفقيه

من الناحية المبدئية إن الفكر الشيعي ظلّ على مدى قرون طويلة يعتبر الحكم في النظام السياسي هو من خاصية الإمام المعصوم، الأمر الذي جعله لا يتجاوب مع مبدأ الشورى في الحكم. فحتى الدعوة التي نادت بوجوب تأسيس حكومة الفقية استناداً إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة لم ترعَ حق الشورى إلاّ في الحدود التي تظلُّ محكومة بتلك الولاية دون التأثر بها، وذلك اتساقاً مع حكومة المعصوم الفردية باعتبار أن الولي الفقيه هو نائب عام للإمام المعصوم[١].

لذا إن الأصل في معنى ـ الولاية ـ على ما يظهر من تتبع موارد استعمالها، هو القرب والدنو ويلازمه الاتصال والتأثير، وقد يقارنه التصرف والتدبير، والمحبة والنصرة إلى غير ذلك.

لذا قيل إن الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد[٢].

وفي لسان العرب: ولي اليتيم، الذي يلي أمره ويقوم بكفايته

(١) ينظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر / ١٥٧.
(٢) ينظر: مفردات غريب القران / ٥٣٣.

. . . . . .

وولي المرأة الذي يلي عقد النكاح عليها أي متولي أمرها، لأن الولي والمولى واحد في كلام العرب[١].

وفي بيان لفظة المولى عشرة أوجه تنظر في محلها[٢].

وقد جاءت فكرة ولاية الفقيه في تاريخ الفكر الشيعي على مراحل عديدة فقد تبناها علماء كان لهم الأثر الواضح في تأطير مفهومها الفقهي أمثال الاسكافي والمقداد والكركي والكاشاني وغيرهم[٣]. وربما تكون أول دعوة للشورى في الوسط الشيعي هي تلك التي حدثت فيما يسمى (بالمشروطة) حيث دعا السيدان عبد الله البهبهاني ومحمد الطباطبائي إلى إعلان قرار المشروطة وتأسيس مجلس للشورى لغرض تحديد السلطات المطلقة لملوك إيران وقد تأسس هذا المجلس في نفس السنة التي طولب به وذلك عام (١٩٠٦ م) فكان موقف العلماء آنذاك بين مؤيد له ومعارض، إذ ظهر ثقل التأييد له متجسداً في شخص صاحب كتاب الكفاية (الآخوند الخراساني)، بينما برزت قوة المعارضة عند غريمة صاحب (العروة الوثقى) محمد كاظم اليزدي، وعلى أثر هذه المعارك أو المعارضات ظهر أحد تلاميذ الخراساني وهو محمد حسين النائيني

(١) ينظر: لسان العرب ج١٥/ ٤٠٧ مادة (ولي).
(٢) ينظر: الهداية / الصدوق / ١٥١، تذكرة الفقهاء ج٢/ ٤٧٨، الغدير ج١/ ٣٤٠.
(٣) ينظر: جواهر الكلام ج٢١/ ٣٩٣ ـ ٣٩٧.

. . . . . .

إذ دعا إلى وجوب تحديد سلطات الحاكم بوضع دستور يتقيد فيه، وكذلك إنشاء مجلس للشورى من عقلاء وخبراء الشعب[١].

أما في العصر الحديث فقد دعا السيد محمد حسين الطباطبائي إلى ضرورة أن يكون حكم الحاكم في الدولة الإسلامية في عصر الغيبة قائماً على المشورة[٢]. كما دعا السيد الشهيد محمد باقر الصدر بقوة إلى أن يكون الحكم بيد الأمة عن طريق الشورى[٣].

على ذلك نفهم أنه ليس من السهل الانتقال مباشرة من نظرية حكومة المعصوم إلى فكرة الشورى المنظرة لها في النظام السياسي، في حين أن من السهل ـ نسبياً ـ التحول من تلك النظرية إلى نظرية حكومة الفقية المطلقة، خاصة بعد أن ظهرت وسادت بعض الممهدات لهذا السبيل من قبيل فكرة اعتبار الفقيه نائباً عاماً للإمام الغائب (عجل الله فرجه).

وبالفعل فإن هذه النظرية هي التي أخذت مجراها في التطبيق من خلال تأسيس دولة تقوم على الولاية المطلقة للفقيه والتي دعا إليها الشيخ أحمد النراقي حيث يقول بهذا الصدد: كما كان للنبي ﷺ والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ الولاية، فللفقيه أيضاً ذلك إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص

(١) ينظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر / ١٥٧.
(٢) ينظر: الميزان في تفسير القرآن ج٤/ ١٢١ ـ ١٢٥.
(٣) ينظر: خلافة الإنسان وشهادة الانبياء / ٥٣ ـ ٥٤.

. . . . . .

أو غيرهما[١]. والتي صادف أن قام بتأسيس هذه الدولة رجل يعد أول من حث عليها بقوة وإصرار واعتبرها من أولى الضرورات وهو السيد الخميني (ره) الذي استند في حركته على بعض الممهدات النظرية.

والنراقي بهذا يعد أول من نظّر إلى الولاية المطلقة للفقيه وقد أفاد منه السيد الخميني (ره) كثيراً في كتابه (الحكومة الإسلامية) حتى استطاع أن يؤسس على ذلك دولته الخاصة بتلك الولاية كتجربة أولى حديثة لم يسبق لها سابقة من التطبيق في التاريخ الشيعي.

الاّ إن هذه التجربة في التطبيق أعادت النظر في الفكر الشيعي إذ ظهرت دعوة جديدة تجمع بين ولاية الفقيه ومبدأ الشورى فتجاوزت بذلك الخلاف بينهما الذي يطلق عليه بشورى الفقهاء.

بيد أن فكرة الشورى بحسب تلك الأطروحة ظلّت محصورة في نطاق معالجة موضوعات الواقع السياسي دون أن تمتد إلى نطاق الاجتهاد والفتوى في الأحكام العامة.

