

العقل ودوره في تطوّر الفقه السياسيّ عند الشيعة الإماميّة - قراءة معاصرة -

السيد كاظم السيّد باقري^(١)

خلاصة المقالة:

تتناول هذه المقالة قضية حجّية العقل ودوره في تطوّر الفقه السياسيّ عند الشيعة الإماميّة، خاصّة في الواقع المعاصر.

وقد ثبت أنّ العقل يؤدّي دورًا أساسًا في هذا التطوّر؛ من خلال الاهتمام بمنهج الاجتهاد العقلانيّ، وحجّية العقل في عرض مصادر الاستنباط الأخرى، واستخراجه الحكم من النصوص، وتجاوز الظواهر، والكشف والتفسير العصريّ للنصوص، وفهم بعض المصالح والمفاسد، وفهم المستقلّات والمستلزمات العقلية...

١١١

ويمكن تقصّي مظاهر هذا التطوّر الخلاق في الفقه السياسيّ الشيعيّ في موارد؛ من قبيل: كيفية التعامل مع السلطة، والسلطة المقيّدة والمشروطة، ونظرية ولاية الفقيه،

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من إيران.

والنظر والاجتهاد الفقهيّ في مسائل كالاختكار، وبيع السلاح إلى العدو أو عدمه، وغيرهما من القضايا التي يظهر فيها بنحو جليّ أثر المنهج الاجتهاديّ العقليّ ومراعاة خصوصيّات الزمان والمكان في استنباط أحكامها.

كلمات مفتاحية:

الإسلام، الإمامية، الفقه، السياسة، الفقه السياسيّ، المجتمع، العقل، الاجتهاد، التطور، المعاصرة، ولاية الفقيه...

مقدمة:

يمتاز العقل بمكانة عالية في الثقافة والفكر السياسيّ الإسلاميّ، بخاصّة في الفكر الشيعيّ، ومع ذلك ثمة اختلاف في شأنه وفي حجّية استنباطاته، ولهذا النقاش جذوره التاريخية ومبرراته المنهجية، ولا سيّما عندما يُجعل في مقابل الوحي الذي هو مصدر أعلى من العقل البشريّ، أو عندما يُتصوّر أنّ الإنسان لا يحتاج إلى العقل مع حضور الدين ومفاهيمه؛ لأنّ الشارع قد بيّن كلّ الأمور الضروريّة واللازمة للحياة.

ومن الأبحاث المطروحة، أنّه إذا صدرت رواية في موقع وظروف خاصّة؛ فهل يمكن للمجتهد أن يتبنّى موقفاً مختلفاً عن الفهم الأوّليّ والكلّيّ لحكم تلك الرواية، بحيث يلاحظ الموضوع والظروف الزمانية والمكانية، وحيثيات صدور الرواية، وفهم المخاطب والسائل، وروح الشريعة...، فيصل إلى شيء أكثر ممّا يوصل إليه ظاهر تلك الرواية؟ وهل يمكن الإفتاء بما يُستفاد من ظاهر الرواية نفسها بدون الأخذ بالاعتبار تلك الظروف واللمحظات؟ وإلى أيّ حدّ يمكن الاعتماد على التحليلات العقلية في التعامل مع النصوص الدينية-الفقهية، وهل يمكن الاعتماد عليها؟

لقد كانت هذه الأسئلة بمثابة ساحة مواجهة علمية؛ لاختلاف آراء المدارس الفكرية فيها؛ فظهرت اتجاهات مختلفة موافقة للعقل أو مخالفة له، ونشأت مذاهب فكرية؛ مثل: المعتزلة، والأشاعرة، وأهل الحديث، والأخباريين، والأصوليين.

فذهبت المعتزلة إلى أن العقل هو الأساس الأول، ووحّدت ساحة الدين والفلسفة، وسعت إلى تفسير الإيمان بلغة الفكر المحض.

في حين لم يقل الأشاعرة بالحسن والقبح العقليين، وأثر هذا على النظرة إلى دور العقل في فهم أحكام الدين والتعمّق في ما ورد في الآيات والروايات.

وسعى المفكّرون الشيعة تاريخياً، إلى اتّخاذ جانب الاعتدال؛ كي لا يقعوا في محذوري الإفراط والتفريط.

ويعود تيار النزعة العقلية في الفقه السياسيّ الشيعيّ إلى القرن الرابع الهجريّ؛ متمثلاً في آراء فقيهين شيعيين كبيرين؛ هما: الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ.ق)، وتلميذه السيد المرتضى (٤٣٦هـ.ق). وقد بذل الشيخ المفيد جهوداً كبيرة في تدوين الفقه الاجتهاديّ؛ مستفيداً من الجهود السابقة التي بذلها علماء كبار؛ أمثال: ابن أبي عقيل العمانيّ (ت: قبل ٣٦٩هـ.ق)، وابن الجنيد الإسكافيّ (ت: ٣١٨هـ.ق) الذي يرى أنّ للعقل موقعاً مميّزاً، ويعتبره أحد مستندات حجّة القرآن والسنة^(١).

وأكد ابن إدريس الحلّي (٥٤٣-٥٩٨هـ.ق) مرّة أخرى من خلال رؤيته الابتكاريّة والأصوليّة قدرة العقل على الاستنباط من المصادر الدينيّة؛ عند افتقاد الدليل من الكتاب والسنة والإجماع؛ «المعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مصدر الشريعة التمسك بدليل العقل فيها؛ فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطرق تتوصّل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعيّة (...). فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها»^(٢).

وسوف نسعى في هذه المقالة إلى البحث في موقع العقل وحجّيته، وبيان دوره في تطوّر الفقه السياسيّ الشيعيّ، مع التركيز على المرحلة المعاصرة. ومن هذا المنطلق، يحضر هذا السؤال الأساس: ما هو دور العقل في تطوّر الفقه السياسيّ الإماميّ؟ والتحقيق:

(١) انظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.ق/

١٩٩٣م، ص ٢٨؛ كرجي، أبو القاسم: تاريخ الفقه والفقهاء، لا ط، طهران، سمت، ١٣٧٥هـ.ش، ص ١٣٦.

(٢) الحلّي، ابن إدريس: السرائر، لا ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، لا ت، ج ١، ص ٤٦.

أنّ العقل يؤدي دوراً أساساً في تطوّر الفقه السياسيّ الإماميّ من خلال الاهتمام بمنهج الاجتهاد العقلانيّ، والاعتراف بحجّية العقل إلى جانب مصادر الاستنباط الأخرى، واستنباطه الحكم من النصوص متخطياً الظاهر، والكشف والقدرة على التفسير المتجدّد للنصوص، وإدراك بعض المصالح والمفاسد، وفهم المستقلات والاستلزمات العقلية. ويمكن البحث عن بعض تجليات هذا الأمر في العصر الحاضر؛ من خلال تناول آراء العلامة النائيني رحمته الله، والإمام الخميني رحمته الله.

أولاً: موقع العقل في الفقه السياسيّ الإماميّ:

يحظى العقل بموقع بارزٍ ورفيع في الإسلام، وقد أكّدت الآيات والروايات على مقام العقل وحجّية نتائجه، وعدّته حجّة إلهية. فقد استُخدمت مادة «ع ق ل» ومشتقاتها في القرآن حوالي خمسين مرّة؛ ودعا الله -تعالى- الإنسان في أكثر من ٣٠٠ آية إلى الاستفادة من العقل، وإلى التأمل في الآفاق والأنفس^(١). وروي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال: «لله على الناس حجّتان: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة؛ فأما الحجّة الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأما الباطنة، فالعقول»^(٢). وروي أنّ العقول أئمة الأفكار^(٣). كما أكّد فقهاء الإمامية على موقع العقل وأهميته؛ وأنّه لا إيمان بلا فكر ولا عقل^(٤).

وقد ساد النزوع نحو العقل والعقلانية في بعض ساحات الفكر الإمامي؛ خاصّة مع لحاظ الأدلّة من الكتاب والسنة محصورة، ولا يمكنها بيان جزئيات جميع الأحكام على اختلاف الزمان والمكان؛ فكان العقل أداة معينة للمجتهد للحوار والتفاهم مع النصوص الدينية واستنباط الأحكام منها.

(١) مثال على ذلك: قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٤٤)؛ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الرعد، الآية ٤)؛ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ١٢)؛ ...