ومن الناحية الأيديولوجية إن ذلك يكفي لسد الثغرة في المشكل المعاش وهو المشكل السياسي. أما من الناحية المعرفية فهو أن أدلة الشورى ليست بصدد مطلق الأحكام وإنما هي بصدد الموضوعات والشؤون العامة، لذلك فإن أدلّة التقليد بنظر الفقهاء

(١) ينظر: عوائد الأيام / ١٨٧ ـ ١٨٨.

. . . . . .

توجب الرجوع إلى آحاد العلماء ولم تسمح للمقلد أن يرجع إلى المشهور ولا الأكثرية الذين يتّسقان مع مبدأ الشورى.

وهنا وقبل كل شيء لابدّ أن نذكر انه لّمّا كانت النصوص المتعلقة بالحكم تكاد أن تكون مفقودة، فأغلب الأخبار المعتمدة هي تلك التي تتعلق بالقضاء وبعضها جاء في الأمور العامة، كالحث على الرجوع إلى العلماء، وحيث إن آيتي الشورى ليستا كافيتين بأن تغطيا مشكلة الحكم، وإن ظاهرهما يتعلق بالمؤمنين عموماً وليس العلماء منهم فقط، لذا فإن الأطروحة الجديدة عمدت إلى المزاوجة بين ما يفاد من الآيتين في الحث على الشورى وبين ما تنصُ عليه الأخبار في الرجوع إلى الفقيه وقبول حكمه كما في القضاء، فكانت الحصيلة من عملية الجمع هذه هي التبشير بفكرة الشورى لكل من الأمة والفقهاء.

فشورى الأمة تتمثل بانتخابهم لشورى الفقهاء بما لهم من منصب من قبل الإمام فيكون الحكم للأمة والفقهاء إذ لا يتم تنصيب الفقهاء إلاّ برضى الأمة وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم، وفوق ذلك إن رأي الأمة مقدم على رأي الفقهاء.

ومن حيث التفصيل اعتبرت تلك الأطروحة أن بعض أدلة التقليد تنفع أن تكون صالحة في مجال الموضوعات للشورى، فمن حيث بناء العقلاء يلاحظ في الموضوعات أن العقلاء يعولون على خبرة الكثرة ويرجحونها على خبرة الفرد.

. . . . . .

ومن حيث حكم العقل فإن أدلة الأكثرية معتبرة من باب الطريقية وإن رأيها هو الأقرب للواقع عقلاً.

ومن حيث الآيات فإن أوضحها آيتا الذكر[١] والنفر[٢]، فإذا لم يقل باختصاصها وظهورها أو انصرافها إلى المحمولات الشرعية والأمور الإعتقادية مما يستلزم كونها أجنبية عن دائرة الشورى في الحكم وهي الموضوعات، فإن النسبة بينها وبين أدلة الشورى هي العموم والخصوص المطلق، فتكون مقدمة عليها ومخصصة لها وذلك لظهور انصراف آيتي الشورى إلى الموضوعات.

أما من حيث الروايات فإن منها ما هو ظاهر في الموضوعات ما يعني اختصاص أدلة الشورى بها. لكن دليل التقليد من حيث إنه متعلق بالأحكام العامة فإنه على ذلك يعدُّ أجنبياً عن دليل الحكومة المختصّة بالموضوعات والشؤون العامة التي تنصرف إليها أدلة الشورى، بالرغم من أن بين أدلة التقليد والحكومة والشورى نوعاً من الارتباط والتزاوج عمدت تلك الأطروحة إلى جلائه.

فأدلة الحكومة بقول الإمام: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً)، حاكمة على أدلة التقليد بأجمعها، في حين أن آيتي الشورى تكونان مبينتين لكيفية الحكومة على أنها بيد الأكثرية أو كون الحاكم أحدهم بشرط انضمام الأكثر.

---

(١) آية الذكر هي: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ إلخ.

(٢) آية النفر هي: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ إلخ.

. . . . . .

لذلك فأدلة الثلاثة تتسلسل هكذا:

أدلة التقليد: تقتضي لزوم اتباع الخبير، وأدلة الحكومة: تقتضي اتباع حكم الحاكم لا مطلق الخبير في شؤون الحكم، أما أدلة الشورى فهي ناطقة بوجوب الاستشارة على الحاكم وأتباعه للأكثرية، وبالتالي تكون الحكومة لكل الفقهاء لا لأحدهم، أو لأحدهم مشروطاً بإمضاء الأكثرية[1].

فمهما يكن من الناحية العقلية تظلّ الشورى مطلوبة لدى أهل الخبرة إذ لا دكتاتورية فيها سواء في الموضوعات والشؤون العامة أو في الأحكام، وإذا ما كان الشرع قد أكد عليها في المجال الأول فإنه لم ينهَ عنها في المجال الآخر، لهذا يتبين لنا جليّاً أن مبدأ الشورى في الحكم وغيره لا بدَّ منه من أجل دفع كل المحسوبيات في المجالات الحياتية والسياسية.

لذا يتبين لنا أن مبدأ الشورى في الحزب مطلوب من حيث التشكيلة الحزبية في خصوصيات الحزب وتشكيلاته الخاصة والعامة.

وفي نهاية الحديث عن الشورى والولاية لا بأس بالإشارة إلى ملخص ما ذكره المصنف في هذا الباب أما بالنسبة إلى الولاية فقد تحدث عن أقسام الولاية قائلاً: تنقسم الولاية حسب النظرية

(١) ينظر: شورى الفقهاء ج١/ ١٠٤، ٤٢١ ـ ٤٢٤، ٣٧١ ـ ٣٧٦، الصياغة الجديدة/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨، الحكم في الإسلام (موسوعة الفقه للشيرازي) ج٩٩/ ٤٠ وما بعدها، الإجتهاد والتقليد والاتباع والنظر / ١٥٩ ـ ١٦٣.

. . . . . .

الإسلامية إلى عدد من التقسيمات أهمها: إن الولاية إما تكوينية أو تشريعية، والولاية التكوينية تعني حق التصرف في أمور الخلق والتكوين، والولاية التشريعية تعني حق التصرف في التشريع واستخداماته، وبالنسبة إلى الولاية التشريعية فإنها تنقسم إلى قسمين: إما ذاتية أو جعلية، والثانية إما عامة أو محددة (خاصة).

فالولاية التكوينية كتصرف الله جل وعلا في خلق المخلوقات وشؤونها فهو حق ذاتي ومطلق. وأما الولاية التشريعية الذاتية فهي ولاية الله سبحانه وتعالى في تشريع الأحكام والقوانين لخلقه والإنسان بصورة خاصة، وله حق التصرف بها.

وأما الولاية التشريعية العامة والمطلقة فهي ولاية بعض الأنبياء والرسول الأعظم ﷺ وأهل بيته المعصومين عليهم السلام حيث لهم الحق في التصرف بقرار الهي بشكل مطلق في شؤون الأشياء والأشخاص وإثبات ما يصلحهم ونبذ ما يضرهم.

وأما الولاية الجعلية الخاصة فكولاية الأب على ابنته الباكر في الزواج مثلا أو على أولاده الصغار.

ويمكن تقسيم الولاية التشريعية وتسميتها بالشكل التالي: الولاية الذاتية لله، والولاية التكريمية للمعصوم والولاية الجعلية للفقيه الجامع للشرائط، والولاية المحدودة لمن حدد له الشرع ذلك.

وبعد أخذ ورد في تعريف الولايات وتحديد الحدود ومناقشة

. . . . . .

أدلة الجميع يقول: والحاصل أننا اصطلحنا على الولاية الخاصة بالمعصوم بالولاية المطلقة التي لا تتقيد بشيء بمعنى أنهم احرار في سلطتهم هذه كما أننا اصطلحنا بالولاية العامة على الولاية التي تشمل سائر شؤون الحياة والمرافق التي يحتاجها الإنسان كفرد أو مجتمع أو مؤسسات والتي للفقيه أن يتبوأها، كما اصطلحنا بالولاية الخاصة بالتي اختصت ببعض شؤون الحياة كالولاية على القصّر وولاية الأب على ابنته في الزواج وما إلى ذلك، وما هو المختار أن ولاية المعصوم عامة مطلقة، وولاية الفقيه عامة ومقيدة، وولاية غير الفقيه خاصة ومقيدة[1].

وأما عن شورى الفقهاء فيقول ما موجزه: إن هذه النظرية تتفرع من نظرية ولاية الفقيه العامة وذلك لأن كل من يتمسك بها فبالضرورة لابد أن يذهب إلى أن الفقيه يتمتع بصلاحية واسعة ولكن أسلوب الممارسة قد يكون لفقيه واحد، وقد تكون هذه لعدد من الفقهاء في إطار شبه اتحادي فهو الذي اصطلح عليه بشورى الفقهاء في التشريع وبالنظام الشوروي في جانب الحكم.

وبعد مناقشة الأدلة واستعراض النصوص يقول وبإيجاز؛ وفي خاتمة المطاف فالذي يتضح من تصريح من قال بالولاية العامة انه يرى أن الولاية للفقيه الواحد الجامع للشرائط فإن لم يمكن فهي لمجموعة الفقهاء، بينما من يقول بشورى الفقهاء يرى أن الولاية

(١) ينظر: الحسين والتشريع الإسلامي: ٢/ ١٤٨ ـ ١٩٦.

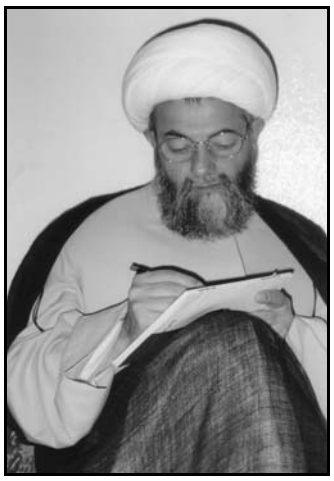
. . . . . .

لمجموعة الفقهاء فإن لم تتحقق فللفقيه الواحد، ولكن الذي يظهر من الأدلة التي استعرضناها أن الولاية للفقهاء على نحو الشورى والتخصص فإن لم تتحقق فالولاية للفقيه الواحد مشروطة بالاستشارة من أهل الاختصاص والمعرفة، حيث إن الاستشارة عنصر أساسي في ذلك ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ وهي لا تتحقق إلا بالمعرفة وهي أيضا لا تتحقق إلا بالاختصاص.

وهنا لابد من التمييز بين المرحلة الأولى وهو عصر وجود المعصوم، وبين المرحلة الثانية عصر غيابه، وبين ما هو ضروري من الدين أو هو من المسلّمات وبين غيره، كما هناك فارق بين أصل الشورى وأسلوبه وتطبيقاته، وبين كيفية التوصل إليه، كما أن هناك فرقاً بين مورد وآخر إذ في بعضها يتطلب أخذ رأي الأمة كافة، وفي آخر أخذ رأي أهل الحل والعقد، وفي ثالث رأي أهل الاختصاص، إلى غيرها من أمور[١].

وهناك تفاصيل حول أصل الشورى ذكرها المصنف بنوع من الموضوعية ورأى بأنها بشكل عام ملزمة وهناك موارد مفضلة.

(١) ينظر: الحسين في التشريع الإسلامي: ٢/ ١٩٧ ـ ٢٣٢.



المنظّر في كلمات

من الجدير بنا أن ننهي حديثنا ببضع جمل عن سماحة آية الله الكرباسي حفظه الله، الذي نظّر في مسألة مشروعية الأحزاب في الإسلام، من خلال موسوعته الرائدة، والتي ملأت الخافقين بأسلوبها الممتع والموضوعي، فهو بحق ابن بجدتها حيث إنه خاض الحداثة والأصالة فتخرّج من الصروح الحديثة والقديمة فنال على أثرها شهادة الدكتوراه، كما زوّد بشهادة الإجتهاد، بعدها تخرّج من الحواضر العلمية في كربلاء والنجف وطهران وقم، فحضر على أبرز مَن في هذه الحواضر من المراجع العظام وأئمة الفقه والأصول هم: الشيرازي والبيارجندي والأصفهاني والخوئي والخميني والرفيعي والخونساري والآشتياني والشريعتمداري والگلبايگاني وآخرين من أقطاب العلم وأرباب الفقه، وهو اليوم يعدّ من الفقهاء الذين أشغلوا أنفسهم بعلوم آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وخدمة تراثهم بعيداً عن الأنظار في كل مكان حلّ. ورغم أنّ هجراته بلغت ستاً إلا أنه لم يفارق القلم والقرطاس حتى ناهزت مؤلفاته ألف كتاب. وتعدّ موسوعته المباركة دائرة المعارف الحسينية في مقدمة مصنفاته، والتي تفوق أجزاؤها الستمائة مجلد، بينما شرائعه تبلغ الألف، إلى جانب سائر مؤلفاته التي وضعها في معظم العلوم العربية والعلوم الإسلامية، مضافاً إلى سائر العلوم الإنسانية والطبيعية، إنه ولد بجوار مرقد أبي عبد الله الحسين عليه السلام سنة ١٣٦٦هـ، وطاف البلاد، وأسس المؤسسات، ليضع رحله في لندن وينطلق من هناك دون كلل أو ملل.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس الأدعية والزيارات
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