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ هـ.ش، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ١٢، ص ١٦.

(٣) انظر: المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط ٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.ق/ ١٩٨٣ م، ج ١، ص ٩٦.

(٤) انظر: الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر: مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، لا م، لا ن، ١٣٧٤ هـ.ش، ص ١٥٥.

ثانياً: العقل وسيلة فهم للنصوص:

العقل هو أحد أدوات معرفة المسائل الفقهية، ولا منافاة فعلاً بين العقل والشرع، وإذا ما شُوهد في النصوص شيءٌ ينافي بظاهره العقل، فلا بدّ من تأويله وتوجيهه بنحوٍ يكون موافقاً للعقل والمعرفة العقلية^(١). وقد عدّ الشيخ المفيد أنّ «الحسن» هو الشيء الذي يكون القيام به ملائماً للعقل وموافقاً له، و«القيح» هو ذلك الشيء الذي يخالف العقل فعله والقيام به^(٢). ويُراد بـ «العقل الفقهي»؛ العقل الذي يكون مصدرًا من مصادر الشريعة، إلى جانب الكتاب والسنة وفي عرضهما، ولا يُراد به أداة إثبات الكتاب والسنة وتفسيرهما. فلا تضادّ بين الحكم القطعي للعقل، من دون استناده إلى الكتاب والسنة، مع حكم العقل الفلسفي؛ لذا، فالعقل مصدرٌ مستقلٌّ لاستنباط الأحكام الشرعية، وهو أداة يُستفاد منها في الشرح والبيان المنطقيّ لسائر المصادر، وحلّ التعارض الموجود بينها^(٣).

والعقل تارة تكون عنده رسالة مستقلة، فيحكم بلغة المقال أحياناً، وبالسكوت وعدم الاعتراض أحياناً أخرى؛ ولذا يمكن القول: إنّ للعقل دوراً يفوق الفهم، فهو يستنبط ويستخرج؛ ولهذا السبب، لو كان للعقل أحكام في موارد، وكان للنقل في هذه الموارد نفسها - أيضاً - بيان مسائل، فيكون النقل مؤيِّداً للعقل ولحكمه^(٤).

ويكشف محمد رضا المظفر عن أنّ دور العقل في الاستنباط لم يكن في البدايات على هذه الدرجة من الوضوح، ولم يكن يوضع إلى جانب الكتاب والسنة دليلاً مستقلاً، ثمّ أُعطي هذا الدورَ واعترِف له بالحجية بالنظر إلى توليده القطع، والقطع كما هو معلوم ذاتي الحجية^(٥). ومن جهته يشير السيد الصدر إلى الدليل العقلي الذي يكشف عن الحكم بالقطع، ويثبت له الحجية تبعاً لحجية القطع^(٦).

(١) انظر: أبو زهرة، محمد: تاريخ الفرق الإسلامية، لا ط، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٧١م، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) انظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: النكت في مقدّمات الأصول، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ/ق/ ١٩٩٣م، ص ٢٦.

(٣) انظر: علي دوست، أبو القاسم: فقه وعقل، لا ط، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٨١هـ.ش، ص ٣٣-٣٥.

(٤) انظر: جواد آملی، عبد الله: «كارآمدی عقل در استنباط احكام فقهی»، فصلية فقه و حقوق، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، العدد ١، ١٣٨٣هـ.ش، ص ١٥.

(٥) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، لا ط، قم المقدّسة، مؤسسة النشر الإسلامي، لا ت، ج ٣، ص ١٢٨ - ١٣٧.

(٦) انظر: الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ط ٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ.ق/ ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٢٥٨.

ثالثاً: موقع العقل العملي في الفكر السياسي:

يقسّم العقل إلى قسمين؛ هما: العقل العملي، والعقل النظري.

والعقل النظري هو الذي يحكم في «ما يكون» و«ما لا يكون» أي دوره الإخبار عن الصواب والخطأ؛ بينما العقل العملي يدرك «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» من الأفعال^(١). فكلّ ما يتعلّق بإدراك الإنسان وفهمه؛ هو في مساحة العقل النظري، وكلّ ما يعود إلى الجانب العملي للإنسان؛ فهو مرتبط بالعقل العملي؛ بوصفه القوّة التي توجّه سلوك الإنسان وفعله^(٢).

ومن هنا، يوجد في الإنسان جزءان عقليّان: أحدهما ينظر إلى الأشياء التي تكون علل وجودها غير قابلة للتغيير، والآخر ناظر إلى تلك التي تقبل التغيير. فالأول يسمّى «الجزء العلمي»، والآخر «الجزء المفكّر أو الحاسب». ومبدأ العمل والإحداث إنّما هو الاختيار، ومبدأ الاختيار هو الميل المصاحب للتفكير الذي يدلّ على الهدف^(٣) في العقل العملي الحاسب، والاختيار والوصول إلى الهدف هو المقصود في النظر والاعتبار. والأمر التي «لا تقبل التغيير» أمور خارجة عن اختيار الإنسان وإرادته، وهذه دور العقل بتجاهها هو معرفتها وجوداً أو عدماً. وأمّا الأمور التي «تقبل التغيير»؛ فهي التي يوحى العقل بها أو ينهي عنها.

وصاحب الحكمة العمليّة هو الشخص الذي يفكّر بشكل صحيح في ما هو مفيد له وحسن؛ أي في سبيل الحصول على حياة طيبة وسعيدة^(٤)؛ ولذلك يوجد في إطار الحكمة العمليّة، في ساحة العقل العملي؛ ثلاثة فروع؛ هي: «سياسة المدن»، و«تدبير المنزل» و«الأخلاق». ويعمل العقل العمليّ على تنظيم أفعال البشر الاجتماعيّة وغير الاجتماعيّة

(١) انظر: جوادى أملي، عبد الله: مراحل أخلاق در قرآن، لا ط، قم المقدّسة، دار نشر إسرائ، ١٣٧٧ هـ.ش، ص ١٨٨.

(٢) انظر: جوادى أملي، عبد الله: رحيق مخطوم (شرح الحكمة المتعالية)، لا ط، قم المقدّسة، دار نشر إسرائ، ١٣٧٤ هـ.ش، ج ١، ص ١٣٣.

(٣) انظر: أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: محمد حسن لطفي، لا ط، طهران، لان، ١٣٧٨ هـ.ش، ص ٢٠٩.

(٤) انظر: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، م.س، ص ٢١٣.

وتقويمها وتنقيحها. ويدخل في دائرة العقل العملي السلوك الأخلاقي والأعمال الصالحة التي تمّ التأكيد عليها في الآيات والروايات، ويعمل العقل النظري على فهم النصوص وعلى خدمة العقل العملي.

وإنّ كمال العقل النظريّ العملُ بالحقائق المكتشفة بواسطة التي تتجلّى في «الإيمان»؛ فالإيمان عقدٌ ورباطٌ يحصل بواسطة العقل العمليّ عن طريق إعمال الإرادة الإنسانيّة في نفس الإنسان، مع خلاصة وعصارة القضية العلميّة^(١).

وبين الفقه السياسيّ وبين عمل المسلمين صلة وعلاقة وثيقة، فهو يحدّد أحكام أفعالهم في مجال العمل الاجتماعيّ السياسيّ. وهذه الصلة تقرّبه من العقل العمليّ. وليس معنى ذلك أنّه لا صلة للعقل النظريّ في هذا المجال، بل إنّ جميع هذه الأمور تحصل في ظلّ إضاءات العقل النظريّ؛ وإنّ حقيقة العقل في الواقع ونفس الأمر شيء واحد والانقسام هو توزيع أدوار وبحسب الوظيفة. وقد أشير في كلام الإمام عليّ عليه السلام إلى العقل العمليّ؛ حيث قال: «أفضل الناس عقلاً أحسنهم تقديرًا لمعاشه، وأشدّهم اهتمامًا بإصلاح معاده»^(٢).

ويعمل الفقه السياسيّ الإمامي في هذه الدائرة -أيضاً- على تحليل الأمور السياسيّة للمجتمع. فتؤدّي مدركات العقل العمليّ إلى معرفة الحكم الشرعيّ في مجال «تدبير المدن»، والحياة السياسيّة^(٣).

وعندما يكون الحديث عن العقل في مجال الفكر، وعلى نحو خاصّ في الفقه السياسيّ، وخاصة بالنظر إلى أنّ هذا العلم ناظر إلى عمل المكلفين وحلّ مشاكلهم في المسائل المختلفة؛ يكون المقصود من العقل هو «العقل العمليّ» الذي يكشف عن الحسن والقبح العقليّين وتلازمهما مع الحكم الشرعيّ؛ بحيث يستند هذا العقل العمليّ إلى هذه الملازمة

(١) انظر: جواد آملی، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية)، م.س، ص ١٥٤.

(٢) التميميّ الأمديّ، عبد الواحد: غرر الحكم ودرر الكلم، ترتيب وتدقيق: عبد الحسن دهيني، ط ١، بيروت، دار الهداي، ١٤١٣ هـ/ق/ ١٩٩٢ م، ص ١١٦.

(٣) انظر: فيرحي، داوود: قدرت دانش و مشروعيّت در اسلام، ط ٣، طهران، دار نشر ني، ١٣٨٣ هـ.ش، ص ٣٠١.

لينتج حكماً شرعياً في مجال «تدبير المدن» والحياة السياسيّة^(١).

وعلى ضوء الرؤى العقلية يتطور الفقه السياسي نتيجة اشتغال العقل على تحليل النصوص والأحكام ودرس مقتضيات الزمان والمكان.

ومع هذه الرؤية؛ يفتح الطريق لطرح أبحاث في الفقه السياسي؛ من قبيل: العدالة الاجتماعية، والحرية، والشورى، والرقابة، وتوزيع الثروة، ونشاط الأحزاب، ومشاركة المواطنين، واعتماد الأهلية معياراً للتولية والسلطة، ونقد الحاكم، والمساواة، وعدم التمييز بين المواطنين... إنَّ الفهم العقلاني في الفكر الديني هو عقلانية فكرية جامعة تجمع بين هواجس الدنيا والآخرة، وتحكم بأنَّ الانسان لا يكتفي بالاهتمام بالنفع المادي والديني، ولا يرضى بأن يبقى أسير العقل الأداة الذي لا يرى سوى المادة والعلاقات المادية للإنسان^(٢).

رابعاً: دور العقل في تطور الفقه السياسي الشيعي:

الإسلام دينٌ كامل^(٣)؛ ولا ربط لاعتبار تعاليمه وصلاحيّتها بأمة أو عرق أو جيل محدّد^(٤). وفي القرآن الكريم خطابات عدّة، موجهة إلى الناس كافة: ﴿يَكَايُهَا النَّاسُ﴾^(٥)؛ بحيث تشمل جميع البشر في كلّ العصور؛ لذا لا يمكن حصر تعاليم هذا الدين بزمان محدّد، فهو باستطاعته تلبية حاجات الناس والمجتمعات البشرية في جميع العصور ومع مرور الزمان؛ بالاستناد إلى العقل الاجتهادي والاجتهاد العقلي.

والاجتهاد منهج عقلي يعتمد على المعرفة بالزمان. فإذا ما خُدشت حجّية العقل وشكك فيها، وخذش اعتبار حكمه في استنباطات الأحكام؛ يتزعزع بذلك بنیان الاجتهاد.

(١) انظر: فيرحي، قدرت دانش ومشروعيت در اسلام، م.س، ص ٣٠٠.

(٢) انظر: النبوي، عباس: فلسفة السلطة، لاط، طهران، سمت، ١٣٧٩ هـ.ش، ص ٣٠٧.

(٣) انظر: سورة المائدة، الآية ٣.

(٤) انظر: سورة الأنعام، الآية ٩١؛ سورة القلم، الآية ٥٢.

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣؛ سورة البقرة، الآية ٢١.

إن أصول الفقه الذي يعدّ منطق الفقه والاجتهاد، هو بمثابة شريان الحياة في عمليات الاستنباط. ومن دونه يكون القارئ المستنبط أمام حشد من النصوص والأدلة المحكمة يعجز عن استخدامها أو الاستفادة منها في عمليات الاستنباط^(١).

ومع هذا المنطق، تنتظم عملية الفهم في إطار منظّم عقليّ مدروس وناضح، وتُسْتَظْهَر الاستنتاجات المطلوبة من النصوص الدينية؛ ولذلك كان بإمكان أصول الفقه أن يحفظ ذهن المجتهد من الخطأ في الاستدلال على أحكام الشرع من جهات مختلفة^(٢).

إنّ المَعْلَمَ الأساس في المذهب الأصوليّ هو حجّية العقل في تمييز قواعد الشريعة وأحكامها. والإيمان بالعقل يفرض تعاليم أخرى؛ من قبيل: ضرورة الاجتهاد، والامتناع عن الأخذ بروايات الكتب الأربعة دون نقدها سنداً ومضموناً، وأتباع معايير أكثر دقة في القول بصحة الأحاديث المنسوبة للنبيّ الأعظم ﷺ والأئمة عليهم السلام، ومنع تقليد الميت؛ حفظاً لحيوية الاجتهاد^(٣).

ولذلك، فإنّ العقل يساعد الفقيه السياسيّ ليتسنى له، من خلال فهم المسائل المختلفة، الاستنتاج والاستخلاص من الدلالات الصحيحة، وأن يكون البتّ فيها منسجماً مع المنطق. وبهذا المعنى، يُعدّ العقل قوّة تعطي الشخص معرفة مطابقة للواقع في العمل والنظر، وتساعد في دائرة المسالك الحسنة، وتمييز الحقّ من الباطل؛ فالعقل مرتكز للنقل والأخبار، والتخفيف من دوره لمصلحة النقل يضرّ بالعقل والنقل^(٤).

ويمكن القول: إنّ للعقل في الفكر والفقه السياسيّ أربعة أدوار تمهّد أرضية التطوّر في هذا العلم^(٥).

(١) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، م.س، ج ١، ص ٤٠.

(٢) انظر: العلواني، طه جابر: أصول الفقه الإسلاميّ منهج بحث ومعرفة، ط ٢، الولايات المتحدة الأميركية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥هـ.ق، ص ٧٦.

(٣) انظر: عنایت، حمید: الفكر السياسي في الإسلام المعاصر، لا ط، طهران، نشر مكتبة الخوارزمي، ١٣٦٥هـ.ش، ص ٢٨٧.

(٤) انظر: الشيرازي، محمد بن إبراهيم (صدر المتأهّنين): شرح أصول الكافي، لا ط، طهران، مكتبة المحمودي، ١٣٩١هـ.ق، ص ٣٠٨.

(٥) انظر: سروش محلاتي، محمد: الدين والحكومة في الإسلام، لا ط، قم المقدّسة، بوستان كتاب، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٧٩.

خامساً: أدوار العقل في الفقه السياسيّ الشيعيّ:

١ - الحكم على مضمون النصوص وتجاوز الظواهر:

يعتقد البعض أنّ عقل الإنسان يقدر على فهم ظاهر النصوص الدينيّة؛ وذلك لأنّ طريق تحصيل الأحكام الشرعيّة النظرية، أصولاً كانت أم فروعاً؛ ليس غير السماع عن الأئمّة الصادقين عليهم السلام، ولا يمكن استنباط الأحكام النظرية من الكتاب وسنة النبي صلّى الله عليه وآله؛ إلا من خلال أحاديث الأئمّة عليهم السلام، والتوقّف عند ما وراء ظاهر النصّ واجب وهو مقتضى الاحتياط^(١).

لكنّ ذلك خلاف الأصل المقبول عند أكثر فقهاء المسلمين طوال القرون الماضية؛ ومفاده: أنّ الأحاديث تُقاس بمحكّ العقل، فإذا خالفت العقل؛ فلا اعتبار لها، ولا يؤخذ بها^(٢). فلا قدرة لـ«الظواهر الشرعيّة» على الصمود أمام البرهان العقليّ، ومع مجيء الدليل المخالف ينبغي رفع اليد عن الظواهر.

ومن الضروريّ في الفهم الاجتهاديّ للنصوص معرفة المباني الفكرية والعقلية المختلفة؛ مثل: النظرة الشاملة إلى الآيات والروايات من مختلف الجوانب، وفهم مقاصد الشريعة، ومعرفة التاريخ وظروف صدور الروايات وشأن النزول وسببه، ومعرفة موارد النقل بالمعنى، والمعرفة بتعارض الأحاديث، ومعرفة روايات التقيّة والناسخ والمنسوخ؛ وإنّ معرفة كلّ واحد من هذه الموارد مرتبط بالتحليل العقليّ.