نص الآية	الآية	السورة	الصفحة
﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾	٩٠	النحل	٢٨
﴿وشاورهم في الأمر﴾	١٥٩	آل عمران	٢٨
﴿وأمرهم شورى بينهم﴾	٣٨	الشورى	٢٨
﴿فإن حزب الله هم الغالبون﴾	٥٦	المائدة	٢٩
﴿ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾	١٩	المجادلة	٢٩
﴿ديناً قيماً ملة إبراهيم﴾	١٦١	الأنعام	٤٧
﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً . . .﴾	١٠٣	آل عمران	٥٠
﴿وأطيعوا الله ورسوله . . .﴾	٤٦	الأنفال	٥٠
﴿وان تطع أكثر من في الأرض﴾	١١٦	الأنعام	٥١
﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾	٥٣	المؤمنون	٥٢
﴿ومن الأحزاب من ينكر بعضه﴾	٣٦	الرعد	٥٣
﴿جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب﴾	١١	ص	٥٣
﴿فاختلف الأحزاب من بينهم﴾	٦٥	الزخرف	٥٤
﴿كذبت قبلهم قوم نوح . . .﴾	١٢ ـ ١٣	ص	٥٥
﴿مثل يوم الأحزاب . . .﴾	٣٠ ـ ٣١	غافر	٥٥
﴿كذبت قبلهم قوم نوح . . .﴾	٥	غافر	٥٥

نص الآية	الآية	السورة	الصفحة
﴿إذ جاؤوكم من فوقكم ومن . .﴾	١٠	الأحزاب	٥٦
﴿يحسبون الأحزاب لم يذهبوا﴾	٢٠	الأحزاب	٥٦
﴿ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾	٢٢	المجادلة	٥٧
﴿ألا إن حزب الشيطان هم . . .﴾	١٩	المجادلة	٥٧
﴿من يتول الله ورسوله . . .﴾	٥٦	المائدة	٥٧
﴿لا تجد قوما يؤمنون . . . .﴾	٢٢	المجادلة	٥٨
﴿قد افلح المؤمنون﴾	١	المؤمنون	٥٨
﴿إن الشيطان لكم عدو . . .﴾	٦	فاطر	٦٠
﴿إذ جاؤوكم من فوقكم . . .﴾	١٠	الأحزاب	٦٢
﴿والأحزاب من بعدهم﴾	٥	غافر	٦٢
﴿أفمن شرح الله صدره . . .﴾	٢٢	الزمر	٦٧
﴿وإذ قال ربك للملائكة . . .﴾	٣٠	البقرة	٦٧
﴿كان الناس امة واحدة﴾	٢١٣	البقرة	٧٠
﴿وما كان الناس إلا أمة . . .﴾	١٩	يونس	٧٠
﴿إن هذه أمتكم . . .﴾	٩٢	الأنبياء	٧٠
﴿ومن لم يحكم بما انزل الله﴾	٤٤، ٤٥، ٤٧	المائدة	٧٩
﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . .﴾	٩	الحجرات	١٠٤
﴿وسارعوا إلى مغفرة﴾	١٣٣	آل عمران	١٢٠
﴿والسابقون السابقون﴾	١٠	الواقعة	١٢٠
﴿فليتنافس المتنافسون﴾	٢٦	المطففين	١٢٢
﴿فاستبقوا الخيرات﴾	١٤٨	البقرة	١٢٣
﴿فاستبقوا الخيرات﴾	٤٨	المائدة	١٢٣

نص الآية	الآية	السورة	الصفحة
﴿أولئك يسارعون في . . .﴾	٦١	المؤمنون	١٢٣
﴿كان الناس أمة واحدة . . .﴾	٢١٣	البقرة	١٢٦
﴿وهمت كل امة برسولهم . . .﴾	٥	غافر	١٢٦
﴿إن إلى ربك الرجعى﴾	٨	العلق	١٣٥
﴿إنا أنزلنا التوراة . . .﴾	٤٤	المائدة	١٣٧
﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله . . .﴾	٥٩	النساء	٢٠١
﴿وأولوا الأرحام بعضهم . .﴾	٧٥	الأنفال	٢٠٦
﴿إنما المؤمنون أخوة﴾	١٠	الحجرات	٢٠٦
﴿واذكروا نعمة الله . . .﴾	١٠٣	آل عمران	٢٠٧
﴿نحن قسمنا بينهم . . .﴾	٣٢	الزخرف	٢٠٨
﴿فلولا نفر من كل فرقة . . .﴾	١٢٢	التوبة	٢١٥
﴿ولا تنازعوا فتفشلوا . . .﴾	٤٦	الأنفال	٢١٧
﴿ولتكن منكم امة﴾	١٠٤	آل عمران	٢١٨
﴿يا أيها الذين امنوا لا تتخذوا . . .﴾	٥١	المائدة	٢٢٩
﴿لا تتخذوا عدوي وعدوكم . . .﴾	١	الممتحنة	٢٢٩
﴿ولا تركنوا إلى الذين . . .﴾	١١٣	هود	٢٣٠
﴿لا إكراه في الدين﴾	٢٥٦	البقرة	٢٣٤
﴿ولو شاء ربك . . .﴾	٩٩	يونس	٢٣٤
﴿إن الذين توفاهم . . .﴾	٩٧ ـ ٩٩	النساء	٢٣٤
﴿لنعلم أي الحزبين أحصى﴾	١٢	الكهف	٢٣٧
﴿ربكم اعلم بما لبثتم﴾	١٩	الكهف	٢٣٨
﴿لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾	١٩، ١١٣	الكهف	٢٣٨

نص الآية	الآية	السورة	الصفحة
﴿فذرهم في غمرتهم﴾	٥٤	المؤمنون	٢٤١
﴿قل يا أيها الناس قد. . .﴾	١٠٨	يونس	٢٧١
﴿إن الحكم إلا لله. . .﴾	٥٧	الأنعام	٢٧٢
﴿فاصبر إن وعد الله. . .﴾	٦٠	الروم	٢٧٢
﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾	٣٣	المائدة	٢٧٧
﴿لفسدت السموات والأرض﴾	٧١	المؤمنون	٢٧٨
﴿لو كان فيهما آلهة. . .﴾	٢٢	الأنبياء	٢٧٨
﴿ظهر الفساد في البر والبحر﴾	٤١	الروم	٢٧٨
﴿والله لا يحب الفساد﴾	٢٠٥	البقرة	٢٧٨
﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا﴾	١١	البقرة	٢٧٨
﴿فبما رحمة من الله﴾	١٥٩	آل عمران	٢٨٥

فهرس الأحاديث

الأحاديث	القائل	الصفحة
(من كنت مولاه فهذا علي مولاه)	النبي(ص)	٢٩
(أما بعد يابن حنيف . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٥٩
(عليكم التمسك بحبل الله . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٥٩
(نحمده على ما وفق له من الطاعة . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٦٠
(لا تزال عصابة من أمتي . . .)	النبي(ص)	٦١
(أما بعد: فقد بلغني تحزبكم . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٦٢
(إن العرب تتحزب عليّ . .)	النبي(ص)	٦٢
(مثل المؤمنين في توادهم . . .)	النبي(ص)	٦٨
(خذ بما اشتهر بين أصحابك . . .)	الباقر(ع)	١٠٤
(إن الله فوض إلى المؤمن أمره كله)	الصادق(ع)	١٠٤
(إنما الشورى للمهاجرين والأنصار . . .)	أمير المؤمنين (ع)	١٠٧
(لعمري لئن كانت الإمامة . . .)	أمير المؤمنين (ع)	١٠٨
(عليكم بالسواد الأعظم)	الرسول(ص)	١٠٨
(إنه كتب إليّ أنه قد اجتمع . . .)	الحسين(ع)	١٠٨
(إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول . . .)	الصادق(ع)	١٠٩
(علينا إلقاء الأصول وعليكم التقريع . . .)	الرضا(ع)	١٠٩
(إلزموا السواد الأعظم . . .)	أمير المؤمنين (ع)	١٠٩

الأحاديث	القائل	الصفحة
(يد الله مع الجماعة)	الرسول(ص)	١١٠
(أجمعها لرضا الرعية)	أمير المؤمنين (ع)	١١٠
(لا تبطل حدود الله في خلقه . . .)	الباقر(ع)	١١٥
(الدية على الإمام ولا يبطل حق امرىء مسلم)	الباقر(ع)	١١٥
(اعلم أنك من الطلقاء . . .)	أمير المؤمنين (ع)	١١٥
(ليأتين على أمتي ما أتى . . .)	النبي(ص)	١٣١
(فأما مَن كان من الفقهاء . . .)	العسكري(ع)	١٣٩
(إنما كانت بيعة أبي بكر . . .)	النبي(ص)	٢٠٠
(إن الله لا ينظر إلى صوركم . . .)	النبي(ص)	٢٠٨
(ليس منا من دعا . . .)	النبي(ص)	٢٠٨
(المسلم اخو المسلم . . .)	النبي(ص)	٢١٠
(المسلم اخو المسلم . . .)	الصادق (ع)	٢١٠
(لا يصلّين احد العصر . . .)	النبي(ص)	٢١٢
(اختلاف أمتي رحمة . . .)	النبي(ص)	٢١٥
(أنا في الحزب الذي فيه . . .)	النبي(ص)	٢٢٦
(ولكل باب مفتاحاً . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٢٧
(طوبى لنفس أدت . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٢٨
(إذا جمع الله الأولين . . .)	زين العابدين (ع)	٢٢٨
(إن الله فوض الى . . .)	الصادق (ع)	٢٤٢
(ما خلقت هو أحب إليّ . . .)	. . .	٢٤٣
(فيا عجباً ومالي . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٤٨
(لقد كنت أمس أميراً . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٥٩

الأحاديث	القائل	الصفحة
(فأنا نذير لكم . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٦٥
(إن هؤلاء قد تمالأوا . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٦٧
(فقدموا على عاملي . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٦٨
(حكم الله أنتظر فيكم)	أمير المؤمنين (ع)	٢٧٤
(بعداً لهم كما بعدت)	أمير المؤمنين (ع)	٢٧٤
(كلمة حق يراد بها باطل . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٧٤
(أما أن الله ورسوله لغنيان . . .)	النبي(ص)	٢٨٦
(لا مظاهرة أوثق من . . .)	النبي(ص)	٢٨٦
(من استبد برأيه . . .)	أمير المؤمنين (ع)	٢٨٦
(لا استظهار في أمر . . .)	الصادق (ع)	٢٨٦
(يا علي لا تشاور . . .)	النبي(ص)	٢٨٧
(إن المشورة لا تكون . . .)	النبي(ص)	٢٨٧

فهرس الأدعية والزيارات

الدعاء	الداعي	الصفحة
فقام محمد(ص) فيهم مجداً . . .	زين العابدين (ع)	٢٢٦
اشهد أن من حاربكم . . .	زيارة	٢٢٧
السلام على رسول الله . . .	زيارة	٢٢٧
السلام عليك يا أبا . . .	زيارة	٢٢٧