٢ - التفسير المتجدّد للنصوص:

إنّ التعيّر والتبدّل سنّة جارية في الحياة الدنيا؛ وهما في عالم الإنسان والحياة الاجتماعيّة أوضح وأجلى؛ لأنّ الإنسان يتمتّع بقوة التعقل، ويمكن أن يكون له في كلّ لحظة إرادة

(١) انظر: الأسترابادي، محمد أمين: الفوائد المدنيّة، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الآراكي، ط ١، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٢٤ هـ.ق، ص ٩٢.

(٢) انظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: تصحيح اعتقادات الإمامية، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٥ هـ.ق، ص ١٢٥.

تمكّنه من التحرك في خارطة الاجتماعية من نقطة إلى أخرى. وفي هذه العملية الدائمة تظهر الأفكار بنحو متجدد؛ فتصبح محل استفادة في عملية التحوّل والإحياء.

والخلفية الفكرية لخاتمة دين الإسلام تكمن في أنه يمكن للإنسان بلحاظ مقتضيات الزمانية أن يظفر بفهم متجدد وأصيل للأحكام الفقهية. وجامعية الدين تستلزم تقديمه الحلول والأجوبة للمسائل والمعضلات في كلّ الأزمنة والأمكنة^(١)؛ ولذلك يعتقد الأصوليون أنّ الله - تعالى - قد أمضى استنتاجات الإنسان المتجددة المستندة إلى تحليله العقلي ضمن الحدود المعترف بها.

«إنّ سرّ الاجتهاد، في الأصل، هو في تطبيق الأحكام الكلية على المسائل الجديدة، والحوادث المتغيرة. والمجتهد الواقعي هو الذي يجوز على هذا السير، ويكون ملتفتاً إلى كيفية تغيير الموضوعات؛ وتبع ذلك تغيير أحكامها»^(٢).

وبالنظر إلى هذا الأمر، ينسجم «النظام السياسي الإسلامي»، مع الإرادة الجمعية والعقلية لكلّ طيف من الناس، ويمكنه أن يقدم برامج تحقق سعادتهم في كلّ عصر وفي كلّ بيئة^(٣).

٣- فهم بعض المصالح والمفاسد:

يستنتج العقل، في بعض الموارد، المصلحة الكاملة لحكم دون معارضة، ويدرك علّة الحكم مع الالتفات إلى تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد^(٤). فلأفعال بذاتها مصالح ومفاسد يمكن إدراك بعضها، وفي بعض الحالات يدرك ذلك حتّى مع عدم الأمر أو النهي الشرعي، وتكون هذه الموارد علّة الحكم وملاكمه، وإدراك العقل وفهمه

(١) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: «الاجتهاد والتقليد في الإسلام»، ضمن: بحث عن المرجعية والعلماء، ط٣، طهران، شركة انتشار المساهمة، ١٣٥٥هـ.ش، ص ١٥.

(٢) المطهري، مرتضى: عشر مقالات، ط٥، قم المقدّسة، دار نشر صدر، ١٣٧٧هـ.ش، ص ١٢٠.

(٣) انظر: choudhury، see، ٢٢٧: ١٩٩٠)

(٤) انظر: الحسيني الحائري، كاظم: مباحث الأصول، ط٢، قم المقدّسة، دار البشير، ١٤٢٦هـ.ق، ج ١، ص ٣٩٧.

هذه الملاكات في بعض الموارد لا يقبل الإنكار^(١).

عليه، «كل شيء أوجب علينا في الشرع؛ فلا بدّ فيه من جهة وجوب، وكلّ شيء حُرِّم؛ فلا بدّ له من وجهٍ قبيحٍ»^(٢)، وإن كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل. ويمكن استنباط بعض ملاكات الأحكام الواردة في آيات القرآن الكريم؛ حيث إنّ العقل يدركها ويدعن للنصّ بوجوب ما أوجبه. ومن أمثلة ذلك الموارد الآتية^(٣): النظافة والطهارة في الوضوء والتميم^(٤)، ونهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر^(٥)، وتركية المال بالزكاة^(٦).

ويذكر أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام في حكمة له بعض علل الأحكام، فيقول: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والزكاة تسيباً للرزق، والصيام ابتلاء لإخلاص الخلق، والحجّ تقربة للدين، والجهاد عزاً للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر ردعاً للسفهاء، وصلة الرحم مناة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم، وترك شرب الخمر تحصيماً للعقل، ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة، وترك الزنا تحصيماً للنسب، وترك اللواط تكثيراً للنسل، والشهادة استظهاراً على المجاحدات، وترك الكذب تشريفاً للصدق، والسلام أماناً من المخاوف، والأمانة نظاماً للأمة، والطاعة تعظيماً للإمامة»^(٧).

إذن، فالعقل يستطيع - من خلال إحاطته بمصالح القوانين ومفاسدها - إبداء الرأي

(١) انظر: النائيني، محمد حسين: فوائد الأصول، تقرير: محمد علي كاظمي الخراساني، لا ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ج ٣، ص ٦٠.

(٢) المرتضى، علي بن الحسين بن موسى بن محمد (علم الهدى): الذريعة إلى أصول الشيعة، لا ط، طهران، نشر جامعة طهران، لا ط، ج ١، ص ٤٣٥.

(٣) انظر: عميد زنجاني، عباس علي: قواعد الفقه السياسي (المصلحة)، ضمن كتاب: الفقه السياسي، لا ط، طهران، نشر أمير كبير، ١٣٨٤ هـ. ش، ج ٩، ص ٢٧٦-٢٩١.

(٤) انظر: سورة المائدة، الآية ٦.

(٥) انظر: سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٦) انظر: سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٧) الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى العلوي: نهج البلاغة (الجامع لخطب أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ع) ورسائله وحكمه)، شرح: محمد عبده، ط ١، دار الذخائر، قم المقدّسة، ١٤١٢ هـ. ق، ج ٤، ص ٥٥.

في ما يتعلّق بثبات الأحكام وتغيّرها؛ مثلاً: إذا ما تغيّرت ظروف الزمان إلى درجة تسمح للعقل بإدراك أنّ ذلك الحكم لم يعد يحقّق المصلحة المقصودة للشارع، أو النهي لم يعد يجنّب المكلف المفسدة التي كانت مقصودة من النهي، ففي مثل هذه الحالات يمكنه إدراك تبدّل الحكم.

ولذلك، بإمكان العقل أن يكون كاشفاً عن القانون؛ بحيث يعيّن القانون المناسب مع الظروف والمقتضيات أو يعمّمه، بالإضافة إلى أنّه يستطيع أن يكون أداة للاستنباط من سائر المصادر والمدارك الفقهيّة؛ كالقرآن والسنة والإجماع^(١).

٤ - فهم المستقلات والمستلزمات العقلية:

يعتقد المجتهدون أنّ كلّ ما جاء في الشريعة له معنى معقولٌ وحكمةٌ واضحةٌ؛ سواء أمكن إدراك تلك الحكمة أم لا. وتتضح هذه الحكمة من خلال التدبّر في النصّ أو النظر في الأحداث المحيطة^(٢).

ولذلك، تتمتع الأحكام العقلية في علم أصول الفقه بأهميّة كبيرة؛ وتنقسم القضايا العقلية فيه - من حيث إمكان دلالتها على الحكم الشرعيّ - إلى قسمين: الأول: القضايا التي لا يتوقّف إدراك الحكم فيها على مقدّمة شرعية، وتسمّى هذه الأحكام أو المدركات العقلية بـ«المستقلات العقلية». والثاني: القضايا التي يتوقّف استنباط الحكم الشرعيّ منها على ضمّ قضية شرعية، وتسمّى بـ«غير المستقلات العقلية»^(٣).

ويمكن بشكلٍ واضحٍ الاستناد إلى العقل في الفتوى في الموارد الآتية:

- في موارد التحسين والتقييح العقليين.
- التلازم بين الأحكام والملاكات؛ أي إدراك العقل ثبوت الملاك عند ثبوت الحكم، والعكس.

(١) انظر: المطهري، مرتضى: ختم النبوة، لا ط، قم المقدّسة، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين، لا ت، ص ٧٦.