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم
* الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر: يحيى محمد / ٢٠٠٠ م.
* الاحتجاج: أحمد بن علي الطبرسي / النجف / ١٩٦٦ / النعمان.
* الأحزاب السياسية: موريس دوفرجيه.
* الأحزاب السياسية في بريطانيا: ر.ت. مكنزي / مصر / ١٩٥٧/ دار المعارف.
* الأحزاب السياسية: طارق علي الهاشمي / بغداد / شركة الطبع والنشر / ١٩٦٨.
* أحكام القرآن: أحمد بن علي الجصاص / مصر / ١٣٤٧هـ/ البهية.
* الإرشاد: للشيخ المفيد / مؤسسة آل البيت.
* أصالة الإباحة: هادي حسين الكرعاوي / رسالة دكتوراه / النجف.
* اصطلاحات الأصول: علي المشكيني / قم / ١٤١٣هـ/ الهادي.
* الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم / بيروت ١٩٦٣ / دار الأندلس.
* أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلبي / بيروت / ١٤٠٣هـ/ الجامعية.
* أضواء على السنة المحمدية: محمود أبو رية / مصر / ١٣٧٧هـ/ دار التأليف.
* أمالي الشيخ الطوسي: محمد بن الحسن الطوسي / النجف / ١٣٨٤هـ/ النعمان.
* الإمام علي في قوتيه الجاذبة والدافعة: مرتضى مطهري / قم.
* باب مدينة علم الفقه: علي كاشف الغطاء / بيروت / ١٩٨٥/ دار الزهراء.
* بحار الانوار: محمد باقر المجلسي / بيروت / ١٩٨٣ / الوفاء.
* البداية والنهاية: اسماعيل بن كثير / مصر / ١٣٥٣هـ/ السعادة.
* تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي / الكويت / ١٩٦٥.
* تاريخ الأمم والملوك (الطبري): محمد بن جرير الطبري / مصر الحسينية.
* تاريخ الشعر السياسي
* تاريخ الفرق الإسلامية: علي مصطفى الغرابي / القاهرة / ١٩٠٩ / باكت جي.

* تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة / القاهرة / دار الثقافة العربية.
* التبيان: محمد بن الحسن الطوسي / قم / ١٤٠٩هـ/ الإعلام الإسلامي.
* التشريع الجنائي الإسلامي: عبد القادر عودة / مصر / ١٣٧٩هـ/ العروبة.
* التعريفات: علي بن محمد الجرجاني / بيروت / ١٩٧٨/ لبنان.
* تفسير ابن كثير: إسماعيل بن كثير / بيروت / ١٤١٦هـ/ الأندلس.
* تفسير القرآن الكريم / مصطفى الخميني / إيران / ١٤١٨هـ/ تنظيم ونشر آثار الإمام.
* تفسير القمي: علي بن إبراهيم القمي / قم / ١٤٠٤هـ/ دار الكتاب.
* التفسير الكبير (الرازي): محمد بن عمر الرازي / مصر / ١٩٣٤/ البهية.
* تفسير الكشاف: محمود بن عمرو الزمخشري: بيروت / دار الكتب.
* تفسير غريب القرآن: عبد الله بن مسلم الدينوري / لبنان / ١٣٩٨هـ/ الكتب العلمية.
* التقليد في الشريعة الإسلامية: عز الدين بحر العلوم / بيروت / ١٣٩٨هـ/ دار الزهراء.
* تقوية الإيمان: محمد بن عقيل / صيدا / ١٣٤٣هـ/ العرفان.
* تكوين الدولة: روبرت ماكيفر/ ترجمة/ حسين صعب/ بيروت/ ١٩٦٦/ دار العلم.
* التنقيح في شرح العروة الوثقى: علي الغروي / النجف / ١٣٨٦هـ/ الآداب.
* تهذيب الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن مطهر الحلي / إيران / ١٣٠٨هـ.
* ثلاثون عاماً من حياة الحزب الشيوعي الصيني: هوكياومو / ترجمة إلياس مرقص/ دمشق / دار دمشق.
* جامع البيان: محمد بن جرير الطبري / بيروت / ١٤١٥هـ/ دار الفكر.
* الجامع الصغير: جلال الدين السيوطي / مصر / البابي الحلبي.
* الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): محمد بن أحمد القرطبي / مصر / ١٩٤٠ ـ دار الكتب المصرية.
* جواهر الكلام: محمد حسن النجفي / قم / ١٩٨٥هـ/ دار الكتب الإسلامية.
* حديث الثقلين: محمد قوام الدين القمي / مصر / ١٩٥٥.
* حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق / صلاح الخرسان.
* الحزب الشيوعي العراقي / إلياس مرقص / دمشق / دار دمشق.
* الحسين والتشريع الإسلامي: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي/ المركز الحسيني.
* الحسين في السنة: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي / المركز الحسيني.
* الحسين الكريم في القرآن العظيم: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي / المركز الحسيني.

* حوار مع دائرة المعارف الحسينية: الدكتور هادي حمود / بيت العلم / بيروت.
* الحياة الحكميون: الدار الإسلامية / بيروت.
* الحوزة العلمية في النجف: علي أحمد البهادلي / بيروت / ١٩٩٣/ دار الزهراء.
* حياة الإمام الحسين: باقر شريف القرشي / النجف / ١٣٩٤هـ/ الآداب.
* الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية: محمد عمارة / بيروت / ١٩٨٤ / المؤسسة العربية.
* خلق المؤمن: عبد الأمير قبلان / بيروت / ١٤٠٥ / الدار العالمية.
* دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي / صدر ١٩٢٣.
* الدر المنثور: جلال الدين السيوطي / إيران / ١٣٧٧هـ/ الإسلامية.
* الديمقراطية أمل الإنسانية: ليلاند دوايت / ترجمة / يوسف الخال / بيروت / ١٩٥٦ / الآداب.
* ديوان أمير المؤمنين: جمع / عبد العزيز الكرمي / النجف / ١٩٦٣ م / النعمان.
* رئاسة وسياسة ـ لبنان الجديد: باسم الجسر / بيروت / ١٩٦٤.
* الرائد: جبران مسعود / بيروت / ١٩٨١ ـ دار العلوم.
* الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: محمد بن مكي الشهيد الثاني / قم / ١٤١٠هـ/ انتشارات داورلي.
* سفينة البحار: عباس القمي / إيران / الإسلامية.
* السنن: للترمذي / دار الكتاب العربي / بيروت.
* سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني / القاهرة / ١٣٧٣هـ/ دار إحياء الكتب.
* سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث / مصر / ١٩٥٢ / البابي الحلبي.
* السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي / الهند / ١٣٤٤هـ/ دائرة المعارف.
* سياسة الحكم: لوستن رني / ترجمة / حسين علي الذنوب / بغداد / ١٩٦٦ فرانكلين.
* السيرة النبوية: عبد الملك بن هشام / مصر / ١٣٣٢هـ/ الجمالية.
* شرح الأسماء الحسنى: حسين بن نقي الهمداني / طهران / ١٣٣٥هـ/ مصطفوي.
* شرح الرضي على الكافية: الاسترابادي / طهران / الصادق.
* شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف الدين النووي / القاهرة / ١٣٤٩هـ/ محمد علي صبيح.
* شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد / مصر / ١٣٨٥هـ/ دار إحياء الكتب.

* شريعة الانتخاب: الشيخ محمد صادق الكرباسي / بيت العلم / بيروت.
* شريعة الجنين: الشيخ محمد صادق الكرباسي / بيت العلم / بيروت.
* شريعة التكليف / الشيخ محمد صادق الكرباسي / بيت العلم / بيروت.
* شورى الفقهاء: ناصر حسين الأسدي / بيروت / ٢٠٠٣ م / دار العلوم.
* الشورى والبيعة: مصطفى قصير العاملي / بيروت / ١٩٩٦ / المركز الإسلامي.
* الصافي في تفسير القرآن: محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني / إيران / ١٩٥٤.
* صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري / مصدر ١٣١٤هـ/ الأميرية.
* الصحيفة الحسينية الكاملة: جمع / مهدي السويج / النجف / ١٩٧٧/ العربي.
* الصحيفة السجادية الكاملة / لعلي بن الحسين (ع) / دمشق / ١٩٩٩.
* الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية: محمد الحسيني الشيرازي / بيروت / ١٩٩٢ / الفكر الإسلامي.
* طبيعة الدعوة الإسلامية: فاروق عمر حسين / بيروت / ١٩٧٠ / دار القلم.
* العامل السياسي لنهضة الحسين: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي / المركز الحسيني.
* علل الشرائع: محمد بن علي الصدوق / النجف / ١٣٨٥هـ/ الحيدرية.
* عوائد الأيام: أحمد النراقي / طهران / ١٣٢١هـ.
* الغدير في الكتاب والسنة: عبد الحسين الأميني / بيروت /١٩٦٧ / دار الكتاب
* الغلو والفرق الغالية: عبد الله سلوم / بغداد / ١٩٧٢/ الحكومة.
* الفتن: للمروزي.
* فرق الشيعة: الحسن النوبختي / النجف / ١٣٧٩هـ/ الحيدرية.
* الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي / دمشق / ١٣٦٧هـ/ الثقافة الإسلامية.
* الفرق والجماعات الإسلامية: سعيد رشيد زميزم / بيروت / ٢٠٠٠ / البلاغ.
* الفقيه والأمة عند الإمام علي: فرح موسى / بيروت / ١٩٩٩/ دار الهادي.
* في ظلال القرآن: سيد قطب / بيروت / ١٩٦٧ / دار إحياء التراث.
* فيض الغدير شرح الجامع الصغير / محمد بن عبد الرؤوف المناوي / مصر / ١٣٥٦هـ/ الحلبي.
* القاموس السياسي: أحمد عطية الله / القاهرة / ١٩٦٨ / دار النهضة.
* القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي / مصر / ١٩٣٨ / دار المأمون.
* القانون الدستوري والنظم السياسية: عبد الحميد المتولي / القاهرة / ١٩٦٤.
* القومية والإنسانية: عبد الله عبد الدائم / بيروت/ ١٩٥٩/ دار العلم.
* الكافي: محمد بن يعقوب الكليني / طهران / ١٣٨٨هـ/ الإسلامية.
* كتاب العقل: لابن أبي الدنيا.

* كشاف اصطلاحات الفنون: محمد أعلى التهانوي / بيروت / ١٩٦٦ / الخياط.
* كلمة الإسلام: حسن الشيرازي / بيروت / ١٩٦٤.
* كنز العمال: علي المتقي الهندي / حيدر آباد / ١٣١٢هـ/ المعارف النظامية.
* لأكون مع الصادقين: محمد التيجاني السماوي / باريس / ١٩٨٧.
* لسان العرب: محمد بن منظور / بيروت / ١٩٥٦ / دار صادر
* مبادىء الوصول في علم الأصول: الحسن بن يوسف الحلي / النجف / ١٩٧٠/ الآداب.
* المجتمع: ماكيفر ويبج / ترجمة / د. علي أحمد عيسى.
* مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي / مؤسسة الوفاء/ بيروت.
* مجمع البيان: الفضل بن الحسن الطبرسي
* مجموعة رسائل: لطف الله الصافي / قم.
* المحاسن: أحمد بن محمد البرقي / تحقيق / جلال الدين الحسيني / طهران.
* محاضرات في حزب الله. صدر الدين القبنجي / إيران.
* المحنة: محمد باقر الصدر/ قم / ١٩٨٤
* مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي / بيروت / ١٤١٥هـ/ دار الكتب العلمية.
* مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام: إعداد صادق حقيقت رقم / ٢٠٠١ / الهدى.
* مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية: محمد مهدي الآصفي / النجف / ١٣٨٤هـ/ النعمان.
* المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية: حسن معتوق / بيروت / ١٣٩٠هـ/ دار الهلال.
* مزار ابن المشهدي: محمد بن المشهدي / قم / ١٤١٩هـ/ النشر الإسلامي.
* المسائل الإسلامية المنتخبة: صادق الشيرازي: ١٤٢٣هـ.
* مستدرك الوسائل: المحقق النوري /قم / ١٤٠٨هـ.
* المسترشد في إمامة أمير المؤمنين: محمد بن جرير الطبري / النجف / ١٣٩٥هـ/ الحيدرية.
* المستصفى من علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي / مصر / ١٩٣٧ / مصطفى الحلبي.
* مسند أحمد: أحمد بن حنبل / بيروت / دار صادر.
* مصباح المتهجد: محمد بن الحسن الطوسي / بيروت / ١٩٩١ مؤسسة فقه الشيعة.
* مصطلحات الفقه: علي المشكيني / طهران / ١٤١٩هـ/ الهادي.