(٢) انظر: العلواني، طه جابر: مقاصد الشريعة، لا ط، بيروت، دار الهادي، ١٤٢١ هـ.ق، ص ٢٥.

(٣) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، م.س، ج ١، ص ٢٨١؛ المظفر، أصول الفقه، م.س، ج ٢، ص ٢٦٨.

- الاستلزامات؛ مثل: استنتاج وجوب المقدّمة من وجوب ذبيها.

وفي نظرة كليّة؛ يصدر العقل نوعين من الأحكام: الأوّل: الأحكام المستقلّة التي يصدرها حتى مع عدم وجود حكم شرعيّ كإدراك العقل وجوب إنقاذ روح الإنسان وماله، وفي هذه الموارد يكون الدليل النقليّ مؤيِّدًا لحكم العقل، وليس مؤسّسًا. والثاني: إدراك العقل لحكم بشكلٍ معلّقٍ على عدم وجود أمرٍ أو نهيٍّ، كحكمه بالبراءة وعدم المسؤولية بناءً على قبح العقاب بلا بيان، في حالات العجز عن معرفة الحكم الشرعيّ الأوّل، وهذا ما يسمّى بالدليل الفقاهتيّ^(١).

ويرى الشيخ المظفر أنّ المستقلات العقلية منتظمة في أربعة أمور مترابطة ومتّصلة في ما بينها؛ وهي:

- مسألة ثبوت أحكام بالحسن أو القبح بغضّ النظر عن أحكام الشرع. وهذه القضية هي محلّ النزاع بين العدليّة والأشاعرة.

- على فرض ثبوت الحسن والقبح، فقد وقع البحث أيضًا في قدرة العقل على إدراكها دون تعليم من الشارع؟ ثمّ على فرض الإدراك فهل هذا الإدراك منجزٌ وملزمٌ؟ وهذا الأمر هو نقطة الاختلاف بين الأصوليين والأخباريين.

- وثالثًا بناء على ثبوت الفرضيتين المذكورتين أعلاه، فقد وقع البحث في جواز استنتاج العقل حكمًا بناء على إدراكه التلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ. من مدركٍ عقليّ إلى مدركٍ إلى بحث وجود الملازمة بين حكم الشرع والعقل؟ وهذه هي المسألة الأصولية المعروفة بمسألة الملازمة.

- البحث الرابع؛ وهو أنّه بعد ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع والقطع بأنّ الشارع يحكم بالضرورة على أساس ما يحكم به العقل السليم، فهل هذا القطع حجّة شرعية^(٢). ويرى الشيخ المظفر أنّ الدليل العقليّ يؤدّي إلى القطع بحكم

(١) انظر: جواد آمل، عبد الله: توقّف البشر من الدين، لا ط، قم المقدّسة، دار نشر إسرائ، ١٣٨٠ هـ. ش، ص ٩٩-١٠٠.

(٢) انظر: المظفر، أصول الفقه، م. س، ج ٢، ص ٢٧٠.

الشارع، ولا حجة أقوى من القطع؛ لأن حجة جميع الحجج ينبغي أن تنتهي إليه، ولا يعقل سلب الحجية عن القطع. وكيف التشكيك في حجة القطع، في حين أن أصل التشريع والتوحيد والنبوة يتوقف ثبوتها على الدليل العقلي^(١).

ملف العدد

وبتعبير الميرزا القمي نصل بدليل العقل إلى الحكم العقلي، وبالحكم العقلي إلى الحكم الشرعي^(٢). ويذكر الشيخ المظفر - بعد شرحه للمستقلات العقلية - ثلاثة معانٍ للحسن والقبح العقليين، هي: الكمال والنقص، الملاءمة والمنافرة، والمدح والذم؛ وهذان الأخيران يترتبان على الأفعال الاختيارية. ثم يشير إلى أنه لا جدال في المعنيين الأولين، وحتى الأشاعرة أقرّوا للعقل بالقدرة على إدراكهما. وإنما وقع الخلاف في المعنى الثالث؛ حيث ينفي الأشاعرة قدرة العقل على معرفة استحقاق الفاعل المدح أو الذم دون تعليم من الشارع. والعقل المقصود في هذا البحث هو العقل العملي^(٣).

وكل واحدة من هذه القضايا حين تدخل في ميدان الفقه السياسي تكون مقدّمة تمهد لحكم عقلي، يؤيد الشرع صحته، ويسمح للفقه السياسي بالتطور.

وبالنظر إلى ما تقدّم، يمكن أن نستنتج أن للعقل في الفقه السياسي الإمامي استخدامات متعدّدة. ويبيّن الأصوليون العلاقة ما بين العقل والشرع على هذا النحو في أنه «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»^(٤). فقد جعلت هذه القاعدة الكلية مرجعية حكم العقل واعتبار الاستناد إليه محلّ تأييد وقبول. والمراد من العقل في القاعدة المذكورة العقل بمعناه العام وليس عقل هذا أو ذاك من الناس. والمقصود من «حكم العقل» إدراكه ما ينبغي وما لا ينبغي من الأفعال، أو إدراك الملازمة بين الأحكام العقلية والشرعية، والمقصود من عبارة «حكم به الشرع» الحكم المولوي بالوجوب أو الحرمة بواسطة الشارع^(٥).

(١) انظر: م. ن، ج ٣، ص ١٣٧.

(٢) انظر: القمي، أبو القاسم بن حسن: قوانين الأصول، لا ط، لا م، لا ن، لا ت، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٣) انظر: المظفر أصول الفقه، م. س، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٤) انظر: م. ن، ص ٢٦٤.

(٥) انظر: علي دوست، الفقه والعقل، م. س، ص ١٥٦.

وتعارض هذه الرؤية العقلية التي هي الظهير للمجتهد في تشخيص الحكم العمليّ مع رؤية أهل الظاهر الذين سدّوا باب الفقه في وجه العقل. مع أنهم يحتاجون إلى العقل حتّى في إثبات عدم حجّية العقل. ومن ذلك أنّ ابن تيمية يرى تقديم الشرع في حالة التعارض بينه وبين العقل، ويستدلّ لذلك بأنّ العقل مصدّق للشرع^(١). ومن هنا، يرى الأصوليون أنّ الدليل العقليّ القطعيّ حجّة، وحجّية القطع ذاتية لا تتوقّف على شيء^(٢). وأنّ الاستفادة من العقل دائماً في الاستنتاجات الاجتهادية أمر واضح^(٣)، وأنّ الالتزام بهذا المعيار في الاستنتاجات الفقهية يعدّ القارىء المستنبط عن الاستنباطات المبنية على المشاعر، والعواطف، والميول الشخصية، والتسرّع، والتقليد، والتعبّد الأعمى، واتباع الحدس والظنّ؛ خاصّة عندما يكون ذلك في ساحة الاجتماع السياسيّ.

سادساً: دور العقل في تحوّل الفكر السياسيّ الشيعي:

كلّما تعقّدت المشاكل الاجتماعية والفكرية؛ ازداد الاهتمام بدور العقل في البحث والاستنباط. ويمكن مشاهدة هذه الحقيقة في كلام منظري الفكر السياسيّ والفقهاء، وفي سلوكهم أيضاً.

وقد قدّمت نظريّات وتحليلات جديدة، من خلال المنهج الأصوليّ-العقليّ في الفكر السياسيّ المعاصر؛ انطلاقاً من قدرته على فهم الدين، ومن الحاجات والظروف المستجدة. وعلى الرغم من أنّ الفقهاء ليس لهم تجربة سياسية معاصرة؛ ولكنّ التحديات التي واجهها هؤلاء أدّت إلى بروز تيارات فكرية مناوئة؛ دفعتهم إلى بذل الجهد لتقديم نظريّات عصرية جديدة وعقلانية.

وسنكتفي بذكر بعض النماذج الاجتهادية التي لعب العقل فيها دوراً مهمّاً في تقديم قراءة متحوّلة وفهم متطوّر للفقه السياسيّ؛ وهي:

(١) انظر: ابن تيمية، أحمد: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، لا ط، لا م، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩٩ هـ.ق، ج ١، ص ١٣٨.

(٢) انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، م، س، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٣) انظر: مطهري، مرتضى: الوحي والنبوة، ط ٧، قم المقدّسة، دار نشر صدرا، ١٣٧٥ هـ.ش، ص ١١٦.

١ - كيفية التعامل مع السلطة:

تعدّ هذه الإشكاليّة إحدى أكثر الإشكاليّات أهميّة، حيث كان المسلمون في ميدان السلطة على الدوام أمامها وجهاً لوجه، ولا سيما الشيعة الإماميّة الذين يعتقدون بأنّ إدارة المجتمع الإسلاميّ وحكمه هي حقّ حصريّ مجعول للأئمة المعصومين عليهم السلام بالتنصيب من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كواسطة ناقل للوحي الإلهي. وقد سار فقهاء الشيعة نظرياً وعملياً على هذا الأساس؛ مستلهمين من كلام الأئمة عليهم السلام وإرشاداتهم في مواجهة الظلم، وعدم التعاون مع الحكومة غير الشرعية^(١)، مع التأكيد على ضرورة الحكومة وتشكيلها، ولكنّ ظروف الزمان والمكان حالت دون التطبيق العمليّ للمفاهيم والتعاليم السياسيّة؛ فكان الموقف المتبنّي فقهيّاً على نحوين: إمّا تحريم التعااطي مع السلطان لكونه جائراً، وإمّا تجويز التعامل معه والعمل له، في حالة كونه عادلاً وهي حالة الإمام المعصوم وحده في المرحلة الأولى، ثمّ طوّر الفقه السياسيّ الإماميّ نظرتَه إلى السلطة، وقبل دخول الفقيه ميدان العمل السياسيّ وإدارة المجتمع.

وأمام الواقع التاريخيّ الذي عايشه الشيعة الإماميّة، كان لا بدّ من اعتماد مبدأ التقيّة مع الحكّام آنذاك متى ما استدعت الضرورة ذلك؛ حفاظاً على الدين والكيان الإسلاميّ، وصوناً لوحدة المسلمين.

وقد فتح العقل الاجتهاديّ في هذا المجال مساراً متجدّداً أمام الفقه السياسيّ؛ ففي المراحل اللاحقة (عصر غيبة المعصوم عليه السلام)، يرى كثير من فقهاء الشيعة، من خلال البحث والتحليل العقليّ، أنّ الشارع في عصر الغيبة - بالنظر إلى فلسفة دين الإسلام والكمّ الكبير من الأحكام الاجتماعيّة والسياسيّة فيه - لا يرضى بتعطيل تلك الأحكام؛ إذن، يجب تشكيل الحكومة. وإنّ أكثر الأفراد لياقةً وأهليّة لهذا المنصب هم الفقهاء؛ لأنّ

(١) وردت أحاديث كثيرة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام في رفض الظلم، ومواجهته، والتحذير منه، وهناك في المسانيد الروائية أبواب خاصّة في هذا المجال، وعلى سبيل المثال؛ فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام في غرر الحكم فقط ١٣٣ حديثاً في ذمّ الظلم وفساده ولزوم الابتعاد عن مسير الظالمين (انظر: التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، م.س، باب الظلم).

لديهم امتيازين كبيرين؛ هما: المعرفة بالقانون، والعدالة^(١)؛ فحكومة الفقهاء هي أقرب حكومة إلى الحكومة المطلوبة في الإسلام.

ثم استجدت أوضاع ووقائع في الاجتماع السياسي، أفضت إلى تطوّر العلاقة بين الفقيه والسلطان. فمع تأسيس الدولة الصفويّة (٩٠٦ هـ.ق) كان لفقهاء الإمامية دورٌ في إدارة هذا الاجتماع وموقعٌ؛ وفي تلك البيئة ظهرت في الفقه السياسي الإمامي نظرية الإذن في إدارة الدولة للسلطان غير المعصوم. وبُنيت الدولة الصفويّة على قاعدة سلطة الفقيه ونيابته عن المعصوم، وإذنه في مباشرة السلطة للسلطان الصفويّ وذلك بالاستناد إلى مقبولة عمر بن حنظلة^(٢) المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام، كما ورد في ما يمكن تسميته برسالة التولية الصادرة عن المحقّق الكركي (ت: ٩٤٣ هـ.ق) إلى سلطان زمانه^(٣).

وفي العهود اللاحقة وقريباً من تاريخ تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة، ظهرت فتوى تحريم العمل بالتقية؛ لأنّها حكم اضطراريّ يهدف إلى حماية المسلمين، أما وقد تغيّرت الأوضاع وصار الإسلام في خطر فلا بدّ من رفع الصوت ومغادرة التقية^(٤). وعلى الرغم من أنّ التقية حكم عليه دليل شرعيّ؛ فإنّ العقل أيضاً يدرك أصل مشروعية التقية، كما يدرك إدارة تطبيقها والتعامل معها تعطيلاً وتنفيذاً.

٢- السلطة المقيدة والمشروطة:

بسبب استغلال الحكّام لسلطاتهم المطلقة ونتيجة استبدادهم واعتمادهم على التأييد الفقهاء، أدرك فقهاء الإمامية أنّ تطبيق الأحكام والتعاليم الدينية يقتضي التفكير في الحدّ من سلطة الحاكم. وآليات التفكير في هذا الأمر تتركز على المقاربة العقلية التي

(١) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ٢٥.

(٢) «من كان منكم ممن روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...» (الكليني، الكافي، م.س، ج ١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ١٠، ص ٦٧).

(٣) انظر: الخوانساري الأصفهاني، محمد باقر: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، قم المقدّسة، ل.ن، ١٤١٩ هـ.ق، ص ٣٦١.

(٤) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ٤٠.

تجلت في نظرية «المشروطة الإسلامية»، الأمر الذي أفضى إلى تطوّر وتحوّل أساسٍ في الفقه السياسيّ على يد الشيخ النائيني (١٣٥٥-١٢٧٧هـ.ق). وقد استند الشيخ النائينيّ إلى العقل والدليل العقليّ المستهدي بالأدلة الدينيّة من الكتاب والسنة للتفكير في أمر الدولة وخاصّة في سبل تقييد سلطات الحاكم؛ حيث يقول معلقاً على قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١): «تدلّ دلالة واضحة على هذا المعنى (المشورة) حيث تخاطب الرسول وهو العقل الكل ومعدن العصمة، وتأمّره بالتشاور مع عقلاء الأمة. والظاهر من الآية بالضرورة أنّ مرجع الضمير يعود على جميع أفراد الأمة...، وأمّا تخصيصها بالعقلاء وأرباب الحلّ والعقد فهو من باب الحكمة... لا من باب الصراحة اللفظية... وبالرغم من أنّ الآية الكريمة ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(٢) لا تدلّ في نفسها على غير رجحان الشورى، إلا أنّ دلالتها هذه ظاهرة في كونها تخصّ الأمور النوعية العامّة ووضعيتها، وأنّه لا بدّ من العمل بمبدأ الشورى في مثل هذه الأمور»^(٣).

وبالإلزام بالمشورة تكون السلطة مقيّدة أو مشروطة حسب التعبير الاصطلاح الذي كان معتمداً في ذلك الجدل الفقهيّ السياسيّ. وهذا التحليل العقليّ والعقلانيّ للسلطة هو الذي فتح الباب على مصراعيه لتحوّل الفقه السياسيّ نحو تبني نظام المشروطة وأفضى إلى ولادة نظريّات سياسية جديدة خلال المئة سنة ونيف الأخيرة من تاريخ البحث الفقهيّ.

وعلى أساس نظريّة المشروطة الإسلاميّة، كلّ سلطة سياسية في زمان الغيبة هي سلطة غصبية من ثلاث جهاتٍ هي: «غصب رداء الكبرياء الإلهي»، و«غصب رقاب العباد»، و«غصب مقام الولاية». ومن ضروريّات الدين بحسب النائيني تحويل السلطة من سلطة غصبية إلى ضدها، والحلّ الذي يجترحه لخفض منسوب الغصب هو تقييد السلطة والحدّ منها، وذلك بحسبه يرفع الغصبيين الأوّلين على الرغم من بقاء النوع الثالث من

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٣) النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تقديم: محمود طالقاني، ط ٩، طهران، شركة انتشار المساهمة، ١٣٧٨هـ.ق،

الغصب^(١). والخلفية التي يستند إليها هذا التحليل هي خلفيّة عقلية تقتضي دفع الفاسد بالصالح أو بالأقلّ فسادًا بالحدّ الأدنى.