* المعارضة في الإسلام: يوسف علي سبيتي / بيروت / ٢٠٠٢ / دار البلاغة.
* المعالم الجديدة في الأصول: محمد باقر الصدر / النجف / ١٣٨٥هـ/ النعمان.
* معالم الدين: الحسن بن محمد / قم / النشر الإسلامي.
* معالم المدرستين: مرتضى العسكري / بيروت/ ١٩٩٣/ دار المؤرخ.
* معجم البلدان: ياقوت الحموي / بيروت / ١٩٥٥ / دار صادر.
* المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية / طهران / المكتبة العلمية.
* معجم الخطباء: داخل السيد حسن/ بيروت / ١٩٩٨/ دار الصفوة.
* معجم خطباء المنبر الحسيني: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي.
* معجم المشاريع الحسينية: الشيخ محمد صادق محمد الكرباسي.
* معجم مصطلحات النسابين: محمود المقدس الغريفي / بيروت.
* مفردات غريب القرآن: الراغب الأصفهاني / إيران / بنت الحرمين.
* مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري / اسطنبول / ١٩٣٠/ الدولة.
* مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون / بيروت / ١٩٦٠ / دار الكتاب.
* الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني / القاهرة / ١٩٤٩/ مجازي.
* المنجد: لويس معلوف / بيروت / ١٩٦٠ / الكاثوليكية.
* المنخول في علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي
* منهاج الحزب الإسلامي العراقي: / بغداد / ١٩٦٠ / الإسلامية.
* موسوعة الشيرازي الفقهية: محمد الحسيني الشيرازي / بيروت /٢٠٠٠ / الإمامة.
* موسوعة أطراف الحديث النبوي: محمد زغلول / عالم التراث / بيروت.
* الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي / بيروت.
* نظام الحكم والإدارة في الإسلام: باقر شريف القرشي / النجف / ١٣٨٦هـ.
* النظرية الاجتماعية: كول / ترجمة / عبد الوهاب الكيالي.
* نهاية السؤول: عبد الرحيم بن حسن الأسنوي/ بولاق.
* النهاية في غريب الحديث: ابن الأثير الجزري / القاهرة / ١٩٦٣ / دار إحياء الكتاب.
* نهج البلاغة: الشريف الرضي / تحقيق / صبحي الصالح / بيروت / ١٩٦٧.
* الوجوه والنظائر: هارون بن موسى / بغداد / ١٩٨٨/ دار الحرية.
* وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحر العاملي / طهران / ١٣٦٧هـ/ الإسلامية.
* وقعة صفين: نصر بن مزاحم المنقري / مكتبة بصيرتي / قم.

فهرس الموضوعات

مقدمة الناشر ٥
تقدمة ٧
مقدمة المشرف ٩
تقديم: آية الله الشيخ محمد باقر شريف القرشي ١١
تقديم: الأستاذ الدكتور حسن الحكيم ١٥
المقدمة ١٩
التمهيد: الأحزاب.. نظرة تاريخية ٢٣

مشروعية الأحزاب في الإسلام

مفهوم الحزب ٣٥
الحزب لغة ٣٧
الحزب اصطلاحاً ٣٩
العناصر الرئيسية في تكوين الحزب ٤١
مفهوم الحزب في الإسلام ٤٢
مفهوم الحزب في العرف السياسي ٤٤
الألفاظ المرادفة للحزب ٤٦

في ذم الحزب ٥١
مفهوم الحزب في القرآن ٥٣
الحزب في السنة النبوية ٥٩
الحزب في المنظور الاعتقادي ٦٣
هل الحزب مشرّع ٧٣
الحكم في الإسلام ٧٩
قضاء المباحات ٨٧
القول بالكليات ٩٤
مسألة العرف في الحكم على الحزب ٩٨
جواز التكتل ١٠١
الأكثرية ١٠٣
تحديد الأكثرية ١٠٧
الانتخابات ١١١
التنافس على الخير ١٢٠
التكتل المذهبي ١٢٦
التكتل الفقهي ١٣٥
دور المرجعية في العمل بالحزب ١٤٧
البرلمان والجهات المراقبة ١٥٦
خصائص النظام البرلماني ١٥٩
المعارضة ومتابعة الاختراقات والانحرافات ١٦٣
صراعات المعارضة ١٦٥

الديمقراطية ونشأة الحزب الإسلامي ١٧٠
التعددية الحزبية ١٧٦
مفهوم القومية العام ١٨٣
الأقاليم والتكتلات النيابية ١٩١
تقنين الأحكام الشرعية ١٩٤
الأحكام الثانوية وأهل الحل والعقد ١٩٩
تكتل المهاجرين والأنصار ٢٠٤
الأخوة في الإسلام ٢٠٦
الاختلاف في فهم الواقع ٢١٢
الاختلاف والاعتصام ٢١٥
مفهوم آية ولتكن منكم أمة ٢١٨
مفهوم النقابة ٢٢١
مدلول السبق والرماية ٢٢٤
مفهوم حديث النبي أنا في الحزب ٢٢٦
اجتماع الشكليات في حزب واحد ٢٢٩
اختلاف الرأي والنظر ٢٣٧
التكتل والعقل ٢٤٢
المعارضة في عهد علي ٢٥٦
العقيدة الواحدة ٢٧٦
الشورى وارتباطها بالحزب ٢٨٣
بين مبدأ الشورى وولاية الفقيه ٢٨٨

المنظّر في كلمات ٢٩٩
فهرس الآيات ٣٠٣
فهرس الأحاديث ٣٠٧
فهرس الأدعية والزيارات ٣١٠
فهرس المصادر والمراجع ٣١١
فهرس الموضوعات ٣١٧