٣- نظريّة ولاية الفقيه:

أدّت التحوّلات الفكرية واختلاف آراء الفقهاء في التعاطي مع الدول المستبدة، إلى الشكّ في المواقف الأنفة الذكر، وإلى فتح الباب للعقل مجدّدًا لإعادة النظر في تلك المواقف ما أفضى إلى نظرية سياسية جديدة تجلّت في نظرية الإمام الخميني رحمته عن ولاية الفقيه التي طرحها للمرّة الأولى في كتاب كشف الأسرار عام ١٣٢٤ هـ.ش. وهناك بين أن الدولة حاجة للبشرية في كلّ عصر وزمان^(٢). وفي خطوة لاحقة (في أوائل عام ١٣٤٢ هـ.ش) شكّك في جواز التقيّة وفي مهادنة السلطة الجائرة^(٣)، إلى أن طرح نظرية ولاية الفقيه عام ١٣٤٨ هـ.ش في النجف الأشرف بطريقة استدلالية اجتهادية. وكانت البنية الاستدلالية - لإثبات حاكمية الفقيه - في كتابي «البيع» و«ولاية الفقيه» بنية عقلية^(٤).

وبهذا المنهج النقدي لتقديم البديل، طرح الإمام الخميني رحمته بحث نظرية ولاية الفقيه، وانتهى ببحث التجديد وإعادة قراءة هذه النظرية التي لها في الفقه السياسي الشيعي سابقة قديمة^(٥).

وفي هذه المرحلة، طرح الإمام رحمته، من خلال التشكيك بأساس مشروعية الحكومة الملكية، بحث تشكيل الحكومة الإسلامية وفق منهج واستدلال عقليين^(٦)؛ بحيث يرى الإمام رحمته أنه يجب على الفقيه أن يسعى في سبيل تأسيس السلطة والإمساك بزمام قيادة

(١) النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، م.س، ص ٧٤.

(٢) انظر: الموسوي الخميني، روح الله، كشف الأسرار، لا ط، لا م، لا ن، ١٣٢٤ هـ.ش، ص ١١.

(٣) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ٤٠.

(٤) انظر: الموسوي الخميني، روح الله: كتاب البيع، ط ٢، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ٦١٩؛ الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ١٢.

(٥) انظر: لاريجاني، صادق: الفقهاء الإمامية وساحات ولاية الفقيه، لا ط، مشهد، جامعة العلوم الرضوية، ١٣٨٤ هـ.ش.

(٦) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ٤.

المجتمع الإسلامي^(١).

وبذلك انتهى أمد خيار «مهادنة السلطة»، كما انتهى أمد نظرية «مشروعية الحكومة الملكية المشروطة»، واعتُمد خيار «مواجهة السلطة الملكية» بناءً على الموقف الذي يرى «عدم مشروعيّتها» وذلك كله على أساس الأحكام العقلية. ويستند الإمام الخميني في بحثه في «ولاية الفقيه» في الاستدلال على ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية إلى العقل، ويذكر الروايات؛ بوصفها مؤيداً محضاً^(٢)؛ حيث نظر إلى المسألة من زاوية علم الكلام الذي يعتمد في استدلاله وتفسيره على العقل. وقد عقد في كتاب «البيع» بحثاً في «الإمامة»؛ ثم صرح بأن كل ما يدلّ على إمامة الإمام المعصوم عليه السلام يدلّ بعينه على ضرورة تشكيل الحكومة في عصر الغيبة^(٣).

ويمكن تلخيص رؤية الإمام الخميني إلى قضية السلطة وتوليّ الفقيه إيّاها بأنّ النبي صلّى الله عليه وآله أتى بالشرعية لتكون نظاماً للمجتمع وقاعدة تُدار الأمور وفقها، والعقل يحكم بعدم جواز تعطيل الشريعة في غياب المعصوم وهذا مدركٌ عقليٌّ واضحٌ يضمني على البحث السياسيّ طابعاً كلامياً^(٤). وكما يدرك العقل ضرورة إقامة الدولة في عصر الغيبة، كذلك يدرك أنّ الأولى بممارسة السلطة هو الأقدر على معرفة الشريعة وأحكامها وهو الفقيه. ومن هنا يرى الخميني أنّ تصوّر ولاية الفقيه يكفي للتصديق بها^(٥).

ويرى الإمام عليه السلام أنّ وظائف الحكومة في نشر العدالة، والتربية والتعليم، وحفظ النظام، ورفع الظلم، وحماية الحدود في مواجهة الأعداء، والحدّ من اعتدائهم؛ هي من

(١) انظر: م.ن، ص ٧.

(٢) انظر: م.ن، ص ١٤-٢٠.

(٣) انظر: الموسوي الخميني، كتاب البيع، م.س، ج ٢، ص ٦١٩.

(٤) انظر: معرفت، محمد هادي: «الإبداعات الفقهية للإمام الخميني»، ضمن: مجموعة آثار مؤتمر الإمام الخميني والحكومة الإسلامية، لا ط، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٤ هـ.ش، ج ١٠، ص ٤٢٩.

(٥) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ٤.

أكثر أحكام العقل ضرورة لكلّ زمان ومكان، ولكلّ العصور والأمكنة^(١). ويستدلّ على أنّ أحكام الله في الأمور الماليّة والسياسيّة والحقوقية لم تنسخ، بل هي باقية إلى يوم القيامة. وهذا البقاء نفسه دليل على ضرورة تشكيل الحكومة التي تضمن الحفاظ على حاكميّة القانون الإلهي. وإنّ تطبيق هذا القانون غير ممكن إلا بالحكومة حتّى لا يحدث الهرج والمرج.

ويؤكّد الإمام عليه السلام على أنّ إهمال الأحكام الإلهية وتعطيلها أمر غير معقول، ولا يرضى الشارع أبداً باختلال النظام. ثمّ يشير إلى لزوم تشكيل الحكومة في عصر الغيبة وشروط الحاكم؛ فيرى أنّه ينبغي أن يتوفّر في الوليّ في عصر الغيبة شرطان، هما: العلم بالقانون، والعدالة؛ وهذان الشرطان موجودان في الفقيه العادل؛ ولذا كانت أهليّته للولاية على المسلمين ثابتة ومحزنة^(٢).

يقول الإمام عليه السلام: «... وقد مرّ على الغيبة الكبرى لإمامنا المهديّ أكثر من ألف عام، وقد يستمرّ ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر. هل تبقى أحكام الإسلام معطّلة طوال هذه المدّة المديدة؟ ويعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟ وهل إنّ القوانين التي صدع بها نبيّ الإسلام صلّى الله عليه وآله وجهد في بيانها ونشرها وتبليغها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين سنة، كانت لمدّة محدودة؟ هل حدّد الله عمر الشريعة بمئتي عام؟ هل إنّ الإسلام من بعد الغيبة الصغرى قد ترك كلّ شيء؟ ألا ينبغي أن تؤخذ الضرائب والجزية والخراج والخمس والزكاة؟ هل يتعطلّ القانون الجزائيّ في الإسلام، ويتعطلّ الأخذ بالقصاص والديات؟ إنّ القول [إنّ] قوانين الإسلام تعطلّ أو تكون منحصرة ومحدودة بزمان أو مكان، هو مخالف لضروريّات الإسلام العقائديّة. وإنّ القول بهذا الأمر أو الجهر به؛ لهو أسوأ في نظريّ من الاعتقاد بأنّ الإسلام منسوخ والقول به»^(٣).

وفقاً لهذه الرؤية، ظهرت أرضيّات واسعة ومجالات عدّة بعد قيام الجمهورية

(١) انظر: الموسوي الخميني، كتاب البيع، م.س، ج ٢، ص ٦٢٠.

(٢) انظر: الموسوي الخميني، كتاب البيع، م.س، ص ٦١٩-٦٢٤.

(٣) انظر: الموسوي الخميني، ولاية الفقيه، م.س، ص ١٩.

الإسلامية، لتقدّم الفقه السياسيّ الشيعيّ في العصر الحاضر وتطوّره، وتبلورت رؤية لولاية الفقيه ساعدت الفقه السياسيّ على تشكيل نظام سياسيّ في العصر الحاليّ قادرٍ على مواكبة تحديات العالم الجديد؛ فقد عمل الإمام الخمينيؑ - بوصفه مؤسسًا للجمهورية الإسلامية ومنظرًا لها - على بلورة نظريّته وشرحها من خلال اهتمامه بالفقه الإسلاميّ، والموقع الحساس للحكومة في إدارة المجتمع وحراسة أهداف الدين والتقدّم بها، والنظر إلى المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة، ومصصلحة النظام الإسلاميّ.

وقد استطاع بالاستناد إلى أحكام العقل وتسرية حجّيته إلى المسائل الاجتماعيّة أن يطبّق تعاليم؛ مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدالة، والمشورة... وأن يُوجد وجهًا شرعيًا وعقليًا لأبحاث؛ من قبيل: القوننة والتشريع، والحرّيّة، والانتخابات، وحضور النساء في المجتمع، وحقوق المواطنة، وتهيئة الأرضيّة والمجالات الواسعة لتطوّر الفقه الشيعيّ السياسيّ.

سابعًا: نماذج تطبيقية لدور العقل في الفكر السياسيّ الشيعيّ:

نظرًا لضيق مجال البحث في هذه المقالة، سوف نستعرض أنموذجين من المسائل المتعلّقة بالشأن السياسيّ والاجتماعيّ، ودور العقل في إصدار الحكم فيهما وتحديد وظيفة أفراد المجتمع الإسلاميّ تجاههما؛ وهما:

١ - مسألة الاحتكار:

يعدّ بحث الاحتكار وكيفية التعامل مع المحتكرين من الأبحاث المهمّة المطروحة في الفقه السياسيّ، وإنّ مسألة تنظيم هذا الأمر موكولة إلى سلطة الحاكم. فقد نصّت الأحاديث على أنّ احتكار (القمح والشعير والتمر والزبيب) حرام.

ومضافًا إلى ما ذُكر في النصوص عن الاحتكار، فإنّ حرمة هذا الأمر؛ هي - أيضًا - محلّ تأييد حكم العقل وموافقته؛ لأنّ احتكار الموارد التي يحتاجها الناس وجبها يلحق الضرر بالمسلمين، ومن جانب آخر فإنّ الحرص على مال الدنيا؛ كذلك مذموم عقلاً. وعليه، فحرمة الاحتكار شاملة لكلّ شيء يحتاجه الناس، ولا وجود لأيّ قيد يحدّ ذلك.

ويختلف معيار الاحتكار حسب الأمكنة المختلفة. وهذا المعيار ليس واحداً في مختلف المناطق والأماكن^(١)، وإن حصر تحريم الاحتكار في الموارد التي ذُكرت في الأحاديث يؤدي إلى إلحاق الضرر والظلم بالمجتمع؛ فالمجتهد يفهم بالنظرة الأصولية - العقلية، وبلحاظ زمان صدور الروايات ومكانها: أن ذكر هذه الموارد هو من باب المثال؛ لذلك لا موضوعية في مجتمعات العصر الحاضر لاحتكار موارد؛ من قبيل: الشعير والزبيب، وإن احتكار المواد الضرورية للحياة هو الممنوع^(٢).

وقد عمم هذا الأمر، بالنظر إلى ملاك الحكم؛ بحرمة الحصار الاقتصادي، وإلحاق الضرر بالناس، ووسّع موضوع حرمة الاحتكار ليشمل كل سلعة تلحق ضرراً وأذى خطيرين بالناس.

وانطلاقاً من الاهتمام بهذا الأمر، فإن إدخال العقل إلى ساحة البحث الفقهي هو أحد عوامل بقاء الدين وصموده في مواجهة تحولات الحياة. وضمن هذه الرؤية وبهذا النهج، يمكن للحاكم الإسلامي أن يمنع احتكار المواد الضرورية للحياة.

٢ - مسألة بيع السلاح إلى الأعداء أو عدمه:

يستند الإمام الخميني عليه السلام إلى الدليل العقلي للبحث في أجوبة للأسئلة المستجدة، كما في مسألة بيع السلاح إلى الأعداء؛ حيث يذهب إلى أن هذا الأمر من المسائل السياسية التابعة للمصالح المتغيرة والمتبدلة؛ فمن جهة يعتبر بيع السلاح لأعداء الدين حراماً، ومن جهة أخرى، يقول إنه كثيراً ما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح لمجموعة أو فئة من غير المسلمين أو حتى تسليحهم؛ كما لو هاجم عدو بلاد المسلمين، وتوقف دفعه على تسليح عدو أقل ضرراً منه. ويؤكد الإمام عليه السلام أن هذا من مقتضيات العقل ومستنبطاته القطعية، وأن الاستناد إلى ظواهر الأدلة الدالة على حرمة بيع السلاح مما لا ينبغي للفقيه

(١) انظر: النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام، لا ط، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٤ هـ. ش، ج ٢٢، ص ٤٨٠-٤٨٣.

(٢) انظر: مغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق (ع)، ط ٦، قم المقدسة، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر،

١٣٨٣ هـ. ش، ج ٣، ص ١٤٤.

الميل إليه، والعقل والدليل العقليّ هو الهادي في فهم الموقف كما هو الهادي في التعامل مع النصوص^(١). وأخيراً نشير إلى أن التعامل مع الأنفال من تطبيقات الاستناد إلى الدليل العقليّ عند الإمام الخميني؛ وذلك أن النصوص تفيد بأن الأنفال (وهي رؤوس الجبال والأودية والغابات وما شابهها ممّا لا مالك له) ملك للإمام ومباحة للناس، فيرى أن إطلاق أيدي الناس في التصرف فيها يؤدّي إلى الإضرار بالمجتمع وهذا لا يقرّه العقل ولا ينسجم مع مفاد الدليل العقليّ^(٢).

خاتمة:

إنّ العقل هو أحد الأدوات الأساس التي يستند إليها الفقه السياسيّ الإمامي، والمقصود بـ«العقل» و«الدليل العقلي» هو العقل البرهاني الذي به يثبت وجود الله، وبه تثبت الحاجة إلى الوحي والنبوة. والحكم الفقهي والأخلاقي والقانوني لهذا العقل حجة شرعية توجب اليقين، وهو يختلف تمام الاختلاف عن القياس والاستقراء الناقص اللذين لا يولدان اليقين ولا يجوز الاستناد إليهما في الفقه^(٣). ويضطلع العقل بدور أساس في أصول الفقه وعلم الفقه السياسي، سواء كان ذلك في مقام تفسير النصوص، والبحث والتحرّي عن مناهج تطبيقها، والربط بين الجزئيات الكلّيات وتطبيق الأخيرة على سابقتها، واستنباط العلل في الموارد التي تفتقد إلى التعليل، واستنباط الحكم في الموارد التي لم يصل فيها نصّ من الشارع^(٤). ولا مكان - هنا - للعقل الأداة (Instrumental reason) الذي ينظر إلى الحياة وظواهرها نظرة دنيوية مادية بحتة.

ومن شأن ممارسة العقل دوره هذا تحقيق الانسجام والتوازن في الفقه السياسي، وفي ظلّ هذا الانسجام، يخرج الفقه السياسي من مأزق الظاهرية ومحورية الفرد، إلى حالة العمل العلمي المنهجيّ المقنون. وبذلك، يدخل الفقه السياسيّ إحدى أوسع نقاط

(١) انظر: الموسوي الخميني، روح الله: المكاسب المحرّمة، ط ٣، قم المقدّسة، دار نشر إسماعيليان، ١٤١٠ هـ. ق، ج ١، ص ١٥٢.

(٢) انظر: الموسوي الخميني، كتاب البيع، م. س، ج ٣، ص ٢٤.

(٣) انظر: جوادي آملي، توقّع البشر من الدين، م. س، ص ١٠١.

(٤) انظر: العلواني، أصول الفقه الإسلاميّ منهج بحث ومعرفة، م. س، ص ٧٨.

التحوّل؛ ذلك التحوّل الذي لم يكن يُرى له شأنٌ، ولم يكن معتبراً في أذهان السابقين وإدراكهم، ولكننا نراه يتجلّى في فهم المعاصرين لقضايا؛ من قبيل: كيفية التعامل مع السلطة، السلطة المشروطة والمقيّدة، ونظريّة ولاية الفقيه، والاحتكار، وبيع السلاح إلى الأعداء أو عدمه.